

## СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ. ТРАКТАТ ПО СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ

1966, выдержки Дятлова Н. С. от 23.03–25.04.2017

«реальность» | «знание» | «институционализация» | «легитимация» | «объективация» | «сигнификация» | «экстернализация» | «интернализация» | «социализация» | «терапия» | «аннигиляция» | «психология» | «мир» | «мышление» | «мифология» | «религия» | «философия» | «наука» | «идеология» | «субъективное» | «нормативное» | «когнитивное» | «детерминация» | «деятельность» | «базис» | «надстройка» | «диалектика»

### Вступление

1. Социология знания представляет собой одну из самых «философичных» социологических дисциплин, поскольку её предметом является возникновение и функционирование различных форм мышления и знания в том или ином социально-культурном контексте. К этим формам относятся религиозные и философские учения, научные теории, политические идеологии, художественные произведения и стили искусства и т.д. Установление такого рода зависимостей совсем не обязательно означает сведение сложных духовных образований к экономическим мотивам, воле к власти или инстинктивным влечениям.
2. Феноменологическая социология знания, сторонниками которой являются авторы книги «Социальное конструирование реальности», ориентирована не столько на изучение специализированных форм знания, вроде науки, а на «повседневное знание», реальность «жизненного мира», предшествующую всем теоретическим системам.
3. Основную тему книги можно сформулировать следующим образом: как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека.
4. <...> мы решили исключить все имена из данной аргументации, которую можно считать выражением нашей собственной позиции без постоянных ссылок на авторитеты типа «Дюркгейм говорит это», «Вебер говорит то», «Здесь мы согласны с Дюркгеймом, но не с Вебером», «Мы полагаем, что Дюркгейм был неправильно понят в этом вопросе» и т.д.
5. Для наших целей достаточно определить «реальность» как качество, присущее феноменам, иметь бытие, независимое от нашей воли и желания (мы не можем «от них отделаться»), а «знание» можно определить как уверенность в том, что феномены являются реальными и обладают специфическими характеристиками. Именно такой (надо сказать, упрощённый) смысл вкладывают в данные термины и рядовой человек, и философ.
6. Обычный человек живет в мире, который является «реальным» для него, хотя и не все его аспекты «реальны» для него в равной степени и он «знает», хотя и с разной степенью уверенности, что этот мир обладает такими-то и такими-то характеристиками. Конечно, философ будет задавать вопросы относительно предельного статуса как «реальности», так и «знания». Что является реальным? Откуда это нам известно? Это один из наиболее древних вопросов не только чисто философского исследования, но и человеческого мышления как такового. Вероятно, именно поэтому вторжение социолога на освящённую веками интеллектуальную территорию вызовет недоумение у обычного человека и ярость у философа. Посему важно с самого начала пояснить как смысл, в котором мы используем эти термины в контексте социологии, так и то, что у нас нет никаких претензий на решение социологией этих старых философских вопросов.
7. Можно сказать, что социологическое понимание «реальности» и «знания» находится где-то посередине между пониманием их рядовым человеком и философом. Рядовой человек обычно не затрудняет себя вопросами, что для него «реально» и что он «знает», до тех пор, пока не сталкивается с проблемой того или иного рода. Он считает свою «реальность» и своё «знание» само собой разумеющимися. Социолог не может сделать этого хотя бы только вследствие понимания того факта, что рядовые люди в разных обществах считают само

собой разумеющимися совершенно различные «реальности». Благодаря самой логике своей дисциплины социолог вынужден спрашивать, — если не что-то ещё, — нельзя ли объяснить разницу между двумя «реальностями» огромными различиями этих двух обществ. С другой стороны, философ в силу своей профессии вынужден ничего не принимать на веру и стремиться к достижению максимальной ясности в отношении предельного статуса того, что рядовой человек считает «реальностью» и «знанием». Иначе говоря, философ стремится решить, где кавычки нужны, а где их можно спокойно опустить, то есть отделить обоснованные утверждения о мире от необоснованных. Понятно, что социолог не может этого сделать. Если не стилистически, то логически социолог должен иметь дело с кавычками.

8. <...> социологический интерес к проблемам «реальности» и «знания» объясняется, прежде всего, фактом их социальной относительности. То, что «реально» для тибетского монаха, не может быть «реальным» для американского бизнесмена. «Знание» преступника отличается от «знания» криминалиста. Отсюда следует, что для особых социальных контекстов характерны специфические агломераты «реальности» и «знания», а изучение их взаимосвязей — предмет соответствующего социологического анализа.
9. Согласно нашей точке зрения, социология знания должна изучать всё то, что считается в обществе «знанием», невзирая на обоснованность или необоснованность (по любым критериям) такого «знания». И поскольку всякое человеческое «знание» развивается, передаётся и сохраняется в социальных ситуациях, социология знания должна попытаться понять процессы, посредством которых это происходит и в результате чего «знание» становится само собой разумеющейся «реальностью» для рядового человека. Иначе говоря, мы считаем, что *социология знания имеет дело с анализом социального конструирования реальности*.
10. <...> можно сказать, что социология знания представляет собой социологический фокус гораздо более общих проблем, а именно экзистенциальной детерминации (Seinsgebundenheit) мышления как такового. Хотя здесь в центре внимания социальный фактор, теоретические трудности сходны с теми, которые возникают в тех случаях, когда предполагается, что человеческое мышление детерминировано другими факторами (историческими, психологическими, биологическими). Все эти случаи объединяет общая проблема: в какой степени мышление зависит или нет от предполагаемых детерминирующих факторов.
11. Понимание того, что ценности и мировоззрения имеют социальное происхождение, можно найти уже в античности. По крайней мере начиная с эпохи Просвещения это понимание становится главной темой современного западного мышления. Можно было бы привести веские аргументы в пользу ряда «генеалогий» для главной проблемы социологии знания. Даже можно было бы сказать, что эта проблема *in nuce* уже содержится в знаменитом изречении Паскаля: *«то, что истинно по одну сторону Пиренеев, ошибочно — по другую»*. Однако непосредственными интеллектуальными предшественниками социологии знания являются три направления германской мысли XIX столетия — марксизм, ницшеанство и историцизм.
12. У Маркса берёт свое происхождение основное положение социологии знания о том, что социальное бытие определяет человеческое сознание. Было много споров по поводу того, какую именно детерминацию Маркс имел в виду. Однако бесспорно, что «борьба с Марксом», которая была характерна не только для социологии знания на начальной стадии её развития, но и для «классического периода» социологии вообще (особенно явная в работах Вебера, Дюркгейма, Парето), на самом деле была по большей части борьбой с ошибочной интерпретацией Маркса современными марксистами. Это утверждение кажется ещё более достоверным, когда подумаешь о том, что лишь в 1932 году была заново открыта очень важная работа Маркса «Экономико-философские рукописи 1844 г.», и лишь после второй мировой войны стало возможным полностью оценить значение этого открытия для понимания Маркса. Как бы то ни было, социология знания унаследовала от Маркса не только наиболее глубокую формулировку её центральной проблемы, но также несколько её ключевых понятий, среди которых особо следует отметить такие понятия, как «идеология»

- (идеи как оружие социальных интересов) и «ложное сознание» (мышление, которое отчуждено от реального социального бытия мыслящего).
13. Особое впечатление на социологию знания было произведено понятиями Маркса «субструктура/суперструктура» (Unterbau/Uberbau). Вокруг правильной интерпретации этих Марксовых понятий разгорелась бурная полемика. Позднее марксизм (например, Ленин) пытался отождествить «субструктуру» tout court с экономической структурой, а суперструктура считалась её непосредственным «отражением». Сейчас совершенно ясно, что это искажение мысли Маркса, представляющее собой скорее механистический, чем (как предполагалось) диалектический вид экономического детерминизма. Маркс указывал на то, что человеческое мышление производно от человеческой деятельности (точнее, труда) и от социальных взаимосвязей, возникающих в результате этой деятельности. Базис («субструктуру») и надстройку («суперструктуру») можно лучше понять, если соответственно рассматривать их как человеческую деятельность и мир, созданный этой деятельностью.
  14. В более общем виде можно сказать, что социология знания есть своеобразное применение того, что Ницше удачно называл «искусством подозрения».
  15. Историзм, особенно в дильтеевском варианте, непосредственно предшествовал социологии знания. Историзму было присуще поразительное ощущение относительности всех перспектив, то есть неизбежной историчности человеческого мышления. Характерное для историзма утверждение, что ни одну историческую ситуацию нельзя понять иначе, как в её собственных терминах, легко превратить в утверждение, подчеркивающее социальный контекст мышления.
  16. Он [Шелер] подчёркивал, что человеческое знание в обществе дано индивидуальному восприятию a priori, гарантируя индивиду смысловой порядок. Хотя этот порядок и связан с определённой социально-исторической ситуацией, он кажется индивиду естественным способом видения мира. Шелер называл это «относительно-естественным мировоззрением» (relativnaturalische Weltanschauung) общества. Это понятие до сих пор считается центральным для социологии знания.
  17. Маннгейм считал, что хотя нельзя полностью избавиться от влияния идеологии, его можно было бы уменьшить, систематически анализируя — насколько это возможно — различные социально обоснованные позиции.
  18. <...> мы исключаем из социологии знания эпистемологические и методологические проблемы, которые волновали двух главных её основоположников. Благодаря этому исключению мы отделяем себя и от шелеровского, и от маннгеймовского понимания социологии знания, а также от тех, более поздних социологов знания (особенно неопозитивистской ориентации), которые разделяли подобное понимание этой дисциплины. В нашей работе мы брали в скобки (т.е. не рассматривали) любые эпистемологические и методологические вопросы, касающиеся обоснованности социологического анализа, как в самой социологии знания, так и в любой другой области. Мы рассматриваем социологию знания как часть эмпирической социологии.
  19. *Социология знания должна заниматься всем тем, что считается «знанием» в обществе.*
  20. Теоретическое мышление, «идеи», Weltanschauungen — это не то, что является самым важным в обществе. Хотя каждое общество содержит эти феномены, они — лишь часть всего того, что считается «знанием». Лишь очень небольшая группа людей в обществе занята теоретизированием, производством «идей» и конструированием Weltanschauungen. Но каждый в обществе тем или иным образом причастен к его «знанию». Иначе говоря, лишь немногие заняты теоретической интерпретацией мира, но каждый живёт в том или ином мире, фокус внимания на теоретическом мышлении не только чрезвычайно ограничивает социологию знания, он неудовлетворителен ещё и потому, что даже эту часть существующего в обществе «знания» нельзя понять полностью, если она не помещена в рамки более общего анализа «знания».
  21. Теоретические определения реальности, будь они научными, философскими или даже мифологическими, не исчерпывают всего того, что является «реальным» для членов

общества. И поэтому социология знания прежде всего должна заниматься тем, что люди «знают» как «реальность» в их повседневной, не- или дотеоретической жизни. Иначе говоря, скорее повседневное знание, чем «идеи», должно быть главным фокусом социологии знания. Это именно то «знание», представляющее собой фабрику значений, без которого не может существовать ни одно общество.

22. <...> мы модифицировали дюркгеймовскую теорию общества за счёт введения диалектической перспективы, характерной для Маркса, и подчеркивая — в духе Вебера, — что структура социальной реальности конституируется субъективными значениями.
23. <...> главный для социологической теории вопрос может быть поставлен следующим образом: каким образом субъективные значения *становятся* объективной фактичностью? Или, в терминах указанных выше теоретических позиций, как возможно создание мира вещей (*choses*) в человеческой деятельности (*Handein*). Иначе говоря, для правильного понимания «реальности *sui generis*» общества требуется исследование того, как эта реальность конструируется. Мы считаем, что такое исследование и представляет собой задачу социологии знания.

## Глава I. Основы знания повседневной жизни

### 1. Реальность повседневной жизни

24. Повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира. Будучи социологами, мы делаем эту реальность объектом своего анализа.
25. Сознание всегда интенционально. Оно всегда направлено на объекты или предполагает их. Мы никогда не сможем постичь некий мнимый субстрат сознания как таковой, но лишь сознание чего-то или кого-то, независимо от того, воспринимается ли объект сознания как элемент внешнего физического мира или внутренней субъективной реальности.
26. Среди множества реальностей существует одна, представляющая собой реальность *par excellence*. Это — реальность повседневной жизни. Её привилегированное положение даёт ей право называться высшей реальностью. Напряжённость сознания наиболее высока в повседневной жизни, т.е. последняя накладывается на сознание наиболее сильно, настоятельно и глубоко. Невозможно не заметить и трудно ослабить её властное присутствие. Следовательно, она вынуждает меня быть к ней предельно внимательным. Я воспринимаю повседневную жизнь в состоянии бодрствования. Это бодрствующее состояние существования в реальности повседневной жизни и её восприятие принимается мной как нормальное и самоочевидное, то есть составляет мою естественную установку.
27. Реальность повседневной жизни оказывается уже объективированной, т.е. конституированной порядком объектов, которые были обозначены как объекты до моего появления на сцене.
28. Реальность повседневной жизни представляется мне как интерсубъективный мир, который я разделяю с другими людьми. Именно благодаря интерсубъективности повседневная жизнь резко отличается от других осознаваемых мной реальностей. Я один в мире снов, но я знаю, что мир повседневной жизни столь же реален для других, как и для меня.
29. Но важнее всего то, что я знаю, что существует постоянное соответствие между моими значениями и их значениями в этом мире, что у нас есть общее понимание этой реальности. Естественная установка именно поэтому и является установкой повседневного сознания, что связана с миром, общим для многих людей. Повседневное знание — это знание, которое я разделяю с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни.
30. <...> вывод о том, что мои коллеги сошли с ума, *ipso facto* означает, что они попали в мир, больше не являющийся нашим общим миром повседневной жизни.
31. Когда [театральный — Н.Д.] занавес опускается, зритель «возвращается к реальности», вернее, к высшей реальности повседневной жизни, по сравнению с которой реальность, представленная на сцене, теперь кажется незначительной и эфемерной, сколь бы живым ни было представление несколько минут назад. Эстетический и религиозный опыт богат такого

рода переходами, поскольку искусство и религия создают конечные области значений [«конечная область значений» — термин, означающий «узкую», ограниченную реальность, псевдореальность, например, спектакль, сновидение и др. — Н.Д.].

32. Обычный язык, объективирующий мой опыт, укоренён в повседневной жизни и сохраняет с ней связь, даже если я пользуюсь языком для интерпретации опыта в конечных областях значений. Поэтому обычно я «искажаю» реальность последних, как только начинаю пользоваться языком для их интерпретации, т.е. я «перевожу» неповседневный опыт в высшую реальность повседневной жизни. Это хорошо видно на примере сновидений, а также характерно для тех, кто пытается описать теоретический, эстетический и религиозный миры значений. Физик-теоретик говорит нам, что его концепция пространства невыразима на разговорном языке, так же, как артист говорит то же самое о смысле его произведений, а мистик — о встрече с божественным. Однако все они — сновидец, физик, артист и мистик — живут также и в реальности повседневной жизни. Одной из важнейших проблем для них оказывается то, как интерпретировать сосуществование этой реальности с другими, вкрапленными в неё реальностями.
33. Темпоральность — это свойство, присущее сознанию. Поток сознания всегда упорядочен во времени. Можно различать разные уровни темпоральности, поскольку она характерна для любого субъекта. Каждый индивид ощущает внутреннее течение времени, которое основано на психологических ритмах организма, хотя и не тождественных ему.

## **2. Социальное взаимодействие в повседневной жизни**

34. Реальность повседневной жизни содержит схемы типизации, на языке которых возможно понимание других и общение с ними в ситуациях лицом-к-лицу. Так, я воспринимаю другого как «мужчину», «европейца», «покупателя», «живой тип» и т.д..
35. Итак, социальную реальность повседневной жизни можно понять в континууме типизаций, анонимность которых возрастает по мере их удаления от «здесь-и-сейчас» ситуации лицом-к-лицу. На одном полюсе континуума находятся те другие, с которыми я часто и интенсивно взаимодействую в ситуациях лицом-к-лицу. Это, так сказать, «мой круг». На другом полюсе — крайне анонимные абстракции, которые по самой своей природе никогда не могут стать доступными взаимодействию лицом-к-лицу. Социальная структура — это вся сумма типизаций и созданных с их помощью повторяющихся образцов взаимодействия.

## **3. Язык и знание в повседневной жизни**

36. Человеческая экспрессивность объективируется, т.е. проявляет себя в продуктах человеческой деятельности, доступных как её создателям, так и другим людям в качестве элементов общего всем мира.
37. Реальность повседневной жизни не просто полна объективаций, она и возможна лишь благодаря им. Я постоянно окружён объектами, которые обозначают субъективные намерения моих партнёров, хотя у меня иногда и возникают трудности в связи с правильным пониманием того, что определенный объект «обозначает», особенно если он был создан людьми, которых я не знал достаточно хорошо или вообще не знал в ситуациях лицом-к-лицу. Любой этнолог или археолог охотно подтвердит наличие этих трудностей, но сам факт, что их можно преодолеть и по артефакту реконструировать субъективные намерения людей, которые жили в давно исчезнувших обществах, — красноречивое доказательство огромной силы человеческих объективаций.
38. Особый и очень важный случай объективации представляет собой процесс обозначения (сигнификация), т. е. создание человеком знаков. Знак отличается от других объективаций своей явной интенцией быть показателем субъективных значений. Конечно, все объективации используются как знаки, даже если первоначально они были созданы без такого намерения. Например, оружие могло быть поначалу создано для того чтобы убивать зверей, но впоследствии, скажем, в обряде, оно становится обозначением агрессивности и насилия вообще. Есть, однако, определённые объективации, которым с самого начала было

недвузначно предназначено быть знаками. Например, вместо того чтобы бросать в меня нож (акт, в ходе которого предполагалось меня убить, но это мог быть и акт, с помощью которого предполагалось лишь показать такую возможность), мой противник мог бы поставить чёрный крест на моей двери в знак того, что мы теперь официально находимся в состоянии вражды. Такой знак, не имеющий иной цели, кроме обозначения субъективного смысла, вкладываемого в него тем, кто его поставил, становится субъективно [почему «субъективно»? — Н.Д.] доступным другим людям, с которыми мы разделяем нашу общую реальность. Как я, так и другие люди признают смысл, который он подразумевает и который представляется его создателю объективным «напоминанием» его первоначального намерения. Из вышесказанного становится ясно, что инструментальное и сигнификативное использование таких объективаций тесно переплетены. Особый случай представляет собой магия, где происходит слияние этих двух моментов, но сейчас нас это не интересует.

39. Знаки и знаковые системы являются объективациями в том смысле, что они объективно доступны другим людям за пределами проявления субъективных интенций «здесь-и-сейчас».
40. Для знаков характерна «отдалённость» от непосредственных проявлений субъективности и опосредованное присутствие субъекта. Так, исполнение танца, выражающего агрессивное намерение, резко отличается от того, как человек в приступе гнева сжимает кулаки или дерется со злобным выражением лица. Последние действия выражают мою субъективность здесь-и-сейчас, первые могут быть абсолютно отделены от этой субъективности. Я вообще могу быть совсем не злым и не агрессивным, но исполнять свою партию в танце лишь потому, что мне заплатили, чтобы я сделал это вместо того, кто действительно зол.
41. Общие объективации повседневной жизни поддерживаются главным образом с помощью лингвистических обозначений. Кроме того, повседневная жизнь — это жизнь, которую я разделяю с другими посредством языка. Понимание языка существенно для понимания реальности повседневной жизни.
42. <...> письма (последнее представляет собой знаковую систему второго порядка).
43. Я могу говорить о бесчисленных материях, которые никогда не были даны мне в ситуации лицом-к-лицу, включая и те, которые я никогда не переживал и не буду переживать непосредственно. Так что язык может стать объективным хранилищем огромного разнообразия накопленных значений, жизненного опыта, которые можно сохранить во времени и передать последующим поколениям.
44. Здесь следует вспомнить, что говорилось раньше, о том, что другой в ситуации лицом-к-лицу имеет «лучшее знание» обо мне, чем я сам. Этот несомненно парадоксальный факт мы объясняли раньше непрерывным, целостным, дорефлексивным «схватыванием» бытия другого в ситуации лицом-к-лицу, тогда как для «схватывания» себя самого требуется рефлексия.
45. <...> когда я посредством языка объективирую своё собственное бытие, я схватываю его глубоко и непрерывно в тот же самый момент, что и другой, и могу спонтанно реагировать на него, «не прерывая» размеренной рефлексии. Поэтому можно сказать, что язык делает мою субъективность «более реальной» не только для моего партнера по беседе, но и для меня самого. Эта способность языка делать понятной и стабильной для меня мою собственную субъективность сохраняется (хотя и в видоизмененном виде) по мере того, как язык отделяется от ситуации лицом-к-лицу. Очень важная характеристика языка схвачена в выражении, что люди должны говорить о себе до тех пор, пока они себя как следует не узнают.
46. Я сталкиваюсь с языком как с внешней для меня фактичностью, и он оказывает на меня свое принудительное влияние. Язык подчиняет меня своим структурам. Я не могу пользоваться правилами немецкого синтаксиса, когда говорю по-английски; я не могу пользоваться словами, придуманными моим трехлетним сыном, если мне нужно общаться с кем-то за пределами моей семьи; в разных случаях я должен учитывать преобладающие стандарты правильной речи, даже если предпочитаю свои собственные «неправильные».
47. Язык также типизирует мои переживания и опыт, позволяя распределить их по более широким категориям, в терминах которых они приобретают значение не только для меня, но

и для других людей. В той мере, в какой язык типизирует опыт, он делает его анонимным, так как опыт, подвергшийся типизации, в принципе может быть воспроизведён любым, кто попадает в рассматриваемую категорию. Например, у меня ссора с тещей. Этот конкретный и субъективно уникальный опыт лингвистически типизируется в категорию «неприятности с тещей». Эта типизация приобретает смысл для меня, для других и, вероятно, для моей тещи. Но эта же самая типизация является анонимной. Не только я, но *любой* (точнее, любой из категории «зять») может иметь «неприятности с тещей». Так что мой биографический опыт теперь классифицирован согласно правилам организации значений и является объективно и субъективно реальным.

48. <...> можно интерпретировать «значение» сна, лингвистически интегрируя его в рамки порядка повседневной жизни. Такая интеграция перемещает отвлеченную реальность сна в реальность повседневной жизни, которая становится анклавом в рамках последней. Теперь сновидение приобретает значение скорее в понятиях реальности повседневной жизни, чем в понятиях его собственной отвлеченной реальности. Анклавы, возникающие в результате такого перемещения, принадлежат обоим сферам реальности. Они «размещены» в одной, но «имеют отношение» к другой.
49. Религия, философия, искусство, наука — наиболее важные системы такого рода. Назвать их — значит уже сказать, что, несмотря на их максимальную оторванность от повседневного опыта, конструирование этих систем требует, чтобы они представляли огромную важность для реальности повседневной жизни.
50. Я живу в обыденном мире повседневной жизни, имея специфические системы знания. Кроме того, я знаю, что другие разделяют по крайней мере часть этого знания, и они знают, что я это знаю. Поэтому на моё взаимодействие с другими в повседневной жизни постоянно оказывает влияние наша общая причастность к доступному нам социальному запасу знания.
51. Так как в повседневной жизни преобладает прагматический мотив, важное место в социальном запасе знания занимает знание рецептов, то есть знание, сводящееся к практической компетентности в обыденных делах. Например, я каждый день пользуюсь телефоном в своих особых практических целях. Я знаю, как это делать. Я также знаю, что делать, если мой телефон сломается, — это не значит, что я знаю, как его починить, но я знаю, кого позвать на помощь.
52. <...> значительная часть социального запаса знания представляет собой рецепты решения повседневных проблем. Обычно я мало заинтересован в том, чтобы выходить за рамки этого практически необходимого знания, посредством которого можно решать мои проблемы.
53. Социальный запас знания дифференцирует реальность по степени знакомства. Он даёт сложную и подробную информацию о тех секторах повседневной жизни, с которыми я часто имею дело, и гораздо более общую и неточную — об удалённых секторах.
54. <...> «то, что знает каждый» имеет свою логику, и её можно использовать для упорядочения разных вещей, которые я знаю. Например, я знаю, что мой друг Генри — англичанин, и я знаю, что он всегда очень пунктуален при встречах. Так как «каждый знает», что пунктуальность — английская черта, я могу соединить теперь эти два элемента моего знания о Генри в типизацию, являющуюся значимой в понятиях социального запаса знания.
55. Достоверность моего знания повседневной жизни считается мной и другими людьми само собой разумеющейся, пока нет свидетельств об обратном, то есть до тех пор, пока не возникает проблема, которую нельзя решить на основе моего знания.
56. Моё знание повседневной жизни организовано в понятиях релевантностей. Некоторые из них определяются моими непосредственными практическими интересами, другие — всей моей ситуацией в обществе. Мне неважно, каким образом моя жена готовит мой любимый гуляш, если он получается хорошо. Меня не интересует то, что акции общества падают, если я не владею этими акциями; что католики модернизируют своё учение, если я атеист; что можно лететь без пересадки в Африку, если я туда не собираюсь. Однако, поскольку во многом мои релевантные структуры пересекаются с релевантными структурами других, есть вещи, «интересующие» нас взаимно, и нам есть, что сказать друг другу. Важный элемент моего знания повседневной жизни — знание релевантных структур других людей.

57. <...> следует сказать о социальном распределении знания. Я обнаруживаю, что знание в повседневной жизни социально распределено, то есть разные индивиды и типы индивидов обладают им в различной степени. Я не разделяю своё знание в равной степени со всеми партнерами, и у меня может быть такое знание, которое я не разделяю ни с кем.
58. Знание того, как распределяется социально доступный запас знания (по крайней мере в общих чертах), представляет собой важный элемент этого самого запаса знания. В повседневной жизни я знаю (хотя бы приблизительно), что и от кого я могу скрыть, от кого я могу получить информацию, которой не располагаю, и вообще какого рода знаний можно ожидать от разных людей.

## Глава 2. Общество как объективная реальность

### 1. Институционализация

#### а. Организм и деятельность

59. Термин значимый другой взят у Мида.
60. Хотя можно сказать, что у человека есть природа, гораздо важнее сказать, что человек конструирует свою собственную природу или, проще говоря, что человек создает самого себя.
61. Это становится особенно очевидным, когда наблюдаешь гибкость биологической конституции человека, подвергающейся самым разнообразным социокультурным детерминациям. В этнологии общепризнано, что способы становления и существования человека столь же многочисленны, сколь и человеческие культуры. Человеческая природа — социокультурная переменная. Иными словами, не существует человеческой природы в смысле некоего биологически фиксированного субстрата, определяющего многообразие социокультурных образований.
62. Генетические предпосылки Я, конечно, являются врождёнными. Однако то Я, которое впоследствии воспринимается в качестве субъективно и объективно распознаваемой идентичности, врождённым не является. Те же самые социальные процессы, которые детерминируют завершение развития организма, формируют Я, в его особой, соответствующей данной культуре, форме.
63. <...> нет нужды говорить, что организм, а тем более Я нельзя адекватно понять отдельно от конкретного социального контекста, в котором они были сформированы.
64. Существует фундаментальная дихотомия между концепцией человека как создающего себя самого существа и концепцией человеческой природы. В этом заключается решающее антропологическое различие с одной стороны между Марксом и любой другой собственно социологической перспективой, и Фрейдом равно как и большинством не фрейдистских психологических точек зрения с другой стороны.
65. Из сказанного выше должно быть понятно, что утверждение о том, что человек создает себя сам, никоим образом не означает своего рода прометеевского видения заброшенного индивида. Создание человеком самого себя всегда и неизбежно — предприятие социальное. Люди *вместе* создают человеческую окружающую среду во всей совокупности её социокультурных и психологических образований, ни одно из которых нельзя понять в качестве продуктов биологической конституции человека, которая, как уже отмечалось, устанавливает лишь внешние пределы производительной деятельности человека.
66. Неразъединимость человечности и социальности человека наиболее отчётливо сформулировал Дюркгейм.
67. И в своём генезисе (социальный порядок как результат прошлой человеческой деятельности), и в своём настоящем (социальный порядок существует, только поскольку человек продолжает его создавать в своей деятельности) — это [социальный порядок — Н.Д.] человеческий продукт.
68. <...> экстернализация как таковая есть антропологическая необходимость. Тезис об антропологической необходимости опредмечивания развивался и Гегелем, и Марксом.



69. Внутренняя нестабильность человеческого существования вынуждает его к тому, чтобы человек сам обеспечивал стабильное окружение для своего поведения. <...> Эти биологические факты выступают в качестве необходимых предпосылок создания социального порядка. Иначе говоря, хотя ни один из существующих социальных порядков не может быть установлен на основе биологических данных, необходимость в социальном порядке как таковом возникает из биологической природы человека.

### **б. Истоки институционализации**

70. Всякая человеческая деятельность подвергается хабиутализации (т.е. опривычиванию). Любое действие, которое часто повторяется, становится образцом, впоследствии оно может быть воспроизведено с экономией усилий и *ipso facto* осознано как образец его исполнителем.
71. Другими словами, задний план опривыченной деятельности предоставляет возможности переднему плану для рассуждения и инновации.
72. Институционализация имеет место везде, где осуществляется взаимная типизация опривыченных действий деятелями разного рода. Иначе говоря, любая такая типизация есть институт. Что здесь следует подчеркнуть, так это взаимность институциональных типизации и типичность не только действий, но и деятелей в институтах.
73. Мы вполне сознаем что такое понятие института шире того понятия которое преобладает в современной социологии. Нам кажется, что такое более широкое понятие подходит для всеобъемлющего анализа базисных социальных процессов.
74. Определение ситуации как понятие было сформировано и развивалось в социологических работах У. И. Томаса.
75. Институты всегда имеют историю, продуктом которой они и являются. Невозможно адекватно понять институт, не понимая исторического процесса, в ходе которого он был создан.
76. <...> во всех агломерациях институтов, которые мы называем обществами.
77. Благодаря разделению труда и инновациям будет открыта дорога для новых хабиутализаций и расширения общего для обоих индивидов заднего плана. Иначе говоря, социальный мир — в том числе и зачатки расширяющегося институционального порядка — будет находиться в процессе конструирования.
78. <...> качество это — объективность. Это означает, что институты, которые теперь выкристаллизовались (например, институт отцовства, как он видится детям), воспринимаются независимо от тех индивидов, кому «довелось» воплощать их в тот момент. Другими словами, институты теперь воспринимаются как обладающие своей собственной реальностью; реальностью, с которой индивид сталкивается как с внешним и принудительным фактом.
79. Только А и В [два субъекта совместной деятельности — Н.Д.] ответственны за конструирование этого мира. А и В в состоянии изменить или аннулировать его. Более того, пока они сами создают этот мир в ходе их общей биографии, которая на их памяти, созданный таким образом мир кажется им абсолютно прозрачным. Они понимают мир, который создан ими. Всё это меняется в процессе передачи новому поколению.
80. Только таким образом в качестве объективного мира социальные учреждения могут быть переданы новому поколению. На ранних стадиях социализации ребёнок совершенно не способен различать объективность природных феноменов и объективность социальных учреждений. Представляя собой наиболее важную деталь социализации, язык кажется ребёнку присущим природе вещей, и он не может понять его конвенциональности. Вещь есть то, чем её называют, и она не может быть названа как-нибудь ещё. Все институты точно так же кажутся уму данными, неизменными и самоочевидными.
81. Важно иметь в виду, что объективность институционального мира — сколь бы тяжёлой ни казалась она индивиду — созданная человеком, сконструированная объективность. Процесс, посредством которого экстернализованные продукты человеческой деятельности приобретают характер объективности, называется объективацией. Институциональный мир

— как и любой отдельный институт — это объективированная человеческая деятельность. Иначе говоря, несмотря на то что социальный мир отмечен объективностью в человеческом восприятии, тем самым он не приобретает онтологический статус, независимый от человеческой деятельности, в процессе которой он и создается.

82. Термин «объективация» является дериватом гегельяно-марксистского *Versachlichung*.
83. Реификация — это восприятие человеческих феноменов в качестве вещей, то есть в нечеловеческих и, возможно, в сверхчеловеческих терминах. То же самое можно сказать иначе. Реификация — это восприятие продуктов человеческой деятельности как чего-то совершенно от этого отличного, вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли. Реификация означает как то, что человек может забыть о своём авторстве в деле создания человеческого мира, так и то, что у него нет понимания диалектической связи между человеком-творцом и его творениями. Реифицированный мир, по определению, мир дегуманизированный. Он воспринимается человеком как чуждая фактичность, как *opus alienum*, который ему неподконтролен, а не как *opus proprium* его собственной производительной деятельности.
84. Обычно реальная взаимосвязь между человеком и его миром перевернута в сознании. Человек-творец мира — воспринимается как его продукт, а человеческая деятельность — как эпифеномен нечеловеческих процессов. Человеческие значения понимаются теперь не как создающие мир, но, напротив, как следствия «природы вещей». Следует подчеркнуть, что реификация — это модальность сознания, точнее, модальность объективации человеком человеческого мира. Даже постигая мир в реифицированных терминах, человек продолжает создавать его. Парадокс заключается в том, что человек создает реальность, которая отрицает его.
85. Экстернализация и объективация — два момента непрерывного диалектического процесса. Третьим моментом этого процесса является интернализация (посредством которой объективированный социальный мир переводится в сознание в ходе социализации).
86. <...> можно видеть фундаментальную взаимосвязь трёх диалектических моментов социальной реальности. Каждый из них соответствует существенной характеристике социального мира. *Общество — человеческий продукт. Общество — объективная реальность. Человек — социальный продукт.* Уже должно быть ясно, что анализ социального мира, который исключает хотя бы один из этих трёх моментов, будет неполным и искажающим.
87. Современная американская социология нередко упускает первый момент. Свойственное ей видение общества поэтому склоняется к тому, что Маркс называл овеществлением (*Verdinglichung*), то есть недialeктическим искажением социальной реальности, которое скрывает характер последней как непрерывного человеческого произведения. Вместо этого она смотрит на общество в вещных категориях, пригодных только для мира природы. То, что подобная имплицитная дегуманизация восполняется ценностями, выводимыми из более широкой общественной традиции, имеет более моральное, нежели теоретическое, значение.
88. В то же время институциональному миру требуется легитимация, то есть способы его «объяснения» и оправдания.
89. Детей следует «научить вести себя», и, однажды научившись, они должны «придерживаться этой линии поведения». То же самое, конечно, касается и взрослых. Чем более поведение институционализировано, тем более предсказуемым, а значит, и контролируемым оно становится. Если социализация была успешной, то откровенно принудительные меры применяются выборочно и осторожно. Большую часть времени поведение будет «спонтанным» в рамках институционально установленных каналов.
90. <...> можно утверждать, что *некоторые* релевантности (т.е. интересы и предпочтения) будут общими у всех членов данного коллектива.
91. <...> к любым утверждениям относительно «логики» институтов нужно подходить с большой осторожностью. Логика свойственна не институтам и их внешней функциональности, но способу рефлексии по их поводу. Иначе говоря, рефлектирующее сознание переносит свойство логики на институциональный порядок.

92. Конечно, теории тоже нужно принимать в расчёт. Но теоретическое знание — лишь небольшая и отнюдь не самая важная часть того, что считается знанием в обществе. Теоретически сложные легитимации появляются в определённый момент истории институционализации. Знание, имеющее первостепенное значение для институционального порядка, — это дотеоретическое знание. И в сумме оно представляет собой всё «то, что каждый знает» о социальном мире — это совокупность правил поведения, моральных принципов и предписаний, пословицы и поговорки, ценности и верования, мифы и тому подобное, для теоретической интеграции которых требуются значительные интеллектуальные усилия, учитывая, сколь длинен путь от Гомера до создателей современных социологических систем и теорий. Однако на дотеоретическом уровне у каждого института имеется массив знания рецептов, передаваемого по наследству, то есть того знания, которое поддерживает соответствующие данному институту правила поведения.
93. Поскольку это знание социально объективировано как знание, то есть как совокупность общепринятых истин относительно реальности, любое принципиальное отклонение от институционального порядка воспринимается как уход от реальности.
94. Знание об обществе является, таким образом, *реализацией* в двойном смысле слова — в смысле понимания объективированной социальной реальности и в смысле непрерывного созидания этой реальности.
95. Термин «объективация» происходит из гегелевского *Vergegenstaendlichung*.

### **в. Седиментация и традиция**

96. Лишь небольшая часть человеческого опыта сохраняется в сознании. И тот опыт, который сохраняется в нём, становится осаждённым (седиментированным), то есть застывшим в памяти в качестве незабываемой и признанной сущности.
97. Термин «седиментация» берётся у Гуссерля. В социологическом контексте его впервые использовал Шюц.
98. Теоретически общая деятельность, не выраженная в знаковой системе, может быть основой для передачи другим поколениям. Практически это невероятно. Объективно доступная знаковая система придает статус зарождающейся анонимности осажённому опыту благодаря отделению его от первоначального контекста индивидуальных биографий, делая их общедоступными для всех, кто владеет или может овладеть в будущем рассматриваемой знаковой системой. Таким образом, этот опыт становится готовым к передаче другим поколениям.
99. Роли — это типы деятелей в таком контексте. Легко можно заметить, что конструирование ролевых типологий — необходимый коррелят институционализации поведения. С помощью ролей институты воплощаются в индивидуальном опыте.
100. Всякое институционализированное поведение включает роли. Следовательно, ролям присущ контролирующий характер институционализации.
101. Институт со всей совокупностью «запрограммированных» действий подобен ненаписанному либретто драмы. Постановка драмы зависит от вновь и вновь повторяющегося исполнения живыми деятелями предписанных им ролей. Деятели воплощают роли и актуализируют драму, представляя её на данной сцене. Ни драма, ни институт в действительности не существуют без этой повторяющейся постановки. Тогда сказать, что роли представляют институты, значит сказать, что роли дают институтам возможность постоянно существовать, реально присутствуя в опыте живых индивидов.
102. Благодаря ролям, которые он играет, индивид оказывается посвящённым в особые сферы социально объективированного знания не только в узком когнитивном значении, но и в смысле «знания» норм, ценностей и даже эмоций.
103. Чтобы усвоить роль, недостаточно овладеть рутинными действиями, обязательными для её «внешнего» исполнения. Нужно быть посвящённым в различные когнитивные и даже аффективные уровни системы знания, прямо или косвенно соответствующей данной роли.
104. Понятие социального распределения знания берётся у Шюца.

105. <...> социальное распределение знания означает его разделение на общее и специфическо-ролевое.
106. Рассматривая процесс накопления знания в обществе в ходе исторического развития, можно предположить, что вследствие разделения труда специфическо-ролевое знание будет расти быстрее, чем общедоступное и релевантное для всех знание. Умножение специфических задач, связанное с разделением труда, требует стандартизованных решений, которые было бы легко усвоить и передать следующим поколениям.
107. Таким образом, типология экспертов (которую современные социальные работники называют вспомогательным указателем) является частью общедоступного, релевантного для всех запаса знания, тогда как знание, необходимое для экспертизы, таковым не является.

#### **е. Границы и способы институционализации**

108. Такие социальные конфликты легко перерастают в конфликты между соперничающими системами мышления, где каждая стремится самоутвердиться и в лучшем случае дискредитировать, а в худшем — ликвидировать конкурирующую систему знания. В современном обществе мы продолжаем сталкиваться с подобными конфликтами (как социально-экономическими, так и когнитивными) между ортодоксальной медициной и такими её конкурентами, как хиропрактика, гомеопатия или Христианская Наука.
109. В развитых индустриальных обществах с их громадными экономическими излишками, позволяющими огромному количеству индивидов посвящать всё свое время даже самым тёмным занятиям, конкуренция между множеством смысловых подуниверсумов любого мыслимого рода становится нормальным положением дел. С установлением смысловых подуниверсумов возникает масса перспектив видения общества в целом, рассматривающих общество под углом зрения собственного подуниверсума.
110. Однако это не означает, что различные перспективы, не говоря уж о теориях или Weltanschauungen, — не что иное, как механическое отражение социальных интересов. Особенно на теоретическом уровне вполне можно достичь значительной степени отделения знания от биографических и социальных интересов его носителей. <...> Иначе говоря, научный смысловой универсум может достигать значительной автономии по сравнению с его социальной базой.
111. Более того, система знания, однажды достигшая уровня относительно автономного смыслового подуниверсума, может оказывать обратное воздействие на общность, продуктом которой она является.
112. Степень такого отделения знания от его экзистенциальных источников зависит от целого ряда исторических переменных (таких, как настоятельность вовлеченных в этот процесс социальных интересов, степень теоретической сложности рассматриваемого знания, его социальная релевантность или иррелевантность и т.д.).
113. Весьма важен для нашего исследования принцип, согласно которому взаимосвязь между знанием и его социальной основой является диалектической; это означает, что знание — социальный продукт и фактор социального изменения.
114. Это суждение можно изложить в терминах Маркса, говоря что здесь имеется диалектическая взаимосвязь базиса (Unterbau) и надстройки (Ueberbau) — идея Маркса, которая была быстро утрачена в доминирующей версии марксизма. Проблема возможности независимого от социального влияния знания была, конечно центральной проблемой социологии знания в том виде, как она определялась Шелером и Маннгеймом. У нас она не занимает такого центрального положения — по внутренним для нашего общетеоретического подхода причинам.
115. Овеществление (Verdinglichung) является важным понятием Маркса особенно в антропологических рассуждениях в Frueschnften, которые затем получили развитие в терминах «товарного фетишизма» в «Капитале». <...> В марксистской системе координат понятие овеществление тесно связано с понятием отчуждения (Entfremdung). Последнее понятие часто смешивалось в недавней социологической литературе с феноменами, простирающимися от *анемии* до невроза, вплоть до безвозвратной утраты

терминологической точности. Во всяком случае, мы посчитали, что здесь не место попыткам исправления этой неточности, а потому мы избегали пользоваться этим понятием.

116. Объективность социального мира означает, что последний противостоит человеку как нечто внешнее по отношению к нему.
117. Главный вопрос заключается в том, сознает ли ещё человек, что каким бы объективированным ни был социальный мир, он создан людьми и может быть ими переделан. Иначе говоря, реификацию можно считать последней ступенью в процессе объективации, благодаря которой объективированный мир перестает восприниматься как человеческое предприятие и за ним закрепляется качество нечеловеческой, дегуманизированной и инертной фактичности.
118. Из нашего предыдущего обсуждения объективации должно быть понятно, что по мере становления объективного социального мира, возможность реификации никогда не исчезает.
119. Благодаря реификации институциональный мир начинает сливаться с миром природы. Он становится необходимостью и судьбой и существует в качестве такового счастливо или несчастливо, в зависимости от обстоятельств.
120. Таким же образом, как и институты, могут быть реифицированы и роли. Та часть самосознания, которая была объективирована в роли, воспринимается тогда в качестве неизбежной судьбы, за которую индивид снимает с себя ответственность. Парадигмой такого рода реификации является утверждение: *«У меня нет выбора, я должен поступать так в силу своего положения»* — мужа, отца, генерала, архиепископа, командира корабля, гангстера или палача, в зависимости от обстоятельств.

## 2. Легитимация

### а. Происхождение символических универсумов

121. Проблема легитимации неизбежно возникает, когда объективации (теперь исторические) институционального порядка нужно передавать новому поколению. Как мы видели, на этом этапе самоочевидный характер институтов больше не может поддерживаться благодаря нашей собственной индивидуальной памяти и хабиутализации. Единство истории и биографии прерывается. Для того чтобы его восстановить и сделать тем самым понятными оба его аспекта, необходимы «объяснения» и оправдания бросающихся в глаза элементов институциональной традиции.
122. Легитимация и есть этот самый процесс «объяснения» и оправдания.
123. Важно понять, что легитимация имеет когнитивный и нормативный аспекты. Иначе говоря, легитимация — это не просто вопрос «ценностей». Она всегда включает также и «знание».
124. Легитимация говорит индивиду не только почему он *должен* совершать то или иное действие, но и то, почему вещи *являются* такими, каковы они есть. Иначе говоря, «знание» предшествует «ценностям» в легитимации институтов.
125. К этому первому уровню зарождающейся легитимации относятся все простые утверждения типа «так уж устроены вещи» — самые быстрые и успешные ответы на детские вопросы «почему?». Понятно, что этот уровень — дотеоретический. Но он является основой самоочевидного «знания», на которой должны строиться все последующие теории, и наоборот — это уровень, которого должны достичь все теории, чтобы быть включенными в традицию.
126. Второй уровень легитимации содержит теоретические утверждения в зачаточной форме. Здесь можно обнаружить различные объяснительные схемы относительного ряда объективных значений. Эти схемы весьма прагматичны, непосредственно связаны с конкретными действиями. Пословицы, моральные максимы, народная мудрость, сказки, легенды, часто передаваемые в поэтической форме, — примеры этого уровня.
127. Третий уровень легитимации содержит явные теории, с помощью которых институциональный сектор легитимируется в терминах дифференцированной системы знания. Такие легитимации предусматривают хорошо понятные системы отсчёта для соответствующих секторов институционализированного поведения. Из-за их сложности и

- специализации они зачастую поручаются специальному персоналу, который передаёт их с помощью формализованных процедур посвящения.
128. Четвёртый уровень легитимации составляют символические универсумы. Это системы теоретической традиции, впитавшей различные области значений и включающей институциональный порядок во всей его символической целостности. Термин «символический» используется здесь в том значении, о котором говорилось выше. Повторим ещё раз, что символические процессы — это процессы сигнификации (обозначения), имеющие отношение к реальностям, отличным от реальностей повседневной жизни.
  129. Конечно, символический универсум конструируется с помощью социальных объективаций. Однако способность к наделению смыслом дает индивиду возможность так далеко выйти за пределы социальной жизни, что он может найти себе место в символическом универсуме, даже в своем крайне уединенном существовании.
  130. «Наука двоюродного родства» из нашего предыдущего примера — это лишь часть более широкой теоретической системы, которая, почти наверняка, будет включать общую теорию космоса и общую теорию человека. Тогда предельной легитимацией для «правильных» действий в рамках данной структуры родства будет их «помещение» в космологическую и антропологическую систему отсчёта. Например, инцест достигнет максимального осуждения из-за нарушения космического божественного порядка и созданной богом природы человека. То же самое можно сказать о неправильном экономическом поведении или любом другом отклонении от институциональных норм. Границы такой предельной легитимации сопряжены с границами теоретического честолюбия и изобретательности тех, кто занят легитимацией и кому официально предписано давать определения реальности.
  131. Вследствие ужасных кошмаров реальности «ночной стороны» в любой момент в голову может прийти мысль («безумная» мысль *par excellence*), что реальность повседневной жизни — не что иное, как иллюзия. Эти безумные и ужасные мысли можно сдерживать, упорядочивая все мыслимые реальности в рамках того же символического универсума, который связан с реальностью повседневной жизни, — упорядочивая их таким образом, что реальность повседневной жизни сохраняет качество верховной (если хотите, «наиболее реальной») определяющей реальности.
  132. Таким образом, символический универсум упорядочивает, а тем самым и легитимирует повседневные роли, приоритеты и действующие правила, помещая их <...> в контекст наиболее общей из всех мыслимых систем отсчета. В таком контексте даже самые тривиальные дела могут приобрести глубокое значение.
  133. Однако было бы неправильно думать так только о примитивных обществах. Современные психологические теории развития личности могут выполнять ту же самую функцию.
  134. Та же самая функция легитимации имеет место в случае «правильности» субъективной идентичности индивида. В силу самой природы социализации субъективная идентичность — дело довольно сомнительное.
  135. Даже если сосед не знает, кто он такой, и даже если он сам забудет об этом в ночных кошмарах, он может вернуть себе уверенность в том, что его «истинное Я» — предельно реальная сущность в предельно реальном универсуме. Боги знают, или психиатрия, или партия. <...> Поскольку идентичность, которая ведома или признаваема богами, психиатрией или партией, в то же время есть идентичность, наделённая статусом верховной реальности, то в процессе легитимации вновь интегрируются все мыслимые трансформации идентичности с идентичностью, реальность которой укоренена в повседневной жизни общества.
  136. <...> легитимация смерти — одно из наиболее важных приобретений символических универсумов. В настоящий момент несущественно, обращались при этом или нет к мифологическим, религиозным или метафизическим интерпретациям реальности. Например, современный атеист, осмысляющий значение смерти на основе прогрессивно-эволюционного или революционно-исторического мировоззрения (*Weltanschauung*), делает это, включая смерть в рамки реальности символического универсума.

137. Любая легитимация смерти решает одну и ту же основную задачу — она должна дать индивиду возможность продолжать жить в обществе после смерти значимых других и если не снять то по крайней мере смягчить ужас от ожидания собственной смерти, чтобы он не парализовал привычный порядок повседневной жизни. Уже отмечалось, что такая легитимация труднодостижима, если феномен смерти недостаточно интегрирован в символический универсум.
138. На уровне смысла институциональный порядок представляет собой защиту от ужаса. Поэтому быть анемическим — значит быть лишенным этой защиты, быть одиноким, подверженным натиску кошмаров. Хотя ужас перед одиночеством, вероятно, уже задан конституциональной социальностью человека, проявляется он на смысловом уровне в его неспособности вести осмысленное существование в изоляции от номических конструкций общества. Символический универсум защищает индивида от предельного ужаса, гарантируя предельную легитимацию защитным структурам институционального порядка.
139. Например, в символическом универсуме традиционной Индии статус тех, кто не относился ни к одной из каст, был ближе к положению животных, чем к человеческому статусу высших каст (легитимацией чего была теория кармы-сансары, которая включала все существа, как человеческие, так и иные). Или во времена испанской конкисты в Америке у испанцев была возможность воспринимать индейцев как представителей другого антропологического вида (легитимацией чего — хотя и недостаточно исчерпывающей — была теория, «доказывавшая», что индейцы не могли происходить от Адама и Евы).
140. Важно, однако, понять, что как институциональному порядку, так и порядку индивидуальной биографии постоянно угрожает наличие реальностей, бессмысленных в терминах этих порядков. Легитимация институционального порядка сталкивается также с настоятельной необходимостью сдерживания хаоса. Всякая социальная реальность ненадежна. Все общества конструируются перед лицом хаоса. Постоянно существующая возможность анемического ужаса актуализируется, когда легитимации, сдерживающие опасность, находятся под угрозой или разрушены.
141. Источники символического универсума коренятся в конституции человека. Если человек в обществе — конструктор мира, то это возможно благодаря его конституционно данной открытости миру, которая уже содержит конфликт между порядком и хаосом. Человеческое существование *ab initio* — непрерывная экстернализация. По мере того как человек проявляет себя в деятельности, он конструирует мир, в котором экстернализирует себя. В процессе экстернализации он проецирует свои собственные значения на реальность. Символические универсумы, утверждающие, что всякая реальность имеет смысл для человека, и обращающиеся ко всему космосу, чтобы показать правильность человеческого существования, представляют собой дальнейшее распространение этой проекции.

#### **б. Концептуальные механизмы поддержания универсума**

142. Рассматриваемый в качестве мысленной конструкции, символический универсум является теоретическим. <...> В этом смысле теоретический характер символических универсумов несомненен, независимо от того, сколь бы нелогичным и несистематичным ни казался такой универсум «неблагожелательному» наблюдателю.
143. Однако в рамках символического универсума можно просто жить, что обычно и делается. Хотя создание символического универсума предполагает теоретическую рефлексию со стороны кого-то (кому мир, и в частности институциональный порядок, кажутся проблематичными), каждый может жить в этом универсуме в естественной установке. Если весь институциональный порядок должен быть само собой разумеющимся в качестве смыслового единства, то его необходимо легитимировать, «поместив» в символический универсум. Однако при прочих равных условиях сам этот универсум не требует больше никакой легитимации. Во-первых, не символический универсум, а институциональный порядок оказался проблематичным, и, следовательно, к нему имело отношение теоретизирование. Например, если вернуться к предыдущей иллюстрации с легитимацией родства — когда институт двоюродного родства приобретает космическо-мифологическое

измерение, — тогда он уже не просто социальный факт, не имеющий никакого «дополнительного» значения. Однако мифологии можно придерживаться наивно, без теоретической рефлексии по её поводу.

144. Лишь после того как символический универсум объективирован в качестве «первого» продукта теоретического мышления, возникает возможность систематической рефлексии по поводу природы этого универсума. Принимая во внимание тот факт, что символический универсум легитимирует институциональный порядок на самом высоком уровне общности, теоретизирование по поводу символического универсума можно считать легитимацией в квадрате. Все легитимации — начиная с простейших, дотеоретических легитимации разрозненных институциональных значений до космических установлений символических универсумов — могут в свою очередь считаться механизмами поддержания универсума. Как мы уже видели, для них с самого начала требуется немало концептуальной изоциренности. Очевидно, в конкретных случаях возникают трудности, связанные с чётким разграничением на «наивные» и «сложные» легитимации. <...> Подобно тому как существуют различные уровни легитимации институтов, есть различные уровни легитимации символических универсумов, за исключением того, что последние не могут быть сведены на дотеоретический уровень по вполне понятной причине, поскольку символический универсум сам по себе теоретический феномен и остается таковым даже в случае наивной веры в него.
145. Вследствие напряжённости, неизбежной в процессе институционализации, и благодаря тому факту, что все социальные феномены — конструкции, созданные человеком в ходе исторического развития, ни одно общество и a fortiori, ни один символический универсум не являются абсолютно само собой разумеющимися. Каждый символический универсум вначале проблематичен.
146. Именно потому, что символический универсум не может быть воспринят в качестве такового в повседневной жизни, так как по самой своей природе выходит за её пределы, невозможно «научить» его значениям так же непосредственно, как значениям повседневной жизни. На детские вопросы о символическом универсуме гораздо сложнее ответить, чем на вопросы об институциональных реальностях повседневной жизни.
147. Исторически сложилось так, что зачастую проблема ереси оказывалась толчком для систематической теоретической концептуализации символических универсумов. Блестящей исторической иллюстрацией этого процесса является развитие христианской теологической мысли вследствие ряда еретических вызовов, брошенных «официальной» традиции. Как и при любом теоретизировании, в ходе этого процесса в рамках традиции появляются новые теоретические построения, и сама традиция согласно новой концептуализации меняет свою первоначальную форму. Например, необходимость в точных христологических формулировках на первых церковных соборах диктовалась не самой традицией, а наличием ересей.
148. Иначе говоря, символический универсум не только легитимируется, но и видоизменяется с помощью концептуальных механизмов, создаваемых для того, чтобы отразить вызов, брошенный еретическими группами общества.
149. Большая возможность для разработки концептуальных механизмов поддержания универсума появляется, когда одно общество сталкивается с другим, имеющим совершенно иную историю. Проблема, поставленная такой конфронтацией, обычно бывает глубже той, которая возникает в результате столкновения интрасоциальных ересей, поскольку в таком случае альтернативный символический универсум противостоит официальной традиции данного общества, само собой разумеющаяся объективность которой равнозначна само собой разумеющейся объективности другого общества. При определении статуса реальности символического универсума меньший шок вызывает столкновение с девиантными группами своего общества (противоположность взглядов которых определяется ipso facto как глупость или слабость), чем столкновение с другим обществом, считающим наши определения реальности невежественными, безумными или абсолютно греховными.
150. С появлением альтернативного символического универсума возникает угроза, так как одним своим существованием он наглядно демонстрирует, что наш собственный универсум не



столь уж неизбежен; что можно жить в этом мире без института двоюродного родства; что можно отвергать и даже насмехаться над божествами двоюродного родства — и небеса не обрушатся на нас.

151. Исход противостояния больше зависит от власти, чем от теоретической изощренности аргументации тех, кто занят соответствующей легитимацией. Можно представить, как в равной степени умудрённые олимпийские и хтонические мистагоги встретились бы на экуменическом конгрессе, обсуждая преимущества их универсумов *sine ira et studio*, но, вероятнее всего, вопрос был бы решен на менее возвышенном уровне — военной силой. Исторический исход каждого столкновения определялся теми, кто лучше владел оружием, а не аргументами. То же самое можно сказать об интрасоциетальных конфликтах такого рода. На чьей стороне больше силы, у того больше шансов для определений реальности.
152. Несколько замечаний следует сделать только по поводу некоторых хорошо известных типов концептуальных механизмов — мифологии, теологии, философии и науки...
153. Для наших целей будет достаточно определить мифологию как концепцию реальности, которая полагает непрерывное проникновение священных сил в мир повседневного опыта.
154. Мифология как концептуальный механизм ближе всего стоит к наивному уровню символического универсума — уровню, на котором меньше всего ощутима необходимость теоретического поддержания универсума.
155. Для наших нынешних целей достаточно отличия теологического мышления от его мифологического предшественника просто по большей степени теоретической систематизации. Теологические понятия отстоят дальше от наивного уровня. Космос по-прежнему рассматривается в терминах священных сил или существ древней мифологии, но эти священные существа отодвигаются на большую дистанцию. Мифологическое мышление оперирует в рамках исправленного континуума между человеческим миром и миром богов. Теологическое мышление пытается найти посредника между этими двумя мирами как раз потому, что изначальная непрерывность континуума теперь кажется разорванной. С переходом от мифологии к теологии оказывается, что повседневная жизнь становится менее проникнутой священными силами.
156. Теология оказывается парадигмой для более поздних философских и научных концептуализаций космоса. Хотя теология по религиозному содержанию своих определений реальности стоит ближе к мифологии, по своему социальному местоположению она приближается к более поздним секуляризованным концептуализациям.
157. Наука не только завершает удаление священного из мира повседневной жизни, но также удаляет из этого мира само, поддерживающее универсум, знание. Повседневная жизнь лишается как священной легитимации, так и теоретического разумения, которое могло бы соединить её с символическим универсумом в желанную целостность. Проще говоря, «профан», то есть не являющийся специалистом член общества, уже не ведаёт, как концептуально поддерживается его универсум, хотя он, конечно, всё ещё знает, кого считать предполагаемым специалистом по поддержанию универсума.
158. В контексте общей теории нам остается рассмотреть два применения концептуальной машинерии поддержания универсума: терапию и отрицание.
159. Терапия включает применение концептуальных механизмов с той целью, чтобы актуальные и потенциальные девианты пребывали в рамках институционализированных определений реальности. Иными словами, нужно помешать «обитателям» данного универсума сделаться «эмигрантами». Это осуществляется путём применения аппарата легитимации к индивидуальным «случаям». Поскольку, как мы видели, всякое общество сталкивается с опасностью индивидуальной девиации, терапия в той или иной форме может считаться глобальным социальным феноменом. Её специфическое социальное устройство — от экзорцизма до психоанализа, от пасторского попечения до программ личностной консультации — подпадает, конечно, под категорию социального контроля. Нас интересует здесь, скорее, концептуальный аспект терапии. Так как терапия имеет дело с девиациями с позиций «официальных» определений реальности, она должна разрабатывать концептуальные механизмы для учёта таких отношений и для поддержания тех реальностей,

коим бросают вызов девиации. Это требует системы знания, включающей теорию девиации, диагностический аппарат и концептуальную схему «целительства душ».

160. На более фундаментальном уровне поведение девианта бросает вызов социетальной реальности как таковой, ставя под угрозу принимаемые за само собой разумеющиеся когнитивные («зрелые мужчины по природе любят друг друга») и нормативные («зрелым мужчинам следует любить друг друга») оперативные процедуры.
161. Безусловно, девиант предстает и как живое оскорбление богов, которые так любят друг друга на небесах, подобно тому, как преданные им делают это на земле.
162. Терапия использует концептуальную машинерию для того, чтобы удерживать всякого в рамках данного универсума.
163. Аннигиляция в свою очередь использует сходные механизмы для концептуальной ликвидации всего, что находится вне этого универсума. Эту процедуру можно описать как род негативной легитимации. Легитимация поддерживает реальность социально сконструированного универсума; аннигиляция отрицает реальность любого феномена и его интерпретации, которые не подходят этому универсуму.
164. Это осуществимо двумя путями. Во-первых, девиантным феноменам может придаваться негативный онтологический статус (в терапевтических целях или без оных). Аннигилирующее применение концептуальной машинерии чаще всего используется по отношению к индивидам или группам, которые находятся за границами данного общества, а потому недоступны для терапии. Концептуальная операция довольно проста. Угроза социальным определениям реальности нейтрализуется за счёт того, что низший онтологический статус (тем самым статус чего-то когнитивно не принимаемого всерьёз) приписывается всем определениям, существующим за пределами символического универсума.
165. Во-вторых, аннигиляция включает более амбициозную попытку объяснения всех отклоняющихся определений на основе понятий собственного универсума. В теологической системе отсчёта это предполагает переход от ересиологии к апологетике. Девиантным концепциям тут не просто приписывается негативный статус, с ними ведётся детальная теоретическая борьба. Конечной целью этой процедуры является включение девиантных концепций в собственный универсум, а значит, и окончательное их достижение. Девиантные концепции должны поэтому переводиться в концепты, выведенные из собственного универсума.
166. Терапевтическое и аннигилирующее применения концептуальной машинерии внутренне присущи символическому универсуму как таковому. Если символический универсум предназначен для постижения всей реальности, то ничему не дано остаться за его концептуальными пределами. Хотя бы в принципе его определения реальности должны охватывать бытие во всей его целостности. Концептуальные механизмы, с помощью которых этого добиваются, по уровню своей изощрённости были исторически весьма различными. <...> они появляются, как только происходит кристаллизация символического универсума.

## **в. Социальная организация поддержания универсума**

167. Будучи историческими продуктами человеческой деятельности, все социально сконструированные универсумы изменчивы, а изменения привносятся конкретными действиями человеческих существ.
168. Реальность является социально определяемой. Но определения всегда воплощены, то есть конкретные индивиды и группы индивидов оказываются теми, кто определяет реальность.
169. Чтобы понять состояние социально сконструированного универсума в любое данное время или его изменения во времени, следует понять социальную организацию, позволяющую тем, кто определяет реальность, заниматься этим. Грубо говоря, важно передвинуть вопросы об исторически наличных концептуализациях реальности с абстрактного «что?» к социологически конкретному «кто говорит?».

170. С появлением более сложных форм знания и ростом хозяйственных избытков эксперты полностью посвящают себя предмету своей экспертизы, который вместе с развитием концептуальных механизмов может всё более удаляться от прагматических нужд повседневной жизни. Эксперты по этим утонченным системам знания предъявляют претензии на новый статус. Они выступают не только как эксперты в той или иной области социетального запаса знания, но требуют всей полноты полномочий, распространяющихся на этот запас знания во всей его целостности. Они оказываются универсальными экспертами в буквальном смысле слова. Это не означает, что они претендуют на всеведение. Скорее, они притязают на знание конечного смысла того, что все знают и делают. Другие люди могут по-прежнему помечать вехами свои особые сектора реальности, тогда как они претендуют на экспертизу относительно конечных определений реальности как таковой.
171. <...> внутренне присущая институционализации тенденция к инерции. Хабитуализация и институционализация сами по себе ограничивают пластичность человеческих действий. Институты имеют тенденцию сохраняться вплоть до того момента, пока они не станут «проблематичными».
172. Это значит, что институты могут сохраняться даже в том случае, когда, для внешнего наблюдателя, они утратили свою первоначальную функциональность или практичность. Некие вещи делаются не потому, что они работают, но потому, что так правильно, а именно потому, что это правильно в терминах предельных определений реальности, провозглашаемых универсальными экспертами.
173. Не случайно два великих теоретических восстания против универсума брахманов — джайнизм и буддизм — имели своё социальное размещение в касте кшатриев. Разумеется, переопределения реальности джайнистами и буддистами привели к появлению собственного персонала экспертов.
174. Пока теории продолжают обладать непосредственной прагматической применимостью, всё это соперничество может разрешаться средствами практической проверки. Это могут быть конкурирующие теории охоты на медведей, где у каждой группы экспертов есть свои собственные интересы. Вопрос может быть решен сравнительно легко: достаточно посмотреть, какая теория приводит к убиению большего числа медведей. Такой возможности нет при решении вопроса о правильности, скажем, политеистической или генотеистической теории Вселенной. Теоретики, которые их придерживаются, вынуждены заменять практическую проверку абстрактной аргументацией.
175. По самой своей природе такая [абстрактная — Н.Д.] аргументация не несет с собой внутренней убежденности в практическом успехе. То, что убедительно для одного, совсем не убеждает другого. Не следует винить этих теоретиков за то, что они прибегают к различным силовым подкреплениям хрупкой власти простых аргументов — скажем, побуждают правителя использовать военную мощь для навязывания собственных аргументов своим соперникам. Иными словами, определения реальности могут усиливаться с помощью полиции. <...> в высшей степени абстрактные символизации (то есть крайне удаленные от конкретного опыта повседневной жизни теории) обосновываются скорее посредством социального, а не эмпирического подкрепления.
176. Эксперты по традиции признаются таковыми практически всеми членами общества, и у них нет действенных конкурентов. Все эмпирически доступные нашему наблюдению примитивные общества подпадают под этот тип, а с некоторыми модификациями под него подпадает большая часть архаичных цивилизаций. Это не означает, что в таких обществах нет скептиков, что все без исключения полностью интернализовали традицию. Скорее, этот скептицизм (каким бы он ни был) не был социально организован, а потому не мог представить вызова для держателей «официальной» традиции.
177. Трудности начинаются там, где «чуждость» прорывается и отклоняющийся универсум делается возможным в среде собственного народа. Тут традиционные эксперты готовы обратиться к огню и мечу, либо, напротив, если огня и меча не наблюдается, они могут вступить в экуменические переговоры с конкурентами.

178. Когда частное определение реальности соединяется с конкретным властным интересом, его можно назвать идеологией. Следует подчеркнуть, что этот термин мало пользы употреблять по отношению к обсуждавшейся выше монополистической ситуации. Например, не слишком осмысленно говорить о христианстве как об идеологии в Средние века — несмотря на то, что оно имело явное политическое значение для правящих групп, — до той простой причине, что в христианском универсуме «жили» все члены средневекового общества <...>. Столь же мало смысла использовать термин «идеология», когда два различных определения реальности сталкиваются друг с другом в борьбе между различными обществами — например, говорить о «христианской идеологии» крестоносцев и «исламской идеологии» сарацинов.
179. Тем не менее было бы ошибочным воображать, будто взаимосвязь между заинтересованной группой и её идеологией всегда столь логична. Каждая группа, вовлеченная в социальный конфликт, нуждается в солидарности. Идеологии порождают солидарность. Выбор конкретной идеологии необязательно основывается на внутренне присущих ей теоретических элементах, он может быть случайным.
180. Важно помнить о том, что большинство современных обществ являются плюралистическими. Это означает, что в них есть некий центральный универсум, считающийся само собой разумеющимся в качестве такового, и различные частные универсумы, сосуществующие друг с другом и находящиеся в состоянии взаимного приспособления. Вероятно, последние также имеют некие идеологические функции, но прямой конфликт между идеологиями тут был бы заменён различной степенью терпимостью и даже кооперации. Такая ситуация, вызванная сочетанием нетеоретических факторов, сталкивает традиционных экспертов с непростыми теоретическими проблемами. Осуществляя руководство традицией с многовековыми монополистическими претензиями, они вынуждены искать способы теоретической легитимации происшедшей демонополизации. Иногда они выбирают продолжение старых тоталитарных притязаний, словно ничего не произошло, но очень немногие люди готовы принять эти притязания всерьёз. Что бы ни делали эксперты, плюралистическая ситуация изменяет не только социальное положение традиционных определений реальности, но и тот способ, коим они удерживаются в сознании индивидов.
181. Интеллектуал в такой ситуации располагает рядом исторически интересных альтернатив. Он может удалиться в интеллектуальное подобщество, которое может служить ему эмоциональным прибежищем и (что более важно) социальным базисом его девиантных определений реальности. Другими словами, интеллектуал может чувствовать себя «как дома» в подобестве, в отличие от всего общества, и в то же самое время он может субъективно поддерживать свои девиантные концепции, которые отвергаются обществом в целом. В подобестве же он находит других, которые рассматривают его концепции в качестве реальности. Затем он разрабатывает различные процедуры защиты этой хрупкой реальности подобщества от угроз её уничтожения извне. На теоретическом уровне эти процедуры включают терапевтические средства защиты, которые мы обсуждали ранее. Практически самой важной процедурой будет ограничение всех значимых взаимоотношений членов этого подобщества с аутсайдерами, которые всегда несут угрозу уничтожения. Религиозная секта может служить прототипом такого рода подобщества. Под покровом сектантской общины даже самые дикие девиантные концепции обретают характер объективной реальности. И наоборот, уход в секту типичен для ситуаций, когда прежние объективированные определения реальности распадаются, те есть утрачивают объективность в большом обществе. Детали этого процесса относятся к исторической социологии религии, и к ним можно добавить различные секуляризованные формы сектантства, которые являются ключевой характеристикой интеллектуалов в современном плюралистическом обществе.
182. Очень важной исторической альтернативой является, конечно, революция. Тут интеллектуал делает ставку на реализацию своего проекта общества в обществе. <...> Подобно тому как удаляющийся от общества интеллектуал нуждается в других для помощи в поддержании его

- девиантных определений реальности в качестве реальности, так и революционному интеллектуалу требуются другие для подкрепления его девиантных концепций.
183. Но снова нужно подчеркнуть, что из этого не следует, будто теории суть только отражения «базисных» институциональных процессов; взаимосвязь между «идеями» и поддерживающими их социальными процессами всегда является диалектической. Правильно было бы сказать, что теории сочиняются для легитимации уже существующих социальных институтов. Но случается и так, что социальные институты изменяются для того, чтобы они соответствовали уже существующим теориям, дабы сделать их еще «легитимнее».
184. Эксперты от легитимации могут действовать как теоретики, оправдывающие status quo; но они могут оказаться и идеологами революции. Определения реальности имеют потенциал самоосуществления. Теории могут реализовываться в истории — даже в высшей степени глубокомысленные теории, каковыми они были в то время, когда впервые обдумывались их изобретателями. Карл Маркс, размышляющий в библиотеке Британского музея, вошёл в поговорку как пример такой исторической возможности.
185. <...> социальное изменение всегда следует понимать в диалектической взаимосвязи с «историей идей». Как «идеалистические», так и «материалистические» способы понимания упускают из вида эту диалектику, а тем самым искажают историю.

### **Глава III. Общество как субъективная реальность**

#### **1. Интернализация реальности**

##### **а. Первичная социализация**

186. <...> общество понимается как непрерывный диалектический процесс, включающий три момента: экстернализацию, объективацию и интернализацию.
187. Лишь когда индивид достигает подобной степени интернализации, он становится членом общества. Онтогенетический процесс, с помощью которого это происходит, называется социализацией.
188. Одна и та же перспектива низшего класса может вызвать различные чувства: удовлетворенность, покорность, горькую злобу, зависть, неистовое бунтарство. Следовательно, ребёнок, происходящий из низших классов, будет жить совершенно иначе не только в сравнении с ребенком — выходцем из высших классов, но и в сравнении с другим ребенком из низшего класса.
189. Процесс этот не является односторонним и механическим. Он предполагает диалектическую связь....
190. Родителей не выбирают. <...> Так как у ребёнка нет выбора значимых других, его идентификация с ними оказывается квазиавтоматической. По этой же причине его интернализация их особой реальности является квазинеизбежной. Ребёнок интернализирует мир своих значимых других не как один из многих возможных миров, а как единственно существующий и единственно мыслимый, как мир tout court. Именно поэтому мир, интернализируемый в процессе первичной социализации, гораздо прочнее укоренён в сознании, чем миры, интернализируемые в процессе вторичной социализации.
191. Значит, в процессе первичной социализации конструируется первый мир индивида. Присущее ему особое качество устойчивости, хотя бы отчасти, объясняется неизбежностью взаимосвязи индивида с его самыми первыми значимыми другими.
192. Лишь позднее индивид сможет позволить себе роскошь хоть чуть-чуть усомниться. И, вероятно, эта необходимость в протореализме в процессе познания мира является как филогенетической, так и онтогенетической.
193. Первичная социализация предполагает знакомство с социально предопределённым ходом событий. В возрасте А ребенок должен изучать X, в возрасте В он должен изучать Y, и так далее. Каждая такая программа в той или иной степени содержит социальное признание биологического роста и дифференциации. Тем самым каждая программа в любом обществе должна признавать, что нельзя надеяться научить годовалого ребенка тому, что умеет

трехлетний. Кроме того, большинство программ должно определять разное содержание для мальчиков и девочек. Конечно, такое минимальное признание со стороны общества обусловлено биологическими фактами. Однако, помимо этого, существует огромное социально-историческое многообразие в определении стадий последовательности обучения. То, что считается детством в одном обществе, может с таким же успехом считаться зрелостью в другом. И социальное значение детства может быть совершенно различным в разных обществах — например, в терминах эмоциональных качеств, моральной ответственности или интеллектуальных способностей. Современная западная цивилизация (по крайней мере до появления фрейдизма) была склонна считать детей от природы «невинными» и «неиспорченными»; в других обществах они считаются «по природе грешными и нечистыми», отличающимися от взрослых лишь силой и пониманием. Аналогичные различия наблюдались и по части уголовной ответственности, наличия у детей сексуальной активности, божественного вдохновения и т.д. Очевидно, что такие различия в социальном определении детства и его стадий должны были оказывать влияние на программу обучения.

194. Первичная социализация завершается, когда в сознании индивида укоренено понятие обобщенного другого и всё, что его сопровождает. С этого момента он становится действительным членом общества и субъективно обладает своим Я и миром.
195. Но эта интернализация общества, идентичность и реальность не являются раз и навсегда решенным делом. Социализация никогда не бывает полной и никогда не завершается.

#### **б. Вторичная социализация**

196. Конечно, общепризнанное и релевантное для всех знание также может быть социально распределено — например, в форме классовых «версий».
197. «Подмиры», интернализируемые в процессе вторичной социализации, в основном представляют собой частичные реальности, в отличие от «базисного мира», приобретённого в процессе первичной социализации. Однако они тоже представляют собой более или менее целостные реальности, характеризующиеся нормативными, эмоциональными и когнитивными компонентами.
198. <...> общество, которое сводит использование лошадей только к перевозке телег с навозом, вряд ли будет заниматься приукрашиванием этой деятельности сложными ритуалами или фетишизмом; персонал, на который возложена эта задача, вряд ли будет глубоко идентифицировать себя с этой ролью; а легитимации как таковые будут, вероятно, компенсаторного характера.
199. Например, может быть общепринято, что прежде, чем учиться предсказывать будущее по полету птиц, следует научиться гадать по внутренностям животного, что следует иметь диплом об окончании высшей школы, чтобы можно было поступить в школу бальзамировщиков, или что нужно сдать экзамен по гэльскому языку, чтобы занять пост на гражданской службе в Ирландии. Эти условия оказываются внешними по отношению к знанию, требующемуся для исполнения ролей предсказателя, бальзамировщика или ирландского гражданского служащего. Они институционально установлены, чтобы повысить престиж этих ролей или чтобы отвечать другим идеологическим интересам.
200. <...> социальное взаимодействие между учителями и учениками может быть формализовано. Учителям не надо быть значимыми другими в любом смысле слова. Они — институциональные функционеры, формальным предназначением которых является передача социального знания. <...> Конечно, можно тем или иным способом субъективно различать индивидуальных функционеров (как более или менее конгениальных, как лучших или худших учителей арифметики и т.д.), но в принципе они — взаимозаменяемы.
201. <...> индивид, который хочет стать искусным музыкантом, должен довольно глубоко погрузиться в свой предмет, что совершенно не обязательно для индивида, который учится на инженера. Инженерное образование можно получить в процессе формального, весьма рационального, эмоционально нейтрального обучения. Музыкальное же образование обычно

включает более высокую степень идентификации с маэстро и гораздо более глубокое погружение в реальность музыки.

#### **в. Поддержание и трансформация субъективной реальности**

202. Удобным является разграничение двух общих типов поддержания реальности — рутинной и кризисной. Первая призвана поддерживать интернализированную реальность в повседневной жизни, вторая — в ситуациях кризиса.
203. <...> было бы ошибкой предположение, будто только значимые другие служат поддержанию субъективной реальности. <...> Если же он к тому же спит со своей секретаршей, то его идентичность и подтверждается, и расширяется. Это предполагает, что индивиду нравится подтверждаемая идентичность. Тот же самый процесс происходит и при подтверждении идентичностей, которые могут не нравиться индивиду. Даже случайные знакомства могут подтверждать его идентичность неудачника, а жена, дети и секретарша уже с не вызывающей сомнения окончательностью это подтвердят. В обоих случаях одинаковым будет движение от объективного определения реальности к субъективному поддержанию реальности.
204. <...> язык *реализует* мир в двояком смысле слова: он его постигает и он его производит.
205. <...> индивид способен прибегнуть к различным техникам поддержания реальности даже в отсутствие актуального общения, но порождающий реальность потенциал этих техник много ниже того общения лицом-к-лицу, которое они должны копировать. Чем больше изоляция этих техник от подтверждений лицом-к-лицу, тем меньше вероятность того, что они сохраняют акцент реальности. <...> индивид обычно хранит в памяти реальности своего прошлого. Но «освежить» эту память можно только в общении с теми, кто разделяет соответствующие воспоминания.
206. Против <...> разрушающих реальность сомнений интернализируются и постоянно подкрепляются специфические социальные санкции. Одной из таких санкций является выставление на смех. Пока индивид остаётся в пределах вероятностной структуры, он чувствует собственную смехотворность при возникновении каких бы то ни было сомнений по поводу реальности. Он знает, что станет предметом насмешек, как только выразит эти сомнения.
207. В кризисных ситуациях процедуры остаются, по существу, теми же, что процедуры рутинного поддержания, с тем отличием, что подтверждения реальности должны быть эксплицитными и интенсивными. В игру здесь часто вступают техники ритуала. Перед лицом кризиса индивид может импровизировать с процедурами поддержания реальности, но общество со своей стороны выдвигает особые процедуры для ситуаций, которые признаются несущими риск крушения реальности.
208. Мы коснемся здесь крайнего случая, чуть ли не тотальной трансформации, когда индивид «переключается» с одного мира на другой. <...> Обычно трансформация субъективно воспринимается как тотальная. Конечно, это происходит от недопонимания. Субъективная реальность никогда не бывает тотально социализированной, а потому она и не может претерпеть тотальной трансформации от социальных процессов. Преображённый индивид будет по меньшей мере обладать тем же самым телом и жить в той же физической вселенной. Тем не менее существуют инстанции преобразования, которые кажутся тотальными в сравнении с меньшими изменениями. Такие трансформации мы будем называть альтернативами. Альтернатива требует процесса ресоциализации. Такие процессы напоминают первичную социализацию, поскольку они должны радикально по-новому расставить акценты реальности, а потому должны в значительной степени воспроизвести сильную эмоциональную идентификацию с персоналом социализации, которая характерна для раннего детства.
209. Как только новая реальность обрела твёрдость, вновь могут начаться осмотрительные взаимоотношения с посторонними, хотя те из них, кто имел для индивида биографическую значимость, по-прежнему остаются опасными. Это те, кто скажет. «Брось ты всё это, Савл», и бывают времена, когда старая реальность, ими вызванная, обретает форму искушения.

210. Отрицающая сторона концептуальных механизмов особенно важна с точки зрения расщепления той проблемы, которая требует решения. Старая реальность, а также коллективы и значимые другие, которые ранее были её посредниками для индивида, должна быть заново истолкована в *рамках* аппарата легитимации новой реальности. Эта реинтерпретация приносит с собой разрывы в индивидуальную биографию типа: «до Христа» и «после Христа», «до Дамаска» и «после Дамаска». Всё, что предшествовало альтернативности, теперь видится как её приурочивание. <...> Часто это включает в себя перенесение на прошлое нынешних схем интерпретации (по формуле: «Я знал уже тогда, но не вполне отчётливо») и тех мотивов, которые отсутствовали в прошлом, но которые теперь необходимы для перетолкования того, что имело тогда место (согласно формуле: «Воистину, я сделал это потому, что...»).

## 2. Интернализация и социальная структура

211. Под «успешной социализацией» нами подразумевается установление высокого уровня симметрии между объективной и субъективной реальностями (а равно и идентичности).
212. Это никоим образом не означает, что индивид рад такой идентичности. Быть крестьянином вряд ли очень приятно, это включает в себя всякого рода субъективно реальные и настоятельные проблемы, совсем не радостные. Но в эти проблемы *не* входит проблема идентичности. Можно быть нищим или даже бунтующим крестьянином. Но он *был* именно крестьянином.
213. Неуспешно социализированный индивид сам по себе социально предопределён как профилирующий тип — калека, бастард, идиот и т.д. Следовательно, какие бы противоположные самоидентичности временами ни возникали в его сознании, они лишены всякой вероятностной структуры, которая могла бы их сделать чем-то большим, нежели эфемерные фантазии. Начальные контр-дефиниции реальности и идентичности возникают, как только любые подобные индивиды соединяются в длительно существующие социальные группы.
214. Например, ребёнок мужского пола может интернализировать «не соответствующие» элементы женского мира, поскольку его отец отсутствовал в решающий период первичной социализации, и он направлялся исключительно своей матерью и тремя старшими сестрами. Они могли опосредовать «соответствующие» определения-юрисдикции, так что маленький мальчик знает, что ему не положено жить в женском мире. Но он тем не менее может с ним *идентифицироваться*. Его возникшая в результате этого «женственность» может быть как «видимой», так и «невидимой». В любом случае между его социально предписанной идентичностью и его субъективно реальной идентичностью будет иметься асимметрия.
215. <...> ребёнок может воспитываться не только родителями, но также нянькой, воспитанной в ином этническом или классовом подобиестве. <...> теперь неуспешная социализация включает в себя возможность интернализированного перехода в иное как постоянной черты индивидуального субъективного самопонимания.
216. Третья важная ситуация, ведущая к неуспешной социализации, возникает в случае противоречий между первичной и вторичной социализациями. Единство первичной социализации тут сохраняется, но во вторичной социализации в качестве субъективной возможности выбора появляются альтернативные реальности и идентичности.
217. Общество, в котором расходящиеся миры становятся общедоступны как на рынке, содержит в себе особые сочетания субъективной реальности и идентичности. Растёт общее сознание релятивности *всех* миров, включая и свой собственный, который теперь осознаётся, скорее, как *один* из миров, а не как *Мир*. Вследствие этого собственное институциональное поведение понимается как «роль», от которой можно отдалиться в своём сознании и которую можно «разыгрывать» под манипулятивным контролем.
218. Подобная ситуация всё в большей мере типична для современного индустриального общества, но она далеко выходит за пределы нынешних рассуждений и требует дальнейшего анализа этой констелляции посредством социологии знания и социальной психологии. Следует подчеркнуть лишь то, что подобная ситуация останется непонятной вне соотнесения



с социально-структурным контекстом, который логически проистекает из закономерного отношения между социальным разделением труда (с его последствиями для социальной объективации реальности). В современной ситуации это предполагает анализ плюрализма как реальностей, так и идентичностей в их соотнесённости со структурной динамикой произведённых индустриализмом образцов социальной стратификации.

### 3. Теории идентичности

219. Социальные процессы, связанные с формированием и поддержанием идентичности, детерминируются социальной структурой. И наоборот, идентичности, созданные благодаря взаимодействию организма, индивидуального сознания и социальной структуры, реагируют на данную социальную структуру, поддерживая, модифицируя или даже ее переформируя. <...> Памятуя об этой диалектике, можно избежать обманчивого понятия «коллективной идентичности», не прибегая при этом к уникальности индивидуальной экзистенции как некоему *sub specie aeternitatis*. Особые исторические социальные структуры порождают *типы* идентичности, которые опознаются в индивидуальных случаях.
220. Мы не советуем говорить здесь о «коллективной идентичности» в силу опасности ложного (и овеществляющего) гипостазирования. *Exemplum horribile* такого гипостазирования является немецкая «гегельянская» социология 1920–30-х гг. (например труды Отмара Шпанна). Такого рода опасность в большей или меньшей мере сохраняется в различных работах дюркгеймовской школы и школы культуры и личности в американской культурной антропологии.
221. В настоящем контексте нас интересует лишь то, что типы идентичности доступны «наблюдению» и «верификации» в дотеоретическом, а тем самым — донаучном опыте.
222. Идентичность представляет собой феномен, который возникает из диалектической взаимосвязи индивида и общества. *Типы* идентичности, с другой стороны, суть *tout court* социальные продукты, относительно стабильные элементы объективной реальности (конечно, степень стабильности в свою очередь социально детерминирована).
223. Всякое теоретизирование по поводу идентичности — и об особых типах идентичности — должно поэтому осуществляться в рамках теоретических интерпретаций, в которые они помещены.
224. Если теории идентичности всегда включаются в более широкие теории реальности, то понимать это следует в терминах логики последних теорий. Например, психология, интерпретирующая некий эмпирический феномен как одержимость демоническими существами, имеет в качестве своей матрицы мифологическую теорию космоса, а потому она не вмещается в интерпретацию, имеющую не мифологическую точку отсчёта. Сходным образом психология, трактующая тот же самый феномен в терминах электрических нарушений головного мозга, имеет своим основанием всепроникающую научную теорию реальности, как человеческой, так и не человеческой, и вся её связность проистекает из той логики, которая лежит в основе такой теории. Проще говоря, психология всегда предполагает космологию.
225. Психологии относятся к тому измерению реальности, которое обладает наиболее сильной и наиболее продолжительной субъективной релевантностью для всех индивидов. Поэтому диалектика теории и реальности воздействует на индивида непосредственно и интенсивно.
226. <...> психоанализ вряд ли пригоден для адекватной интерпретации проблем идентичности в деревнях Гаити, тогда как некая вудуистская психология может предоставлять здесь схемы интерпретации большой эмпирической точности. Эти две психологии [гаитянская и «нью-йоркская» — Н.Д.] демонстрируют свою эмпирическую адекватность благодаря их применимости в терапии, но ни одна из них тем самым не доказывает онтологического статуса собственных категорий.
227. Пока психологические теории в этом смысле адекватны, они доступны для опытной верификации. Но и здесь речь идёт не о верификации в научном смысле, но о проверке в опыте повседневной жизни. <...> Гаитянский этнолог может эмпирически обнаружить нью-йоркский невроз, равно как американский этнолог может эмпирически открыть вудуистскую

- одержимость. Предпосылкой таких открытий будет лишь то, что внешний наблюдатель желает использовать концептуальные механизмы местной психологии для наличного предмета исследования. Придаёт ли он этой психологии более общую эпистемологическую значимость — этот вопрос прямо не касается его эмпирического исследования.
228. Об адекватности психологических теорий можно сказать и иначе, они адекватны настолько, насколько они отражают ту психологическую реальность, которую намерены объяснить.
229. <...> верификация осуществляется через сопоставление психологических теорий и эмпирически наличной психологической реальности. Психологии создают реальность, которая в свою очередь служит основой для их верификации. Иными словами, мы имеем тут дело с диалектикой, а не с тавтологией.
230. Деревенский житель с Гаити, который интернализирует вудуистскую психологию, становится одержимым, как только обнаруживаются некоторые хорошо известные признаки. Точно так же нью-йоркский интеллигент, интернализовавший фрейдистскую психологию, становится невротиком, как только диагностируются некие хорошо известные симптомы. <...> гаитянин в таком случае будет создавать не симптомы невроза, но признаки одержимости, тогда как нью-йоркский житель станет конструировать свой невроз в соответствии с признанной симптоматологией.
231. <...> почему одна психология сменяет другую исторически? Общим ответом на него будет следующий: такая смена происходит, когда по каким бы то ни было причинам идентичность оказывается проблемой. Эта проблема может быть следствием диалектической связи психологической реальности и социальной структуры. Радикальные изменения в социальной структуре (например, перемены, вызванные промышленной революцией) могут иметь своим результатом сопутствующие изменения психологической реальности. В этом случае могут возникнуть новые психологические теории, поскольку старые уже давно не дают адекватного объяснения наличным эмпирическим феноменам.

#### 4. Организм и идентичность

232. <...> человеческая животность трансформируется в процессе социализации, но не отменяется последним. Так, желудок продолжает ворчать, даже если вы заняты миропостроением. Со своей стороны, события в этом его построении могут так воздействовать на желудок, что он станет ворчать больше или меньше. Человек способен даже есть и теоретизировать одновременно. Сосуществование животности и социальности человека можно небезуспешно наблюдать за каждым обедом.
233. Можно говорить о диалектике природы и общества.
234. Обсуждаемая здесь диалектика между природой и обществом никоим образом не равнозначна «диалектике природы» в том виде, как она была развита Энгельсом и позднейшим марксизмом. Первая подчеркивает специфически человеческий характер отношения человека к собственному телу. Вторая, напротив, проецирует специфически человеческие феномены на нечеловеческую природу, а затем стремится дегуманизировать человека, глядя на него лишь как на объект естественных сил или законов природы.
235. С внешней стороны по-прежнему можно говорить, что организм устанавливает пределы социально возможному. Как говорили английские правоведы, парламент может всё, кроме одного: он не может заставить мужчин вынашивать детей. <...> Биологические факторы ограничивают набор открытых индивиду социальных возможностей, но социальный мир, предшествующий каждому индивиду, в свою очередь налагает ограничения на то, что биологически возможно для организма. Диалектика проявляется во *взаимном* ограничении организма и общества.
236. Сексуальность и питание канализируются по особым направлениям скорее социально, чем биологически; такая канализация не только ограничивает его деятельность, но прямо воздействует на организмические функции. Так, успешно социализированный индивид не способен к сексуальному функционированию с «ложным» сексуальным объектом, и его может стошнить при встрече с «ложной» пищей. Как мы уже видели, социальная

канализация деятельности представляет собой сущность институционализации, которая является фундаментом для социального конструирования реальности.

237. С внутренней стороны диалектика проявляется как сопротивление биологического субстрата социальному формированию. Это, конечно, яснее всего в процессе первичной социализации. Трудности начальной социализации ребёнка не сводятся к проблемам обучения. Маленькое животное, так сказать, даёт отпор.
238. Социальное существование зависит от продолжающегося господства над биологически заданным сопротивлением индивида. Это господство включает в себя легитимацию и институционализацию. Общество предлагает индивиду различные объяснения того почему он должен есть три раза в день, а не тогда, когда он голоден <...>. Сходные проблемы приспособления организма к социально сконструированному миру существуют и во вторичной социализации, хотя уровень биологической фрустрации тут обычно ниже.
239. Часто эта диалектика понимается как борьба «высшего» и «низшего» Я, каковые приравниваются соответственно к его социальной идентичности и дообщественной, возможно антиобщественной, животности. «Высшее» Я должно постоянно утверждать себя в борьбе с «низшим», иногда наступает время критической проверки его сил. Например, человек должен мужественно преодолевать свой инстинктивный страх смерти в битве. «Низшее» Я здесь насильственно подчиняется «высшему», утверждение господства над биологическим субстратом тут необходимо для поддержания объективной и субъективной социальной идентичности воина.
240. Человек биологически предопределён к конструированию мира, в котором он живёт с другими. Этот мир становится для него доминирующей и определяющей реальностью. Её границы установлены природой, но стоит этому миру возникнуть, и он оказывает на природу обратное влияние. В диалектике природы и социально сконструированного мира трансформируется сам человеческий организм. В той же диалектике человек творит реальность и тем самым творит самого себя.

#### **Заключение: Социология знания и социологическая теория**

241. <...> мы думаем, что нам удалось показать совместимость теоретических позиций Вебера и Дюркгейма в общей теории социального действия, которая не утрачивает при этом внутренней логики каждого из них.
242. Учение о диалектике между социальной реальностью и историчной человеческой экзистенцией никак не назовешь новым. В современную социальную мысль оно было привнесено прежде всего Марксом. Требуется, однако, ввести диалектическую перспективу в теоретическую ориентацию социальных наук.
243. Социология знания понимает человеческую реальность как реальность социально сконструированную. Так как конституирование реальности традиционно было центральной проблемой философии, то у данного понимания имеются философские предпосылки.
244. Этим объектом [гуманистической социологии — Н.Д.] является общество, как часть человеческого мира, как созданное людьми, ими населенное и в свою очередь создающее людей в непрерывном историческом процессе. Не последней заслугой гуманистической социологии можно считать то, что она пробуждает наше чувство изумления перед лицом этого поразительного феномена.

*Конец текста*