

УДК 316.74:001

СОЦИАЛЬНОЕ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНСТАНТА: ПРОБЛЕМАТИКА СОЦИАЛЬНОГО И ЗНАНИЕВОГО В ЕВРОПЕЙСКИХ СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ СТУДИЯХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Голиков Александр Сергеевич – кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры социологии Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина

В статье рассматривается статус знания в структуре социального и социальное как результат знания, которым обладают люди. Анализируется взаимосвязь данных феноменов в антропологических концепциях, причины, истоки и траектория внимания к ним со стороны европейских социальных антропологов. Подчеркивается, что знание в антропологических исследованиях проблематизируется крайне неоднозначно, далеко не всегда обретая статус самостоятельной гносеологической проблемы, что обуславливается тем, что социальное в социально-антропологических концепциях является непроблематизированным в принципе, атрибутируясь как имманентное свойство человеческой природы. Делается вывод о том, что такая взаимосвязь проблематизированности демонстрирует, что знание и социальное в социологических исследованиях обретают связанность много раньше, чем это было эксплицировано в позднефеноменологической теории, а также о том, что исследование социального как антропологической константы является гносеологически интересным, но методологически тупиковым вариантом анализа знаниевой структуры социального.

Ключевые слова: знание, социология знания, социальное, социальность, социальная антропология, антропологическая константа.

У статті розглядається статус знання в структурі соціального та соціальне як результат знання, яким люди володіють. Аналізується взаємозв'язок даних феноменів в антропологічних концепціях, причини, витоки та траєкторія уваги до них з боку європейських соціальних антропологів. Підкреслюється, що знання в антропологічних студіях проблематизується вкрай неоднозначно, далеко не завжди отримуючи статус самостійної гносеологічної проблеми, що обумовлюється тим, що соціальне в соціально-антропологічних концепціях є непроблематизованим в принципі, атрибутируючись як іманентна властивість людської природи. Робиться висновок про те, що такий взаємозв'язок проблематизованості демонструє, що знання та соціальне в соціологічних дослідженнях отримує зв'язаність набагато раніше, ніж це було експліковане в пізньофеноменологічній теорії, а також про те, що дослідження соціального як антропологічної константи є гносеологічно цікавим, однак методологічно безперспективним варіантом аналізу знанневої структури соціального.

Ключові слова: знання, соціологія знання, соціальне, соціальність, соціальна антропология, антропологічна константа.

The knowledge status in structure of social and social as result of knowledge which people possess is considered in article. The interrelation of these phenomena in anthropological concepts, the reasons, sources and an attention trajectory to them from the European social anthropologists are analyzed. It is emphasized that the knowledge in anthropological researches is extremely ambiguous actualized, not always finding the status of an independent gnoseological problem that is caused by that social in social and anthropological concepts is non-actualized at all, atributing as immanent property of a human nature. The conclusion that such interrelation of a actualization shows that knowledge and social in sociological researches find coherence much earlier is drawn, than it was shown in the late phenomenological theory, and also that research social as an anthropological constant is gnoseological interesting, but methodologically deadlock version of the analysis of knowledge structure of social.

Keywords: knowledge sociology, knowledge, social, sociality, social anthropology, anthropological constanta.

Проблематика соотношения социального и индивидуального, актуализированная социологической наукой с возвращением к субъекту действующему¹, тематизировалась в социологии в множественных

формах и модификациях. Соотношение личности и общества, человека и коллектива, биологического и культурного, индивидуального и социального эксплицировалось в проблематике социокультурной укоренённости человека, человеческих измерений общества и культуры, проблем социализации (как включения человека в общество и общества в человека), идентификации (как результата вышеупомянутых двух включений), статусно-ролевого набора (как социального определения – «о-предел-ивания» человеческого), знаниевой структуры социального (как индивидуальной укоренённости социального в сознании как со-осознании, соприсутствии). Эта проблематика остаётся актуальной и на данный момент, обретая дополнительное звучание в связи с появлением и поп-распространением множественных сомнительных концептов, апеллирующих к знаниевой структуре общества (информационное общество, общество знаний, когнитариат, креативный класс, постиндустриальная экономика и т.п.). Этот небезопасный для социологической гигиены процесс обусловлен, конечно, прежде всего вполне реальными и насущными вызовами, которые возникают перед социологией в связи с ураганным темпом социальных, технологических, культурных трансформаций современного общества. Они привели к смещению не только ценностных структур, но и близких к антропологическим структурам общества. Здесь можно в качестве иллюстративного и показательного вспомнить постановку в современном западном мире вопроса о признании доступа к Интернет неотъемлемым и естественным правом человека [1]. Эта антропологизация вполне рукотворной² потребности, с одной стороны, демонстрирует растерянность, в которой пребывают многие гуманитарные науки перед лицом вызовов современной текущей и «текущей современности» (не только социология, но и юриспруденция, антропология, культурология и т.п.), с другой же, может выступить сигналом того, что футуристические и полумифотворческие визионизмы многих апологетов постчеловечества, техночеловечества, киборгизации и т.п. могут обрести на данном этапе как минимум техническое и идеологическое обоснование.

Такая теоретическая коллизия ставит социологов перед необходимостью ответить одновременно на онтологический и гносеологический вопрос о сущности социальности как таковой, её связи с личностными, инкорпорированными, интериоризированными структурами³: определении граней и соотношений треугольника «человеческое – знаниевое – структурное». Здесь одной из опасностей является частичное или полное отождествление человеческого и индивидуального, природного и культурного, знаниевого и инстинктивного. Именно поэтому актуальным теоретическим и концептуальным вопросом, встающим перед современной социологией, является концептуализация и операционализация соотношения социального, знаниевого, индивидуального, биологического и т.п. В частности, здесь теоретически важным и гносеологически инструментальным для нас может оказаться опыт социальных антропологов классического периода развития социологии (первой половины двадцатого века).

Именно поэтому **целью нашей статьи** является анализ концептуальных и парадигмальных наработок социально-антропологической мысли в первой половине XX века в проблематике соотношения знания и социального.

Антропологическая мысль в истории социологии является весьма разветвлённой, дифференцированной и разнообразной, её корни усматривают в энтографической ориентации методологии Герберта Спенсера, в единстве антропосоциогенеза у Карла Маркса и Фридриха Энгельса, в протосоциоантропологических студиях Эмиля Дюркгейма, в априорно постулируемой Максом Вебером социальности как ориентированности на другого (причём осознание этого другого Вебером, в отличие от его современников психологистского пошиба, не проблематизируется, оно им аксиоматизируется как реальность *suí generis*). Уже это разнообразие корней⁴ демонстрирует нам, сколь разноликой может быть задача, которая стоит перед нами. Поэтому мы ограничиваемся социально-антропологическими студиями начала и первой половины XX века – теми теоретиками, которые признаны классическими и исходными для многих современных социальных антропологов.

Однако независимо от детализаций и конкретики, все без исключения социальные антропологи того периода исходят – явно или латентно – из гипотезы об открытости и недостаточности человека. Очевидный факт инстинктивной и биологической недостаточности человека для существования,

¹ И здесь любопытно отметить параллелизм в траекториях классической социологии конца девятнадцатого века и современной социологии начала двадцать первого века, пафос постановки требования «вернуться к человеку и его сознанию» в трудах психологистов (от Тарда и Лебона до Мида и Томаса) и в трудах современных теоретиков (от Штомпки и Турена до Касториадиса и Бехманна).

² Или, если быть концептуально и категориально более строгими, социотворной, созданной обществом.

³ Каковые мы на данный момент обобщаем в, безусловно, достаточно грубом приближении в категории знаниевых структур.

⁴ И это мы перечислили лишь социологические корни!

выживания и развития в окружающем мире⁵ у столь гетерогенных и разнообразных теоретиков, как Макс Шелер и Клод Леви-Стросс, А. Гелен и А.Р. Рэдклифф-Браун, получает чрезвычайно разное, вплоть до противоположного, теоретическое и концептуальное освещение. Стартовая аксиома о *Weltoffenheit* человека миру, которая, с нашей точки зрения и согласно базовой гипотезе данной статьи, оптимальным образом как раз решается и дополняется тезисами Ф. Энгельса о конвергентности и связанности социогенеза и антропогенеза [2] и К. Маркса о модели *Gemeinwesen* как социальной укоренённости человека, противостоящей модели *Homo Economicus* [3], получает, как это ни парадоксально, чаще всего противоположное раскрытие (бихевиористского и инстинктивистского образцов). Вероятно, на том этапе становления социально-антропологической проблематики и методологии, о котором мы говорим, только Макс Шелер приблизился к постановке вопросов, близких к проблематике социологии знания [4; 5].

Шелер исходит из идеи недостаточности и открытости человека, что он вполне диалектично раскрывает и как ограничение, и как шанс / возможность человека⁶. Дальнейшие выкладки Шелера идут вполне в русле социологии знания (открытость человека приводит к, как говорит Рене Кёниг, «второму – социокультурному – рождению человека», то есть необходимости конституирования человека как объекта и субъекта «второй природы», то есть культуры), подводя его к мысли, сформулированной немецки-классично, но имеющей вполне прикладные и социологические экспликации: мысль о трансформации человека в трансцендентное существо, - существо, способное трансцендировать за пределы своей ограниченности в хронотопе [5]. В этом смысле Шелер выходит на вопрос сущности для человеческой природы феномена знания (как инкорпорированной «второй природы» и как результата «второго рождения»), что и детерминирует его поворот от (почти чистой) социальной антропологии к социологии знания.

Однако такая модель – вполне протоконструктивистская, достаточно диалектичная и при этом с потенцией многоуровневости⁷ - оказалась, скорее, исключением, чем нормой для социальной антропологии первой половины XX века. Характерно, что основная часть представителей этого научного направления сдрейфовала в околобиологизаторские и редукционистские теории. Тут можно упомянуть и антропологическую теорию институций Арнольда Гелена [6; 7], и антропологическую теорию *Gemeinschaft*'а Гельмута Плесснера, и – в меньшей степени – антропологическую теорию норм Хайнриха Попитца. В этом смысле немецкая социальная антропология, возможно, под влиянием вундтовской традиции, а также противостояния с марксизмом, под влиянием набирающего мощь фрейдизма оказывается куда ближе к американскому инстинктивизму, чем к социологии знания Макса Шелера. Не слишком отдалённой от этой позиции является позиция британских антропологов, особенно Рэдклифф-Брауна и Малиновского [8; 9; 10]. И наиболее отдалённой от инстинктивистски-биологизаторской ориентации оказывается структуралистски ориентированная (что заложено, как мы указывали выше, дюркгеймианским влиянием) французская социальная антропология, представленная, в первую очередь, Клодом Леви-Строссом [11; 12].

В этом смысле можно говорить о том, что в европейской социальной антропологии первой половины XX века образовалось несколько вполне антропологичных, но при этом недостаточно внутренне согласованных (и согласованных между собой) субнаправлений в социально-философском и социологическом осмыслении общества.

Так, первое из этих субнаправлений (прежде всего, представленное А. Геленом, Г. Плесснером и Б. Малиновским) прямо или косвенно выводит социальное из биологического (редуцируя или не редуцируя до него; это остаётся фактом внутренней дифференциации данного направления). К примеру, Арнольд Гелен, исходя из постулата про открытость и недостаточность человека, парадоксальным логическим ходом как раз разворачивается в околобиологизаторскую и похожую на фрейдистскую тематику: он утверждает, что человек, не имея достаточных возможностей для разгрузки себя инстинктивными и биологическими путями, отыскивает возможности компенсации в окружающей его

⁵ Что является не только теоретически очевидным постулатом, но и аксиомой, которая выводит за пределы нормальной «евклидовой геометрии» социологии такие теории, как инстинктивизм и бихевиоризм, поскольку эти направления основываются на противоположной гипотезе – достаточности биологической заложенности для дальнейшего социоантропологического функционирования.

⁶ Абсолютная гибкость и пластичность человеческого материала неоднократно раскрывалось самыми различными учёными и писателями – от Г. Катгнера («Все тени борогов») до А. и Б. Стругацких («Малыш»).

⁷ В том смысле, что человек, знание, общество, институции, структуры, действие получают шанс быть эксплицированы как проявления одного и того же или же как уровни одного комплекса феноменов.

социальности, особенно в своём собственном действии⁸ [6]. При этом любое действие опосредуется смыслами и смыслом, которые в данной модели поведения человека замещают недостающие инстинкты. Иначе говоря, смыслы (веберовски выражаясь) становятся эквивалентами инстинктов, а социальное действие человека – эквивалентом естественного поведения животных. Геленовский синтез марксистской идеи о действии, веберовской идеи смысла, антропологического постулата об открытости и мидовской мысли об использовании символов (посредством которых, по Гелену, человек сам себя осмысливает и интерпретирует) приводит к выводу об институциях как способе регулирования человеческого поведения объективно, независимо от человека, принудительно по отношению к нему⁹, и, соответственно, об институциях как об эрзаце системы инстинктов. С одной стороны, этот тезис может быть проинтерпретирован как социокультурная укоренённость человеческой природы, однако, с другой (с нашей точки зрения, куда более важной) – как латентное утверждение обязательности системы инстинктов в регуляции человеческого поведения, а в случае отсутствия таковой – необходимости заместителя. Нормы и правила, устанавливаемые институциями в обществе, Геленом, таким образом, рассматриваются, как и ранним Дюркгеймом¹⁰, как внешние фрагменты знания, диктативные и независимые, жёсткие и обязательные по отношению к отдельному актору. Знание¹¹ оказывается продуктом общества как системы, желающей себя упорядочить и трансформировать всё богатство содержаний, выражаясь зimmelевским языком, в узкий и легко классифицируемый спектр форм.

Близкой, но уже куда менее биологически маркированной, является концепция Г. Плеснера [13; 14], который уточняет методологию социальной антропологии, сдвигая её в социокультурную сторону и предлагая при этом рассматривать культуру как пространство и результат человеческого творчества и мир символических объективаций человеческих возможностей и потенций. Соответственно, он меняет и определение человека. Главным для Плеснера становится понятие эксцентричности человека, то есть его способности осознавать себя из «внешнего центра», из того, что Плеснер называет «Я» человека как возможности одновременно быть и не быть в одном и том же физическом и социальном локусе. Именно эту эксцентричность Плеснер называет социальностью. Как видим, Плеснер предлагает совершенно иное, чем у Вебера (и не исключено, что и более эвристически мощное) рассмотрение социального как ткани общества: если Вебер рассматривает социальное как продукт субъективного учёта объективности, то Плеснер видит социальное как продукт объективного положения субъективности (а именно положения в культуре, в рамках результатов своей и чужой деятельности, в рамках одновременно своей силы и бессилия). Здесь Плеснер, не совпадая в деталях с К. Марксом, всё же с ним согласен.

Однако и полного «освобождения» от биологизаторства Плеснер не добивается. Во-первых, у Плеснера также проявляется попытка «уйти» от тезиса об открытости человека к тезису о социальности человека, что находит своё выражение во фрейдистском по дизайну логическом ходе: оказывается, что человеческая психика, имеющая характер бездны и бесконечности, нуждается в защищённом, ограниченном, уютном, определённом и упорядоченном пространстве, чтобы формироваться, переформировываться, существовать и функционировать¹². Иначе говоря, тут наблюдается редукция не только и не столько биологизаторская, сколько психологизаторская, описывающая корни знаниевых конструктов в чрезмерной безграничности действительной реальности, что требует социально приемлемого и психологически комфортного (именно в этих двух функциях латентно находится, эксплицируя логику Плеснера, ответ на вопрос «Как возможно общество?») знаниевого ответа (не важно, в форме стереотипа, нормы, социальной роли, санкций или форм общественного сознания). Именно поэтому мы утверждали выше, что Плеснер остаётся довольно близким к Гелену теоретиком, не считая дизайнных, категориальных и формальных различий в концепциях.

Наконец, ещё одним вариантом выделенной нами ветки антропологических исследований является позиция Б. Малиновского [8], демонстрирующего (в контрасте с К. Леви-Строссом), как вполне прогрессивная (на тот момент) методология функционализма может быть совмещена и сконвергирована с

⁸ И здесь слышно эхо не только фрейдистских построений, но и марксистской идеи касательно практики как важного элемента (становления) человеческой природы.

⁹ И тут мы обращаем внимание на схожесть этой мысли и с тезисом Дюркгейма о социальных фактах, и с определением инстинкта и его возможностей в регуляции животного поведения.

¹⁰ Напомним, что поздний Дюркгейм, отказавшись от понятия социальных фактов и перейдя к понятию социальных институтов, куда менее структуралистичен, куда более диалектичен и даже номиналистичен.

¹¹ Материализованное в институциях, правилах, нормах, - социоструктурных и социокультурных воплощениях знаниевых конструктов.

¹² Именно этим Плеснер объясняет феномены социальных масок, стереотипов, норм, правил, институций как способов, говоря лумановским языком, редукции комплексности социального.

остатками інстинктивізму і біологізму в соціології. Так, його позиція стосовно зв'язу фізіологічних потребностей і культури (яка виробляє і закріплює способи задоволення базисних потребностей), виростає з взаємодії людини (її інтересів і потребностей) з оточуючим середовищем, випробувала серйозне вплив з боку, в-перших, дарвінізму, в-других ж – прагматизма Дьюї (і, відповідно, вповне біхевіористської дихотомії «потреба – реакція»). Внаслідок цього його розгляд культури¹³ ґрунтується на гіпотезі, що культура виникає з необхідності задовольняти потреби. Тут, з однієї сторони, в фундаменті теорії лежить не занадто якісно і глибоко визначене поняття «потреби»¹⁴, з іншої ж – культура (і знання, відповідно) концептуалізується як відповідь на реальність, її відображення в тому чи іншому ідеальному вигляді. Культура стає у Малиновського не тільки «другою природою», але і фактором впливу на «першу природу»: виявляється, що навіть елементарні фізіологічні потреби задовольняються в межах культури і культурними засобами (по цьому приводу дуже схожі думки висловлює Н. Еліас). Відповідно, кожна культурна реакція (споживання, протекція, безпека, діяльність, навчання, гігієна і так далі) відповідає певній базисній потребі. Інакше кажучи, тканина соціального виникає (як і у Дюркгейма) з соціального розподілу праці і соціального розподілу потребностей (і їх задоволення, відповідно). Саме звідси бере початок в подальшому домінуюча в соціальній антропології думка про постійність деяких структур соціального: якщо універсальні базові потреби, то породжувані ними соціальні реакції також повинні бути універсальними, незалежно від конкретних проявів і культурно специфічних маніфестацій цих реакцій. І в цьому сенсі знання (конкретне проявлення) є лише унікальним (в глобальних масштабах) варіантом соціального (універсально-структурного), інакше кажучи, знання є культурним конституентом суспільства, побудованого на універсальних правилах і універсальних структурах. При цьому соціальне виявляється зовнішнім детермінованим (біологічною природою взаємодіючих людей), а знання є внутрішнім культурною специфічністю даного суспільства.

Друге з виділених нами субнаправлень не є біологізаторським або редукціоністським, однак його не можна віднести і до чистого соціологічного і(ли) соціокультурного напрямку в антропології, оскільки конструктивістське і соціологістське напрями в розгляді конституції соціального виникли суттєво пізніше. Це напрями, в межах яких знання розглядається як результат взаємодії людей. Сюди можна віднести концепцію соціальних норм Х. Попітца, структурну антропологію К. Леви-Стросса і ряд інших теорій.

Так, Х. Попітц [15] виходить з того, що людина соціально пластична і продуктивна, що ставить під постійний запит і загрозу головний факт існування суспільства – факт соціальних норм. Для Попітца, наступного до вповне дюркгеймівської канви, норми формують каркас суспільства, є несумнівним і аксіоматичним фактом. В тканині соціального норми стають навіть не структурообтворюючими (це було б надмірним звуженням функцій норм, по Попітцу), а фундаментальними феноменами. Однак не тільки норми і їх функціонування, але і наявність порушень і, відповідно, санкцій стають тканиною соціального. Таким чином, по Попітцу, к головним умовам соціального належать наступні: прозорість людського поведіння (тобто наявність механізмів і способів взаємобміну інформацією про поведінку), функціонування норм, їх регламентуючих (в тому числі і з точки зору роз'яснення їх порушень) і санкцій. Но¹⁵ *соціальне стає реальним тільки при неповному виконанні всіх цих трьох умов, їх неідеальності*. Універсальна праця кожного з цих трьох елементів призводить, як можна передбачити за Попітцем, до трансформації соціального в асоціальне: при повному першому ми отримуємо фукоїстський паноптикум, при повному другому виникає суспільство, цілком і повністю пропитане юриспруденцією і правом як єдиним способом розв'язання конфліктів і проблем¹⁶, при повному, неідеальному і невідворотному третьому – хаклієвський дивний новий світ. Все це не представляє собою нормативного (для Попітца, але і для нас також) соціального як простору

¹³ А, відповідно, і нематеріальних конструктів культури, які ми вище запропонували позначити загальною категорією «знаннявіє конструкти».

¹⁴ Яке Малиновський передбачає інтуїтивно явним, не передбачаючи сучасного суспільства артефактних і конструйованих потребностей.

¹⁵ І цей момент виявляється парадоксальним для нормативності будь-якої німецької теорії, але вповне логічним з діалектичного погляду на суспільство.

¹⁶ І суспільство ювенальної юстиції, і суспільство шлюбних контрактів, і суспільство релігійних контрактів вповне можна сюди віднести.

(выражаясь языком Лумана) контингентности, неопределённости, вероятности и (воспользуемся терминологией Хабермаса) свободы и равного полилога равных. Иначе говоря, Попитц существенно уточняет и модифицирует идеальный тип Вебера «социальное».

Клод Леви-Стросс предлагает несколько иной взгляд [11], хотя также исходит из гомологичной гипотезы об априорной структурированности мира (если для Попитца очевидной является структурированность общества социальными нормами, то для Леви-Стросса – дифференцированность общества его структурными особенностями). Для Леви-Стросса любое социальное производится актами обмена (и здесь он, как видим, не так уж далёк от дюркгеймско-моссковской линии [16]), который он не дефинирует и не проблематизирует. Безусловно, имманентно мы должны предполагать, что обмен предусматривает и наличие взаимных установок, и наличие взаимных потребностей, и согласованность взаимного поведения, однако Леви-Стросс этого не расписывает. Таким образом, атомарной единицей социального для него является обмен (женщинами, вещами или информацией). В дальнейшем обмен порождает правила обмена, распространяющиеся на всю обменную игру (и здесь Леви-Стросс в дюркгеймском стиле рассматривает эти правила как объективные и независимые от собственно процесса игры).

За рамками рассмотрения в данной статье остались теории француза Жана Баланье и британца А. Рэдклифф-Брауна, которые в целом вполне сводимы к представленным нами стратегиям. В связи с этим мы можем подвести некоторые итоги.

Европейская социальная антропология XX века предложила несколько альтернативных теорий, в которых социальное и знание предстают в совершенно различных сочетаниях. Мы обнаруживаем (см. примеры выше) социальное как структурную универсальную компоненту общества, которая «заполняется» уникальными и конкретными знаниевыми фрагментами; мы видим социальное как постоянно (пере)устанавливающуюся обменную игру (крайне конструктивистский и радикально релятивистский как для того времени подход); мы концептуализировали социальное как способ компенсации биологической и психологической недостаточности и открытости человека, а знанию в этой схеме практически не остаётся места (или знание превращается всего лишь в подчинённую по отношению к социальному категорию). Однако в целом необходимо отметить, что антропологические теории поставили вопрос, во-первых, о человеческой глубинной укоренности социального¹⁷, во-вторых, о согласованности социальных и знаниевых элементов¹⁸, в-третьих, о соотношении социально (?) конструируемого (?)¹⁹ знания и человеческой природы, причём знание (продолжая линию позднего Дюркгейма) было описано как, скорее, конвергентное, «дружественное» и спутниковое человеку и личности, чем навязанное извне, жёстко-фактичное (хотя исключение, как мы видели выше, из данного вывода существуют). Наконец, как мы увидели, некоторые идеи (такие, как уточнение Попитцем и Плесснером дефинирования социального) обладают высокой актуальностью и в современных условиях, существенно преобразуя общепризнанный веберовский дизайн исследования социального. Антропологические исследования общества вообще и социального как ткани общества, в частности, стали фундаментом для дальнейших исследований социального и знания синтетиками, феноменологами и постмодернистами²⁰.

Литература:

1. Рождённые кликать [Электронный ресурс]. – Доступно на: <http://sabitov.kz/2012/09/01/rojdennye-klikat>
2. Ф. Энгельс Дialeктика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Том 20. – Отдельное издание 1934 года. – с. 339-626.
3. Давыдов Ю. Н. Социологическое содержание категории "Gemeinwesen" в работах К.Маркса // Социологические исследования. – 1983. – №4. – С. 36-50.
4. Шелер М. Формы знания и общество: сущность и понятие социологии культуры / Пер. с нем А. Н. Малинкина // Социологический журнал. — 1996. — № 1/2;
5. Шелер М. Социология знания / Пер. с нем. А. Н. Малинкина // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит.; сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. — М.: Книжный дом «Университет», 2002. — Ч. 1. — С. 160—171.

¹⁷ Что сущностно противоречит как инстинктивистским, так и фрейдистским идеям того времени об априорной враждебности социального индивидуальному, психическому и биологическому.

¹⁸ Что сыграло впоследствии существенную роль в становлении бурдьевиетской (и не только бурдьевиетской) идеи «оркестрации без дирижёра».

¹⁹ Необходимо помнить, что эти вопросы поставлены не нами, а в контексте дискуссии, которая была развёрнута представителями европейской социальной антропологии того времени.

²⁰ В случае с последними достаточно привести в качестве примера Коллеж де Сосиоложи.

6. Руткевич А.М. Арнольд Гелен [Электронный ресурс]. – Доступно на http://ecsocman.hse.ru/data/2010/03/25/1210485616/Filosofy_dvadsatogo_veka_2_x28Arnold_Gelenx2c_str.85-102x29.pdf
7. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.152–201
8. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Пер. с англ. — М.: «Рефл-бук», 1998. — 304 с. Серия «Astrum Sapientiae».
9. Сонгинайте Н. С. Социальная антропология Бронислава Малиновского // Журнал социологии и социальной антропологии. — 1998. — Т. 1. — № 2. — С. 33-40;
10. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Пер. с англ. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 304 с. (Этнографическая библиотека);
11. Клод Леви-Стросс. Структурная антропология. Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. — М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. — 512 с.;
12. Клод Леви-Стросс. Первобытное мышление. – М., Издательство "Республика" - 1999. - 385 с.
13. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию [Электронный ресурс]. – Доступно на: <http://www.musa.narod.ru/ples1.htm>
14. Черданцева И.В. Принцип непостижимости человеческого бытия как основание философско-антропологического учения Хельмута Плеснера [Электронный ресурс]. – Доступно на: http://www.rusnauka.com/28_PRNT_2011/Philosophia/3_94781.doc.htm;
15. Давыдов Ю.Н. От самоуправления машины к омашиниванию начальства // ФРГ глазами западногерманских социологов: Техника – интеллектуалы – культура. – М.: Наука, 1989. – С. 48-66.
16. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц., послесловие и комментарии А.Б. Гофмана. - М.: Восточная литература, РАН, 1996. - С. 74 -222.