

О.А. Кармадонов

ТРАНСФОРМАЦИЯ СИМВОЛОВ И СИМВОЛЫ ТРАНСФОРМАЦИИ: ВЕРСИЯ ОДНОГО СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО СУИЦИДА

Статья посвящена рассмотрению феномена символического в его трансформационном аспекте. Анализируются некоторые из ключевых идей ведущих социологов современности, в связи с их вниманием к знаковым компонентам и императивам социальных трансформаций. Последние рассматриваются автором также с точки зрения баланса рациональных и иррациональных элементов в процессе изменения социального устройства. На примере отечественной «перестройки» (1985–1991 гг.) демонстрируется, что в определенных условиях иррационализация может выступать доминирующим фактором процесса социального изменения.

Значение феномена символического в человеческом обществе давно констатировано обществоведами. В социологии к настоящему времени существует солидный задел подходов, использующих символ либо в качестве обязательного референта исследовательского дискурса, либо в качестве одной из основных аналитических категорий, причем, внимание к символу проявлено одинаково как в так называемой качественной, так и в «количественной» социологии. Круг тем, поднимаемых в социологии в связи с феноменом символа, достаточно логичен и стабилен — это, прежде всего, социальное действие и его мотивации, социальная коммуникация, социальная структура, социальная мобильность и проблемы идентификации. Есть, однако, предметная сфера, в которой социологическое внимание к символу приобретает в известной степени парадоксальный характер. Мы имеем в виду проблему трансформируемости символа и связанную с ней проблему социальных трансформаций. Первое (трансформируемость) отмечается большинством исследователей феномена*, но в

* Наиболее, на наш взгляд, развернутый и глубокий анализ структурного изменения символических систем дал Альфред Шютц, который рассматривал принципы, определяющие изменение аппрезентационных отношений. «Высшие формы аппрезентационных связей всегда являются, — согласно Шютцу, — субъектом внутреннего структурного изменения» (Schutz 1962: 303), однако социолог не ставил вопроса о причинах, мотивациях и механизмах трансформации символических систем, поскольку рассматривал эти процессы как вторичные, и своего рода рафинированные данные. Достаточно пристальное внимание проблеме трансформаций символических систем уделил Герберт Блумер. По его мнению, знаковая трансформация является неотъемлемой частью процесса совместного действия (Blumer 1969: 69). Толкотт Парсонс при рассмотрении экспрессивного символизма подчеркивал, что он является трансформируемым и корректируемым феноменом. В этом процессе

связи со вторым изменяемость символа рассматривают, как ни странно, немногие. Между тем символы изменяются и изменяют, поэтому внимание к трансформационной характеристике данного феномена в ее связи с социальным изменением является, на наш взгляд, совершенно естественным и логичным.

На настоящий момент выделяют четыре основных подхода в исследовании социальных трансформаций: эволюционные, циклические, конфликтологические и функционалистские модели. Этот набор «парадигм» социального изменения остается, в принципе, относительно постоянным. Достаточно новым выглядит, однако, требование «индивидуализации» данных теорий, акцентирование знакового измерения социальных трансформаций, подчеркивание активной, творческой роли индивида в этих процессах. Петр Штомпка, например, в весьма артикулированной форме отмечает значение нематериальных факторов в социальном изменении: «Полное признание роли неосознанного — верований, ценностей, мотиваций, устремлений, представлений — в процессах социального изменения становится возможным только тогда, когда социология перемещается от перспектив историцизма или развития — к индивидуалистской ориентации» (Sztompka 1993: 235).

В «символических» (говоря условно) подходах к социальному изменению возникновение группы — носителя альтернативной символической модели мира, в принципе, соответствует видению, присущему остальным теоретическим фокусам. Будь это конфликт, имманентная активность, дифференциация или рационализация — в любом случае предполагается более или менее организованный вызов властвующей элите, и, в случае успеха, смена ее «невластвующей элитой» (В. Парето). В качестве условий такой смены Парето, как известно, полагал неизбежную деградацию группы, находящейся у власти. «Они разлагаются, — писал итальянский социолог, — не только количественно. Загнивают они и качественно, в том смысле, что теряют свою силу и энергию и утрачивают те характеристики, которые в свое время позволили им захватить власть и удерживать ее» (Pareto 1963: § 2054). По словам американского политолога Здислава Маха, группа, заинтересованная в изменении символической модели мира, поддерживаемой другими участниками социальной системы, использует именно символические формы для создания реальности, соответствующей желаемому положению вещей. «Символы представляют новые идеи и ценности и комбинируют их внутри новых контекстов, наполняя эмоциями и создавая символическую реальность — их интерпретацию мира, которая, будучи принятой, становится частью этого мира, и, тем самым, основанием восприятия и действия. Именно таким образом символы становятся активными факторами в социальном изменении» (Mach 1993: 51). Подобным же образом данная проблема ставилась и философом Дэвидом Расмуссеном, который рассматривал символ в качестве «лингвистического агента для социально-политической трансформации», основным условием которой он считал, прежде всего, трансформацию сознания (Rasmussen 1974: 80). Значительное внимание символическому компоненту социальных изменений уделяет Шмуэль Эйзенштадт, согласно которому символы коллективной и индивидуальной идентичности, конструируемые в процессе институционализации, постоянно переустанавливаются и переконструируются, что проявляется особенно зримо в ситуациях глубоких социальных и культурных изменений, когда культурные традиции, артефакты и организации «усложняются и артикулируются, как

серьезную роль играют «художник» и «пропагандист», причем действия последнего являются, по мнению социолога, наиболее явными, поскольку он «сознательно использует имеющийся экспрессивный символизм или создает новые символы для того, чтобы манипулировать общественными представлениями» (Parsons 1951: 412). Норберт Элиас, в свою очередь, считал, что способность людей изменять свой образ жизни является биологическим качеством человеческого вида. Наиболее же базовым аспектом этого качества выступает способность человеческих групп к абсорбции, хранению и переработке инновационного опыта в форме символов (Elias 1991: 36).

в своем содержании, так и в использовании» (Eisenstadt 1982: 165–166). Рассматривая собственно императивы трансформаций, израильский социолог говорит, по сути, о том же, что и другие исследователи — о возникновении альтернативных символических сводов, носителями которых является некая заинтересованная в перераспределении ресурса власти группа, бросающая вызов существующему порядку вещей — доминирующему символическому своду и его носителям — правящей группе. Таким образом, символическая составляющая не просто является, согласно Эйзенштадту, одним из сущностных компонентов социальных трансформаций, но выступает их главным стимулом и условием.

Что же заставляет определенную группу бросать вызов существующему порядку вещей? Любая смысловая трансформация начинается, на наш взгляд, с критического переосмысления существующих в данном социуме *категорий очевидности**. На первом этапе они «неочевидны», так сказать, только для носителей альтернативных символических моделей, чья задача-максимум заключается в распространении убеждения в данной «неочевидности» среди наиболее широких слоев населения. Главным условием успеха этого предприятия является, разумеется, фактор обладания властью. И здесь мы можем говорить о рациональном или иррациональном основании «символической интериоризации». Первая имеет место тогда, когда группа — носитель альтернативного символического комплекса — приобретает власть законным путем. О второй мы можем говорить тогда, когда такая группа приобретает власть с помощью насилия. В обоих случаях задача одна — массированная индукция своего символического свода, поскольку именно это является главным условием последующего удержания власти**. Мы, однако, рассматриваем здесь рациональное и иррациональное действия в отношении не только обретения власти, что, в принципе, является довольно общим местом, но и в отношении ее утраты. Рационально утраченной может, очевидно, считаться власть, потерянная в результате «не-переизбрания», равно как и в ходе революции***. Иррационально же утраченной является власть, оставленная правящей элитой

* К *категориям очевидности* советского периода относились, например, «белая гвардия», «красные», «бог», «частная собственность», «революция», «гражданская война», «социализм», «капитализм», «мир» и «миру-мир» и т. д. В современной Америке категориями очевидности являются «гражданская война», «рабство», «Декларация независимости», «демократия», «коммунисты», «права человека», «11 сентября» и т. д. Показательно, что социальный кризис обязательно сопровождается дефицитом символотворчества, когда одни «аппрезентационные отношения» (Шютц) стали недействительными, а другие еще не возникли. Усугубляется такое положение и отсутствием творческого начала в обществе, как со стороны народа, так и со стороны верховной власти.

** В качестве исторических примеров можно привести Октябрьскую революцию 1917 г. в России и приход к власти нацистов в 1933 г. в Германии. Обе политические группировки, и большевики, и нацисты, совершенно явно противопоставляли существующим символическим сводам своих обществ радикально отличные модели мира и радикально иное смысловое содержание категорий очевидности. Вместе с тем, нацисты сначала «убедили» народ, а потом взяли власть (т. е. действовали, по сути, рациональным способом), а большевики сначала фактически взяли власть, а потом начали «убеждать» народ (иррациональный способ). Как бы то ни было, вряд ли кто-то станет всерьез отрицать, что успех символической индукции был в обоих случаях достаточно полным.

*** Именно так — *обретение* власти в ходе революции является иррациональным, поскольку отрицает все нормы законодательства, принятые в данном социуме, однако *потеря* власти в ходе революции является рациональной, поскольку, как правило, выступает результатом достигнутой своей критической массой комплекса противоречий, которые данная власть должна была разрешать, пока была властью. Таким образом, рациональность и иррациональность революции находится в зависимости от того или иного фокуса восприятия — на совершающую переворот группу или на свергаемую власть. Иными словами, с точки зрения действующей власти, всякое покушение на нее является нелегитимным, наказуемым деянием. С точки зрения группы, совершающей переворот, ее действия являются совершенно обоснованными и легитимными, поскольку данная власть перестала выполнять, по мнению членов этой группы, некую почти сакральную функцию «добраго правления». Стоит вспомнить, в этой связи, традиционный Китай, где императоры периодически «теряли мандат Неба», — с точки зрения свергавших их конкурентов, разумеется! Эта амбивалентность *утраты/обретения* власти исключительно точно выражена в известном афоризме: «Мятеж не может кончиться удачей, в противном случае его зовут иначе» (С. Маршак).

по доброй воле, т. е. без внешних или внутренних принуждений: не в результате глубокого социального, классового, этнического или иного конфликта, не по причине непреодолимого системного кризиса, не в результате насильственных действий по отношению к этой власти и не в ходе «имманентной трансформации». Если не считать крайне редких случаев отречения от власти монархов (что, впрочем, не было все-таки «добровольным» актом и не вело к смене политической системы), единственным примером такого рода в мировой истории является, на наш взгляд, советская «перестройка» 1985–1991 гг.

Многими обществоведами, как в России, так и за рубежом констатируется тот одновременно поразительный и очевидный факт, что крах СССР и вообще советской системы вовсе не был неким неизбежным событием, по крайней мере — в 80-х – 90-х гг. XX в. (См.: Kotkin 2001; McFaul 2001; Shlapentokh 2001). Признается то, что советской власти всерьез не угрожали ни внешние, ни тем более внутренние враги. Известный социоэкономический кризис, переживавшийся советским строем с конца 1970-х гг., не являлся чем-то непреодолимым, национализм не выступал к началу «перестройки» действительно значимым фактором, наконец, с точки зрения основной массы населения, режим являлся вполне легитимным. «Недовольство» властью не выходило за приемлемые рамки и не являлось чем-то исключительным для общественных отношений. В этих условиях советская система могла бы существовать, по крайней мере, еще весьма продолжительное время. Этого, однако, не случилось. Объяснения происшедшему крушению находят разнообразные, в целом же все они могут быть сгруппированы в двух основных кластерах причин: 1) относящихся к технологическим императивам и 2) относящихся к категориям диверсии, или удачной «холодной войны». К первому ряду относится, например, М. Кастельс, который полагает, что главной причиной «жесточайшего кризиса была структурная неспособность этатизма и советского варианта индустриализма обеспечить переход к информационному обществу» (Кастельс 2000: 438)*. Ко второму кластеру относятся такие авторы, как А.А. Зиновьев, который доказывает, что главной причиной послужила удавшаяся масштабная психолого-идеологическая подрывная операция Запада, а «послужившая толчком к развязыванию кризиса горбачевская политика перестройки сама стала главным источником кризиса и его самым сильным проявлением» (Зиновьев 2000: 452), что представляло собой, по мнению философа, «советскую контрреволюцию». Примерно в том же ключе истолковывает отечественные потрясения конца прошлого века и С.Г. Кара-Мурза (Кара-Мурза 2003а, б).

Мы, в свою очередь, не согласились бы ни с первым, ни со вторым подходом. Объяснения первого рода не выглядят, на наш взгляд, достаточно убедительными, поскольку фактически не анализируют свершившееся, а обсуждают несвершившееся (т. е. парадоксальным образом обосновывают следствие **прогнозируемой** причиной — «советский строй рухнул, потому что он не выдержал бы...»). В середине 80-х гг. прошлого века «сетевое общество» было не менее отдаленной и туманной перспективой, нежели сейчас, поэтому нельзя, на наш взгляд, с большой уверенностью серьезно утверждать, что Советский Союз не смог бы выдержать гонку информатизации. По крайней мере, потенциал для этого имелся — такие примеры достаточно безболезненно информатизирующегося «индустриального этатизма», как КНР, позволяют делать совершенно обратные выводы. Объяснения второго порядка («диверсия», «антисоветский проект») представляются нам, главным образом, рационализацией произошедших иррациональных событий. Заметим, что мы несколько не преуменьшаем фактор внешнего идеологического давления, сыгравшего, конечно же, свою роль. Более того, было бы вполне логично попытаться истолковать «холодную войну» в терминах знаковой

* Близкое мнение высказывает и польский социолог Ежи Гирус, считающий все российские «перестройки» последовательными ответами на внешние модернизационные вызовы (Gierus 1998).

активности, т. е. противостояния двух масштабных символических универсумов, в ходе которого символы одной стороны (нашей, к сожалению), подверглись элиминации со стороны символов другой, оказавшихся более привлекательными, значимыми, престижными и т. д. для наших людей, в результате чего их символические комплексы подверглись эрозии, а сами они утратили твердые идентификационные характеристики, и, следовательно, реальную способность к символическому сопротивлению*. В принципе, процессы такого рода имели место, хотя и не носили определяющего характера. В этом и заключается вся нелепость и весь драматизм произошедшего — без всяких веских причин властвующая элита СССР, благодаря своим собственным действиям, перестала быть властвующей. Объяснить это событие иначе, как в терминах «иррационально утраченной власти», на наш взгляд, невозможно.

Вообще, иррациональность, по нашему мнению, являлась имманентным качеством как идеологии, так и практики коммунистической партии. Именно в этом смысле функционирование советского общества было организовано фактически по принципу магии. Венгерский философ Йозеф Лукач отмечал, что «магия стремилась достичь рациональных целей, воздействуя иррациональными методами на иррациональные силы» (Лукач 1984: 30). Очевидно, что это замечание как нельзя более соответствует советской действительности. Явное подобие обнаруживается и при сопоставлении, так сказать, онтологического содержания коммунистической идеологии с определением основной функции магии, которая, согласно Брониславу Малиновскому, заключается в том, чтобы «ритуализировать человеческий оптимизм, усиливать его веру в победу надежды над страхом» (Малиновский 1993: 113). Уподобление советского государства магической системе представляется нам более оправданным, чем сравнение его с системой религиозной, хотя общие черты, вне всякого сомнения, присутствуют**. Так, К.Г. Юнг говорил о том, что «государство становится на место Бога — в этом отношении социалистические диктатуры являются религиями, а государственное рабство — род богослужения. Такое искажение, фальсификация религиозной функции вызывают, конечно, сомнения, но они тут же подавляются, чтобы избежать конфликта с господствующим устремлением к омассовлению» (Юнг 1995: 125). Юнг также, фактически, отмечает иррациональную природу социалистического строя. Вместе с тем, швейцарский психолог упускает момент добровольного подчинения принуждению, конформизм управляемых выглядит в его понимании именно насильственным, сохраняемым перед лицом прямых угроз. При этом всегда обнаруживало себя и встречное движение, желание *доверять* этой власти и подчиняться ей. Несомненно, что в магической практике значительную роль играет личная вера пользуемого и пользователя, или, другими словами, интенсивность переживания образов и представлений. Именно поэтому *вера* являлась непременным требованием коммунистической идеологии, причем ее должны были демонстрировать не только

* В полной мере относится сказанное и к обычным, но недоступным потребительским товарам. По словам венгерского экономиста Яноша Ковача, «советская система, с ее экономическим дефицитом и идеологическим контролем, создала предпосылки для ускорения культурных изменений. <...> Самая обычная пара штанов становилась в таких условиях мощным культурным продуктом *per se*, символизируя неизмеримо большую жажду свободы, чем могли придумать западные стратеги маркетинга» (Ковбс 2002: 162).

** Не случаен, с точки зрения иррациональности советской действительности и ее подобия магическим практикам, и культ личности, существовавший на протяжении всего советского периода (а не только в годы сталинизма). Вспомним, что и в магических, и в психотерапевтических процедурах роль колдуна или терапевта — не статична. И в первом, и во втором случае он, — с помощью «переноса», — активный участник «избавительного процесса». В психоанализе, например, — как сопереживающий, принявший на себя роль значимого другого («отца»), а в магии — как основной и непосредственный актер терапии, как правило, возглавляющий этот процесс или являющийся медиатором между пользуемым и инфернальными силами. Очевидно, что советские руководители в той или иной степени совмещали в себе черты «отца», «вождя», «воителя», «жреца», «мага», «терапевта» и «мудреца», т. е. всех архетипически значимых для человеческого сознания и психики фигур.

собственно адепты данной идеологии, т. е. члены партии, но и рядовые граждане. *Вера* в необычайные силы, истинность, позитивность и эффективность магии коммунизма внушалась поэтому, на всем протяжении социализации советского человека, начиная с «волшебных сказок» о добрых и всемогущих коммунистических «дедушках» и в ходе нескольких ритуалов «посвящения», через которые обязательно должен был пройти «истинно верующий» (прием в октябрята, пионеры, комсомол, партию). Серж Московичи (опираясь, в свою очередь, на мысли М. Вебера и Ю. Хабермаса) постоянно подчеркивает значение этого фактора для легитимации власти вообще. «Независимо от причин подчинения, — говорит французский психолог, — оно, в конце концов, тождественно доверию..., нуждающемуся в постоянстве. Если согласие возникает из обсуждения и обмена аргументами, оно не может опираться на них. Ибо оно нуждалось бы тогда в постоянном испытании своего влияния, дабы сохранить сплоченность членов группы и в любой момент получать их поддержку. Вера в согласие, в консенсус между управляемыми и правящими, ее признание, напротив, опирается как раз на отсутствие дискуссии. Другими словами, ее особенность в том, что она основана на запрете, молчаливом, но вездесущем *запрете на критику* <...> Внутренняя вера, дополняющая в различных пропорциях внешнее насилие, — вот формула легитимности» (Московичи 1998: 283 – 285). Очевидно, что и вера и запрет на критику были представлены в советском обществе в самом полном, и, возможно, наиболее экзальтированном и требовательном виде. Наряду с этим, собственно иррациональными, строго говоря, являлись сами принципиальные основания данной идеологии, и, прежде всего, взгляд на человеческую природу, или «модель человека», существовавшая в советской символической системе. У человеческого существа были отняты этой моделью все сущностные человеческие характеристики, включающие как добродетели, так и пороки, как сильные стороны, так и слабости. В результате сам человек исчез, уступив место «строителю коммунизма», снабженному своим «моральным кодексом», т. е. комплексом приписанных ему черт, характеристик и мотиваций. Вместе с тем, собственно процедуры и функционирование советского общества являлись вполне рациональными — люди строили, учили, лечили, собирали хлеб, растили детей, зарабатывали деньги, совершали научные открытия, путешествовали и т. д. Рациональность повседневных практик советского общества все в большей степени соответствовала общему мировому процессу рационализации (допуская, что теория М. Вебера верна), чем декларированной правящей партией иррациональной картине мира и человека, которая, в итоге, столкнулась в конце двадцатого века не только с вызовом постиндустриализма, но и с вызовом прогрессирующей рационализации давно «расколдованного» внешнего мира и уже «недостаточно околдованного» мира внутреннего. Отношения «пользователя» и «пользуемого» в какой-то момент приобрели в большей степени инерционный, нежели реальный характер, когда с одной стороны продолжала изображаться «терапия», а с другой — «исцеление». Произошло то, что Московичи, вслед за Вебером, называет «рутинизацией харизмы», под которым понимается переход от аномального общества к обществу нормальному, вернувшемуся к повседневным жизненным приоритетам, т. е. к обществу преобладающей рациональности. «По мере удаления от исходного события, — говорит психолог, — индивиды пробуждаются от этого всеобщего сна и разрывают околдовывавшие их эмоциональные связи. <...> Осуществлять коллективное действие, а потом прийти к решению, что оно потеряло свой смысл — таков жизненный цикл господства, который ведет его от харизмы к рациональности. <...> Очевидно, что в конце концов сила заурядного вытесняет магию исключительного» (Московичи 1998: 307). В этом смысле, известная градация поколений советских руководителей на «фанатиков», «прагматиков» и «циников» приобретает далеко не шуточный смысл. «Фанатики» — это те, кто действительно верил и в цели и в средства; «прагматики» верили больше в средства, чем в цели; наконец, «циники» не верили, фактически, ни в цели, ни в средства, продолжая,

однако, поддерживать видимость такой веры. Тем самым, сложилась ситуация, когда иррациональность советской власти была поколеблена в своих основаниях, но, в то же время, рациональность не могла восторжествовать по причине иррациональной инерции, — как со стороны власти, так и со стороны общества, не демонстрировавшего, в общем, высокого накала критического дискурса*. В этих условиях, как представляется, менять нужно было не цели (что плохого, в конце концов, в идее всеобщего благоденствия?), а средства, и прежде всего — экономические регуляторы общественной жизни, на основании измененной (рационализированной) «модели человека». Советское руководство, однако, оказалось способным только к иррациональным действиям — *политическому самоубийству*.

Таким образом, если собственно процессы трансформации советского общества можно рассматривать с точки зрения любой теоретической парадигмы, то для анализа их характера и содержания наиболее подходящими, на наш взгляд, являются подходы, фокусирующиеся на символической составляющей социальных трансформаций, а также на аномальных, девиантных проявлениях человеческой активности. Прежде всего, речь идет об идеях Эмиля Дюркгейма относительно феномена самоубийства — в принципе иррационального действия. «Принимается ли смерть только как печальное, но неизбежное условие той цели, к которой субъект стремится, или же он ищет ее ради нее самой, — пишет Дюркгейм, — в обоих случаях он отказывается от существования, и различные способы расчета с жизнью могут быть рассматриваемы только как разновидности одного и того же класса явлений» (Дюркгейм 1994: 12). Очевидно, что в рассматриваемом нами случае имело место, скорее, второе, т. е. сознательный поиск смерти. В противном случае мы должны говорить о крайней умственной неполноценности или даже о полном идиотизме советского руководства, что все-таки не соответствует действительности. Важными представляются нам и следующие замечания Дюркгейма: опираясь на исследования итальянских криминологов девятнадцатого века Ферри и Морселли, социолог говорит о том, что самоубийство и убийство демонстрируют определенную общность. «Психологическая организация, предрасполагающая к тому и другому, одна и та же: две эти склонности, в сущности, составляют разновидности одного и того же темперамента» (Дюркгейм 1994: 334). Последний характеризуется «ослаблением организма, ставящим человека в неблагоприятные для борьбы условия. Убийца и самоубийца — оба являются типами вырождения и бессилия; одинаково неспособные играть полезную роль в обществе, они в силу этого обречены на поражение» (Дюркгейм 1994: 335). В зависимости от условий социальной среды, согласно

* Такой дискурс принимал, с нашей точки зрения, три основные формы: диссидентства, анекдотов и «нонконформистского» искусства. Каждая из них заслуживает отдельного исследования, здесь же мы ограничимся следующими замечаниями. Диссидентство ограничивалось крайне незначительными, по своему общественному резонансу, вспышками правозащитной активности. Политические анекдоты, в этом смысле, были значительно более распространенным и действенным феноменом, критическое содержание которого, впрочем, исчерпывалось легким «журением» существующих порядков и власти. (Уместно здесь вспомнить мысли А.А. Зиновьева по поводу феномена советского анекдота, который, «каким бы критичным он ни был, предполагает некоторую долю оптимизма...Анекдот — трагедия, но с примесью комедии. Трагедия же, лишенная комизма, — неподходящая почва для анекдота» (Зиновьев 1999: 577). Это, как нам кажется, объясняет и кризис политического анекдота в сегодняшней России). Крайне интересный феномен представляет собой нонконформистское искусство советского периода, прежде всего — в связи со спецификой, так сказать, критического фокуса. Если абстрактные, сюрреалистские и пр. направления искусства Запада в качестве главного пафоса своего художественного творчества определяли критику «рационализма», некой мертвящей «упорядоченности» существования, которые они обнаруживали в своем обществе, то советские абстракционисты и концептуалисты «критиковали» именно «иррационализм» советского общества. Другими словами, западное искусство через иррационализацию пыталось бороться с рационализацией, в то время как советское искусство боролось с помощью иррационального с иррациональным же. Именно в этом заключается, на наш взгляд, главное отличие Бюньозля, Дали, Магрита, Гринуэя, Годара и пр. от Комара и Меламеда, Целкова, Тарковского, Сокурова и пр.

излагаемому Дюркгеймом подходу, эта специфичная предрасположенность к насилию принимает форму то убийства, то самоубийства. Причем первое имеет место тогда, когда насилие не встречает реального противодействия в социальной среде, а второе — когда насилие, «сдерживаемое общественным сознанием, обращается к своему источнику, и жертвой его становится субъект, которому оно обязано своим происхождением» (Дюркгейм 1994: 335). Вопрос о том, обладала ли чертами убийцы КПСС, является, по нашему убеждению, уже риторическим. Сами истоки российского сознательного протеста, определенные теоретические постулаты марксизма и вся последующая практика этой партии существовали под знаком множественных и нескончаемых убийств, оправдываемых, обосновываемых, а потому — еще более ужасающих. Интенсивность уничтожения собственного народа переживала, разумеется, периодические флуктуации, не была некоей постоянной величиной в своем количественном выражении, являясь, однако, константной в своем выражении принципиальном, или, так сказать, качественном. Соответственно, если положения, излагаемые Дюркгеймом, верны, самоубийство также не должно было являться для этой партии чем-то из ряда вон выходящим. Мы полагаем в этой связи, что убийство и самоубийство представляют собой две ипостаси существования КПСС, — они являли собой, на наш взгляд, два основных модуса жизни этой партии. Более или менее жестокие периоды *насилия-убийства* рассыпаны по всей истории существования и правления большевистской партии. Репрессии, направленные как против народа, так и против своего собственного руководства* — примеры такого рода. Период *насилия-самоубийства*, который уже по определению не может быть продолжительным, охватывает, на наш взгляд, отрезок с 1985 по 1991 гг. При взгляде на отечественную историю очевидно, что периоды убийства действительно характеризуется отсутствием (после Гражданской войны) какого-то реального сопротивления в обществе, серьезного противодействия государственному насилию, что связано, как представляется, с состоянием харизмы коммунистической партии того времени, и, соответственно, с уровнем и интенсивностью *веры* людей в свое руководство и в принципы, им декларируемые. Другими словами, народ и партия были «едины» в оценке правомочности насилия, обе стороны считали его законным и естественным. Последний период самоубийства КПСС, напротив, характеризуется сдерживающим фактором общественного сознания, что было обусловлено как относительно низкой интенсивностью убийства в СССР последней четверти двадцатого века, так и тесно связанной с этим «рутинизацией харизмы» (Вебер) и рационализацией общественных связей, практик и институтов.

Характеристика компартии как обладающей одновременно чертами убийцы и самоубийцы вызывает аналогии и с такими категориями, как садизм и мазохизм. Как представляется, убийство обладает какими-то общими, родовыми чертами с садизмом (самоубийство, соответственно, с мазохизмом). Как минимум, первая пара объединена допущением возможности причинения страдания другому, вторая — допущением возможности причинения страдания себе. Примечательно, как Эрих Фромм и Майкл Маккоби описывали признаки мазохизма: «Такая личность имеет с другими отношения, однако теряет собственную независимость или никогда не обретает ее; она избегает опасности одиночества, становясь частью другой личности или “проглотив” ее, или будучи “проглоченной” ею. Мазохизм — это попытка избавиться от индивидуальной самости, убежать от свободы и обрести безопасность через присоединение к другой личности. Формы, которые принимает такая зависимость, многосложны. Она может рационализироваться как жертва, долг или

* Репрессии против руководства партии не являются, по нашему мнению, признаками насилия-самоубийства, поскольку они не были направлены против собственно партии, коммунистической идеологии и отцов-основателей.

любовь, особенно, когда культурные образцы оправдывают такой вид рационализации» (Fromm, Massobu 1996: 73–74). В то же время импульс к «поглощению» является, согласно исследователям, активной формой садизма и проявляется во всех формах рационализации, таких, как любовь, сверхзащищенность, «обоснованное» доминирование, «обоснованная» месть и т. д. Отметим также, что в своем знаменитом исследовании характерологических типов в Мексике Фромм и Маккоби однозначно приписывали садомазохистские наклонности типу личности, обозначенному ими как «авторитарный», причем они обнаруживали зависимость между социоэкономическим функционированием социального класса и уровнем проявления садистских и мазохистских компонентов. Наиболее продуктивное функционирование, по мнению авторов, снижает этот уровень, который повышается тогда, когда класс «утрачивает свою продуктивность, и постепенно теряет свое экономическое и социальное значение» (Fromm, Massobu 1996: 81). Представляются достаточно очевидными аналогии этих признаков и черт коммунистической партии как политической организации, правящего класса и экономического субъекта. Прежде всего, это такие черты, как стремление поглотить и быть поглощенным; отказ от индивидуальной свободы и самости; крайняя насыщенность партийного вокабуляра и пропагандистской риторики категориями «жертва», «долг» и «любовь» (к партии, естественно). Весьма обстоятельно обосновывались компартией и собственное доминирование («диктатура пролетариата»), и месть по отношению ко всем, кто посмел иметь другие взгляды на эти претензии. Что же касается «авторитарности» этой организации, она, думается, не нуждается в дополнительной аргументации. Социоэкономическая зависимость интенсивности садомазохистских проявлений связана, в свою очередь, с описанными выше социальными характеристиками периодов убийства и самоубийства — садизм проявляется в ситуации отсутствия общественного сопротивления, в то время как мазохизм набирает силу в период возросшего контроля со стороны рационализованного общественного сознания и под влиянием усиливающихся сомнений по поводу своей состоятельности как правящего и хозяйствующего субъекта.

Таким образом, время «перестройки» является, на наш взгляд, периодом политического самоубийства КПСС, сопровождавшегося и мазохистскими проявлениями. Это был период в высшей степени иррациональной активности власти, от которой напрасно ждали как раз обратного — действий по обретению большей рациональности, соответствующей задачам дальнейшего развития общества*. Именно этот суицидально-мазохистский период как нельзя лучше может быть проанализирован с помощью методологии символического анализа. Как уже говорилось, символическая трансформация в обществе всегда начинается с содержательного изменения *категорий очевидности*, являющихся базовыми смысловыми конструктами социального дискурса. Эти категории «расставляют все по местам» в умопостигаемом пространстве, объясняя человеку мир вообще и его место в нем. Категории очевидности носят амбициозный характер и имеют значение именно для этого общества, именно в этот исторический период; они приписывают конкретное символическое содержание конкретным феноменам, фактам и событиям и предписывают совершенно определенную реакцию на это содержание. Наряду с этим, в отличие от «структур

* Встречаются описания «перестройки» именно в такого рода терминах. Например, А.А. Зиновьев однозначно определяет политику гласности как «словоблудие, очернение и мазохистское саморазоблачение» (Зиновьев 2000: 454). С.Г. Кара-Мурза, в свою очередь, пишет: «Уже к 1988 г. стало видно, что перестройка толкает общество к катастрофе. Но интеллигенция этого не видела..., те категории истмата, в которые было загнано наше мышление, представляли социальную катастрофу как результат борьбы *рациональных* интересов. В этой вере в рациональное мы прятались, как страус, от того очевидного уже факта, что в XX в. на первый план вышло окрепшее и хорошо вооруженное *иррациональное*. И дом, и страну могут сжечь, в буквальном смысле, чтобы поджарить себе яичницу» (Кара-Мурза 2003а: 130).

жизненного мира» Шютца, категории очевидности обладают исторически оперативным характером, подвержены трансформациям и всегда контекстуально обусловлены. Более того, именно амбициозный характер категорий очевидности говорит нам об их неоднозначности и проблематичности. То рвение, с которым они внедряются в массовое сознание, само по себе указывает на их целенаправленно сформированное и, видимо, небезупречное смысловое содержание. Тем не менее, они остаются достаточно эффективными инструментами символической власти и символического насилия, представляя собой своего рода «материки» и «острова» существующей в данном обществе когнитивной карты мира. Комплекс категорий формировал вполне определенные образы социального мира, прошлого, настоящего, и отчасти будущего, легитимизируя советскую власть. Образы дореволюционного прошлого были однозначно негативны, образы же советского прошлого и настоящего были однозначно позитивно окрашены. С началом суицидально-мазохистского периода в 1985 г. смысловое содержание категорий очевидности начало трансформироваться, причем, с все возрастающей стремительностью и охватом. Это был не просто процесс смены знаков с плюсов на минусы и наоборот, — символическая трансформация основывалась, как правило, на архивной и историографической аргументации, обосновывалась «вновь открывшимися» фактами и свидетельствами. Немалое значение сыграла персонификация изменяющихся категорий, так сказать, «биографический метод» в символической трансформации — издание дневниковых записей, описание судьбы (трагической) конкретной семьи или человека, публикация личных фотографий*. Меняли свои значения основные исторические события и конкретные исторические деятели. Характерна постепенная смена фокуса — в самом начале речь шла о большевиках, «настоящих ленинцах», павших жертвами сталинского террора, затем повели разговор уже о самих этих «жертвах», в ходе которого выяснилось, что они, собственно, ничуть не лучше своих палачей, потом взгляд переместился на «святое» — отцов-основателей и руководителей партии, в оценке которых неожиданно большое место заняли подробные описания их физических недостатков и сомнительных болезней, и, наконец, обратили критично-уничтожительное внимание на феномен, сделавший возможным появление тех, других и третьих — собственно коммунистическую идеологию. После этого самих коммунистов в жертвы уже зачисляли неохотно, страдательной стороной стали все их классовые и идеологические противники. Царская Россия из мрачной и унылой постепенно превращалась в пряничную и пасторальную, Советский же Союз совершал встречное движение, приобретая черты «империи зла» во внутреннем исполнении и «страны дураков». Таким образом, постепенно изменялось значение базовых идеологических и экзистенциальных постулатов советского общества. Символическая трансформация осуществлялась, главным образом, через средства массовой информации, что вполне естественно. Что выглядело не вполне естественным, это то, что все СМИ являлись государственными, т. е. партийными по своей сути. Таким образом, КПСС разоблачала сама себя и напоминала в этой ситуации Голого короля — персонаж известной сказки Г.Х. Андерсена, с той лишь небольшой поправкой, что наивного мальчика-правдолюбца не было. Коммунистический «король» сам громогласно заявлял о собственной наготе, делая это поистине с большевистским энтузиазмом, с битьем себя в грудь, посыпанием главы пеплом и

* Напомним о серии фотографий, публиковавшейся в перестроечный период в журнале «Родина» под рубрикой «Россия, которую мы потеряли». В серии были представлены образы ушедших слоев, групп и социальных классов царской России — купечества, предпринимателей, аристократии, офицерства, зажиточного крестьянства, солдат, простых обывателей. Характерен лейтмотив этих публикаций — предлагалось восхититься «красотой, благородством и порядочностью этих лиц», их «одухотворенностью и живостью». Заявлялось, что именно эти «умные и благородные» люди и были вырублены из генофонда нации. Неизбежно возникал вопрос — кто же тогда остался и чьи, соответственно, мы потомки (в том числе и авторы этих серий и публикаций)?

выдираем волос с оной главы, да простят мне такой натурализм*. Нельзя сказать, что антикоммунистическая пропаганда коммунистической власти сразу же увенчалась успехом, — даже в условиях давно рутинизированной харизмы люди не склонны, по большому счету, легко расставаться со своими категориями очевидности, воззрениями, смыслами внешнего и внутреннего жизненных измерений. Потребовалось несколько лет, прежде чем труды коммунистического антикоммунизма принесли свои плоды. Произошло это, на наш взгляд, примерно в 1988–1989 гг., когда советская власть убедила, наконец, своих граждан в собственной порочности, ложности, преступности, алчности, зверской натуре и т. п. Несмотря на то, что в ходе этой трансформации уничтожались, фактически, смыслы существования целых социальных общностей, люди, в перестроечном угаре, присоединились к этой облеве — партийные картинно рвали свои членские билеты и вспоминали прошлые «гонения», которые они мужественно вынесли, беспартийные говорили, что они давно «знали» про все эти пороки, потому, дескать, и не вступали в партию, чем навлекали на себя «гонения», которые они также мужественно вынесли. Обладавшие наиболее острым номенклатурным чутьем партийные функционеры делали наиболее громкие и радикальные заявления и совершали наиболее нелепые выходки. Одним словом, период насилия-самоубийства успешно подходил к своей кульминации. КПСС наконец доказала народам СССР абсолютную нелегитимность своего правления, уничтожив остатки их «веры» и отказавшись от «запрета на критику», являющегося, вообще говоря, совершенно естественным в любом общественном устройстве. «Внедренный в каждое сознание, запрет выхолащивает сомнения и глушит сердечные перебои, — говорит Московичи, — ибо власть, которую оспаривают и противоречиво интерпретируют, уже не власть» (Московичи 1998: 287).

Кульминацией «перестройки», или заключительным, решительным актом самоубийства КПСС явился, разумеется, путч 19 августа 1991 г. К тому моменту у партии не было не только «рутинизированной харизмы», а никакой харизмы вообще, так же, как не осталось и никакой «веры» в обществе. Идеологическая диверсия Запада, модернизационные вызовы и т. д., конечно, имели место, однако, повторим — не имели, на наш взгляд, реального значения и силы, чтобы низвергнуть такое мощное образование. Его можно было разрушить только изнутри, что и сделала КПСС, фактически укравшая славу и победу диссидентов, чем в очередной раз шокировала их, да и весь остальной мир. Еще раз подчеркнем — мы не склонны соглашаться с мнением, что это саморазрушение было сознательным актом предательства, — оно являлось таковым фактически, но не целерационально. Мы же полагаем, что это было, по своему характеру, «естественное» действие патологического

* Средства массовой информации в той же мере формируют общественное сознание, в какой и отражают его (хотя точное соотношение установить пока никому не удалось). В этом смысле позволительно говорить о СМИ как о валидной источниковой базе в ходе исследования социального дискурса. Наряду с этим, источником эмпирического анализа символического дискурса «перестройки» (и вообще любого социального изменения или процесса) могут стать и не собственно печатные материалы — архитектура, монументальное творчество, музыка, кино, литература, изобразительное искусство. Одним из многообещающих исследовательских источников является политическая карикатура. Художник всегда, несмотря на всю свою рефлексивность, отражает настроения, мысли, ориентации и мотивации той эпохи и того общества, в котором он живет, участвуя в формировании общественных представлений (Парсонс), тем более, если он занимается политкарикатурой — жанром, требующим оперативности и не допускающим длительного осмысления образов и сюжетов. Таким образом, доминировавшие в «перестройку» суицидально-мазохистские настроения правящей группы с неизбежностью должны были найти и находили свое отражение и в «осязаемых» формах социального дискурса, в частности — в политической карикатуре, вне зависимости от желания или осознания этого факта самими творцами. Даже самый поверхностный анализ позволяет сделать вывод о том, что весь символический комплекс клинического мазохизма представлен в перестроечной карикатуре обильно и в полном ассортименте (см. примеры: <http://www.zlatkovsky.ru/picture/politica>; <http://www.caricatura.ru>).

образования, построенного на насилии и допускаявшего его как в отношении других, так и в отношении себя (но только со своей же стороны!). Другими словами, *советский строй пал не в силу символической экспансии или интервенции, а в силу символического самоубийства*. Коммунистическое правление было установлено иррациональным способом и таким же способом и окончилось. Таким образом, «перестройка» как пример социальной трансформации является уникальным историческим случаем, в том числе и с точки зрения символического анализа. Не было некой социальной группы — носителя «альтернативной символической модели мира», которая распространяла эту модель и боролась за власть с КПСС. Более того, вся перестроечная риторика строилась (особенно на раннем этапе) на категориях, не являвшихся чем-то чуждым советскому слуху и уму — речь велась о демократии, правах человека, достойной жизни, выборной системе и т. д.* В принципе, любая обсуждавшаяся в ходе «перестройки» категория, включая «гласность», имела свой коррелят либо в практике, либо в трудах классиков. Все дело — в содержательных смыслах, которые вкладывались в эти понятия, в имманентной и настойчивой пропаганде со стороны КПСС того, чего мы, оказывается, до сих пор «не знали». Как мы уже говорили, объяснить происходившее в СССР с 1985 по 1991 гг. в терминах иных, нежели суицид и мазохизм, т. е. с точки зрения патологии и иррациональности, представляется проблематичным. Строго говоря, именно эта проблематичность создала известную растерянность и у наших западных коллег, воспринимающих социальные изменения в качестве безусловно рационального явления. «Каков бы ни был идеологический контекст, — пишет британский социолог Тревор Нобл, правящая группа всегда озабочена, прежде всего, своим увековечиванием, удержанием собственных привилегий, и, что самое главное, своей продолженностью во власти» (Noble 2000: 115). К нашему случаю это явно не относится — вся практика «перестройки» демонстрирует как раз обратное. Соответственно, в западной социальной науке возникли или укрепились такие понятия, как «переходное общество», «транзитное общество» (и даже «транзитология»), «быстро изменяющееся общество» и т. д., не объясняющие, по сути дела, ничего**. Плохо увязывается «перестройка» и с «глобальной либерализацией», под которой социология развития имеет в виду смягчение политических режимов в бывших «третьих» странах (Тайвань, Южная Корея, Индонезия и пр.). Другими словами, «классические» теории социального изменения не могут сказать о советской «перестройке» ничего или почти ничего и малоприменимы к анализу ее истоков, за исключением отдельных элементов теории рационализации Вебера и теории дифференциации Дюркгейма***. Мало что объясняет и весьма популярная сегодня теория хаоса, или динамических комплексных систем, в приложении к социальному изменению. Если сам трансформационный процесс в СССР, в принципе, можно попытаться описать в терминах «каскадирующих бифуркаций», «нелинейных транзитов» и «прыжков от ограниченного цикла к тору», то «аттракторы» этого процесса, т. е. причины и импульсы бифуркаций, остаются для теории хаоса действительно «неизвестными».

Итак, наши предположения относительно импульсов, характера и механизмов «перестройки» можно суммировать следующим образом: 1) коммунистическая партия, являясь патологическим в психосоциальном плане феноменом, естественно, избрала иррациональный путь прихода к власти — революцию; 2) в первой фазе периода насилия-

* Даже когда обсуждали частную экономическую инициативу, возникали аналогии с уже имевшими место экспериментами большевиков (НЭП).

** Так же, как и парадоксальные, но, в принципе, бессмысленные афоризмы вроде того, который приписывают Леху Валенсе: «Социализм — это самый длинный путь от капитализма к капитализму».

*** Хотя последующие (примерно после 1987 г.) события вполне могут быть исследованы и исследуются с позиций теории конфликта — прежде всего этнического.

убийства, пользуясь также харизмой и «верой», партия выполнила серьезные по своим масштабам задачи социального строительства; 3) во второй фазе периода насилия-убийства происходила неуклонная рутинизация харизмы, эрозия «веры» и проблематизация компетентности партии как хозяйственного субъекта; рационализация как внутренней, так и внешней общественной жизни вошла в противоречие с иррациональным содержанием экзистенциальных установок компартии относительно мира и человека; 4) вызов постиндустриализма и рационализации не был достойно принят КПСС, которая так и не смогла найти на него наиболее адекватные ответы, к которым, на наш взгляд, должна была относиться прежде всего «контррационализация» как оптимизация существовавших хозяйственных и социально-политических практик, вместо их разрушения, т. е. очередного иррационального действия* ; 5) вступив в период насилия-самоубийства, компартия, являясь, по сути дела, системой государственной власти, вынесла тем самым приговор не только себе, но и всему государственному образованию; психосоциальная патология партии подтвердилась в очередной раз в суицидально-мазохистской активности, названной «перестройкой»; 6) содержание перестроечного дискурса является в высшей степени символическим по своему характеру и доступно адекватному анализу на соответствующих теоретических основаниях.

«Вера» народа, а, следовательно, легитимность власти были разрушены именно через символы, поскольку сами являются символическими феноменами**. Но импульс трансформации имел своим источником и своей целью одно и то же образование — партийное тело государственной власти СССР. Трагедией было то, что это образование представляло собой не только неразрывную часть общества в целом, но, фактически, его становой хребет. Таким образом, последний акт насилия КПСС — самоубийство — явился, фактически, и актом последнего убийства, жертвами которого стали строй и страна.

Страна СССР была разрушена, однако страна Россия все еще существует. Очнулась ли она от бредового марева иррациональности? И да, и нет. С одной стороны, мы живем сегодня в обескураживающе рациональном мире, в обществе, где прагматизм и частный интерес, — являющийся, вообще говоря, квинтэссенцией рациональности, — определяют содержание большинства социальных сфер и практик повседневности. С другой стороны, русский человек, со своим обостренным чувством социальной справедливости и веками формировавшимися способностями к сопереживанию и взаимопомощи, продолжает пока сопротивляться ледяному дыханию равнодушного рынка во всех его ипостасях — экономической, культурной, лингвистической, межличностной и пр. Печально, однако, то, что в этом своем сопротивлении народ России не имеет в союзниках российскую власть. Последняя рационализировалась до абсурдной степени, до состояния абсолютного безразличия к обществу, которым она управляет. Отчуждение власти и населения очевидно и даже верифицируемо (см.: Кармадонов 1998, 2001). Власть, вообще говоря, и не скрывает своего равнодушия, практически открыто отказываясь, например, предложить некую консолидирующую идеологию, отождествившую бы ее с народом, частью которого она является сейчас только политико-географически. Поэтому, видимо, напрочь отсутствует в политическом дискурсе российской власти даже солидаристская риторика, включающая категории «мы», «вместе», «дружно», «сообща», «всем миром» и т. д. Когда власть говорит

* А.А. Зиновьев пишет: «Надо было идти по пути усиления и усовершенствования всего того, что в западной идеологии и пропаганде подвергалось критике и осмеянию именно потому, что это фактически работало и могло позволить Советскому Союзу преодолеть трудности. Но советские руководители ринулись в «перестройку», гибельность которой была очевидна заранее» (Зиновьев 2000: 465).

** Говорит о символической составляющей трансформаций в СССР и С.Г. Кара-Мурза, однако с других методологических позиций (Кара-Мурза 2003б: 520–533).

«мы», она имеет в виду, прежде всего, саму себя («мы будем это делать»). Однако такая политика очевидно противоречит в стратегической перспективе все тому же естественному стремлению любой правящей группы к своему «увекочиванию, удержанию собственных привилегий, и к своей продолженности во власти» (Т. Нобл). Так рациональность вновь превращается в свою противоположность, а власть демонстрирует все те же симптомы серьезного суицидального расстройства. Как долго может вращаться этот порочный круг? Видимо, до того момента, пока критический дискурс самого общества не поставит предел этому нетворческому и опасному движению, сбалансировав, наконец, в разумном сочетании иррациональные и рациональные компоненты властных и общественных отношений.

Литература

- Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. М.: Мысль, 1994.
- Зиновьев А.А. Зияющие высоты // Зиновьев А.А. Собр. соч. Т. 1. М.: Евразия+, 1999.
- Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. М.: Центрполиграф, 2000.
- Кара-Мурза С.Г. Интеллигенция в перестройке: отход от норм рационального мышления. Гипостазирование // Социально-гуманитарные знания. 2003а. № 1.
- Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: Эксмо, 2003б.
- Кармадонов О.А. Престиж и пафос как жизненные стратегии социоэкономической группы // Социологические исследования. 2001. № 1. (<http://www.irex.ru/publications/polemika/7/karmadonov.htm>).
- Кармадонов О.А. Семантика политического пространства: Опыт кросскультурного трансимволического анализа // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. I. № 4. (<http://www.soc.pu.ru:8101/publications/jssa/1998/4/karmad.html>).
- Кастельс М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура. М.: Изд. ВШЭ, 2000.
- Лукач Й. Пути богов. М.: Политиздат, 1984.
- Малиновский Б. Магия, наука и религия // Этнографическое обозрение. 1993. № 6.
- Московичи С. Машина, творящая богов. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998.
- Юнг К.Г. Настоящее и будущее // Аналитическая психология: прошлое и настоящее. М.: Мартис, 1995.
- Blumer H. Sociological Implications of the Thought of George Herbert Mead // Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Eisenstadt S.N. Symbolic Structures and Social Dynamics. With Special Reference to Studies of Modernization// Rossi I. (ed.) Structural Sociology. New York: Columbia University Press, 1982.
- Elias N. The Symbol Theory. L.: Sage, 1991.
- Fromm E., Maccoby M. Social Character in a Mexican Village. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1996.
- Gierus J. Russia's Road to Modernity. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, 1998.
- Kotkin S. Armageddon Averted: The Soviet Collapse, 1970–2000. Oxford University Press, 2001.
- Kovacs J.M. Rival Temptations and Passive Resistance: Cultural Globalization in Hungary // Berger P.L., Huntington, S.P. (eds.) Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World. New York: Oxford University Press, 2002.
- Mach Z. Symbols, Conflict, and Identity: Essays in Political Anthropology. Albany: State University of New York Press, 1993.
- McFaul M. Russia's Unfinished Revolution: Political Change from Gorbachev to Putin. Cornell University Press, 2001.

- Noble T. *Social Theory and Social Change*. N. Y.: St Martin's Press, 2000.
- Pareto V. *Mind and Society: A Treatise on General Sociology*. N. Y.: Dover, 1963.
- Parsons T. *The Social System*. N. Y.: The Free Press, 1951.
- Rasmussen D.M. *Symbol and Interpretation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Schutz A. *Symbol, Reality, and Society // Collected Papers. Vol. I. The Problem of Social Reality*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1962.
- Shlapentokh V. *A Normal Totalitarian Society: How the Soviet Union Functioned and How It Collapsed*. Sharpe: M.E., Inc., 2001 (Русский перевод: Шляпентох В.Э. Советский Союз — нормальное тоталитарное общество // Социологические исследования. 2001. № 2).
- Sztompka P. *The Sociology of Social Change*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993. (Русский перевод: Штомпка П. Социология социальных изменений. М.: Аспект-Пресс, 1996).