

ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

DOI: 10.19181/socjour.2024.30.4.7

EDN: RPWSZU



*А. Н. МАЛИНКИН*¹

¹ Институт социологии ФНИСЦ РАН.

109544, Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 5, стр. 1.

КАК ВОЗМОЖНА СОЦИОЛОГИЯ МОРАЛИ. МЫСЛЕННЫЙ ДИАЛОГ С Г.С. БАТЫГИНЫМ

Аннотация. В историко-социологическом исследовании рассматривается статья Г.С. Батыгина (1951–2003) о социологии морали, в которой он доказывает ее невозможность. Актуальность и значимость статьи автор усматривает в том, что она стала разделительной вехой на пути от «старой» к так называемой «новой социологии морали». Реконструируется аргументация Г.С. Батыгина, критически анализируются основные положения и понятия статьи. Для сравнения приводятся точки зрения на социологию морали других российских авторов, которые полагают, что эта социологическая дисциплина не только возможна, но и реально существует. По мнению автора, сами моральные явления трактуются Г.С. Батыгиным не вполне адекватно — только как отрефлексированные феномены сознания, — очевидно, потому, что это соответствовало требованиям сциентистской парадигмы, которой он решил придерживаться в своей статье. Тем не менее автор считает, что в рамках этой парадигмы аргументация Г.С. Батыгина, направленная на доказательство невозможности морали, неопровержима в смысловом и логическом отношении. Но если доказано, что научная социология морали невозможна, то возникает вопрос: возможна ли она в другой парадигме и на основе иного способа познания, а именно философского? Пути к нему наметил сам первооткрыватель социологии морали Э. Дюркгейм, что отмечает Г.С. Батыгин. Примером философской социологии морали автор считает «материальную этику ценностей» и «социологию знания» М. Шелера. В заключение он характеризует собственную теоретико-методологическую позицию, в свете которой статья Батыгина расценивается как морально значимый поступок.

Ключевые слова: история российской социологии; Г.С. Батыгин; социология морали; «новая социология морали»; социальная наука; Э. Дюркгейм; И. Кант; М. Шелер; феноменология; сциентизм.

Для цитирования: *Малинкин А.Н.* Как возможна социология морали. Мысленный диалог с Г.С. Батыгиным // Социологический журнал. 2024. Том 30. № 4. С. 157–177. DOI: 10.19181/socjour.2024.30.4.7 EDN: RPWSZU

Введение

Почти 25 лет назад Г.С. Батыгин (1951–2003) написал статью под названием «Как невозможно социология морали» [3]. Статья эта документирует глубокие раздумья автора не только о социологии морали, но и о социологии как дисциплине. Она сохраняет актуальность и заслуживает пристального внимания. Ее значение мы видим в том, что она стала разделительной вехой на пути от «старой» к так называемой «новой социологии морали»¹. Мы не будем освещать здесь историю и актуальное состояние социологии морали и не претендуем на новое слово в ней, так как ставим перед собой ограниченную задачу: попытаться в мысленном диалоге с Батыгиным понять главную целевую интенцию его неординарной публикации, чтобы оценить ее место и значение в новейшей истории российской социологии.

Батыгин указывает на то, что социология морали до сих пор не разработана в той мере, в какой разработаны другие отрасли социологического знания, что ее положение в тематическом репертуаре социологии как дисциплины «странное, нечто вроде отсутствующего присутствия». Он цитирует А. Гоулднера, который, в частности, пишет: «По своему содержанию академическая социология характеризуется важным значением, которое она придает ценностям, и полной неспособностью... разработать социологию моральных ценностей как отдельную дисциплину» [3].

Если говорить об отечественном общественном знании, то эту оценку дополняет свидетельство В.М. Соколова. Он характеризовал ситуацию с социологией морали до середины 1980-х гг. так: «Социологами эта проблема [проблема «социологии морали». — А. М.] практически не затрагивалась, не было определено ее место в структуре общественных наук. Не было, да нет и сегодня, традиций в социологических и этических работах использовать этот термин [«социология морали». — А. М.]» [13, с. 6]. При этом он считает себя пионером в области социологии морали в нашей стране: «Только в 1984 г. в № 3 журнала “Социологические исследования” была опубликована статья В.М. Соколова “Социология морали: сущность, структура, предмет исследования”, а в 1986 г. вышла его книга “Социология нравственного развития личности”. В них впервые была предпринята попытка обосновать возможность существования такой научной дисциплины, как “социология морали”, в рамках социологических знаний и, главное, системно проанализировать основные ее проблемы: природу, сущность, связь со смежными дисциплинами, специфику объекта и предмета анализа и т. д.» [13, с. 6–7].

¹ «Новая социология морали — проект возрождения социологического подхода к изучению моральных явлений, возникший относительно недавно после нескольких десятилетий практически забвения этой проблематики во второй половине прошлого столетия (по крайней мере, в рамках теоретического мейнстрима)» [4, с. 27]. Признаками институционализации этой исследовательской области А.В. Быков считает образование соответствующей секции Американской социологической ассоциации, а также ряд монографий западных авторов.

Соколов позиционирует социологию морали как науку, а именно как одну из «отраслевых социологий», или теорий среднего уровня, имеющую прикладную функцию. Высший теоретический уровень социологии, согласно Соколову, — философия. «В общеметодологическом плане она [социология морали. — А. М.] базируется на теоретических положениях этики. Как философская наука этика изучает природу нравственной деятельности, моральных отношений, морального сознания, их структуру, понятийный аппарат, рассматривает сущность моральных ценностей, норм, логику морального действия и т. д.» [13, с. 9–10]. В отношении научного познания моральной сферы Соколов преисполнен оптимизма, который вызывает у нас большие сомнения: по его мнению, в моральной сфере нет вообще ничего, что было бы недоступно для познания средствами социологической науки — как на теоретическом, так и на эмпирическом уровне. Философию он рассматривает в марксистской парадигме также как науку, но считает уместным писать о «душе», о «духовно-нравственном развитии личности» и т. п.

Батыгин не ссылается на «пионерные» публикации В.М. Соколова. Он дистанцируется от марксистской концепции морали, в свете которой она представляла необходимым элементом идеологии как «надстройки» общества и полем диалектического взаимодействия социальных классов, борющихся за власть и господство². Впрочем, Батыгин, говоря о теории вопроса, не ссылается вообще ни на кого из современников, в том числе и на западных, кроме В.И. Бакштановского и Ю.В. Согомонова (да и то потому — позволим себе предположить, — что сборник, в котором публикуется его статья, посвящен 70-летию последнего). В своей статье он ориентирован на «камерное» исследование наиболее общих *принципов* социологии морали в диалоге с ее отцом-основателем Э. Дюркгеймом.

Объясняя ситуацию, исторически сложившуюся в социологии морали, Батыгин приходит к выводу, который в обобщенном виде можно резюмировать так: *все попытки научно-рационального обоснования социологии морали приводят в тупик противоречий, следовательно, социология морали в принципе невозможна*. «Ценностно-ориентированное действие всегда кажется моральным, но сами ценности не подлежат моральной оценке, — заключает он. — Мораль не может быть и итогом рационального размышления, поскольку трезвый расчет оперирует приобретениями и потерями, а не добром и злом. *Что же остается для социологии морали? Вести каталог отклонений от того, что считается нормой*» [3]³ (курсив наш. — А. М.).

² При этом вне теоретической рефлексии самого марксизма оставались его собственные предпосылки, в том числе моральные императивы гуманистического (эмансипационного) и хилиастического толка.

³ Идентификация того или иного явления, как отклоняющегося от нормы, предполагает точное знание нормы. Только оно может дать надежные критерии отклонения и его меры. Но это возвращает нас к неразрешимой проблеме познания морали и ее норм средствами социальной науки. Вот почему не было и нет никакого «каталога отклонений от того, что считается нормой», который могли бы создать социологи морали.

К этому выводу⁴ Батыгин приходит, осветив проблему на двух уровнях: теоретическом (философско-социологическом) и эмпирическом (социологически-прикладном). На первом Батыгин привлекает историко-социологический контекст: критически анализирует доктрину Э. Дюркгейма, который впервые ввел само понятие «социология морали». На втором — демонстрирует на конкретном примере бесперспективность применения опросов для исследования моральных тем, обращается при этом к средствам лингвистической прагматики (теории речевых актов, концепции дискурсивной компетентности).

Мы попытаемся реконструировать аргументацию Батыгина, высказывая по ходу изложения не только критические замечания, но и наше собственное видение проблем.

Эмпирический уровень проблемы

О морали легко судить до тех пор, пока она не становится предметом социологического наблюдения, утверждает Батыгин.

«Опросные методы останавливаются перед моральной проблематикой в недоумении: *те состояния сознания, которые можно назвать моральными (совесть, честь, стыд, доброе и злое намерения, самоотверженность, подлость, зависть, злоба, ресентимент), скрыты от самого сознания почти непроницаемым экраном защитных механизмов (рационализацией, трансфером, вытеснением, проекцией, замещением)*. <...> Например, собственные поступки, как правило, оправдываются, а чужим приписываются аморальные мотивы» [3] (курсив наш. — А. М.). Результаты опроса, на который ссылается Батыгин, свидетельствуют о том, что почти все опрошенные заявляют: они не совершают безнравственных поступков; зато одновременно почти все утверждают, что довольно часто сталкиваются с безнравственными поступками.

Совесть, честь, стыд, доброе и злое намерения, самоотверженность, подлость, зависть, злоба, ресентимент — все это Батыгин квалифицирует как *«те состояния сознания, которые можно назвать моральными»*. Но это душевно-чувственные и духовно-нравственные переживания, эмоционально-волевые комплексы. Осознаются они, то есть становятся фактами сознания, далеко не всегда, а если и осознаются, то зачастую в превращенной форме. Социология, стремясь быть научной, в принципе, должна бы игнорировать такие понятия, как «эмоции», «душа», «дух», «личность», «Бог» и т. п., а также образованные от них и необходимо связанные с ними слова и термины⁵. Но,

⁴ Вывод Батыгина совпадает с точкой зрения таких авторитетных отечественных специалистов по этике, как О. Дробницкий, В. Кобляков.

⁵ То, что эти понятия часто встречаются в исследованиях по социологии морали, социологии эмоций и т. п., претендующих на «научность», — следствие теоретико-методологической неразборчивости их авторов, отождествляющих науку с философией и философию с наукой.

декларируя строго «научную» позицию, она вынуждена элиминировать и *те реалии*, которые стоят за этими понятиями, словами и терминами. Для нее эти реалии как бы не существуют, поэтому попытки зафиксировать их средствами эмпирической науки заведомо обречены на провал или — что обычно и происходит — на подмену эрзац-фактами, которые по сути своей являются *знаками* или *символами*. Значит ли это, что таких реалий нет в обыденной практической жизни людей, в культурной творческой деятельности? Конечно, не значит.

Они существуют, и каждый сталкивается с ними ежедневно, не всегда рефлексируя над этим. *Способ их бытия актуальный*, то есть они существуют как *акты* нашей психики, *акты* наших чувств, эмоционально-волевые *акты*, *акты* воспоминаний — вообще, как все душевные и духовные *акты*. Они скрыты от сознания не потому, что экранированы «защитными механизмами», а потому, что акты, в принципе, не могут быть предметом сознания. Как только сознание пытается сделать акт своим предметом, акт исчезает. Мы можем осознавать только следствия, результаты актов: эмоциональные, душевные, духовные *состояния*. Это как раз они могут быть — и часто бывают — заслонены от сознания «почти непроницаемым экраном защитных механизмов». Их причиной, равно как следствием, являются прежде всего *ментальные иллюзии и заблуждения*, возникающие в самопознании.

«Даже если человек сознает свое моральное состояние, он должен владеть дискурсивными средствами, чтобы найти им адекватные определения, — рассуждает Батыгин. — Но *конструирование моральных фактов* как раз таково, что *заставляет давать им неадекватные определения* <...> *Задача социологии морали заключается в рациональной реконструкции латентных установок независимо от того, сознает ли “моральный субъект” свои подлинные намерения. Здесь возникает замкнутый круг*, поскольку никакое состояние сознания не может стать моральным суждением вне рационального морального дискурса, где индивидуальное сознание превращается в общественное» [3] (курсив наш. — А. М.).

Почему конструирование моральных фактов *как раз таково*, что «заставляет давать им неадекватные определения»? Потому, что само понятие «моральный факт», которое Батыгин истолковывает по прямой аналогии с понятием «социальный факт» Дюркгейма, уже предполагает *реификацию* душевно-духовных состояний и процессов, переживаемых личностью. Это неминуемо ведет к смысловым искажениям. В этом отношении сфера самопознания уязвима не менее, если не более, чем сфера познания внешнего мира. И речь идет не только о заблуждениях вследствие прямого обмана словом или посредством внушения, *исходящих извне* (сегодня все больше от средств массовой информации). Как писал поэт, мы сами рады обманываться. Помимо бессознательных самообманов, когда желаемое выдают за действительное, органической лживости и предвзятости (часто воспитанных в форме лицемерия), когда в вещах, людях, явлениях и процессах видят только то, что соот-

ветствует своим корыстным интересам, существуют также спонтанные aberrации внутреннего восприятия (самовосприятия), свойственные всему роду человеческому⁶. И от них уберечься сложнее, чем от «идолов» познания внешнего мира, описанных Ф. Бэконом.

«К *первому* общему источнику иллюзий внутреннего восприятия, который состоит в том, что факты, получаемые из внешнего восприятия, мы перемещаем в содержание внутреннего восприятия, соответственно, факты, происходящие из восприятия других людей, — в содержание самовосприятия, добавим *второй*, имеющий не меньшее значение. Он состоит в том, что *формы многообразия*, свойственные только *физическому* миру, равно как *временные и каузальные* отношения между физическими причинами и следствиями душевных явлений, а также *простоту* и механическую *составляемость* физических причин мы переносим на *сами душевные факты*» [16, с. 94–95]. Этот спонтанный бессознательный перенос, о котором Шелер писал в малоизвестной у нас работе «Идолы самопознания» (1915), уничтожает качественное своеобразие внутреннего восприятия в его отличии от внешнего и тем самым превращает душевно-духовные состояния и процессы в иллюзорное подобие физических «вещей», которые якобы можно *измерить* в пространстве и времени и которые на самом деле не отражают реальную действительность.

«Мораль как форма социальной регуляции поведения на личностном и социетальном уровнях достигает своей зрелости, по В.И. Бакштановскому и Ю.В. Согомонову, только при условии автономизации личности, — продолжает Батыгин. — *Однако и здесь социология морали невозможна, поскольку ни автономизация личности, ни нравственный выбор не могут быть распознаны в качестве социальных фактов.* Где вы возьмете автономную личность? Только у Канта. Мораль опять прячется от регистрирующего социологического взгляда» [3] (курсив наш. — А. М.)

Ирония Батыгина здесь вполне уместна. Учение Канта об «автономии личности» — вершина западноевропейского идеализма как культурно-исторического продукта религиозной Реформации. В протестантской по своей сути философии человека Канта воедино спаяны мировоззренческий *индивидуализм* и эпистемологический *рационализм*. Еще в конце XIX в. и первой половине XX в. эти категории были подвергнуты справедливой критике в западной и русской философии — в марксизме, философии жизни, феноменологии, экзистенциализме, социологии знания. Философия морали Канта отжила свой век, заняв прочное место в истории философии как памятник поучительных *заблуждений* эпохи Просвещения с ее культом разума, подменившего

⁶ Эти и другие особенности человеческого сознания игнорируются в интервью и опросах, в том числе в опросах общественного мнения. Они могут быть с методической точки зрения репрезентативны и при этом не вполне достоверны с точки зрения смыслового содержания информации. Очистительный «закон больших чисел» спасает не всегда. Люди давно знают цену этим социальным технологиям.

собой целостного человека. В нашей стране, где другие религиозные и культурные традиции, другой национальный менталитет, индивидуализм и рационализм в этосе никогда не преобладали и в почете не были.

А как быть с ценностями? В социальном познании надо первым делом — так учит нас М. Вебер, мысливший в *неокантианской* парадигме, — отказаться от оценок, занять «ценностно-нейтральную» позицию. Но как только мы реализуем это методическое требование, тут же исчезает и сам предмет — ценности, прежде всего духовно-нравственные. Вместе с их исчезновением повисают в воздухе и моральные нормы. Пытаясь изучать мораль рациональными средствами социальной науки, мы, образно выражаясь, гонимся за собственной тенью. Вообще говоря, ценности и нормы никогда не существуют независимо друг от друга. Чем-то рядоположенным они являются лишь в сознании тех, кто скользит по поверхности социальных реалий. С феноменологической точки зрения ценности первичны — нормы вторичны. Нормы всегда производны от ценностей и только в них имеют свои основания⁷. С этой же точки зрения нормативная этика долга Канта просто висит в воздухе⁸. Ни Кант, ни М. Вебер, ни кто-либо другой не могли и не могут объяснить, на чем держится и зачем в конечном счете нужна нормативная этика, — во всяком случае, с тех же рационалистических позиций, на которых строится их этика.

Заметим, что вывод Батыгина о невозможности социологии морали, мягко выражаясь, не гармонирует с его интеллектуальной позицией, которую мы назвали бы «просвещенным *сциентизмом*», равно как и с общей направленностью его академической деятельности — апологией научной

⁷ Моральные нормы куда более доступны для рационального дискурсивного познания, чем ценности, что создает соблазн их исследования в отдельности от ценностей как якобы самодостаточных социокультурных реалий [9]. Да, от норм можно произвести другие нормы, что в истории культуры и происходит. Об относительной самостоятельности норм и нормативного сознания как регуляторов социальной жизни уместно говорить, поскольку складываются нормативистские традиции (например, «римское право»). Но если логическое нельзя смешивать с историческим, то и генетическую феноменологию сущностной взаимосвязи ценностей и норм нельзя подменять ориентированной только на «должное» и «правильное» феноменологией духа, которая элиминирует вопросы, почему и зачем нечто воспринимается как таковое. Каждое новое перетолкование определенной нормативной традиции либо отказ от нее всегда обусловлены аксиологически, то есть глубинными сдвигами, переворотами в ценностях у больших масс людей (как правило, они ведомы малыми группами и/или харизматическими лидерами — носителями исторически нового этоса).

⁸ Шелер попытался разгадать эту загадку в статье «О предательстве радости» [15]. Как известно, категорический императив Канта — обмирщенная рационалистическая перефразировка заповедей древних мировых религий, в частности и заповеди христианства. Только в контексте Священных Писаний его смысл имеет вполне определенные основания.

социологии. Ведь было бы легкомысленно видеть в социологии морали лишь одну из отраслевых социологических дисциплин (как, например, делает В.М. Соколов). Нравственность укоренена в глубине человеческой природы и, по убеждению великих мыслителей прошлого, которое мы разделяем, образует сущностную основу человеческой личности. Она составляет ядро внутреннего мира человека, его *этнос*, и прямо связана с *духовностью и духовными ценностями*. Их влияние распространяется на все сферы человеческой жизнедеятельности, на *весь образ жизни* людей. То, что верно применительно к социологии морали, верно в отношении не только социологии религии, социологии культуры, социологии искусства, социологии научного познания, но и тех отраслей социологии, в которых деятельность людей рассматривается обычно как направленная преимущественно на преобразование внешнего мира.

Подходы к теоретическому уровню проблемы

Батыгин, очевидно, понимал это, хотя и ограничивал сферу влияния духовно-нравственной сферы и морали, предпочитая опираться на *неокантианские* идеи. Так, он пишет: «В то же время социология принадлежит наукам о культуре, которые немыслимы без тематизации регулятивных норм и ценностей общественной жизни. Науки о культуре — это прежде всего науки о морали и должны описывать моральные регуляторы, как если бы они были ценностно нейтральными фактами. *Если так, то социология в целом может быть названа социологией морали (или “моралей”, включая разделение труда, законы, обычаи, моды, нравы, этикеты, техники жизни и другие формы императивного знания)*» [3] (курсив наш. — А. М.).

Но если невозможна социология морали в том (сциентистском) смысле, который подразумевает Батыгин, значит ли это, что *невозможна вообще социология, понимаемая только как наука*? Вопрос вполне логичен, он естественно вытекает из постановки проблемы. Батыгин воздерживается от ответа на него в прямой форме. Но для всех, кто способен делать простые умозаключения, ясно, что эта фигура умолчания не что иное, как минута молчания по социологии, понимаемой *только как социальная наука*.

Вызывает сомнения, что «моральные регуляторы» можно описывать так, «как если бы они были ценностно нейтральными фактами». Ведь они не работают автоматически, независимо от личности человека, его воли, души, духа, ментальности и т. д. Элиминация духовных ценностных смыслов, то есть содержания веры, верований, идеалов и т. д., отказ от их адекватного понимания превращает такое описание в инженерную схему технического механизма. Кому нужна обезличенная, освободившая себя от ценностей социология, изучающая общество независимо от *духовных* традиций, культуры и ментальности этого общества? Разве только политическим и социальным технологам-манипуляторам, также освободившим себя в погоне за личным успехом от ценностей, а вместе с ними — от ответственности перед обществом.

Ценностно-нейтральная позиция социального исследователя, даже если допустить, что таковая достижима, отнюдь не освобождает его — ни как исследователя, ни как гражданина, ни как личность — от нравственной ответственности перед обществом, самим собой и — если он верующий — перед Богом. Для нас под вопросом состоятельность социологии религии без *Бога и духовности*, социологии культуры без *духа*, социологии искусства без *души*, социологии личности без *личности как духовной индивидуальности, центра духовных актов* [8]. Наконец, у нас вызывает сомнения состоятельность социологии как дисциплины в целом, если она заведомо исключает указанные понятия, поскольку игнорирует *фундаментальное значение духовно-нравственного фактора в социальности человека и общественно-исторической жизни людей* [7].

Батыгин констатирует: «Оставаясь своего рода совестью социальной науки, моральная доктрина (научная этика) оказалась вытесненной (почти в психоаналитическом смысле) за пределы социологического разума» [3].

Здесь возникают ряд вопросов

Во-первых, термин «научная этика» двусмыслен. Его можно понимать в узком смысле — как этику научной деятельности ученых, в данном случае профессиональных социологов⁹. Но его можно понимать и в широком смысле — как этику вообще. Этику либо в форме нравственной философии, либо в форме научно-рациональной рефлексии о нравственности, нравах, морали; попыток теоретического осмысления различных культурно-исторических видов господствующих моральных систем, факторов их формирования, способов функционирования, причин утраты доминирующего статуса в обществе или полного исчезновения и т. п.

Во-вторых, если подразумевается этика в последнем смысле, то есть научное учение о морали («моральная доктрина»), то на каком основании этика объявляется «совестью социальной науки»? У науки вообще совесть есть? Мы полагаем, что нет. Как нет ее и у социальной науки. Совесть может быть только у личности человека, соответственно, у социолога как личности. Но если не придирается к словам и допустить, что это всего лишь метафора, нельзя не удивиться другому: почему «сове-

⁹ Н.В. Дёмина согласна со скептическим выводом Батыгина, но считает, что «социология этоса» (этоса науки и научного познания) все-таки возможна, поскольку «...этос занимает промежуточное положение между изменчивыми нравами и идеальными представлениями о добре и зле, собственно моралью» [6, с. 19]. К.М. Ольховиков же рассматривает социологию морали и мораль социологии («социологическую моральность») как две стороны одной медали. «Морально нейтральная социология невозможна в силу принадлежности к общекультурным стандартам обоснования и опровержения. <...> Этика социологического исследования — это вывеска, под которой собраны интуитивные версии морализма социологов» [10, с. 49–50].

стью» социальной науки объявляется научно-этическое учение о морали, а не сама мораль или, что было бы ближе к истине, не нравственность как таковая (она ведь прямо соотносится с понятием «совести»)?¹⁰

В-третьих, в чем заключается «почти психоаналитический смысл» вытеснения социологическим разумом «моральной доктрины»? Если верить З. Фрейду — глубинному психологу, то вытесняется то, что так или иначе мешает спонтанному выходу природной энергии инстинктов и влечений, главными и руководящими из которых он считал, соответственно, инстинкт размножения и половое влечение (добавив в поздний период творчества также влечение к смерти). Согласно философии культуры Фрейда, помехой естественным позывам являются религиозные заповеди, моральные императивы и нормы, правила этикета, угрызания совести, чувство вины и т. д. Наверное, применительно к социологии это опять-таки метафора. Но это не «всего лишь» метафора, поскольку далее Батыгин пишет о морали «как консервативном ограничителе, “суперэго”, выполняющем репрессивную функцию по отношению к свободному “Я”», что, «казалось бы, превращает дюркгеймовскую теорию в консервативную доктрину» [3].

Стало быть, можно предположить, что, согласно Батыгину, мораль была вытеснена за пределы социологического разума, поскольку она ему мешала. Ведь если для самой социологии и социологов не существует никаких моральных ограничений, значит, нет и не может быть ничего аморального в том, что еще вздумает натворить «социологический разум».

Как следует понимать, что научно-этическое учение о морали оказалось «вытесненным» «за пределы социологического разума»? Понять это можно по-разному¹¹. Первый и, по нашему мнению, наиболее адекватный вариант такой: научно-этическое учение о морали оказалось исторически «вытесненным» «за пределы социологического разума» потому, что этот «разум» в позитивистском проекте «социологии» функционально заменил собой учение о морали. *Подобное не только познается подобным, но подобным же и вытесняется.* «Позитивизм» Конта — не просто «теория»; на самом деле это исторически новая, соответствующая индустриально-техническому прогрессистскому духу эпохи модерна *псевдорелигиозная сциентистская идеология, ядром которой является именно мораль («альтруизм»)*¹².

¹⁰ Ср.: «Этическая мораль есть логическая пародия на нрав. <...> Этическое умозрение — антифилософский идол. <...> Философская традиция порождает этику как очевидную иллюзию познанный нрава» [10, с. 39, 41, 43].

¹¹ Трактовку феномена психологического вытеснения, альтернативную фрейдовской, предложил Шелер [16, с. 119–121].

¹² Среди современных российских социологов именно Ю.Н. Давыдову удалось наиболее ярко высветить религиозно-моральную начинку социально-научного проекта Конта [5, с. 128–131].

Каков же главный результат «вытеснения» позитивистской идеологией научно-этического учения о морали «за пределы социологического разума»? По мнению Ольховикова, это «*изначальная моральная вера в социологию*», ориентирующая на успех (прогресс) и предсказуемость (порядок) [10, с. 30]. Но, пожалуй, лучше всех этот результат сформулировал Б. Барбер, дополнивший принципы научной этики Р. Мертона таким: «*вера в моральную добродетель рациональности*». Вера в то, что разум человека не только всемогущ, но одновременно и всеблагой, выражает дух позитивизма как идеологии. Благодаря этой вере высшим проявлением разума стали считаться научная рациональность, рационализация и основанная на ней технизация всего и вся, ибо они служили залогом *прогресса*.

В научно-рациональном «социологическом» образе мыслей Конт видел панацею, способную излечить общество от всех социальных язв. Эта вера заменила современному человеку веру в Бога и получила самое широкое распространение в Европе в XIX в. и затем по всему миру в XX в. В другом месте Батыгин совершенно справедливо отмечал: «Русская интеллигенция была одержима научностью с 1860-х годов. “Научность” являла собой скорее умонастроение и утопический миф, чем ориентацию на дисциплинарную организацию знания» [2, с. 27–28].

Теоретический уровень проблемы

Между тем в своем объяснении невозможности социологии морали Батыгин отталкивается не от Конта — проповедника «позитивной» гражданско-религиозной морали, который через телеологию прогресса свел воедино высшую стадию развития человеческого ума с нравственным совершенством людей в их общечеловеческой и гражданской солидарности. Он берет в собеседники другого француза — Э. Дюркгейма. А для него мораль не есть нечто имманентное, как для Конта, но есть нечто трансцендентное. Дюркгейм как социолог подходит к морали через понятие «социальный факт» и через посредство научной проблематизации одного из фундаментальных «социальных фактов» — явления солидарности людей в обществе.

«В самом понимании морали как социологического феномена заложен дуализм, делающий изучение социальных фактов неразрешимой задачей, — пишет Батыгин. — С одной стороны, мораль является надындивидуальной реальностью и предстает как “вещь”, отграниченная от свободного волеизъявления. С другой — моральное действие возможно только как действие трансцендентального “Я”. Идея автономии воли — ключевая для кантианства — остается принципиально важной и для дюркгеймовского “социологизма”. Известно, что Селестен Бугле, ученик и последователь Дюркгейма, считал, что дюркгеймианство было и остается кантианством, исправленным и дополненным в духе кантианства. *Осуществить такое преобразование значит совместить автономию воли с надличностными социальными солидарностями*» [3] (курсив наш. — А. М.).

Здесь возникает фундаментальная проблема эпистемологии социальных наук, констатирует Батыгин. Действительно, нельзя совместить автономию воли с надличностными социальными солидарностями, *если таковые рассматривать в свете позитивистской эпистемологии как «вещи»*. Одно из двух, третьего не дано: надо отказаться либо от кантианской индивидуалистической и рационалистической идеи «автономии воли», то есть отказаться от суверенитета личности (что и происходит в «альтруизме» Конта), либо — от позитивистского объективизма, причудливо соединяющего наивный сенсуализм и, по выражению Ольховикова, «варварский рационализм», который заставляет коллективную ментальность не просто уподоблять чему-то физически вещественному, но прямо отождествлять с ним, чтобы иметь возможность *наблюдать и измерять*.

Неразрешимость проблемы заключается в том, продолжает Батыгин, что социолог морали, прежде чем наблюдать «как бы вещи», сначала должен сконструировать предмет своего исследования. Между тем «...социальные факты могут быть установлены только в определенном “состоянии духа”, в определенной мыслительной позиции, которую занимает исследователь и благодаря которой он может видеть надындивидуальное» [3]. Получается, что мораль — это не столько объективные регуляторы общественной солидарности, сколько субъективная мыслительная позиция социолога морали. Но Дюркгейм был далек от того, чтобы считать социальные факты конструкциями индивидуального опыта исследователя, уверяет Батыгин.

«Социальные факты конструируются не индивидом, а самой социальностью, — пишет он как бы от лица Дюркгейма, — и социологический разум имеет возможным образом наблюдать определения мира и институты классификации. *Остается неясным, почему Дюркгейм трактовал социологический метод как метод научного исследования*. Одно дело — наблюдать и регистрировать единичные события (вещи) и совсем другое — *наблюдать социальные институты классификации, в том числе моральные и правовые ценности, определяющиеся историческими формами социальной организации. Чтобы наблюдать последние, социологу необходимо иметь дар видеть невидимое и занимать надмирную мыслительную перспективу, в которой индивидуальные сознания являются собой не более чем исчезающие моменты»* [3] (курсив наш. — А. М.).

Трудно не согласиться с Батыгиным: чтобы быть в состоянии не «наблюдать», а созерцать ценности как определенного рода сущности, надо быть философом, а не ученым, каковым считал себя Дюркгейм. Между тем справедливый вопрос «почему Дюркгейм трактовал социологический метод как метод научного исследования?» (а не как метод социально-философского исследования, добавим мы от себя) имеет простой и ясный ответ: Дюркгейм был все же не столько кантианцем, сколько континианцем, то есть как позитивист он мыслил в сциентистской парадигме.

Позитивизм изначально был — впрочем, как и всякая идеология вообще — *гибридной формой познания, в которой научная, философская, религиозная и мифическая формы знания смешаны и трудноотделимы друг от друга*. Вот почему декларативный запрет на «метафизику» благополучно сочетался у Конта и его последователей со скрытым философским умозрением, нередко контрафактного качества. Криптометафизикой переполнены доктрины всех без исключения позитивистов — как старых, так и новых. То, что Батыгин с достойной подражания научной честностью уличил Дюркгейма в теоретико-методологическом «двурушничестве», — явление нечастое: все-таки Дюркгейм — один из отцов-создателей позитивизма, а Батыгин упорно боролся за «чистоту» метода позитивизма как наиболее распространенной в его годы парадигмы в социологии, прежде всего эмпирической¹³.

В конце концов Батыгин приходит к умозаключению, которое возвращает к началу нашей статьи. «Если даже принять дуализм морали как неизбежную эпистемологическую аномалию, оказывается, что *мораль невозможно наблюдать как вещь*» [3]. В этой связи важно отметить, что большое значение имел также выбор собеседника в диалоге о проблеме возможности социологии морали, необходимо связанной с проблемой дисциплинарной идентичности социологии. Взяв себе в собеседники Дюркгейма (а заодно и Конта), Батыгин фактически доказал *невозможность научной социологии морали* и поставил этим под сомнение — вероятно, невольно — возможность научной социологии вообще.

Это тот самый случай, когда отрицательный результат — не просто «тоже результат», но результат, который имеет исключительно важное значение. Ведь тем самым Батыгин подтвердил возможность *философской социологии морали* — подтвердил пусть и косвенно, указав на то, что социологический метод Дюркгейма не такой уж и научный, поскольку допускает, хотя и контрабандным образом, философское умозрение, ибо в познании морали социальная наука бессильна. Хотел этого Батыгин или нет, но, решительно выступив против суеверий

¹³ Конечно, это не означало, будто для Батыгина, закончившего философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова с красным дипломом, не существовало других парадигм и методов. Как уже говорилось, его позицию можно назвать «просвещенным» позитивизмом. Следы мировоззренческих борений и идейных колебаний мы находим еще во «Введении» к его книге «Обосновании научного вывода в прикладной социологии» (1986). Там он признает определенные достижения в таких западных течениях мысли, как феноменология, философская герменевтика, постпозитивизм, экзистенциализм и др., цитирует антисциентистское высказывание М. Полани, выступает против «мутантного» позитивизма советских социологов 1970–1980-х гг., стихийно вырастающего на почве философского невежества и практического делячества [1, с. 14–15]. В дальнейшем методологическая позиция Батыгина все больше отдалялась от сциентизма в его крайних формах.

и иллюзий социально-научного мышления в сфере морали, он объективно выступил в поддержку совершенно иного способа исследования моральных феноменов. На наш взгляд, этот способ был и остается главным. Если «мораль невозможно наблюдать как вещь», то ее можно (и нужно) созерцать как сущность, то есть постигать философски.

Путей философско-социологического обоснования морали немало. Пример феноменологической социологии морали мы находим у Макса Шелера. Батыгин упоминает его имя в статье, правда, вскользь: «Фактически дюркгеймовское определение морали включало все формы регуляции поведения: обычай, религию, право, моду, общественное мнение. Аналогичным, расширительным, образом понимал “морали” и Макс Шелер» [3]. Это верно лишь отчасти, а именно в том, что касается расширительного толкования предметных сфер значимости морали. В сущностном отношении понимание Шелером морали, ее места и роли в социуме принципиально отличается от того, что было у Дюркгейма.

В контексте феноменологической социологии знания Шелера не возникает той проблемы, о неразрешимости которой писал Батыгин, потому что его концепция морали базируется, с одной стороны, на «материально-априорной» идее изначального единства человеческой социальности и нравственности (мысль Б. Паскаля о «нравственном космосе», принцип первичности «Ты» и «Мы» по отношению к «Я»), а с другой — на идее «совокупной личности» (Gesamtperson)¹⁴ как единстве особых духовных актов, исходящих от отдельных личностей и направленных на сплочение (принцип солидарности на основе нравственной со-ответственности). Важно подчеркнуть: отношение отдельной и совокупной личностей нельзя отождествлять с отношением части и целого. Совокупная личность образуется не из отдельных личностей как таковых, но из особого класса интенциональных актов отдельных личностей. Именно эти акты и образуют «мир» социума, солидарную общность, субъектами которой являются в равной мере совокупная и отдельная личности. «Личность — пишет Шелер, — одинаково изначальна есть и отдельная личность, и (по существу) член совокупной личности независимо от своей ценности как члена совокупной личности» [17, S. 514].

Главный философский труд Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей. Новый опыт обоснования этического персонализма» (1913–1915) направлен в первую очередь против рационалистической индивидуалистической этики долга Канта, в частности, против его учения об «автономии личности». Последнее Шелер иронично назвал «логономией личности» и доказывал, что *суверенность личностной формы бытия, в принципе, невозможно обосновать с позиций рационализма*. Кантовскому научно-ориентированному рационализму (= «формализму») он противопоставляет *материальную этику* — учение об этосе, нравственности

¹⁴ Этот термин также можно перевести и как *соборная личность*, и как *коллективная личность*.

и морали, в основе которого лежит постулат о *примате до-рефлексивного, то есть нерационального, интуитивного, эмоционально-чувственного способа познания человека над рассудочным, интеллектуальным, дискурсивным*. Феноменология позволяет выявить эмоционально переживаемые «*материальные априори*», которые представляют собой первичные когнитивные и одновременно ценностные смыслы. Они образуют *исходный до-рефлексивный* уровень человеческого познания, предшествуют рациональным «*формальным априори*» Канта и обуславливают их.

Шелер показывает, что естественное чувственное переживание человеком того, что им ценимо, всегда сопровождается интуитивным схватыванием *степени значимости* для него той ценности, которая в данный момент переживается, по сравнению с другими — уже пережитыми — ценностями. Так бессознательно у каждого человека складывается его *эмос*, нрав — склонность к определенному способу выбора и поведения, — основанный на ценностных предпочтениях и в конечном счете на порядке, иерархии ценностей, на том, что Блаженный Августин называл *ordo amoris* (порядок любви), а Б. Паскаль — *ordre du coeur* (порядок сердца)¹⁵. Согласно Шелеру, существуют четыре иерархических уровня «*ценностных модальностей*» (в порядке возрастания): 1) сенсуальные ценности (приятное, полезное — неприятное, вредное) 2) жизненные ценности (высокое, благородное — низкое, подлое), 3) духовные ценности (истинное, доброе, прекрасное — ложное, злое, безобразное), 4) ценности священного (святое, священное — нечестивое, профанное).

«Теория всех возможных сущностных социальных единств» Шелера представляет собой формально-социологическую доктрину, в которой он переосмыслил идеи О. Конта, Э. Дюркгейма, Г. Тарда, К. Маркса, Ф. Тённиса и др. В ней *в соответствии с четырьмя уровнями «ценностных модальностей»* выделяются четыре априорных (= идеальных) типа социальной связи и способа единения людей в социуме: «масса», или «стадо», или «толпа» (*Masse, Herde*); «жизненная общность» (*Lebensgemeinschaft*), или просто «общность» (*Gemeinschaft*); «общество» (*Gesellschaft*); «личностная общность» (*Personengemeinschaft*). Социально-этическая квалификация каждого из типов основывается на идее одновременности возрастания духовной индивидуальности человека (= личностного роста) и осознания им своей нравственной ответственности перед другими (социумом) в Боге [17, S. 515–529].

Заключение

«Новая социология морали» предпринимает попытку ревизии и перетолкования исторически сложившихся теоретико-методологи-

¹⁵ Индивидуально-личностная иерархия ценностей обычно не соответствует, но может стремиться к тому *идеальному* порядку ценностей, который Шелер называет «объективным», «вечным», «данным от Бога».

ческих подходов к осмыслению места, функций и значения в социуме нравственности, нравов, морали, моральности, морального сознания и т. п. Но то новое, что действительно в ней есть, не принадлежит самой социологии в том смысле, что является не результатом ее имманентного дисциплинарного развития, а заимствованием достижений, концепций и методов других дисциплин — прежде всего философии и психологии, то есть результатом продолжающегося размывания ее внутреннего дисциплинарного ядра. Известные нам исследования по «новой социологии морали» (их анализ выходит за рамки нашей статьи) базируются на анархически-эпистемологическом смещении парадигм и форм знания, которое под ширмой «социологии» легализует смещение философского и научного подходов к изучению морали.

Приведем примеры: «Основные смысловые уровни социологии морали включают социальную метафизику, социальную антропологию, теории социальной регуляции, управленческие модели. <...> Социология — не другой лик метафизики, а ее позднейшее восполнение как ответ на социальную и культурную динамику зрелых индустриальных обществ. <...> Социология — сама себе мораль (поскольку уже до этого сама себе наука, философия, религия)» [10, с. 6, 35, 76]. «Обращение к аналитической философии наряду с другими мерами по выходу из кризиса может способствовать обновлению социологии морали» [12, с. 258]. А.В. Быков стремится занять сбалансированную позицию между перспективами «новой социологии морали» в ее опоре, с одной стороны, на когнитивную психологию, а с другой — на аналитическую философию, но склоняется к последней: «Аналитическая перспектива... позволяет обращать более пристальное внимание на те (абстрактные) аспекты морали — ценности, институты, дискурсы, практики, — которые, как правило, остаются вне фокуса когнитивной психологии, сконцентрированной на экспериментальном изучении моральных суждений и поведения» [4, с. 36].

Можно ли в такой ситуации вообще говорить о «новой социологии морали»?

В дилемме «сциентизм — антисциентизм» противопоставлены крайние идейно-ценностные позиции по отношению к научной форме познания. Для нас они одинаково неприемлемы. Отрицание одной крайности посредством другой контрпродуктивно. Ложность этой дилеммы в том, что она исключает центристский подход, которого мы как раз и придерживаемся. Представители социальных и гуманитарных дисциплин вправе, конечно, использовать все имеющиеся в их распоряжении познавательные средства для всестороннего изучения общества и морали. Надо лишь называть вещи своими именами, не выдавать мифотворчество за философию, философию — за науку и не смешивать всё в один неудобоваримый интеллектуальный винегрет, прибегая одновременно или попеременно к междисциплинарному и полипарадигмальному подходам.

Научный подход к изучению общества, безусловно, имеет право на существование. Более того, он необходим и абсолютно незаменим при исследовании многих социокультурных реалий. Но важно иметь в виду, что эти реалии представляют не весь человеческий социум как целое, а лишь ту сторону общества, которую С.Л. Франк называл «*наружной*». Их исследование не позволяет познать «*внутреннюю*» сторону общества, понять, «что общество имеет духовную природу, что по характеру своего бытия оно принадлежит к той, выходящей за пределы всякого эмпирического (в том числе психического) бытия, сфере, которую мы зовем духовной жизнью, и что его основу образует нравственное начало» [14, с. 80]. Научные эмпирические исследования морали как раз касаются только ее «наружной», поверхностной стороны независимо от ориентации на «узкое» (“thin”) изучение морали в конкретных ситуациях или на «широкое» (“thick”) изучение, то есть исследование функционирования морали в обществе или культурном круге.

Принятое у нас сциентистское определение социологии «*как науки*» выработано в 1960–1970-е гг. на пересечении атеистической марксистской традиции с западной социологией (прежде всего американской), также полагавшей себя как “science”. «Социология... — пишет Г.В. Осипов, — это наука об общих и специфических законах и закономерностях развития и функционирования исторически определенных социальных систем, о механизмах действия и формах проявления этих законов в деятельности личностей, социальных групп, классов, народов» [11, с. 497].

Да, высокий авторитет науки (отождествляемой с естествознанием, благодаря которому была создана ядерная бомба) защищал тех, кто «возрождал» социологию в СССР в оные годы, отстаивая ее как самостоятельную дисциплину перед властью партийной и академической бюрократии. Но академик Г.В. Осипов сам пишет, что в настоящее время социология уже «завоевала все права гражданства». «Ее развитие больше не зависит от предрассудков и капризов тех или иных ученых (вернее, псевдоученых), от их “признания” или “отказа” в праве ее на существование» [11, с. 497]. Значит, больше не надо доказывать наличие тотальной научности там, где на самом деле научность представлена фрагментарно, подобно вкраплениям металла в рассеянной руде. Самоопределение социологии *исключительно как науки*, предмет которой якобы — *законы*, на самом деле вводит в заблуждение, поскольку ориентирует на одностороннее и в конечном счете поверхностное изучение общества, как бы громко ни звучали слова «наука» и «законы».

Теоретико-методологическая неразборчивость — следствие снятия идеологической цензуры и появления моды на эпистемологический анархизм конца XX в. и начала XXI в. — превратила российскую академическую социологию первой четверти XXI в. в прибежище «креативно мыслящих» фантазеров. Социология, словно река в половодье, вышла из берегов в предметном и теоретико-методологическом

отношениях. Мы полагаем, что стремление Г.С. Батыгина к научности социологии, которое он таким парадоксальным образом продемонстрировал в статье о невозможности социологии морали, объяснялось его желанием повысить уровень дисциплинарной ответственности в избранной им академической дисциплине. Это пример высокого профессионализма, а его статья — морально значимый поступок.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Малинкин Александр Николаевич — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН.

Телефон: +7 (499) 120-82-57. **Электронная почта:** lo_zio@bk.ru

Research Article

ALEXANDER N. MALINKIN¹

¹ Institute of Sociology of FCTAS RAS.

5 bl., 1, Bolshaya Andronievskaya str., 109544, Moscow, Russian Federation.

HOW CAN SOCIOLOGY OF MORALITY EXIST?

MENTAL DIALOGUE WITH G.S. BATYGIN

Abstract. This historical study examines an article by G.S. Batygin about sociology of morality, in which he proves its impossibility. The author sees the relevance and significance of the article in the fact that it has become a dividing milestone on the path from the “old” to the so-called “new sociology of morality”. The argumentation of G.S. Batygin is reconstructed, the main provisions and concepts of the article are critically analyzed. For comparison, the points of view on sociology of morality of other Russian authors are provided, who believe that this sociological discipline is not only possible, but actually exists. According to the author, the moral phenomena themselves are interpreted by G.S. Batygin not entirely correctly — only as reflected phenomena of consciousness — obviously because this corresponded to the requirements of the scientific paradigm which he decided to adhere to in his article. Nevertheless, the author believes that within the framework of this paradigm, G.S. Batygin’s argumentation aimed at proving the impossibility of morality is irrefutable in notional and logical respects. But if it is proven that scientific sociology of morality is impossible, then the question arises whether it is possible in another paradigm and based on another way of cognition, namely philosophical? The path towards it was outlined by the pioneer of the sociology of morality, E. Durkheim, as noted by G.S. Batygin. The author considers M. Scheler’s “material ethics of values” and “sociology of knowledge” as examples of philosophical sociology of morality. In conclusion, he characterizes his own theoretical and methodological position, in light of which Batygin’s article is regarded as a morally significant act.

Keywords: history of Russian sociology; G.S. Batygin; sociology of morality; “new sociology of morality”; social science; E. Durkheim; I. Kant; M. Scheler; phenomenology; scientism.

For citation: Malinkin, A.N. How can sociology of morality exist? Mental dialogue with G.S. Batygin. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2024. Vol. 30. No. 4. P. 157–177. DOI: 10.19181/socjour.2024.30.4.7

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Alexander N. Malinkin — Candidate of Philosophical Sciences, Leading Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS. **Phone:** +7 (499) 120-82-57. **Email:** lo_zio@bk.ru

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

1. *Батыгин Г.С.* Обоснование научного вывода в прикладной социологии / Отв. ред. Г.В. Осипов. М.: Наука, 1986. — 269 с. EDN: YTNMKT
Batygin G.S. *Substantiation of Scientific Conclusion in Applied Sociology*. Ed. by G.V. Osipov. Moscow: Nauka publ., 1986. 269 p. (In Russ.)
2. *Батыгин Г.С.* Преемственность российской социологической традиции. Глава I // Социология в России: учеб. пособие для студентов вузов / Сост.: З.Т. Голенкова, В.А. Ядов; Под ред. В.А. Ядова. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Изд-во Ин-та социологии РАН, 1998. С. 23–44.
Batygin G.S. The Continuity of the Russian Sociological Tradition. Chapter I. *Sociology in Russia: Study Guide for University Students*. Comp. by Z.T. Golenkova, V.A. Yadov; Ed. by V.A. Yadov. 2nd ed., edited and compl. Moscow: Publ. House of the Institute of Sociology of RAS, 1998. P. 23–44. (In Russ.)
3. *Батыгин Г.С.* Как невозможна социология морали // Оправдание морали. Сборник научных статей. К 70-летию профессора Ю.В. Согомонова / Отв. ред. В.И. Бакштановский, А.Ю. Согомонов. М.; Тюмень: Издание Центра прикладной этики и НИИ прикладной этики ТюмГНГУ, 2000. С. 108–119. [электронный ресурс]. Дата обращения 03.06.2024. URL: http://read.newlibrary.ru/read/batygin_g_s_/page0/kak_nevozmozhna_sociologija_morali.html
Batygin G.S. Why Sociology of Morality cannot Exist. *Justification of Morality. Collection of Scientific Articles. On the 70th Anniversary of Professor Yu. V. Sogomonov*. Ed. by V.I. Bakshtanovskii, A.Yu. Sogomonov. Moscow; Tyumen: Edition of Center of Applied Ethics and Research Institute of Applied Ethics of Tyumen State Oil and Gas University, 2008. P. 108–119. Accessed 03.06.2024. URL: http://read.newlibrary.ru/read/batygin_g_s_/page0/kak_nevozmozhna_sociologija_morali.html (In Russ.)
4. *Быков А.В.* Когнитивная и аналитическая перспективы в новой социологии морали: основания различения и ключевые особенности // Социологический журнал. 2024. Т. 30. № 1. С. 26–42. DOI: 10.19181/socjour.2024.30.1.2 EDN: FCOYMR
Bykov A.V. The New Sociology of Morality: Cognitive and Analytical Perspectives. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2024. Vol. 30. No. 1. P. 26–42. DOI: 10.19181/socjour.2024.30.1.2 (In Russ.)
5. *Давыдов Ю.Н.* Конт и умозрительно-спекулятивная версия позитивной науки об обществе (Конт и Гегель) // История теоретической социологии: В 4 т. Т. 1. / Отв. ред., сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Канон +: Реабилитация, 2002. С. 63–140.

Davydov Yu.N. Comte and the Speculative Version of the Positive Science of Society (Kant and Hegel). *History of Theoretical Sociology: In 4 Vols. Vol. 1*. Ed., comp. by Yu.N. Davydov. Moscow: Kanon +: Reabilitatsiya publ., 2002. P. 63–140. (In Russ.)

6. Демина Н.В. Концепция этоса науки: Мертон и другие в поисках социальной геометрии норм // Социологический журнал. 2005. № 4. С. 5–47. EDN: PCNMAH

Demina N.V. The Concept of the Ethos of Science: Merton and Others in Search of the Social Geometry of Norms. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2005. No. 4. P. 5–47. (In Russ.)

7. Малинкин А.Н. О междисциплинарности в социологии в свете проблемности ее дисциплинарной идентичности // Социологический журнал. 2019. Т. 25. № 4. С. 105–122. DOI: 10.19181/socjour.2019.25.4.6821 EDN: NWXPID

Malinkin A.N. On Interdisciplinarity in Sociology in Light of the Problematic Status of its Disciplinary Identity. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2019. Vol. 25. No. 4. P. 105–122. DOI: 10.19181/socjour.2019.25.4.6821 (In Russ.)

8. Малинкин А.Н. Философско-социологическое понятие личности: эпистемологические и онтологические аспекты // Вестник культурологии. 2022. № 1 (100). С. 86–109. DOI: 10.31249/hoc/2022.01.05 EDN: WXQMZW

Malinkin A.N. Philosophical and Sociological Concept of Personality: Epistemological and Ontological Aspects. *Vestnik kul'turologii*. 2022. No. 1 (100). P. 86–109. (In Russ.)

9. Нормы и мораль в социологической теории: от классических концепций к новым идеям: монография / Р.Н. Абрамов, А.В. Быков, К.А. Гаврилов и др.; Отв. ред. И.Ф. Девятко и др. М.: Весь Мир, 2017. — 286 с. EDN: YVZJMT

Norms and Morality in Sociological Theory: From Classical Conceptions to New Ideas: Monograph. Ed. by R.N. Abramov, A.V. Bykov, K.A. Gavrillov et al., Ex. ed. I.F. Devyatko, et al. Moscow: Ves' Mir publ., 2017. 286 p. (In Russ.)

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

Ol'khovikov K.M. *Sociology of Morality: Questions of Theory and Choice of Research Strategy*. Ekaterinburg: Publ. House of Russian State Vocational Pedagogical University, 2003. 139 p. (In Russ.)

11. Осипов Г.В. Социология // Социологическая энциклопедия: В 2 т. / Под ред. В.Н. Иванова. М.: Мысль, 2003. Т. 2. С. 497–498.

Osipov G.V. Sociology. *The Sociological Encyclopedia: In 2 Vols*. Ed. by V.N. Ivanov. Moscow: Mysl' publ., 2003. Vol. 2. P. 497–498. (In Russ.)

12. Санжениаков А.А. На пути устранения теоретических затруднений социологии морали // Вестник РУДН. Серия: Социология. 2020. Т. 20. № 2. С. 252–262. DOI: 10.22363/2313-2272-2020-20-2-252-262 EDN: PBVHHI
Sanzhenakov A.A. On the Way to Eliminating Theoretical Difficulties of Sociology of Morality. *Vestnik RUDN. Seriya: Sotsiologiya*. 2020. Vol. 20. No. 2. P. 252–262. DOI: 10.22363/2313-2272-2020-20-2-252-262 (In Russ.)
13. Соколов В.М. Социология морали: теория и практика // Социология власти. 2004. № 2. С. 5–27. EDN: HUAADJ
Sokolov V.M. Sociology of Morality: Theory and Practice. *Sotsiologiya vlasti*. 2004. No. 2. P. 5–27. (In Russ.)
14. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Духовные основы общества: Сборник / Сост. и авт. вступ. ст. П.В. Алексеев. М.: Республика, 1992. С. 13–146.
Frank S.L. The Spiritual Foundations of Society. Introduction to Social Philosophy. *The Spiritual Foundations of Society: Collection*. Comp. and foreword by P.V. Alekseev. Moscow: Respublika publ., 1992. P. 13–146. (In Russ.)
15. Шелер М. О предательстве радости // О сущности философии: работы разных лет / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 299–303.
Scheler M. About the Betrayal of Joy. *About the Essence of Philosophy: Works from Different Years*. Transl. from Germ. by A.N. Malinkin. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ., 2020. P. 299–303. (In Russ.)
16. Шелер М. Идолы самопознания / Пер. с нем., прим., коммент., сопровод. ст. А.Н. Малинкина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 294 с.
Scheler M. *Idols of Self-knowledge*. Transl. from Germ., notes, foreword by A.N. Malinkin. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ., 2024. 294 p. (In Russ.)
17. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2*. Bern; München: Francke Verlag, 1980. S. 511.

Дата поступления: 22.06.2024; поступила после рецензирования и доработки: 28.08.2024; принята к публикации: 01.10.2024.

Received: 22.06.2024; revised after review: 28.08.2024; accepted for publication: 01.10.2024.