

Введение
Проблема социологии знания

Основные положения аргументации этой книги содержатся уже в ее названии и подзаголовке: реальность социально конструируется, и социология знания должна анализировать процессы, посредством которых это происходит. Ее ключевые термины – “реальность” и “знание” – термины, которые используются не только в повседневной речи, но и в философской традиции, имеющей длительную историю. Сейчас нет нужды обсуждать семантические сложности повседневного или философского использования этих терминов. 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, упрощенный) смысл вкладывают в данные термины и рядовой человек, и философ. 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 освященную 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.

Если бы мы собирались педантично следовать своим аргументам, то, употребляя вышеуказанные термины, каждый раз должны были бы давать их в кавычках, что стилистически излишне. Однако употребление кавычек – ключ к пониманию того, как эти термины применяются в социологическом контексте. 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 свое “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 еще, – 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.

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности (избранные главы) / Перевод Е.Д. Руткевич. — Источник: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

Например, рядовой человек может считать, что обладает “свободой воли” и поэтому “отвечает” за свои действия, в то же время не признавая этой “свободы” и “ответственности” за детьми и лунатиками. Философ любыми доступными ему методами будет исследовать онтологический и эпистемологический статус этих понятий. *Свободен ли человек? Что такое ответственность? Каковы пределы ответственности? Как можно все это знать?* И тому подобное. Нет нужды говорить, что социолог находится не в том положении, чтобы давать ответы на эти вопросы. Однако что он может и должен сделать – так это спросить, как получается, что понятие “свобода” считают само собой разумеющимся в одном обществе, но не в другом, как “реальность” этого понятия поддерживается в одном обществе и, что еще интереснее, как эта “реальность” может быть однажды утеряна индивидом или всем коллективом.

Таким образом, 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. Так что потребность в “социологии знания” возникает, как только становятся заметными различия между обществами в понимании того, какое знание считается в них само собой разумеющимся. Кроме того, дисциплина, называющая себя так, должна изучать те способы, посредством которых “реальности” считаются “познанными” в том или ином обществе. Другими словами, социология знания должна иметь дело не только с эмпирическим многообразием “знания”, существующим в различных человеческих обществах, но и с процессами, с помощью которых *любая* система “знания” становится социально признанной в качестве “реальности”.

Согласно нашей точке зрения, социология знания должна изучать все то, что считается в обществе “знанием”, невзирая на обоснованность или необоснованность (по любым критериям) такого “знания”. И поскольку всякое человеческое “знание” развивается, передается 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*.

Такое понимание сферы собственно социологии знания отличается от того, что обычно считали предметом дисциплины, носящей это название вот уже сорок лет. Поэтому, прежде чем мы начнем изложение своих взглядов, было бы полезно бросить хотя бы беглый взгляд на предшествовавшее развитие этой дисциплины и объяснить, в чем и почему мы вынуждены отклониться от нее.

Термин “социология знания” (*Wissenssoziologie*) был введен в употребление Максом Шелером². Это было в 1920-е годы, в Германии, а Макс Шелер был философом. Три этих факта очень важны для понимания генезиса и дальнейшего развития новой дисциплины. Социология знания возникла в философском контексте и в определенной ситуации интеллектуальной истории Германии. Хотя новая дисциплина впоследствии была помещена собственно в социологический контекст, особенно в англоязычном мире, она продолжала сталкиваться с проблемами той интеллектуальной ситуации, в которой возникла. В результате социология знания оставалась периферийной дисциплиной среди большей части социологов, не разделявших тех проблем, которые волновали германских мыслителей в 20-е годы XX века. Больше всего это касалось американских социологов,

² См.: *Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bern, Francke, 1960). Этот сборник эссе, впервые опубликованный в 1925 году, содержит основные формулировки социологии знания в очерке под названием “*Probleme einer Soziologie des Wissens*”, который был впервые опубликован годом ранее.

которые смотрели на эту дисциплину главным образом как на маргинальную специальность с присущими ей европейскими особенностями. Важнее, однако, то, что во взаимосвязи социологии знания с первоначальными ее проблемами видели *теоретическую слабость даже те, кто испытывали интерес к этой дисциплине*. Как ее защитники, так и более или менее безразличные к ней социологи смотрели на социологию знания как на своего рода социологическое истолкование истории идей. Это привело к большой близорукости в отношении потенциальной теоретической значимости социологии знания.

Существовали самые различные определения сущности и сферы социологии знания, и можно было бы сказать, что история этой субдисциплины была тем самым историей различных ее определений. Однако, по общему мнению, предметом социологии знания является взаимосвязь человеческого мышления и социального контекста, в рамках которого он возникает. Так что 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.

Вероятно, корни этой важной для современной немецкой философии проблемы уходят в исследования исторической школы, которая была одним из величайших интеллектуальных достижений Германии XIX века. Благодаря усилиям научно-исторической школы и метода, не имеющего себе равного ни на одном из этапов интеллектуальной истории, прошлое оказалось для современного человека “воссозданным настоящим” с удивительным многообразием форм мышления. Трудно оспаривать требование немецкой школы к исходной позиции этого предприятия. Поэтому неудивительно, что теоретическая проблема, поднятая позднее, наиболее глубоко должна была быть прочувствована в Германии. Проблему эту можно определить как головокружение от относительности. Эпистемологическое измерение этой проблемы очевидно. На эмпирическом уровне это означает исследование – столь тщательное, насколько возможно, – конкретных взаимосвязей между мышлением и его историческим контекстом. Если эта интерпретация верна, то социология знания поднимает проблему, первоначально поставленную исторической школой – конечно, в более узких рамках, но, в сущности, проявляя интерес к тем же самым вопросам³.

Ни в широком, ни в узком смысле эта проблема не нова. 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 знания⁴. 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 другую⁵. Однако непосредственными интеллектуальными предшественниками социологии знания

³ См.: *Wilhelm Windelband, Heinz Heimsoeth*. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Tuebingen, Mohr, 1950), pp.605 ff.

⁴ См.: *Albert Salomon*, In Praise of Enlightenment (New York, Meridian Books, 1963); *Hans Barth*, Wahrheit und Ideologic (Zurich, Manesse, 1945); *Werner Stark*, The Sociology of Knowledge (Chicago, Free Press of Glencoe, 1958), pp.46 ff.; Kurt Lenk (ed.), Ideologic (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961), pp.13 ff.

⁵ Pensees. V.294.

являются три направления германской мысли XIX столетия – марксизм, ницшеанство и историцизм.

У Маркса берет свое происхождение основное положение социологии знания о том, что социальное бытие определяет человеческое сознание⁶. 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 ее 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 еще 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 ее центральной проблемы, но также несколько ее 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).

Особое впечатление на социологию знания было произведено понятиями Маркса “субструктура/суперструктура” (Unterbau/Überbau). Вокруг правильной интерпретации этих Марксовых понятий разгорелась бурная полемика. Позднее марксизм (например, Ленин) пытался отождествить “субструктуру” tout court с экономической структурой, а суперструктура считалась ее 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 деятельностью⁷. В любом случае, начиная с Шелера, фундаментальная схема “суб/суперструктуры” в той или иной мере была взята на вооружение социологией знания и всегда с пониманием того, что существует некая связь между мышлением и, отличной от него, “основополагающей” реальностью. Притягательность этой схемы была велика, несмотря на то, что многие положения социологии знания были сформулированы явно в пик марксизму, и то, что в ее рамках существовали разные взгляды на природу взаимосвязи двух компонентов этой схемы.

В менее явной форме социологией знания были восприняты ницшеанские идеи. Но они были весьма созвучны общему интеллектуальному фону и тому “настроению”, в контексте которых возникла сама социология знания. Ницшеанский анти-идеализм, отличающийся от марксизма скорее по содержанию, чем по форме, дает социологии знания дополнительную перспективу, в которой человеческое мышление выступает в

⁶ См.: *Karl Marx*, Die Frühschriften (Stuttgart, Kroener, 1953). Экономико-философские рукописи 1844 г. начинаются здесь с 225 с.

⁷ О Марксовой схеме Unterbau/Ueberbau см. *Karl Kautsky* “Verhaeltnis von Unterbau und Ueberbau”, в Iring Fetscher (ed.), *Der Marxismus* (Munich, Piper, 1962), pp.160 ff.; *Antonio Labriola*, “Die Vermittlung zwischen Basis und Ueberbau” *ibid.*, pp.167 ff.; *Jean-Yves Calvez*, *La pensee de Karl Marx* (Paris, Editions du Seuil, 1956), pp.424 ff. Наиболее важную переформулировку проблемы в двадцатом веке дал Дьердь Лукач в *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, 1923); сегодня эта работа наиболее доступна во французском переводе: *Histoire et conscience de classe* (Paris, Editions de Minuit, 1960). Понимание Лукачем Марксова понятия диалектики тем более примечательно, что оно появилось десятилетием раньше обнаружения “Экономико-философских рукописей 1844 г.”.

качестве инструмента в борьбе за выживание и власть⁸. Ницше разработал свою собственную теорию “ложного сознания”, анализируя социальное значение обмана, самообмана, иллюзии, присущих человеческой жизни. Его понятие “Ressentiment” в качестве фактора, порождающего определенные типы человеческого мышления, было непосредственно заимствовано Шелером.

В более общем виде можно сказать, что социология знания есть своеобразное применение того, что Ницше удачно называл “искусством подозрения”⁹.

Историцизм, особенно в дильтеевском варианте, непосредственно предшествовал социологии знания¹⁰. Историчизму было присуще поразительное ощущение относительности всех перспектив, то есть неизбежной историчности человеческого мышления. Характерное для историцизма утверждение, что ни одну историческую ситуацию нельзя понять иначе, как в ее собственных терминах, легко превратить в утверждение, подчеркивающее социальный контекст мышления. Определенные исторические понятия типа “ситуационный детерминизм” (Standortsgebundenheit) и “место в жизни” (Sitz im Leben) могут быть переведены как “социальное размещение” мышления. Историчистское наследие социологии знания предполагает, что у нее есть большой интерес к истории и предрасположенность к использованию по существу исторического метода. Этот факт уже сам по себе ставит ее в маргинальное положение в американской социологии.

Интерес Шелера к социологии знания и к социологическим вопросам вообще был, по сути дела, лишь эпизодом в его философской карьере¹¹. Его конечной целью было создание философской антропологии, которая могла бы выйти за пределы относительности точек зрения, зависящих от исторического и социального размещения. Социология знания должна была служить инструментом для достижения этой главной цели, способствующим устранению трудностей, связанных с релятивизмом, чтобы затем можно было перейти к решению философской задачи. Шелеровская социология знания в подлинном смысле слова является служанкой философии (ancilla philosophiae), и к тому же – весьма специфической философией.

По своей ориентации шелеровская социология знания является, в сущности, негативным методом. Шелер утверждал, что взаимосвязь между “идеальными факторами” (Idealfaktoren) и “реальными факторами” (Realfaktoren) – термины, которые весьма напоминают схему базиса/надстройки (суб/суперструктуры), – была исключительно регулятивной. То есть “реальные факторы” регулируют условия, при которых определенные “идеальные факторы” могут появляться в истории, но не могут влиять на содержание последних. Иначе говоря, общество определяет наличие (Dasein), но не природу (Sosein) идей. Тогда социология знания оказывается процедурой, с помощью которой изучают процесс социально-исторического отбора идеационных содержаний. При

⁸ Наиболее важными для социологии знания работами Ницше являются “Генеалогия морали” и “Воля к власти”. Относительно дискуссии по их поводу см. *Walter A. Kaufmann, Nietzsche* (New York, Meridian Books, 1956); *Karl Loewith, From Hegel to Nietzsche* (английский перевод – New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964).

⁹ Одним из самых ранних и наиболее интересных приложений мысли Ницше к социологии знания является работа Альфреда Зейделя (*Alfred Seidel, Bewusstsein als Verhaengnis*, Bonn, Cohen, 1927). Зейдель, в прошлом ученик Макса Вебера, старался соединить одновременно Ницше и Фрейда с радикальной социологической критикой сознания.

¹⁰ Из дискуссий о соотношении между историцизмом и социологией наибольший интерес представляют: *Carlo Antonio Dallo storicismo alia sociologis* (Florence, 1940); *H. Stuart Hughes, Consciousness and Society* (New York, Knopf, 1958), pp.183 ff. Самой важной работой Вильгельма Дильтея в данном контексте является *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Tuebingen, 1958).

¹¹ Превосходное обсуждение шелеровской концепции социологии знания можно найти в *Hans-Loachim Lieber, Wissen und Gesellschaft* (Tuebingen, Niemeyer, 1952), pp.55 ff. См. также *Stark, op.cit., passim*.

этом понятно, что само содержание идей независимо от социально-исторической обусловленности, а значит, недоступно социологическому анализу. Если метод Шелера изобразить красочно, то он будет выглядеть так: он бросает огромный кусок дракону относительности, но лишь для того, чтобы легче войти в замок онтологической несомненности.

В рамках этой интенционально ограниченной системы отсчета (что совершенно неизбежно) Шелер детально анализировал способ, с помощью которого общество упорядочивает человеческое знание. Он подчеркивал, что человеческое знание в обществе дано индивидуальному восприятию а priori, гарантируя индивиду смысловой порядок. Хотя этот порядок и связан с определенной 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.

“Изобретение” Шелером социологии знания послужило толчком для бурных дебатов в Германии по поводу обоснованности, сферы действия и применения новой дисциплины¹². Однако вне этой дискуссии появляется другое определение социологии знания, помещающее ее в более узкий социологический контекст. Именно в этой формулировке социология знания вошла в англоязычный мир. Это – формулировка, данная Карлом Мангеймом¹³. Можно с уверенностью сказать, что, когда современные социологи думают про или соn социологии знания, обычно они делают это в терминах мангеймовской формулировки. Что касается американской социологии, то это вполне понятно, так как в англоязычном мире социология знания получила известность фактически благодаря работам Мангейма (некоторые были написаны по-английски в то время, когда Мангейм преподавал в Англии после его отъезда из Германии с приходом нацистов к власти, или были переведены с немецкого), тогда как работы Шелера по социологии знания до сих пор не переведены на английский. Кроме этого фактора “диффузии”, работы Мангейма в гораздо меньшей степени, чем Шелера, перегружены философским “багажом”. Это особенно верно в отношении последних работ Мангейма, что легко заметить, если сравнить английскую версию его главного труда “Идеология и утопия” с немецким оригиналом. Так что Мангейм становится фигурой более “созвучной” даже тем социологам, которые критически настроены и не слишком заинтересованы его подходом.

Мангеймовское понимание социологии знания было гораздо более широким и имеющим более серьезные последствия, чем шелеровское, возможно потому, что в его работе четко обозначена конфронтация с марксизмом. Согласно Мангейму, общество детерминирует не только возникновение, но и содержание человеческих идей, за исключением математики и части естественных наук. Таким образом, социология знания

¹² Относительно общего развития немецкой социологии в этот период см. *Raymond Aron*, *La sociologie allemande contemporaine* (Paris, Presse Universitaire de France, 1950). По поводу важных нововведений в социологии знания в этот период см. *Siegfried Landshut*, *Kritik der Soziologie* (Munich, 1929); *Hans Freyer*, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig, 1930); *Ernsz Gruenwald*, *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Vienna, 1934); *Alexander Von Schelting*, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tuebingen, 1934). Последняя работа – по-прежнему наиболее важный труд по методологии Вебера, должна рассматриваться на фоне дебатов о социологии знания, концентрирующихся вокруг формулировок Шелера и Мангейма.

¹³ *Karl Mannheim*, *Ideology and Utopia* (London, Roulledge & Kegan Paul, 1936); *Essays on the Sociology of Knowledge* (New York, Oxford University Press, 1952); *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York, Oxford University Press, 1953); *Essays on Sociology of Culture* (New York, Oxford University Press, 1956). Наиболее важные работы Мангейма по социологии знания собраны и изданы с полезным предисловием Курта Вольфа, см. *Karl Mannheim Wissenssoziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterland, 1964). К важным вторичным работам по мангеймовской концепции социологии знания можно отнести: *Jacques J. Maquet*, *Sociologie de la connaissance* (Louvain, Nauwelaerts, 1949); *Aron*, op.cit.; *Robert K. Merton Social Theory and Social Structure* (Chicago, Free Press of Glencoe, 1957), pp.489 ff.; *Stark*, op.cit.; *Lieber*, op.cit.

становится позитивным методом изучения почти любого аспекта человеческого мышления.

Примечательно, что главный интерес Мангейма был связан с феноменом идеологии. Он различал партикулярное, тотальное и общее понятия идеологии – идеологии, представляющей собой только часть мышления оппонента: идеологии, представляющей мышление оппонента целиком (подобно “ложному сознанию” Маркса); идеологии, характеризующей как мышление оппонента, так и наше собственное мышление (здесь, по мнению Мангейма, он шел дальше Маркса). Общее понятие идеологии поднимает социологию знания на совершенно иной уровень, когда появляется понимание того, что ни одно человеческое мышление (кроме указанных выше исключений) не свободно от идеологизирующего влияния социального контекста. Посредством такого расширения теории идеологии Мангейм стремился отделить главную проблему от политического контекста и изучать ее как общую эпистемологию и исторической социологии.

Хотя Мангейм и не разделял онтологических амбиций Шелера, он был озабочен тем, что следствием его теории мог стать панидеологизм. Он вводит понятие “реляционизм” (в отличие от “релятивизма”), чтобы показать эпистемологическую перспективу своей социологии знания, означающую не капитуляцию мышления перед относительностью социально-исторического многообразия, но признание того, что знание всегда должно быть знанием с определенной позиции. Очевидно, что влияние Дильтея на мышление Мангейма в этом вопросе имеет огромное значение – проблема марксизма решается средствами историцизма. Как бы то ни было, Мангейм считал, что хотя нельзя полностью избавиться от влияния идеологии, его можно было бы уменьшить, систематически анализируя – насколько это возможно – различные социально обоснованные позиции.

Иначе говоря, объект мышления становится гораздо понятнее по мере накопления различных перспектив, в которых его можно рассматривать. В этом и состоит задача социологии знания, оказывающей большую помощь в поисках правильного понимания человеческих явлений.

Мангейм считал, что разные социальные группы весьма различаются по их способности преодолевать узость собственной позиции. Он возлагал большие надежды на “свободно парящую интеллигенцию” (*freischwebende Intelligenz* – термин, заимствованный у Альфреда Вебера) – промежуточный слой, который, по его мнению, относительно свободен от классовых интересов. Мангейм подчеркивал также силу “утопического” мышления, которое (подобно идеологии) создает искаженный образ социальной реальности, но (в отличие от идеологии) обладает динамичностью для преобразования этой реальности в свое представление о ней.

Нет нужды говорить, что сделанные выше замечания не могут воздать должное ни шелеровской, ни мангеймовской концепциям социологии знания. У нас не было такой цели. Мы лишь указали на некоторые ключевые черты двух концепций, которые соответственно были названы “умеренной” и “радикальной” концепциями социологии знания¹⁴. Примечательно, что последующее развитие социологии знания в значительной степени состояло из критики и модификаций этих двух концепций. Как мы уже отмечали, мангеймовская трактовка социологии знания продолжала иметь решающее значение для формирования этой дисциплины, особенно в англоязычной социологии.

Одним из наиболее влиятельных американских социологов, обративших серьезное внимание на социологию знания, был Роберт Мертон¹⁵. Обсуждение этой дисциплины, которому было посвящено две главы его основного труда, стало полезным введением в эту область для тех социологов, которые испытывали к ней интерес. Мертон сконструировал парадигму социологии знания, иначе сформулировав ее основные темы в

¹⁴ Эта характеристика двух первоначальных формулировок дисциплины была дана Либером; см. *Lieber*, op.cit.

¹⁵ См. *Merton*, op.cit., pp.439 ff

сжатой и ясной форме. Это – интересная конструкция, так как в ней он пытается совместить подход социологии знания со структурно-функциональной теорией. Мертоновские понятия “явные” и “скрытые” функции применительно к сфере идей позволяют различать преднамеренные, сознательные функции идей и непреднамеренные, бессознательные. Хотя внимание Мертона было сосредоточено главным образом на работах Мангейма, который был для него социологом *par excellence*, он подчеркивал также значение дюркгеймовской школы и Питирима Сорокина. Интересно, что Мертону, по-видимому, не удалось заметить связи социологии знания с некоторыми влиятельными направлениями американской социальной психологии, как, например, теория референтных групп, которую он рассматривает в другой части той же самой работы.

У Толкотта Парсонса также есть свое толкование социологии знания¹⁶. Правда, его толкование сводится главным образом к критике Мангейма. И он не пытался включить эту дисциплину в свою собственную теоретическую систему. Конечно, в рамках своей теории он подробно анализировал “проблему, связанную с ролью идей”, но в системе отсчета, совершенно отличной от шелеровской или мангеймовской социологии знания¹⁷. Поэтому можно было бы сказать, что ни Мертон, ни Парсонс существенно не выходят за пределы социологии знания, сформулированной Мангеймом. То же самое можно сказать относительно их критиков. Укажем лишь на одного из них – наиболее красноречивого – Ч. Р. Милза, который обращался к социологии знания в ранний период своего творчества, однако в описательной манере, и который не внес ничего существенного в ее теоретическое развитие¹⁸.

Интересная попытка интеграции социологии знания с неопозитивистским подходом к социологии вообще была предпринята Теодором Гейгером, оказавшим огромное влияние на скандинавскую социологию после эмиграции из Германии¹⁹. Гейгер вернулся к более узкому пониманию идеологии как социально искаженного мышления и считал возможным преодоление идеологии с помощью тщательного соблюдения канонической научной процедуры. Неопозитивистский подход к анализу идеологии в более современной немецкоязычной социологии был характерен для Эрнста Топича, который уделял особое внимание идеологическим корням различных философских позиций²⁰. Поскольку социологический анализ идеологий был важной составляющей социологии знания в формулировке Мангейма, большой интерес к ней возник в европейской и американской социологии после второй мировой войны²¹.

Вероятно, наиболее важная попытка выйти за пределы мангеймовского понимания социологии знания была предпринята Вернером Старком, другим эмигрантом, представителем европейской школы, работавшим в Англии и Соединенных Штатах²². Он

¹⁶ См. *Talcott Parsons*, “An Approach to the Sociology of Knowledge”, *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Louvain, International Sociological Association, 1959), Vol. IV, pp.25 ff.; “Culture and the Social System” in *Parsons et al. (eds.), Theories of Society* (New York, Free Press, 1961), Vol. II, pp.963 ff.

¹⁷ См.: *Talcott Parsons*, *The Social System* (Glencoe, Ill., Free Press, 1951), pp.326 ff.

¹⁸ См.: *C. Wright Mills*, *Power, Politics and People* (New York, Ballantine Books, 1963), pp.453 ff.

¹⁹ См.: *Theodor Geiger*, *Ideologie und Wahrheit* (Stuttgart, Humboldt, 1953); *Arbeiten zur Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1962), pp.412 ff.

²⁰ См.: *Ernst Topitsch*, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Vienna, Springer, 1958); *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961). Важным было влияние на Топича школы легального позитивизма Кельзена. О значимости последней для социологии знания см. *Hans Kelsen Aufsätze zur Ideologiekritik* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1964).

²¹ См.: *Daniel Bell*, *The End of Ideology* (New York, Free Press of Glencoe, 1960); Kurt Lenk (ed.), *Ideologic*; Norman Birnbaum (ed.), *The Sociological Study of Ideology* (Oxford, Blackwell, 1962).

²² См.: *Stark*, *op.cit.*

пошел дальше других в том, чтобы не делать фокусом социологии знания мангеймовскую проблему идеологии. По его мнению, задача социологии знания состоит не в раскрытии или разоблачении созданных в том или ином обществе идеологий, а в систематическом изучении социальных условий знания как такового. То есть главная проблема заключается в том, чтобы социология знания превратилась из социологии заблуждения в социологию истины. Несмотря на свой особый подход, Старк, вероятно, был ближе к Шелеру, чем к Мангейму в своем понимании взаимосвязи идей и их социального контекста.

Повторим еще раз, что мы не пытались дать здесь детальный обзор истории социологии знания. Мы не рассматривали здесь концепции, которые хотя и можно было бы отнести к социологии знания, не считались таковыми самими авторами. Другими словами, мы ограничились лишь теми теориями, которые разрабатываются, так сказать, под знаменем “социологии знания” (принимая во внимание, что теория идеологии является ее частью). Это поясняет один факт. Независимо от интереса некоторых социологов знания к эпистемологическим проблемам, фактически в центре внимания была исключительно сфера идей, то есть теоретическое мышление. Это касается и Старка, назвавшего свою главную работу по социологии знания “Эссе в помощь более глубокому пониманию истории идей”. Иначе говоря, на теоретическом уровне внимание социологии знания привлекали эпистемологические вопросы, а на эмпирическом уровне – вопросы интеллектуальной истории.

Следует подчеркнуть, что у нас нет никаких оговорок относительно обоснованности и значимости этих двух совокупностей проблем. Однако нам кажется не слишком удачным, что именно эта определенная совокупность вопросов так долго преобладала в социологии знания. И мы постараемся показать, что в результате теоретическая значимость социологии знания не была до конца осознана.

Включение эпистемологических вопросов, касающихся обоснованности социологического знания, в социологию знания отчасти напоминает попытки толкать автобус, в котором ты едешь сам. Конечно, подобно всем другим эмпирическим дисциплинам, накапливающим данные, связанные с относительностью и детерминацией человеческого мышления, перед социологией знания встают эпистемологические вопросы, касающиеся как социологии вообще, так и любой другой научной системы знания. Как уже отмечалось выше, в этом социологии знания отведена та же роль, что и психологии, истории, биологии; мы указали только три наиболее важные эмпирические дисциплины, представляющие затруднения для эпистемологии. Во всех случаях логическая структура этого затруднения одна и та же: как я могу быть уверен, скажем, в моем социологическом анализе нравов американцев среднего класса перед лицом того факта, что категории, используемые мной при этом, обусловлены исторически относительными формами мышления, что я сам и все, о чем я думаю, детерминировано моими генами и присущей мне враждебностью по отношению к людям и что я сам (чего уж хуже) – представитель американского среднего класса?

Нам несвойственно игнорировать такие вопросы. Однако мы утверждаем здесь, что сами по себе эти вопросы не являются частью эмпирической социологии. Собственно говоря, они относятся к методологии социальных наук, то есть, по определению, скорее к философии, чем к социологии, которая представляет объект нашего исследования. Подобно другим эмпирическим наукам, создающим трудности для решения задач эпистемологического характера, социология знания “дает пищу” для проблем подобного рода в нашем методологическом исследовании, которые не могут быть решены в рамках его собственной системы отсчета.

Поэтому мы исключаем из социологии знания эпистемологические и методологические проблемы, которые волновали двух главных ее основоположников. Благодаря этому исключению мы отделяем себя и от шелеровского, и от мангеймовского

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. Конечно, цель настоящей работы имеет теоретический характер. Но наше теоретизирование относится к эмпирической дисциплине с ее конкретными проблемами, а не к философскому исследованию основ эмпирической дисциплины. Так что наше предприятие связано с социологической теорией, а не с методологией социологии. Лишь в одном разделе нашего исследования (который следует непосредственно за введением) мы выходим за пределы собственно социологической теории, но это сделано по причинам, имеющим мало общего с эпистемологией, что будет объяснено в свое время.

Мы должны заново определить задачу социологии знания и на эмпирическом уровне, то есть как теории, связанной с эмпирической социологией. Как мы уже видели, на этом уровне социологию знания интересует интеллектуальная история, в смысле истории идей. Мы снова вынуждены подчеркнуть, что это, в самом деле, очень важный фокус социологического исследования. Более того, если эпистемологическо-методологические проблемы мы исключаем из социологии знания, то историю идей считаем ее частью. Однако, по нашему мнению, проблема идей, включающая и специальную проблему идеологии, составляет лишь часть проблематики социологии знания, причем далеко не главную.

Социология знания должна заниматься всем тем, что считается “знанием” в обществе. Как только это определено, становится ясно, что фокус внимания на интеллектуальной истории выбран неудачно, или, точнее, выбран неудачно, если он становится главным фокусом социологии знания. 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 живет в том или ином мире, фокус внимания на теоретическом мышлении не только чрезвычайно ограничивает социологию знания, он неудовлетворителен еще и потому, что даже эту часть существующего в обществе “знания” нельзя понять полностью, если она не помещена в рамки более общего анализа “знания”.

Преувеличивать важность теоретического мышления в обществе и истории – естественная слабость теоретиков. И потому тем более необходимо устранить это заблуждение интеллектуалов. 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.

Поэтому социология знания должна иметь дело с социальным конструированием реальности. Анализ теоретического выражения этой реальности, безусловно, будет оставаться частью этого предприятия, но не самой важной его частью. Должно быть понятно, что, несмотря на исключение эпистемологическо-методологических проблем из сферы социологии знания, ее новое определение, которое мы здесь предлагаем, оказывается гораздо шире, чем то, которое давалось ей до сих пор, и что оно имеет далеко идущие последствия.

Возникает вопрос, в какой степени новое определение социологии знания в указанном выше смысле допускает включение в ее рамки теоретические компоненты. Глубоким пониманием необходимости нового определения мы обязаны Альфреду Шюцу. В своих работах Шюц – и как философ, и как социолог – обращался к изучению структуры обыденного мышления в мире повседневной жизни. Хотя сам он не разрабатывал социологию знания, но ясно видел, на чем эта дисциплина должна сосредоточить свое внимание. “Все типизации обыденного мышления сами являются интегральными элементами конкретно-исторического и социально-культурного жизненного мира (*Lebenswelt*), в рамках которого они считаются само собой разумеющимися и социально признанными. Наряду с другими вещами их структура определяет социальное распределение знания, его относительность и соответствие конкретному социальному окружению конкретной группы в конкретной исторической ситуации. *Здесь находят свое основание проблемы релятивизма, историцизма и так называемой социологии знания*”²³.

И снова процитируем Шюца. “Знание социально распределяется, и механизм этого распределения может быть предметом социологической дисциплины. Верно, что у нас есть так называемая социология знания. Однако за небольшими исключениями дисциплина, неправильно названная, подходила к проблеме социального распределения знания лишь под углом идеологического обоснования истины в зависимости последней от социальных и особенно экономических условий, от социального контекста образования или от социальной роли человека знания. Не социологи, а экономисты и философы изучали некоторые из многих других теоретических аспектов этой проблемы”²⁴.

Хотя мы и не будем уделять основное внимание социальному распределению знания, которое имел в виду Шюц, мы согласны с его критикой “неправильно названной дисциплины” и исходим из его концепции в своем понимании того, каким образом следует заново определить задачу социологии знания. В последующих рассуждениях мы в значительной степени опираемся на Шюца; в пролегоменах – в связи с обоснованием знания повседневной жизни, – да и в других важных аспектах нижеследующей аргументации мы во многом обязаны именно ему.

На наши антропологические предпосылки, из которых мы исходим, большое влияние оказал Маркс, особенно его ранние работы, Хельмут Плесснер, Арнольд Гелен и другие авторы. Взгляды на природу социальной реальности во многом обусловлены влиянием Дюркгейма и французской социологической школы, хотя мы модифицировали дюркгеймовскую теорию общества за счет введения диалектической перспективы, характерной для Маркса, и подчеркивая – в духе Вебера, – что структура социальной реальности конституируется субъективными значениями²⁵. Наши социально-психологические предпосылки, особенно важные для анализа интернализации социальной реальности, в значительной степени обусловлены влиянием Джорджа Герберта Мида и его последователей, представляющих школу так называемого символического интеракционизма в американской социологии²⁶. В примечаниях будет показано, как эти

²³ *Alfred Schutz, Collected Papers, Vol. I (The Hague, Nijhoff, 1962), p. 149. Курсив наш.*

²⁴ *Ibid., Vol. II(1964),p.121.*

²⁵ Обсуждение применимости социологии Дюркгейма в социологии знания содержится в: *Gerard L. DeGre. Society and Ideology (New York, Columbia University Bookstore, 1943) pp.54 ff.; Merton, op.cit.; George Gurwitsch, “Problemes de la sociologie de la connaissance”, Traite de sociologie (Presses Universitaires de France, 1960) Vol. II, pp. 103 ff.*

²⁶ Насколько нам известно, ближе других к применению символического интеракционизма к проблемам социологии знания подошел Т. Шибутани – см. *Tamotsu Shibutani, “Reference Groups and Social Control”, в: Arnold Rose (ed.), Human Behavior and Social Processes (Boston, Houghton Mifflin, 1962), pp.128 ff.* Неспособность представителей символического интеракционизма установить связи между социальной психологией Мида и социологией знания, конечно, обусловлена ограниченной распространенностью социологии знания в Америке, но более важной теоретической причиной здесь следует считать то, что как

различные компоненты используются в нашем теоретическом построении. Вполне понятно, и что, используя все эти теории и концепции, мы далеки от буквального следования (что попросту невозможно) первоначальным целям этих направлений социальной теории. Как мы уже отмечали, наша цель – ни экзегетика, ни даже синтез ради синтеза. Мы отдаем себе отчет в том, что в ряде мест совершаем насилие над отдельными авторами, интегрируя их мышление в теоретическую конструкцию, которую кто-то из них мог бы счесть совершенно чуждой для себя. В свое оправдание нам бы хотелось сказать, что сама по себе историческая признательность не есть научная добродетель. Здесь можно было бы сослаться на некоторые высказывания Толкотта Парсонса (теория которого вызывает у нас большие сомнения, но интегративные интенции которого мы полностью разделяем). “Главная цель научного исследования – не определять и не излагать все то, что эти авторы говорили или что они думали по поводу предмета, о котором писали. Не следует относительно каждого положения их “теорий” все время спрашивать, логично ли то, что они говорили в свете нынешнего социологического и связанного с ним знания... Это исследование в области социальной *теории*, а не *теорий*. Научный интерес состоит не в том, чтобы обнаружить в работах этих ученых отдельные разрозненные утверждения, но *единый* массив систематической теоретической аргументации”²⁷.

Действительно, наша цель состоит в “систематической теоретической аргументации”.

Уже должно быть очевидно, что наше новое определение сферы и природы научного исследования перемещает социологию знания с периферии социологической теории в самый ее центр. Мы можем заверить читателя, что у нас нет особой заинтересованности в ярлыке “социология знания”. Скорее, мы пришли к социологии знания благодаря нашему пониманию социологической теории, руководствуясь при этом своим методом в новом определении ее проблем и задач. Лучше всего можно описать путь, по которому мы продвигались, сославшись на два наиболее важных, наиболее известных и наиболее влиятельных “порядка продвижения” для социологии.

Один сформулирован Дюркгеймом в “*Правилах социологического метода*”, другой – Вебером в “*Хозяйстве и Обществе*”. Дюркгейм говорит нам: “Первое и наиболее фундаментальное правило гласит: *рассматривайте социальные факты как вещи*”²⁸. А Вебер отмечает: “И для социологии в ее нынешнем смысле, и для истории объект

сам Мид, так и его последователи не развили адекватного понятия социальной структуры. Именно поэтому нам кажется столь важной интеграция подходов Мида и Дюркгейма. В связи с этим стоит заметить, что как равнодушие к социологии знания со стороны американских социальных психологов препятствовало им связать собственную точку зрения с макросоциологической теорией, так и совершенное незнание Мида являлось серьезным дефектом современной неомарксистской социальной мысли в Европе. Немалая ирония заключается в том факте, что поздние неомарксистские теоретики занялись поисками связей с фрейдовской психологией (фундаментально несовместимой с антропологическими предпосылками марксизма), пребывая в полнейшем неведении относительно мидовской теории диалектики общества и индивида, которая куда более соответствует их собственному подходу. Последним примером такого полного иронии явления можно считать работу *George Lapassade, L'entree dans la vie* (Paris, Editions de Minuit, 1963), во всех прочих отношениях в высшей степени интересную книгу, которая, однако, чуть не на каждой странице вопиет о Миде. Ту же иронию, хотя в ином интеллектуальном контексте, можно обнаружить в последних попытках сближения марксизма и фрейдизма в Америке. Одним из европейских социологов, которому с успехом удалось использовать Мида и мидовскую традицию при построении социологической теории, является Фридрих Тенбрук. См. *Friedrich Tenbruck, Geschichte und Gesellschaft* (Habilitationsschrift, Фрейбургский университет, вскоре будет опубликована). В особенности это относится к разделу, озаглавленному “Реальность”. В ином, чем наш собственный, систематическом контексте, но при конгениальном нашему подходе к мидовской проблематике, Тенбрук обсуждает социальное происхождение реальности и социально-структурные основы поддержания реальности.

²⁷ Parsons, *The Structure of Social Action* (Chicago, Free Press, 1949), p.V.

²⁸ *Emile Durkheim, The Rules of Sociological method* (Chicago, Free Press, 1950), p. 14.

познания – это совокупность субъективных значений действия²⁹. Эти два положения не противоречат друг другу. Общество, действительно, обладает объективной фактичностью. И общество, по сути дела, создается благодаря деятельности индивидов, имеющих субъективные значения, что, кстати, знал Дюркгейм, подобно тому, как Вебер знал о том, что общество представляет собой объективную фактичность. Именно двойственный характер общества в терминах объективной фактичности и субъективных значений придает ей характер “реальности *sui generis*”, если использовать другой ключевой термин Дюркгейма. Тогда 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 (*Handeln*). 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.

²⁹ *Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization* (New York, Oxford University Press, 1947), p.101.

Глава I Основы знания повседневной жизни¹

1. Реальность повседневной жизни

Так как целью данного исследования является социологический анализ реальности повседневной жизни, точнее, знания, определяющего поведение в повседневной жизни, то нас не слишком интересует, каким образом эта реальность представляется интеллектуалам в различных теоретических перспективах. Прежде всего, мы должны обратиться к повседневной реальности в ее осмыслении рядовыми членами общества. Какое влияние оказывают на эту реальность повседневной жизни теоретические построения интеллектуалов и прочих распространителей идей – это предмет дальнейшего исследования. Так что, хотя наше предприятие и носит теоретический характер, оно связано с пониманием реальности, представляющей собой предмет эмпирической социологии, а именно: мира повседневной жизни.

Наша цель, конечно же, не в углублении в философию. Однако чтобы понять реальность повседневной жизни, следует прояснить ее подлинный характер, прежде чем переходить собственно к социологическому анализу. 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. В рамках эмпирической социологии можно принять эту реальность как данность, а определенные ее феномены – как факты без дальнейшего исследования оснований этой реальности, которое представляет собой философскую задачу. Однако, учитывая цель настоящего исследования, мы не можем совсем обойти философскую проблему. Рядовые члены общества в их субъективно осмысленном поведении не только считают мир повседневной жизни само собой разумеющейся реальностью. Это мир, создающийся в их мыслях и действиях, который переживается ими в качестве реального. Поэтому, прежде чем обратиться к нашей главной задаче, мы должны попытаться прояснить основания знания обыденной жизни, а именно объективации субъективных процессов (и смыслов), с помощью которых конструируется интерсубъективный повседневный мир. Для главной цели нашего исследования – это предварительная задача, и мы можем сделать лишь набросок, в основных чертах изображающий то, что мы считаем адекватным решением философской проблемы, поспешим добавить – адекватным лишь в том смысле, что оно может служить отправным пунктом социологического анализа. Поэтому последующие рассуждения носят характер философских пролегомен, предшествующих социологическому анализу. Метод, который мы считаем наиболее соответствующим прояснению оснований знания в повседневной жизни – феноменологический анализ, чисто описательный метод, и как таковой – “эмпирический”, а не “научный”, насколько мы понимаем природу эмпирических наук¹.

Феноменологический анализ повседневной жизни, или, скорее, даже ее субъективного восприятия, воздерживается от причинных и генетических гипотез так же, как и от утверждений относительно онтологического статуса анализируемых феноменов. Важно это помнить. Обыденное сознание содержит много до- и квазинаучных

¹ Весь этот раздел нашего трактата опирается на подготовленную к публикации работу Альфреда Шюца и Томаса Лукмана (*Alfred Schutz and Thomas Luckmann, Die Strukturen der Lebenswelt*). Поэтому мы избегали многочисленных ссылок на уже опубликованные труды Шюца, в которых обсуждаются те же проблемы. Наша аргументация базируется здесь на идеях Шюца *in toto*, с развитием их Лукманом в указанном выше труде. Читатель, который сам хотел бы познакомиться с опубликованными на сегодняшний день работами Шюца, может обратиться к *Alfred Schutz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Vienna, Springer, 1960); *Collected Papers, Vols. I-II*. Интересующимся тем, как Шюц приспособил феноменологический метод к анализу социального мира, мы рекомендуем ознакомиться с его *Collected Papers, Vol. I. pp.99 ff.*, а также с Maurice Nathanson (ed.). *Philosophy of the Social Sciences* (New York, Random House, 1963), pp.183 ff.

интерпретаций повседневной жизни, которые считаются само собой разумеющимися. Поэтому при описании повседневной реальности прежде всего следует обратиться именно к этим интерпретациям, учитывая их само собой разумеющийся характер, хотя и в рамках феноменологических скобок.

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. Смотрю ли я (первое лицо единственного числа употребляется здесь и далее для указания на обыденное сознание индивида в повседневной жизни) на панораму Нью-Йорка, или ощущаю внутреннюю тревогу, процессы, происходящие в сознании, интенциональны в обоих случаях. Нет необходимости объяснять, что сознание того, кто обозревает панораму Нью-Йорка, отличается от осознания тревоги. Детальный феноменологический анализ помогает вскрыть различные пласты жизненного опыта и различные смысловые структуры, содержащиеся, скажем, в том, что вас укусила собака, в воспоминании о том, что вас укусила собака, в страхе перед всеми собаками и т.д. Нас интересует здесь общий интенциональный характер любого сознания.

Различные объекты представляются сознанию как составляющие элементы разных сфер реальности. Я признаю, что люди, с которыми я сталкиваюсь в повседневной жизни, имеют отношение к реальности и сильно отличаются от бесплотных образов моих сновидений. Две системы объектов вызывают в моем сознании совершенно различное напряжение, и мое внимание к ним – вовсе не одинаково. Это значит, что мое сознание способно перемещаться в различных сферах реальности. Иначе говоря, я осознаю мир состоящим из множества реальностей. По мере перемещения из одной реальности в другую я воспринимаю этот переход как своего рода шок, который вызван переключением внимания в связи с этим переходом. Лучше всего это иллюстрируется тем состоянием, которое испытывает человек, просыпаясь.

Среди множества реальностей существует одна, представляющая собой реальность *par excellence*. Это – реальность повседневной жизни. Ее привилегированное положение дает ей право называться высшей реальностью. Напряженность сознания наиболее высока в повседневной жизни, т.е. последняя накладывается на сознание наиболее сильно, настоятельно и глубоко. Невозможно не заметить и трудно ослабить ее 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 ее восприятие принимается мной как нормальное и самоочевидное, то есть составляет мою естественную установку.

Я полагаю реальность повседневной жизни как упорядоченную реальность. Ее феномены уже систематизированы в образцах, которые кажутся независимыми от моего понимания и которые налагаются на него. Реальность повседневной жизни оказывается уже объективированной, т.е. конституированной порядком объектов, которые были обозначены как объекты до моего появления на сцене. Язык, используемый в повседневной жизни, постоянно предоставляет мне необходимые объективации и устанавливает порядок, в рамках которого приобретают смысл и значение и эти объективации, и сама повседневная жизнь.

Я живу в географически определенном месте; я пользуюсь инструментами – от консервного ножа до спортивных автомобилей, – которые указаны в техническом словаре моего общества; я живу в переплетении человеческих взаимосвязей – от моего шахматного клуба до Соединенных Штатов Америки, – которые тоже упорядочены посредством словаря. Таким образом, язык отмечает координаты моей жизни в обществе и наполняет эту жизнь значимыми объектами.

Реальность повседневной жизни организуется вокруг “здесь” моего тела и “сейчас” моего настоящего времени. Это “здесь-и-сейчас” – фокус моего внимания к реальности

повседневной жизни. В том, как это “здесь-и-сейчас” дано мне в повседневной жизни, заключается *realissimum* моего сознания. Реальность повседневной жизни, однако, не исчерпывается этим непосредственным присутствием, но охватывает и те феномены, которые не даны “здесь-и-сейчас”. Это означает, что я воспринимаю повседневную жизнь в зависимости от степени пространственной и временной приближенности или удаленности. Ближайшей ко мне является та зона повседневной жизни, которая непосредственно доступна моей физической манипуляции. Эта зона включает мир, находящийся в пределах моей досягаемости, мир, в котором я действую так, чтобы видоизменить его реальность, или мир, в котором я работаю. В этом мире труда мое сознание руководствуется прагматическим мотивом, т.е. мое внимание к этому миру определяется главным образом тем, что я делаю, делал или собираюсь делать в нем. Так что это мой мир *par excellence*. Конечно, я знаю, что реальность повседневной жизни содержит и другие зоны, не столь доступные моему пониманию. Но либо у меня нет прагматического интереса в этих зонах, либо мой интерес не является непосредственным, поскольку потенциально они могут быть для меня зонами манипуляции. Обычно мой интерес в этих отдаленных зонах менее интенсивен и, конечно, не столь настоятелен. Я очень заинтересован в ряде объектов, вовлеченных в мою повседневную работу, – скажем, в мире гаража, если я механик. Меня интересует, хотя и непрямо, то, что происходит в научно-исследовательских лабораториях автомобильной промышленности Детройта. Маловероятно, что когда-нибудь мне доведется побывать в одной из таких лабораторий, но работа, проделанная там, в конечном счете будет влиять на мою повседневную жизнь. Меня может интересовать, что происходит на мысе Кеннеди или где-то еще, но это интерес – частное дело, скорее выбор досуга, чем настоятельная необходимость повседневной жизни.

Реальность повседневной жизни представляется мне как intersубъективный мир, который я разделяю с другими людьми. Именно благодаря intersубъективности 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. Действительно, в повседневной жизни я не могу существовать без постоянного взаимодействия и общения с другими людьми. Я знаю, что моя естественная установка по отношению к этому миру соответствует естественной установке других людей, что они тоже понимают объективации, с помощью которых этот мир упорядочен, и в свою очередь также организует этот мир вокруг “здесь-и-сейчас”, их бытия, и имеют свои проекты действий в нем. Конечно, я знаю и то, что у других людей есть своя перспектива на наш общий мир, не тождественная моей. Мое “здесь” – это их “там”. Мое “сейчас” не полностью совпадает с их. Мои проекты не только отличаются, но могут даже противоречить их проектам. В то же время я знаю, что живу с ними в общем мире. 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.

Реальность повседневной жизни в качестве реальности имеет само собой разумеющийся характер. Она не требует никакой дополнительной проверки сверх того, что она просто существует. Она существует как самоочевидная и непреодолимая фактичность. Я знаю, что она реальна. Хотя у меня и могут возникнуть сомнения в ее реальности, я должен воздержаться от них, поскольку живу повседневной жизнью согласно заведенному порядку. Такое воздержание от сомнений настолько устойчиво, что, для того чтобы отказаться от него, как мне того хотелось бы, скажем, в процессе теоретического или религиозного размышления, я должен совершить резкий скачок. Мир повседневной жизни декларирует себя, и если я хочу бросить вызов этой декларации, то

должен приложить немало усилий. Переход ученого или философа от естественной к теоретической установке хорошо иллюстрирует этот момент. Однако не все аспекты этой реальности в равной степени непроблематичны. Повседневная жизнь разделена на сектора, одни из которых воспринимаются привычно, а в других я сталкиваюсь с проблемами того или иного рода. Предположим, я – автомеханик, хорошо осведомленный относительно автомобилей американских марок. Все, что связано с ними, – это обычный непроблематичный аспект моей повседневной жизни. Но однажды в гараже появляется тот, кто просит меня починить “Фольксваген”. И теперь я вынужденно вовлечен в проблематичный мир машин иностранных марок. Я могу делать это из профессионального любопытства или потому, что вынужден, но в любом случае теперь я сталкиваюсь с проблемами, которые еще не стали для меня привычными. В то же время, я, конечно, не покидаю реальность повседневной жизни. В сущности, она становится богаче, поскольку в ней появляются знания и умения, необходимые для ремонта машин иностранных марок.

Реальность повседневной жизни включает оба вида секторов, поскольку то, что оказывается проблемой в одной реальности, не является таковой в других (например, в реальности теоретической физики или в реальности ночных кошмаров). Так как привычный порядок повседневной жизни не прерывается, то и воспринимается как непроблематичный.

Но даже непроблематичные сектора повседневной реальности являются таковыми лишь до тех пор, пока нет свидетельств об обратном, т.е. до тех пор, пока с возникновением проблемы не прерывается их последовательное функционирование. Когда это происходит, реальность повседневной жизни стремится интегрировать проблематичный сектор в тот, который уже непроблематичен. Повседневное знание содержит множество рекомендаций по поводу того, как это следует делать. Например, люди, с которыми я работаю, непроблематичны для меня, пока они делают что-то знакомое, само собой разумеющееся, скажем, печатают на машинке за соседними столами в моей конторе. Они становятся проблематичными, если прерывают этот привычный порядок, например, собираясь в углу и говоря шепотом. Так как я должен понять смысл этих необычных действий, у меня есть несколько возможных вариантов решения этой проблемы и реинтеграции моего повседневного знания в непроблематичный привычный ход повседневной жизни: они могут советоваться по поводу того, как починить сломанную машинку, или, возможно, у одного из них есть какие-то срочные распоряжения шефа и т.д. С другой стороны, я могу обнаружить, что они обсуждают проведение забастовки, что выходит за пределы моего опыта, но еще находится в рамках тех проблем, с которыми связано мое повседневное знание. Для повседневного знания обнаружение этого факта выступает скорее в качестве проблемы, чем просто реинтеграции в непроблематичный сектор повседневной жизни. Однако если я прихожу к выводу, что мои коллеги коллективно помешались, тогда эта проблема предстает совершенно в ином свете. Теперь я сталкиваюсь с проблемой, которая выходит за пределы реальности повседневной жизни и свидетельствует об абсолютно другой реальности.

Действительно, 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.

По сравнению с реальностью повседневной жизни другие реальности оказываются конечными областями значений, анклавами в рамках высшей реальности, отмеченными характерными значениями и способами восприятия. Высшая реальность окружает их со всех сторон, и сознание всегда возвращается к высшей реальности как из экскурсии. Это становится понятнее на уже приводившихся примерах реальности сновидений или теоретического мышления. Аналогичны “переключения” с мира повседневной жизни на мир игры, как играющих детей, так и взрослых. Блестящая иллюстрация такой игры – театр. Переход из одной реальности в другую отмечен тем, что поднимается и опускается занавес. Когда занавес поднимается, зритель “переносится” в другой мир со своими

собственными значениями и устройством, не имеющими ничего или, напротив, много общего с устройством повседневной жизни. Когда 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.

Все конечные области значений характеризуются переключением на них внимания с реальности повседневной жизни. Хотя, конечно, переключения внимания случаются и в рамках повседневной жизни, но переключение внимания на конечную область значений – гораздо глубже и основательнее. Происходит радикальное изменение напряженности сознания. В контексте религиозного опыта его называли просто “скачком”. Впрочем, нужно подчеркнуть, что реальность повседневной жизни сохраняет свой верховный статус даже и в случае таких “скачков”. Если не что-то иное, то язык убеждает нас в этом. Обычный язык, объективирующий мой опыт, укоренен 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 нее реальностями.

Мир повседневной жизни имеет пространственную и временную структуры. Пространственная структура здесь нас мало интересует. Достаточно сказать лишь то, что она имеет социальное измерение, благодаря тому факту, что зона моих манипуляций пересекается с зоной манипуляций других людей. Гораздо важнее для нашей цели временная структура.

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. Для того чтобы детально проанализировать уровни интересубъективной темпоральности, следовало бы значительно расширить рамки данных пролегомен.

Как мы уже отмечали, интересубъективность повседневной жизни тоже имеет темпоральное измерение. В мире повседневной жизни есть свое интересубъективное доступное стандартное время. Стандартное время можно понять как пересечение космического времени и существующего в обществе календаря, основанного на временных циклах природы и внутреннего времени с его указанными выше различиями. Не существует полной одновременности этих различных уровней темпоральности, о чем свидетельствует восприятие ожидания. Как мой организм, так и мое общество накладывают на меня и мое внутреннее время определенную последовательность событий, включающую и ожидание. Мне может хотеться принять участие в спортивном состязании, но приходится ждать, пока заживет мое ушибленное колено. Или опять приходится ждать, пока будут готовы бумаги, необходимые для официального признания моей квалификации. Вполне понятно, что темпоральная структура повседневной жизни необычайно сложна, так как разные уровни эмпирической темпоральности все время должны приводиться в соответствие друг с другом.

Я сталкиваюсь с темпоральной структурой повседневной жизни как с фактичностью, с которой я должен считаться, т. е. я должен постараться, чтобы мои проекты совпадали с ней по времени. В повседневной жизни я воспринимаю время как непрерывное и конечное. Все мое существование в этом мире, постоянно упорядочиваемое временем, насквозь проникнуто им. Моя собственная жизнь – лишь эпизод во внешнем условном потоке времени. Оно существовало до моего рождения и будет существовать после того, как я умру. Знание неизбежности моей смерти делает это время конечным *для меня*. У меня есть лишь определенное количество времени, отпущенное мне для реализации моих проектов, и знание этого влияет на мое отношение к этим проектам. Поскольку я не хочу умирать, это знание отравляет тревогой мои проекты. Так, я знаю, что не смогу до бесконечности участвовать в спортивных состязаниях. Я знаю, что становлюсь старше. Может даже случиться, что это последняя возможность моего участия. Мое ожидание будет тревожным в той степени, в какой конечность времени посвящает на мой проект. Как уже отмечалось, эта темпоральная структура принудительна. Я не могу по своей воле повернуть вспять последовательность событий, налагаемых ею: “первое-сначала” – это существенный элемент моего знания повседневной жизни. Так, я не могу сдать тот или иной экзамен, пока не усвою определенных образовательных программ, не могу приступить к работе, пока не сдам экзамена и т.д. Кроме того, та же темпоральная структура предполагает историчность, которая определяет мою ситуацию в мире повседневной жизни. Я родился в один день, пошел в школу – в другой, начал работать – в третий и т.д. Однако эти даты всегда “размещены” в более широких исторических рамках, и это “размещение” несомненно формирует мою ситуацию. Так, я родился в год полного банкротства, когда мой отец потерял все свое состояние, я пошел в школу прямо перед революцией, начал работать сразу после того, как разразилась мировая война и т.д. Темпоральная структура налагает предустановленную последовательность не только на “повестку” любого дня, но и на всю мою биографию. В рамках системы координат, установленной темпоральной структурой, я воспринимаю как ежедневный “ритуал”, так и всю мою биографию. Часы и календарь подтверждают, что я в самом деле “человек своего времени”. Лишь в рамках этой временной структуры повседневная жизнь сохраняет для меня свой акцент реальности. Так, в случаях, когда я по той или иной причине могу быть “дезориентирован” (скажем, если в результате автомобильной катастрофы я потеряю память), я чувствую почти инстинктивное стремление “переориентировать” себя в рамках темпоральной структуры повседневной жизни. Я смотрю на свои часы и пытаюсь вспомнить число. Уже только благодаря этим действиям я снова возвращаюсь в реальность повседневной жизни.

2. Социальное взаимодействие в повседневной жизни

Реальность повседневной жизни я разделяю с другими людьми. Но как эти другие воспринимаются в повседневной жизни? Опять-таки можно различать несколько способов такого восприятия. Наиболее важно восприятие других людей в ситуации лицом-к-лицу, которая представляет собой прототип социального взаимодействия. Все другие случаи – отклонения от нее.

В ситуации лицом-к-лицу другой предстает передо мной в живом настоящем, которое мы оба переживаем. Я знаю, что в таком же живом настоящем я предстаю перед ним. Мое и его “здесь-и-сейчас” постоянно сталкиваются друг с другом, пока длится ситуация лицом-к-лицу. В результате происходит постоянный взаимообмен моей и его экспрессивности. Я вижу его улыбку, потом, реагируя на мой хмурый вид, он перестает улыбаться, потом улыбается снова, видя мою улыбку, и т.д. Каждое мое выражение направлено на него и наоборот; и эта непрерывная взаимность актов самовыражения одновременно доступна нам обоим. Это означает, что в ситуации лицом-к-лицу я могу “схватить” множество признаков субъективности другого. Конечно, некоторые из них я могу интерпретировать неправильно. Я могу думать, что другой улыбается, хотя на самом

деле он ухмыляется. Тем не менее, никакая другая форма социальной взаимосвязи не может с такой полнотой воспроизвести свойства субъективности, как ситуация лицом-к-лицу. Только здесь субъективность другого является эмпатически “близкой”. Все прочие формы связи с другими людьми, в той или иной степени являются “отдаленными”.

В ситуации лицом-к-лицу другой совершенно реален. Эта реальность является частью всей реальности повседневной жизни и в качестве таковой – массивной, тяжелой и принудительной. Конечно, другой может быть реальным для меня и без встречи с ним лицом-к-лицу, скажем, благодаря его репутации или переписке с ним. Однако в наиболее глубоком смысле слова он становится реальным для меня, только когда я встречаюсь с ним лицом-к-лицу. Можно даже сказать, что в ситуации лицом-к-лицу другой гораздо более реален для меня, чем я сам. Конечно, “я знаю себя лучше”, чем могу знать его. Моя субъективность доступна мне так, как никогда не будет доступна его, независимо от того, насколько близки наши взаимоотношения. Мое прошлое в моей памяти, и хотя я не смогу восстановить его во всей полноте, все равно это больше, чем другой может сказать о нем. Но это “лучшее знание” самого себя требует рефлексии. Оно не дано мне непосредственно, тогда как другой именно так дан мне в ситуации лицом-к-лицу. Поэтому он мне доступен таким, “каков он есть”. Это понимание непрерывно и дорефлексивно. С другой стороны, то, “каков я есть”, не столь понятно. Чтобы понять себя, я должен приостановить непрерывную спонтанность переживания и сознательно обратить внимание на самого себя. Кроме того, такая рефлексия относительно себя самого обычно бывает вызвана тем или иным отношением ко мне другого человека. Обычно она является “зеркальной” реакцией на отношение ко мне другого. Из этого следует, что отношения с другими в ситуации лицом-к-лицу весьма подвижны.

Довольно трудно установить жесткие образцы для взаимодействия в ситуации лицом-к-лицу. Каковы бы ни были образцы, они будут все время меняться благодаря необычайно разнообразному и едва уловимому взаимообмену субъективными значениями. Например, мне может показаться, что другой недружелюбен ко мне, и тогда я буду вести себя по отношению к нему, не выходя за рамки по-своему понимаемого образца “недружелюбных отношений”. Однако в ситуации лицом-к-лицу я могу столкнуться с установками и действиями другого, настолько противоречащими этому образцу, что мне придется отказаться от него как неуместного и считать его дружелюбным. Иными словами, образец не может вместить всего многообразия свойств субъективности другого, доступного моему пониманию в ситуации лицом-к-лицу. Мне же, напротив, гораздо проще не принимать в расчет это многообразие свойств до встречи с другим лицом-к-лицу. Даже в случае такого довольно “близкого” взаимоотношения, как переписка, я вполне могу не принимать в расчет уверений другого в дружбе, как не отражающих его настоящего отношения ко мне, просто потому, что в переписке мне недостает его непосредственной, непрерывной и необычайно реальной экспрессивности. Конечно, вполне возможно, что даже в ситуации лицом-к-лицу я неправильно интерпретирую значения другого человека, а он “лицемерно” скрывает свои. В то же время неправильно интерпретировать и “лицемерить” гораздо труднее во взаимодействии лицом-к-лицу, чем в менее “близких” формах социальных связей.

С другой стороны, даже в ситуации лицом-к-лицу я постигаю другого посредством схем типизации, хотя они и более подвержены непосредственному вмешательству с его стороны, чем “отдаленные” формы взаимодействия. Иначе говоря, хотя довольно сложно применять жесткие образцы к взаимодействию лицом-к-лицу, но даже оно с самого начала упорядочено, если происходит в рамках привычного порядка повседневной жизни. (Можно оставить на потом рассмотрение случаев взаимодействия между совершенно посторонними людьми, не имеющими общей основы в повседневной жизни.) 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. Все эти типизации непрерывно

вливают на мое взаимодействие с ним, пока я решаю, например, показать, как можно хорошо провести время, прежде чем продать ему мой товар. Наше взаимодействие лицом-к-лицу будет упорядочено этими типизациями, пока они не станут проблематичными из-за вмешательства с его стороны. Так, например, может оказаться, что, хотя он “мужчина”, “европеец”, “покупатель”, он также ханжа и моралист, а то, что поначалу казалось живостью, в действительности – выражение презрения к американцам вообще и американским торговцам в частности. Конечно, здесь моя схема типизации должна видоизмениться, а вместе с ней и планы на вечер. Однако до тех пор, пока не брошен вызов и нет свидетельств об обратном, типизации будут сохраняться и будут определять мои действия в данной ситуации.

Схемы типизации, выступающие в качестве составных элементов ситуации лицом-к-лицу, конечно, взаимны. Другой тоже воспринимает меня в определенной типичности – как “мужчину”, “американца”, “торговца”, “своего парня” и т.д. Типизации другого подвергаются вмешательству с моей стороны так же, как мои – вмешательству с его стороны. Другими словами, две схемы типизации вступают в непрерывные переговоры в ситуации лицом-к-лицу. В повседневной жизни такие “переговоры”, вероятно, должны быть упорядочены в определенной типичности как процесс типичной сделки между покупателем и продавцами.

Так что, в течение большей части времени мои встречи с другими в повседневной жизни типичны в двойном смысле – я воспринимаю другого как тип и взаимодействую с ним в ситуации, которая сама по себе типична. Чем дальше типизации социального взаимодействия удалены от ситуации лицом-к-лицу, тем более они анонимны. Конечно, каждая типизация содержит в себе зародыш анонимности. Если я типизирую моего друга Генри как представителя категории X (скажем, как англичанина), я тем самым интерпретирую по крайней мере некоторые аспекты его поведения, являющиеся результатом этой типизации. Например, его вкусы в еде типичны для англичанина, так же, как его манеры, некоторые эмоциональные реакции и т.д. Предполагается, что эти характеристики и действия моего друга Генри будут такими же, как у *любого* из категории англичан, т.е. я воспринимаю эти аспекты его бытия в анонимных терминах. Тем не менее, пока мой друг Генри воспринимается мной во всей полноте своих проявлений в ситуации лицом-к-лицу, он постоянно прорывается сквозь мой тип анонимного англичанина и проявляет себя как уникальный и потому нетипичный индивид, т.е. как мой друг Генри. Очевидно, что анонимность типа менее подвержена такого рода индивидуализации, когда ситуация лицом-к-лицу – дело прошлого (мой друг *Генри-англичанин*, которого я знал, когда учился в колледже); или когда она поверхностна и мимолетна (англичанин, с которым у меня была краткая беседа в поезде); или если ее никогда не было (мои деловые конкуренты в Англии).

Важным аспектом восприятия других в повседневной жизни является непосредственность или опосредованность такого переживания. В любой данный момент времени можно говорить о партнерах, с которыми я взаимодействую в ситуации лицом-к-лицу и о тех, кто является лишь современниками, о которых у меня могут быть более или менее глубокие воспоминания или о ком я знаю лишь понаслышке. В ситуации лицом-к-лицу у меня есть непосредственная данность моего партнера, его действий, атрибутов и т.д. Иначе – в случае с современниками, о них у меня есть лишь более или менее достоверное знание. Более того, я должен принимать в расчет своих партнеров по взаимодействию в ситуации лицом-к-лицу, тогда как всего лишь о современниках я могу, но не обязан думать. Анонимность возрастает по мере того, как я удаляюсь от партнера к современнику, так как анонимность типизации, посредством которых я “схватываю” партнеров в ситуациях лицом-к-лицу, постоянно “обогащается” множеством признаков конкретного человека.

Это, конечно, еще не все. Своих современников я воспринимаю совершенно по-разному. Некоторых я вновь и вновь воспринимаю в ситуациях лицом-к-лицу и надеюсь

встречаться с ними регулярно (мой друг Генри). О других я вспоминаю как о конкретных людях на основе прошлых встреч (блондинка, которую я встречал на улице), бывших, однако, мимолетными, и которые, скорее всего, больше не повторятся. Других я знаю как конкретных людей, но воспринимаю их лишь посредством более или менее анонимных пересекающихся типизации (мои британские конкуренты, королева Англии). Последних можно разделить на вероятных партнеров по ситуациям лицом-к-лицу (мои британские конкуренты) и потенциальных, но вряд ли вероятных партнеров (королева Англии).

Однако степень анонимности, характеризующая наше восприятие других людей в повседневной жизни, зависит и от другого фактора. Я вижу продавца газет на углу улицы так же регулярно, как свою жену. Но он менее важен для меня, и с ним я не в близких отношениях. Он может оставаться относительно анонимным для меня. В зависимости от степени интереса и степени интимности анонимность восприятия может уменьшаться или увеличиваться. Они могут оказывать на нее взаимное влияние. Я могу быть в довольно близких отношениях с рядом своих партнеров по теннисному клубу и в весьма формальных отношениях со своим боссом. Однако первые, хотя и совершенно не анонимные, могут стать просто “светской компанией”, тогда как последний остается уникальной личностью. Далее, анонимность может стать почти полной в случае определенных типизаций без намерения их индивидуализировать, как, например, «типичный читатель лондонской “Таймс”». И, наконец, “границы” типизации – а тем самым и ее анонимности – можно расширить, говоря о “британском общественном мнении”.

Итак, социальную реальность повседневной жизни можно понять в континууме типизации, 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. В качестве таковой социальная структура является существенным элементом реальности повседневной жизни.

Следует отметить здесь еще один момент, хотя мы и не сможем осветить его полностью. Мои отношения с другими не сводятся к отношениям лишь с партнерами и с современниками. Я вступаю также и в отношения с предшественниками и преемниками, теми другими, которые жили раньше и которые будут жить после меня в общей истории моего общества. Кроме моих бывших партнеров (мой умерший друг Генри), я связан и с моими предшественниками посредством крайне анонимных типизации – “мои прародители эмигранты” или “отцы-основатели”. По понятным причинам мои преемники типизируются еще более анонимно – “мои внуки” или “будущие поколения”. Эти типизации, в сущности, пустые абстракции, совершенно лишены индивидуального содержания, тогда как типизации предшественников, по крайней мере, в некоторой степени, имеют такое содержание, хотя и довольно мифического характера. Как бы то ни было, анонимность обеих систем типизации не мешает тому, что они становятся элементами реальности повседневной жизни, иногда довольно важными. В конце концов, я могу пожертвовать жизнью из верности отцам-основателям или ради будущих поколений.

3. Язык и знание в повседневной жизни

Человеческая экспрессивность объективируется, т.е. проявляет себя в продуктах человеческой деятельности, доступных как ее создателям, так и другим людям в качестве элементов общего всем мира. Такие объективации служат более или менее устойчивыми показателями субъективных процессов, присущих их создателям, и позволяют вывести

эти процессы за пределы ситуации лицом-к-лицу, в которых их можно было непосредственно наблюдать.

Например, субъективная установка на гнев непосредственно выражается в ситуации лицом-к-лицу с помощью разнообразных телесных знаков – выражения лица, всего положения тела, особых движений рук, ног и т.д. Эти знаки можно наблюдать в ситуации лицом-к-лицу, которая именно потому и представляется мне оптимальной ситуацией для получения доступа к субъективности другого человека. Но те же знаки нельзя сохранить за пределами живого настоящего ситуации лицом-к-лицу. Однако гнев можно объективировать посредством оружия. Скажем, у меня была ссора с человеком, который дал мне достаточно выразительное доказательство своего гнева по отношению ко мне. Ночью я был разбужен ножом, вонзившимся в стену над моей кроватью. Нож как объект выражает гнев моего врага. Он открывает мне доступ к его субъективности, хотя я и спал, когда он бросал нож, и я никогда не видел его, так как он скрылся сразу после своего броска. Если бы я оставил нож на своем месте, то на следующее утро я снова смог бы увидеть его, и он снова выражал бы гнев человека, который его бросил. Кроме того, кто-то еще мог бы прийти посмотреть на него и сделать такой же вывод. Другими словами, нож в моей стене стал объективно существующим элементом реальности, которую я разделяю с моим врагом и с другими людьми. Вероятно, этот нож не был сделан исключительно для того, чтобы бросить его в меня. Но он выражает субъективную интенцию к насилию, независимо от того, каков был мотив: гнев или практическое размышление типа убийства ради добычи пищи. Оружие как объект реального мира выражает общее намерение совершить насилие, которое признается любым, кто знает, что это за оружие. Тогда оружие оказывается как продуктом человеческой деятельности, так и объективацией человеческой субъективности.

Реальность повседневной жизни не просто полна объективации, она и возможна лишь благодаря им. Я постоянно окружен объектами, которые обозначают субъективные намерения моих партнеров, 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.

Особый и очень важный случай объективации представляет собой процесс обозначения (сигнификация), т. е. сознание 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, определенные объективации, которым с самого начала было недвусмысленно 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 черный 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 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.

Знаки группируются в системы. Так, существуют системы жестовых знаков, стандартных телесных движений, различных систем материальных артефактов и т.д. Знаки и знаковые системы являются объективациями в том смысле, что они объективно доступны другим людям за пределами проявления субъективных интенций “здесь-и-сейчас”. Для знаков характерна “отдаленность” 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.

Другими словами, если танец может быть отделен от субъективности танцора, то злость не может быть отделена от того, кто злится. И танец, и злоба суть проявления телесной экспрессивности, но лишь первый имеет характер объективно доступного знака. Все знаки и знаковые системы характеризуются “отделенностью”, но различаются по степени, в которой они отделены от ситуаций лицом-к-лицу. Так, очевидно, что танец менее отделен, чем материальный артефакт, выражающий то же самое субъективное значение.

Язык, который можно определить как систему словесных знаков, представляет собой наиболее важную знаковую систему человеческого общества. Конечно, в основе языка лежит присущая человеческому организму способность к словесным выражениям, но о языке начинают говорить лишь в том случае, когда возможно отделение словесных выражений от непосредственного здесь-и-сейчас субъективных структур. Это еще не язык, когда я рычу, хрюкаю, завываю, шиплю, хотя эти звуковые выражения могут стать лингвистическими, поскольку они интегрированы в объективно доступную знаковую систему. 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.

Язык возникает в ситуации лицом-к-лицу, но может быть и удален от нее. И не только потому, что я могу громко кричать в темноте или на расстоянии, говорить по телефону, по радио или передавать лингвистические обозначения при помощи письма (последнее представляет собой знаковую систему второго порядка). Корни отделенности языка – в способности передавать сообщения, которые непосредственно не выражают субъективности “здесь-и-сейчас”. Эта способность свойственна не только языку, но и другим знаковым системам, однако сложность и огромное разнообразие языка делают его гораздо более, чем другие системы, отделенным от ситуации лицом-к-лицу (например, система жестов). 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.

В ситуации лицом-к-лицу язык обладает присущим ему качеством взаимности, отличающим его от других знаковых систем. Непрерывное создание словесных знаков в беседе может сопровождаться непрерывными субъективными намерениями говорящих. Я говорю, как думаю; так же делает и мой партнер по беседе. Каждый из нас слушает, что говорит другой в тот же самый момент, что делает возможным непрерывное и одновременное взаимное “схватывание” наших субъективностей, интерсубъективную близость в ситуации лицом-к-лицу, которую не может воспроизвести никакая другая

знаковая система. Я слышу себя, когда говорю, мои собственные субъективные значения становятся объективно и постоянно доступными мне и, *ipso facto*, более реальными для меня. 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. Однако теперь, когда я посредством языка объективирую свое 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.

Язык возникает в повседневной жизни и тесно связан с ней. Кроме того, он соотносится с реальностью, которую я воспринимаю бодрствующим сознанием и которой управляет прагматический мотив (то есть совокупность значений, имеющих непосредственное отношение к настоящим и будущим действиям), которую я разделяю с другими людьми как нечто само собой разумеющееся. Хотя язык может использоваться и по отношению к другим реальностям, но даже и тогда он сохраняет свои корни в реальности повседневной жизни. Как знаковая система язык имеет качество объективности. 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”. Язык предоставляет мне готовую возможность непрерывной объективации моего возрастающего опыта. Иначе говоря, язык раздвигает свои рамки так гибко, что позволяет мне объективировать огромное множество переживаний на протяжении всей моей жизни. 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 воспроизведен 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.

Благодаря своей способности выходить за пределы “здесь-и-сейчас” язык соединяет различные зоны реальности повседневной жизни и интегрирует их в единое смысловое целое. Выходы за пределы (трансценденции) имеют пространственное, временное и социальное измерения. Благодаря языку я могу преодолеть разрыв между моей зоной манипуляции и зоной манипуляции другого; я могу привести в соответствие мою и его биографические временные последовательности; и я могу беседовать с ним о людях и группах, с которыми у нас не было взаимодействия лицом-к-лицу. В результате этих трансценденций язык может “создать эффект присутствия” множества объектов, которые

в пространственном, временном и социальном отношении отсутствуют “здесь-и-сейчас”. *Ipso facto* множество накопленных значений и переживаний объективируются “здесь-и-сейчас”. Проще говоря, с помощью языка весь мир может актуализироваться в любой момент. Эта трансцендирующая и интегрирующая сила языка сохраняется, когда я не беседую с другим актуально. Благодаря лингвистической объективации, даже когда я говорю “с самим собой” в уединенном размышлении, в любой момент весь мир может предстать передо мной. Что касается социальных отношений, язык “делает наличными” для меня не только отсутствующих в данный момент людей, но и тех, кто относится к моим воспоминаниям и реконструируемому прошлому, а также людей будущего, представляемых мной в воображении. Конечно, “наличие” их всех может иметь большое значение для текущей реальности повседневной жизни.

Более того, язык вообще может выходить за пределы реальности повседневной жизни. Он может иметь отношение к переживаниям в конечных областях значений и соединять оторванные друг от друга сферы реальности. Например, 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.

Таким образом, предмет – обозначение, который соединяет различные сферы реальности, можно определить как символ, а лингвистический способ, с помощью которого происходят такие перемещения, можно назвать символическим языком. На символическом уровне лингвистическое обозначение достигает максимального отделения от “здесь-и-сейчас” повседневной жизни, и язык воспаряет в такие выси, которые не только *de facto*, но и *a priori* недоступны повседневному восприятию. Теперь язык конструирует грандиозные системы символических представлений, которые возвышаются над реальностью повседневной жизни подобно явлениям из иного мира. 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. Язык может не только конструировать крайне абстрагированные от повседневного опыта символы, но и “превращать” их в объективно существующие элементы повседневной жизни. Так что символизм и символический язык становятся существенными элементами реальности повседневной жизни и обыденного понимания этой реальности. Каждый день я живу в мире знаков и символов.

Язык формирует лингвистически обозначенные семантические поля и смысловые зоны. Словарь, грамматика и синтаксис способствуют организации этих семантических полей. Таким образом, язык формирует схемы классификации для различения объектов посредством “рода” (материи, совершенно отличной от пола) и числа; формирует высказывания действия и высказывания существования; показывает степень социальной близости и т.д. Например, в языках, в которых различают формальное и интимное обращение посредством местоимений (таких, как *tu* и *vous* во французском, или *du* и *Sie* в немецком), последние обозначают координаты семантического поля, которое можно назвать зоной интимности. Здесь находится мир братства (*Tutoiement*, *Bruderschaft*) с большим количеством значений, постоянно доступных мне для упорядочения моего социального опыта. Такое семантическое поле есть, конечно, и у говорящих по-английски, хотя и более ограниченное лингвистически. Или возьмем другой пример. Сумма лингвистических объективаций, соответствующих моей профессии, представляет другое семантическое поле, которое значимо упорядочивает все обыденные события, происходящие в моей повседневной работе. В рамках созданных семантических полей

можно объективировать, сохранять и накапливать биографический и исторический опыт. Конечно, накопление является выборочным, в зависимости от семантических полей, определяющих, что должно быть сохранено, а что “забыто” из всего опыта индивида или общества. В результате такого накопления составляется социальный запас знания, передающийся от поколения к поколению, доступный индивиду в повседневной жизни. 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 мое взаимодействие с другими в повседневной жизни постоянно оказывает влияние наша общая причастность к доступному нам социальному запасу знания.

Социальный запас знания включает знание моей ситуации и ее пределов. Например, я знаю, что я беден и не надеюсь жить в фешенебельном пригороде. Конечно, это знание разделяется как теми, кто сам беден, так и теми, кто находится в более привилегированном положении. Причастность к социальному запасу знания, таким образом, способствует “размещению” индивидов в обществе и соответствующему обращению с ними. Это невозможно для того, кто непричастен к этому знанию, например, для иностранца, который может вообще не считать меня бедным, так как критерии бедности в его обществе – совершенно иные. Как я могу быть бедным, если у меня есть ботинки и я не выгляжу голодным?

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. Мое знание, связанное с телефоном, включает также информированность о системе телефонной коммуникации, например, я знаю, что некоторые люди имеют номера телефонов, не включенные в телефонную книгу, что в определенных обстоятельствах я могу одновременно говорить с двумя абонентами, находящимися на большом расстоянии от меня, что я должен помнить о разнице во времени, если хочу дозвониться в Гонконг и т.д. Все это – знание рецептов, так как оно не касается ничего другого, кроме того, что я должен знать для достижения моих нынешних и вероятных будущих практических целей. Меня не интересует, *почему* телефон работает именно так и какова система научного и инженерного знания, делающая возможным конструирование телефонов. Меня не интересует использование телефона, выходящее за пределы моих целей, скажем, комбинирование его с коротковолновым радио для сообщения с судами. Точно так же у меня есть знание рецептов, связанное с человеческими взаимоотношениями. Например, я знаю, что я должен делать для оформления паспорта. Но все, что меня интересует, – это получение паспорта по истечении определенного времени. Меня не волнует и я не знаю, какой путь проходит мое заявление при оформлении паспорта в административных службах, кем и после чего дается согласие, кто ставит печать в документе. Я не изучаю правительственную бюрократию – я лишь хочу провести каникулы за границей. Интерес к неизвестной мне процедуре оформления паспорта может возникнуть в том случае, если по истечении определенного срока мой паспорт не будет готов. Тогда я обращусь (как в случае поломки телефона – к телефонному мастеру, чтобы он его починил) к эксперту по оформлению паспорта, скажем, к юристу, конгрессмену или правам человека в США.

Mutatis mutandis, 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.

Социальный запас знания дифференцирует реальность по степени знакомства. Он дает сложную и подробную информацию о тех секторах повседневной жизни, с которыми

я часто имею дело, и гораздо более общую и неточную – об удаленных секторах. Так, мое знание собственной профессии и ее мира – очень специальное, глубокое и полное, тогда как о профессиональных мирах других людей я имею довольно поверхностное знание. Социальный запас знания предоставляет в мое распоряжение схемы типизации, необходимые для большинства обыденных дел повседневной жизни – не только типизации других людей, которые обсуждались раньше, но и типизации любого рода событий и опыта, как социальных, так и природных. Так, я живу в мире родных, знакомых, коллег по работе и функционеров. Следовательно, в этом мире у меня бывают семейные, профессиональные встречи, столкновения со службой дорожного движения и т.д. Природный фон этих событий также типизируется в рамках запаса знания. Мой мир организован в терминах обычного вопроса о погоде, о сенной лихорадке и т.д. “Я знаю, что делать” по отношению ко всем этим другим людям и ко всем этим другим событиям в рамках моей повседневной жизни.

Будучи данным мне как единое целое, социальный запас знания предоставляет мне тем самым и средства интеграции разрозненных элементов моего собственного знания. Другими словами, “то, что знает каждый” имеет свою логику, и ее 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.

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. До тех пор, пока мое знание действует безотказно, я отбрасываю всякие сомнения по его поводу. В определенных отношениях, отдаленных от повседневной реальности, – в шутке, в театре, в церкви, в философском размышлении и т.д. – у меня могут возникать сомнения по поводу отдельных его элементов. Но эти сомнения “не следует воспринимать всерьез”. Например, как бизнесмен я знаю, что не следует ни с кем считаться. Я могу смеяться над шуткой, в которой обыгрывается несостоятельность этого принципа; я могу быть взволнован священником или актером, превозносящим добродетели доброты и внимания по отношению к другому. И в философском расположении духа я могу согласиться с тем, что во всех социальных отношениях следует руководствоваться золотым правилом. Смеясь, будучи взволнован и философствуя, я возвращаюсь к “серьезному” миру бизнеса, признавая логику его принципов и действуя в соответствии с ними. Только когда эти принципы не оправдывают надежд в мире, где они применимы, они становятся для меня проблематичными “не на шутку”.

Хотя социальный запас знания представляет повседневный мир как интегрированный, отдельные части которого различают в соответствии с зонами, являющимися знакомыми и удаленными, в целом этот мир остается непрозрачным. Иначе говоря, реальность повседневной жизни всегда оказывается хорошо понятной зоной, за пределами которой – темный фон. Если некоторые реальности освещены довольно хорошо, то другие затемнены. Я не могу знать все, что следует об этой реальности. Даже если, например, я кажусь всемогущим деспотом в семье, я не знаю всех факторов, способствующих такому моему образу. Я знаю, что мои распоряжения всегда выполняются, но все шаги и мотивы этого исполнения совершенно недоступны моему пониманию. Всегда есть вещи, остающиеся “вне поля моего зрения”. А fortiori: это имеет отношение и к более сложным, чем семейные, социальным взаимосвязям и объясняет, между прочим, почему деспоты – обычно нервные люди. Мое знание повседневной жизни напоминает инструмент, прорубающий дорогу в лесу и проливающий узкую полосу света на то, что находится впереди и непосредственно рядом, а со всех сторон дороги обступает темнота. Этот образ даже в большей степени относится к множественным реальностям,

куда постоянно перемещается реальность повседневной жизни. Последнее утверждение можно перефразировать (если не исчерпывающе, то поэтически), сказав, что повседневная жизнь покрыта полумраком наших снов.

Мое 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 свое 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. Так, я “знаю лучше”, чем мой врач, свои проблемы, связанные с помещением капитала, лучше, чем мой адвокат, я знаю свои язвенные боли; лучше, чем мой бухгалтер, свои поиски религиозной истины. Основные релевантные структуры, относящиеся к повседневной жизни, даны мне уже готовыми в самом социальном запасе знания. Я знаю, что “женская болтовня” неуместна для меня как для мужчины, “праздные размышления” неуместны для меня как для человека действия и т.д. В конечном счете, социальный запас знания как целое имеет свою собственную релевантную структуру. Так, в терминах запаса знания, объективированного в американском обществе, было бы неуместно изучать движение звезд, чтобы предсказать положение дел на фондовой бирже, однако вполне уместно понаблюдать за обмолвками в разговоре, чтобы узнать о сексуальной жизни того или иного индивида и т.д. Напротив, в других обществах астрология может быть вполне уместной для знания экономики, а речевой анализ – совершенно неуместен для удовлетворения любопытства в области эротики и т.д.

И наконец, 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 свое знание в равной степени со всеми партнерами, и у меня может быть такое знание, которое я не разделяю ни с кем. Я разделяю свои профессиональные знания с моими коллегами, но не с семьей, и я могу ни с кем не разделять моего умения мошенничать в картах. Социальное распределение знания может быть весьма сложным и даже привести в замешательство человека со стороны. У меня не только нет знания, необходимого для лечения моих физических заболеваний, но даже и знания того, почему многие врачи требуют привлечения к ответственности по поводу, моей болезни. В таком случае мне нужен совет не просто эксперта, но более важный совет эксперта экспертов. Таким образом, социальное распределение знания начинается с того простого факта, что я не знаю всего, что знают мои партнеры, и наоборот; это достигает кульминации в необычайно сложных и эзотерических системах знаний. 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

Человек занимает особое положение в животном царстве¹. В отличие от других высших млекопитающих, у него нет ли специфической для данного вида окружающей среды², ни жестко структурированной его собственной инстинктуальной организацией окружающей среды. Не существует человеческого мира в том смысле, в каком можно говорить о мире собак или лошадей. Несмотря на определенную степень индивидуального научения и приручения, каждая отдельная лошадь или собака весьма прочно связаны со своим окружением, и эта взаимосвязь характерна для других представителей соответствующего вида. Очевидным следствием этого оказывается то, что, по сравнению с человеком, собаки и лошади гораздо в большей степени зависят от ограничений того или иного географического размещения. Однако специфика окружающей среды этих животных не сводится лишь к географическому размещению. Эта специфика проявляется в биологически фиксированном характере взаимосвязи этих животных с окружающей средой, даже если установлены различия географического характера. В этом смысле все животные, кроме людей, и как виды, и как индивиды живут в закрытых мирах, структуры которых предопределены биологическим оснащением отдельных видов животных.

Взаимосвязь человека с его окружающей средой, напротив, характеризуется открытостью миру³. Не только человек преуспел в том, что обосновался на большей части земной поверхности, но его взаимосвязь с окружающей средой повсюду обусловлена его собственной, весьма несовершенной, биологической конституцией. Конечно, последняя позволяет человеку заниматься разными видами деятельности. Однако тот факт, что он продолжал вести кочевой образ жизни в одном месте и земледельческий – в другом, не может быть объяснен в терминах биологических процессов. Это, конечно, не означает, что не существует биологических ограничителей для связей человека с окружающей средой; его специфически-видовой сенсорный и моторный аппарат накладывает очевидные ограничения на весь спектр его возможностей. Специфичность биологической конституции человека заключается скорее в ее инстинктуальном компоненте.

В сравнении с другими высшими животными инстинктуальную организацию человека можно считать недостаточно развитой. Конечно же, у человека есть стимулы. Но эти стимулы в высшей степени неспециализированны и ненаправленны. Это значит, что человеческий организм может использовать свой конституционально данный аппарат в очень широком и постоянно меняющемся спектре разных видов деятельности. Эта специфичность человеческого организма коренится в его онтогенетическом развитии⁴.

¹ Относительно особого положения человека в царстве животных см. последние биологические работы: *Jakob von Uexkuell*, *Bedeutungslehre* (Hamburg, Rowohlt, 1958); *J. J. Buytendijk*, *Mensch und Tier* (Hamburg, Rowohlt, 1958); *Adolf Portmann*, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburg, Rowohlt, 1956). Наиболее важные оценки этих биологических перспектив в терминах философской антропологии принадлежат Гельмуту Плеснеру и Арнольду Гелену (*Helmuth Plessner*, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928, 1965; *Arnold Gehlen*, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940, 1950). Гелен развил эти воззрения далее в терминах социологической теории институтов (особенно в работе *Urmensch und Spaetkultur*, 1956). В качестве введения к последней см. *Peter L. Berger*, *Hansfried Kellner*, "Arnold Gehlen and the theory of Institutions", *Social Research* 32:1, 110 ff.(1965).

² Термин "специфическая для вида среда" взят у Икссюлля.

³ Антропологические импликации термина "открытость миру" были развиты как Плеснером, так и Геленом.

⁴ Особенности онтогенетического фундамента человеческого организма были показаны, в частности, в исследованиях Портманна.

Действительно, если взглянуть на этот вопрос с точки зрения организмического развития, можно сказать, что эмбриональный период у человеческого существа продолжается еще в течение года после рождения⁵. Жизненно важные процессы организмического развития, которые у животных завершаются в чреве матери, у ребенка происходят и после его появления на свет. Однако в это время человеческое дитя не просто находится во внешнем мире, но и взаимодействует с ним самыми различными способами.

Человеческий организм все еще биологически развивается, хотя уже находится во взаимосвязи со своим окружением, Иными словами, процесс становления человека происходит во взаимосвязи с окружающей средой. Это утверждение приобретает особое значение, если помнить, что окружающая среда является как природной, так и человеческой. То есть, развиваясь, человек взаимодействует не только с природной окружающей средой, но и с особым социо-культурным порядком опосредуемым для него значимыми другими, которые несут за него ответственность⁶. Не только выживание ребенка зависит от определенных социальных порядков, но и направление, его организмического развития социально детерминировано. С самого рождения организмическое развитие человека и большая часть его биологического существа как такового подвергаются постоянному вмешательству со стороны общества.

Несмотря на очевидные физиологические пределы различных возможных способов становления человека в этой двойной взаимосвязи с окружающей средой, человеческий организм проявляет необычайную пластичность, касающуюся его реакции на воздействия окружающей среды. Это становится особенно очевидным, когда наблюдаешь гибкость биологической конституции человека, подвергающейся самым разнообразным социо-культурным детерминациям. В этнологии общепризнано, что способы становления и существования человека столь же многочисленны, сколь и человеческие культуры. Человеческая природа – социо-культурная переменная. Иными словами, не существует человеческой природы в смысле некоего биологически фиксированного субстрата, определяющего многообразие социо-культурных образований. Человеческая природа существует лишь в смысле антропологических констант (например, открытость миру и пластичность инстинктуальной структуры), определяющих границы и возможности человеческих социо-культурных образований. Но специфическая форма проявления человеческой природы определяется этими социо-культурными образованиями и соответствует их многочисленным разновидностям. Хотя можно сказать, что у человека есть природа, гораздо важнее сказать, что человек конструирует свою собственную природу или, проще говоря, что человек создает самого себя⁷.

⁵ Предположение о том, что эмбриональный период у человека продолжается на протяжении первого года жизни, было сделано Портманном, который назвал этот год “extrauterine Fruhjahr”.

⁶ Термин “значимый другой” взят у Мида. По поводу мидовской теории онтогенезиса “Я” см. его *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934). Полезным резюме произведений Мида является *Anselm Strauss* (ed.), *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago, University of Chicago Press, 1964). В качестве важного вторичного источника см. *Maurice Nathanson, The Social Dynamics of George H. Mead* (Washington, Public Affairs Press, 1956).

⁷ 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. Прояснение этого различия чрезвычайно важно для того, чтобы вообще имелась возможность сколь бы то ни было осмысленного диалога между современными социологией и психологией. В рамках самой социологической теории можно различать позиции в терминах их близости к “социологическому” и “психологическому” полюсам в пределах самой социологии. Вероятно, Вильфредо Парето является выразителем наиболее разработанного подхода к “психологическому” полюсу. Кстати, принятие или отрицание “человеческой природы” в качестве предпосылки имеет и достаточно любопытные последствия в терминах политических идеологий, но на этом моменте мы здесь не будем останавливаться.

Пластичность человеческого организма и его восприимчивость к социально детерминированному вмешательству лучше всего иллюстрируется данными этнологов относительно сексуальности⁸. Хотя у человека есть сексуальные влечения, сопоставимые с имеющимися и у других высших млекопитающих, человеческая сексуальность характеризуется очень высокой степенью пластичности. Она не только относительно независима от временных циклов, но и пластична в отношении как объектов, на которые может быть направлена, так и форм проявления. Этнологические данные свидетельствуют о том, что в сексуальных отношениях человек способен почти на все. Можно стимулировать сексуальное воображение до уровня лихорадочной страсти, но вряд ли возможно вызвать в воображении какой-либо образ, который бы не соответствовал тому, что в той или иной культуре является нормой или по крайней мере считается естественным. Если термином “нормальность” называют то, что является антропологической необходимостью, или то, что универсально для данной культуры, тогда ни сам этот термин, ни его антоним неприменимы к многообразию форм человеческой сексуальности. В то же время человеческая сексуальность, конечно же, управляема, иногда строго упорядочена в каждой конкретной культуре. В каждой культуре – свои, весьма различные формы, проявления сексуальности, специфические образцы сексуального поведения и “антропологические” предпосылки в сексуальной сфере. Эмпирическая относительность всех этих форм, их огромное разнообразие и блестящая изобретательность в данной сфере указывают на то, что все они – скорее продукт созданных человеком социо-культурных образований, нежели биологической человеческой природы⁹.

Период, в течение которого человеческий организм завершает свое развитие во взаимосвязи с окружающей средой, – это также и период формирования человеческого Я. Формирование Я тогда следует рассматривать в связи с непрерывным организмическим развитием и социальным процессом, в котором природное и человеческое окружение опосредуются значимыми другими¹⁰. Генетические предпосылки Я, конечно, являются врожденными. Однако то Я, которое впоследствии воспринимается в качестве субъективно и объективно распознаваемой идентичности, врожденным не является. Те же самые социальные процессы, которые детерминируют завершение развития организма, формируют Я, в его особой, соответствующей данной культуре, форме. Характер Я как продукта данного общества не сводится к отдельной конфигурации, с которой индивид отождествляет себя (например, “в качестве человека”, идентичность которого тем или иным образом определяется и формируется в рассматриваемой культуре), а представляет собой всесторонний психологический аппарат, служащий дополнением к определенному рода конфигурации (например, “человеческие” эмоции, установки и даже соматические реакции). Поэтому нет нужды говорить, что организм, а тем более Я нельзя адекватно понять отдельно от конкретного социального контекста, в котором они были сформированы.

Общее развитие человеческого организма и человеческого Я в социально детерминированной окружающей среде зависит от особой человеческой взаимосвязи между организмом и Я. Эта взаимосвязь является эксцентрической¹¹. С одной стороны, человек есть тело в том же самом смысле, как это можно сказать о любом другом

⁸ В связи с этим можно сослаться на работы Бронислава Малиновского, Рут Бенедикт, Маргарет Мид, Клайда Клакхона и Джорджа Мердока.

⁹ Представленный здесь взгляд о сексуальной пластичности человека имеет точки соприкосновения с фрейдовской концепцией изначально не оформленного характера либидо.

¹⁰ Этот момент разъясняется в мидовской теории социального генезиса “Я”.

¹¹ Термин “эксцентричность” заимствован у Плеснера. Сходные воззрения можно найти в поздних работах Шелера по философской антропологии. См. *Max Scheler. Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1947).

животном организме. С другой стороны, человек имеет тело. То есть человек воспринимает себя как существо, не идентичное своему телу, а, напротив, имеющее это тело в своем распоряжении. Другими словами, восприятие человеком самого себя всегда колеблется между тем, что он является телом и обладает им, и равновесие между ними нужно вновь и вновь восстанавливать. Эта эксцентричность восприятия человеком своего тела имеет определенные последствия для анализа человеческой деятельности как поведения в материальной окружающей среде и как экстернализации субъективных значений. Для адекватного понимания любого человеческого феномена следует принимать в расчет оба эти аспекта на том основании, что корни их – в фундаментальных антропологических фактах.

Из сказанного выше должно быть понятно, что утверждение о том, что человек создает себя сам, никоим образом не означает своего рода прометеевского видения заброшенного индивида¹². Создание человеком самого себя всегда и неизбежно – предприятие социальное. Люди *вместе* создают человеческую окружающую среду во всей совокупности ее социо-культурных 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. Подобно тому, как человек не может развиваться как человек в изоляции, так и человеческую окружающую среду он не может создавать в изоляции. Одинокое человеческое существование – это существование на животном уровне (которое человек, безусловно, разделяет с другими животными). Как только наблюдаются феномены специфически человеческие, мы вступаем в сферу социального. Специфическая природа человека и его социальность переплетены необычайно сложно. *Homo Sapiens* всегда и в той же степени есть *Homo Socius*¹³.

Человеческому организму недостает необходимых биологических средств, чтобы обеспечить стабильность человеческого поведения. Человеческое существование, если бы оно опиралось только на ресурсы организма, было бы весьма хаотическим. Хотя подобный хаос и можно представить в теории, на практике он маловероятен. В действительности человеческое существование помещено в контекст порядка, управления, стабильности. Тогда возникает вопрос: откуда берется существующая в реальности стабильность человеческого порядка? Ответ можно дать на двух уровнях. Сначала можно указать на очевидный факт, что данному социальному порядку предшествует организмическое развитие любого индивида. То есть, хотя открытость-миру и свойственна биологической природе человека, преимущественные права на нее всегда предъясвляет социальный порядок. Можно сказать, что свойственная биологической природе человеческого существования, открытость-миру всегда трансформируется (и, в сущности, должна быть трансформирована) социальным порядком в относительную закрытость-миру. Несмотря на то что эта закрытость никогда не может приблизиться к закрытости животного существования хотя бы только потому, что она создана человеком и имеет “искусственный” характер, тем не менее, в большинстве случаев она в состоянии обеспечить управление и стабильность большей части человеческого поведения. Вопрос

¹² Социальный характер человеческого производства себя самого был самым резким образом сформулирован Марксом в его критике Штирнера в “Немецкой идеологии”. Развитие воззрений Жан-Поля Сартра от раннего экзистенциализма к позднейшей его марксистской модификации, то есть от *L'etre et le neant* к *Critique de la raison dialectique*, может служить самым впечатляющим примером достижения социологического видения в современной философской антропологии. Интерес Сартра к “опосредованиям” между макроскопическим социально-историческим процессом и индивидуальной биографией мог бы опять-таки получить удовлетворение посредством обращения к социальной психологии Мида.

¹³ Неразъединимость человечности и социальности человека наиболее отчетливо сформулировал Дюркгейм, прежде всего в заключительном разделе *Formes elementaires de la vie religieuse*.

можно перевести в другую плоскость, спросив, каким образом возникает сам социальный порядок.

Наиболее общий ответ на этот вопрос таков: социальный порядок – это человеческий продукт или, точнее, непрерывное человеческое производство. Он создается человеком в процессе постоянной экстернализации. Социальный порядок в своих эмпирических проявлениях не является биологически *данным* или происходящим из каких-либо биологических данных. Нет нужды добавлять, что социальный порядок не является также данностью человеческой природной среды, хотя отдельные ее черты могут быть факторами, определяющими те или иные характеристики социального порядка (например, экономические мероприятия, технологические приспособления). Социальный порядок не является частью “природы вещей” и не возникает по “законам природы”¹⁴. Он существует *лишь* как продукт человеческой деятельности. Никакой другой онтологический статус ему нельзя приписать без того, чтобы окончательно не запутать понимание его эмпирических проявлений. И в своем генезисе (социальный порядок как результат прошлой человеческой деятельности), и в своем настоящем (социальный порядок существует, только поскольку человек продолжает его создавать в своей деятельности) – это человеческий продукт. Хотя социальные продукты человеческой экстернализации имеют характер *sui generis* по отношению к их организмическому контексту и природной среде, важно подчеркнуть, что экстернализация как таковая есть антропологическая необходимость¹⁵. Человеческое существование невозможно в закрытой сфере внутреннего бездействия. Человек должен непрерывно экстернализовать себя в деятельности. Эта антропологическая необходимость коренится в биологическом аппарате человека¹⁶. Внутренняя нестабильность человеческого существования вынуждает его к тому, чтобы человек сам обеспечивал стабильное окружение для своего поведения. Человек должен сам классифицировать свои влечения и управлять ими. 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.

Чтобы понять причины (отличные от тех, в основе которых лежат биологические константы) возникновения, поддержания и передачи социального порядка, следует проанализировать то, что содержится в теории институционализации.

б. Истоки институционализации

Всякая человеческая деятельность подвергается хабиитуализации (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. Кроме того, хабиитуализация означает, что рассматриваемое действие может быть снова совершено в будущем тем же самым образом и с тем же практическим усилием. Это касается деятельности как в социальной сфере, так и вне ее. Даже изолированный индивид на вошедшем в поговорку пустынном острове делает свою деятельность привычной. Когда он просыпается утром и возобновляет свои попытки

¹⁴ Настаивая на том, что социальный порядок не базируется на “законах природы”, мы *ipso facto* не занимаем какой-либо позиции относительно метафизической концепции “естественного закона”. Наши утверждения ограничиваются здесь эмпирически доступными фактами природы.

¹⁵ Как раз Дюркгейм самым решительным образом настаивал на характере *sui generis* социального порядка, особенно в своих *Regies de la methode sociologique*. Тезис об антропологической необходимости опредмечивания развивался и Гегелем, и Марксом.

¹⁶ Биологические основания опредмечивания и его взаимосвязь с появлением институтов рассматривается Геленом.

построить каноэ из спичек, он может бормотать себе под нос “Попробую-ка я снова” по мере того как он приступает к процедуре, состоящей, скажем, из десяти шагов, и делает первый шаг. Другими словами, даже одинокий человек находится в компании тех действий, которые он должен совершить.

Конечно, действия, ставшие привычными, сохраняют для индивида свой многозначительный характер, хотя значения, которые они содержат, включаются в качестве рутинных в общий запас знания, считающийся само собой разумеющимся и наличным для его планов в будущем¹⁷. Важным психологическим последствием хабитуализации оказывается уменьшение различных выборов. Хотя в теории могут существовать сотни способов проектирования строительства каноэ из спичек, в процессе хабитуализации они сводятся к одному. Это освобождает индивида от бремени “всех этих решений”, принося психологическое облегчение, основанием которого является ненаправленная инстинктуальная структура человека. Хабитуализация предусматривает направление и специализацию деятельности, которых недостает биологическому аппарату человека, ослабляя тем самым аккумуляцию напряжений как следствия ненаправленных влечений¹⁸. И, предусматривая стабильную основу протекания человеческой деятельности с минимумом затрат на принятие решений в течение большей части времени, хабитуализация освобождает энергию для принятия решений в тех случаях, когда это действительно необходимо. Другими словами, задний план опривыченной деятельности предоставляет возможности переднему плану для рассуждения и инновации¹⁹.

В терминах значений, которые человек придает своей деятельности, благодаря хабитуализации становится необязательно определять каждую ситуацию заново, шаг за шагом²⁰. Огромное разнообразие ситуаций может быть отнесено к разряду тех определений, которые были даны раньше. И тогда можно предвидеть действия, которые нужно совершить в этих ситуациях. Даже альтернативным вариантам поведения можно придать стандартные значения.

Эти процессы хабитуализации, предшествующие любой институционализации, могут быть применены и к гипотетическому уединенному индивиду, удаленному от какого-либо социального взаимодействия. Тот факт, что даже такой уединенный индивид, предположительно сформировавшийся как Я (что следовало бы предположить и в нашем случае со строителем каноэ из спичек), будет делать свою деятельность привычной в соответствии со своим биографическим опытом в мире социальных институтов, предшествовавшим его изоляции, в данный момент нас не интересует. На практике наиболее важная часть хабитуализации человеческой деятельности сопряжена с процессом институционализации. И тогда встает вопрос, как же возникают институты.

Институционализация имеет место везде, где осуществляется взаимная типизация опривыченных действий деятелями разного рода. Иначе говоря, любая такая типизация есть институт²¹. Что здесь следует подчеркнуть, так это взаимность институциональных типизации и типичность не только действий, но и деятелей в институтах. Типизации опривыченных действий, составляющих институты, всегда разделяются; они доступны

¹⁷ Термин “запас знания” мы берем у Шюца.

¹⁸ Гелен трактует этот момент посредством своих понятий *Triebueberschuss* и *Entlastung*.

¹⁹ Этому соответствует понятие Гелена *Hintergrundserfluellung*.

²⁰ Определение ситуации как понятие было сформировано и развивалось в социологических работах У. И. Томаса.

²¹ 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. О социальном контроле см. *Friedrich Tenbruck*, “*Soziale Kontrolle*”, *Staatslexikon der Goerres-Gesellschaft* (1962); *Heinrich Popitz*, “*Soziale Normen*”, *European Journal of Sociology*.

для понимания всех членов определенной социальной группы, и сам институт типизирует как индивидуальных деятелей, так и индивидуальные действия. Институт исходит из того, что действия типа X должны совершаться деятелями типа X. Например, правовой институт устанавливает правило, согласно которому головы будут рубить особым способом в особых обстоятельствах и делать это будут определенные типы людей (скажем, палачи, представители нечистой касты, девственницы определенного возраста или те, кто назначен жрецами).

Далее, институты предполагают историчность и контроль. Взаимные типизации действий постепенно создаются в ходе общей истории. Они не могут быть созданы моментально. Институты всегда имеют историю, продуктом которой они и являются. Невозможно адекватно понять институт, не понимая исторического процесса, в ходе которого он был создан. Кроме того, институты уже благодаря самому факту их существования контролируют человеческое поведение, устанавливая предопределенные его образцы, которые придают поведению одно из многих, теоретически возможных направлений. Важно подчеркнуть, что этот контролирующий характер присущ институционализации как таковой, независимо от и еще до того, как созданы какие-либо механизмы санкций, поддерживающих институт. Эти механизмы (совокупность которых составляет то, что обычно называют системой социального контроля), конечно же, существуют во многих институтах и во всех агломерациях институтов, которые мы называем обществами. Однако эффективность их контроля – вторичного, дополнительного рода. Как мы увидим позднее, первичный социальный контроль задан существованием института как такового. Сказать, что часть человеческой деятельности была институционализирована, – уже значит сказать, что часть человеческой деятельности была подвергнута социальному контролю. Дополнительные механизмы контроля требуются лишь в том случае, если процессы институционализации не вполне успешны. Так, например, законом может быть предусмотрено рубить головы тем, кто нарушает инцестуозные табу. Эта мера может быть необходимой, так как имелись случаи нарушения табу. Однако маловероятно, что эта санкция будет сохраняться постоянно (видимо, лишь до тех пор, пока институт инцестуозных табу не исчезнет в процессе его дезинтеграции, особый случай чего нет нужды освещать здесь). Поэтому нет смысла говорить, что человеческая сексуальность контролируется обществом посредством отсечения головы определенным индивидам; скорее это происходит посредством ее институционализации в ходе конкретного исторического развития. Можно добавить, конечно, что инцестуозное табу само по себе есть не что иное, как негативная сторона совокупности типизации, в первую очередь определяющих, какое сексуальное поведение инцестуозно, а какое – нет. В действительности, институты, как правило, появляются в довольно многочисленных общностях. Однако важно подчеркнуть, что в теории процесс институционализации взаимной типизации будет иметь место даже в том случае, если только два индивида начинают взаимодействие заново. Зачатки институционализации появляются в каждой социальной ситуации, продолжающейся какое-то время. Предположим, что две личности из совершенно разных социальных миров начинают взаимодействовать. Говоря слово “личности”, мы предполагаем, что два индивида сформировали свои Я, что, конечно, могло произойти лишь в социальном процессе. Так что в данный момент мы исключаем случаи Адама и Евы, или двух “диких” детей, встречающихся в первобытных джунглях. Мы предполагаем, что два индивида прибывают на место встречи из социальных миров, исторически сформировавшихся на отдалении друг от друга, и поэтому их взаимодействие происходит, для них обоим. Можно было бы представить “Пятницу”, встречающего нашего знакомого, строящего каноэ из спичек на пустынном острове, при этом первый пусть был бы папуасом, а второй – американцем. Однако в таком случае есть вероятность, что американец мог читать или, по крайней мере, слышать историю Робинзона Крузо, а это придает ситуации некоторую предопределенность, по крайней мере, для него. Лучше назовем их просто *A* и *B*. По мере

того как *A* и *B* взаимодействуют каким бы то ни было образом, типизации будут создаваться довольно быстро. *A* наблюдает за тем, что делает *B*. Он приписывает мотивы действиям *B*; глядя, как действие повторяется, типизирует мотивы как повторяющиеся. По мере того как *B* продолжает совершать действия, *A* уже в состоянии сказать себе: “А-а, он снова это делает”. В то же время *A* в состоянии допустить, что *B* делает то же самое по отношению к нему. С самого начала *A* и *B* допускают эту взаимность типизации. В ходе их взаимодействия эти типизации будут проявляться в специфических образцах поведения. То есть *A* и *B* будут играть роли по отношению друг к другу. Это будет происходить даже в том случае, если каждый продолжает совершать действия, отличные от действий других. Появится возможность принятия роли другого по отношению к одним и тем же действиям, совершаемым обоими. То есть *A* будет незаметно примерять к себе роли, все время повторяемые *B*, делая их образцами своего ролевого поведения. Например, роль *B* в сфере приготовления пищи не только типизируется *A* в качестве таковой, но и становится составным элементом собственной роли *A* в аналогичной сфере деятельности. Таким образом, возникает совокупность взаимно типизированных действий, хабиитуализированных для каждого в ролях, некоторые из которых они играют отдельно, а некоторые – сообща²². Несмотря на то что эта взаимная типизация еще далека от институционализации (пока присутствуют только два индивида, нет возможности для типологии деятелей), ясно, что институционализация уже присутствует здесь *in nucleo*.

На этой стадии можно спросить, что нового приобретает каждый индивид при этом. Наиболее важным приобретением является то, что теперь каждый может предвидеть действия другого. Значит, их взаимодействие становится предсказуемым. “Он делает это снова” превращается в “Мы делаем это снова”. Это значительно ослабляет напряжение обоих. Они берегут время и усилия не только при решении внешних задач, в которое они вовлечены порознь или сообща, но и в терминах своих индивидуальных психологических затрат. Теперь их совместная жизнь определяется более обширной сферой само собой разумеющихся рутинных действий. Многие действия теперь не требуют большого внимания. И любое действие одного из них больше не является источником удивления и потенциальной опасности для другого. Напротив, повседневная жизнь становится для них все более тривиальной. Это означает, что два индивида конструируют задний план – в указанном выше смысле, – который будет способствовать стабилизации как их отдельных действий, так и взаимодействия. Конструирование этого заднего плана рутинных действий в свою очередь делает возможным разделение труда между ними, открывая дорогу инновациям, которые требуют более высокого уровня внимания.

Благодаря разделению труда и инновациям будет открыта дорога для новых хабиитуализаций 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.

В общем, все повторяющиеся действия становятся в некоторой степени привычными, так же как все действия, которые наблюдает другой, обязательно включают некую типизацию с его стороны. Однако для того чтобы имела место взаимная типизация только что описанного типа, необходима продолжающаяся социальная ситуация, в которой происходило бы соединение опривыченных действий двух или более индивидов. Какие действия вероятнее всего будут взаимно типизироваться подобным образом?

Общий ответ – те действия, которые релевантны и для *A* и для *B* в рамках их общей ситуации. Конечно, в различных ситуациях релевантные сферы будут разными. Некоторые – это те, с которыми *A* и *B* сталкивались раньше в их прошлой биографии,

²² Термин “принятие роли другого” взят у Мида. Мы принимаем здесь мидовскую парадигму социализации и применяем ее к более широкой проблеме институционализации. Аргументы совмещают в себе ключевые характеристики подходов как Мида, так и Гелена.

другие могут быть результатом природных, досоциальных обстоятельств их ситуации. Но что в любом случае подвергается хабиитуализации – так это процесс коммуникации между *A* и *B*. Другие объекты типизации и хабиитуализаций – труд, сексуальность и территориальное размещение. Ситуация *A* и *B* в этих различных сферах является парадигмой институционализации, имеющей место в более крупных сообществах.

Расширим несколько нашу парадигму и представим, что у *A* и *B* есть дети. Тогда ситуация качественно меняется. Появление третьих лиц меняет характер социального взаимодействия, существующего между *A* и *B*, оно будет меняться и дальше по мере присоединения все новых индивидов²³. Институциональный мир, существовавший в первоначальной ситуации – *in statu nascendi* – *A* и *B*, теперь передается другим. В этом процессе институционализация сама совершенствуется. Хабиитуализации и типизации, совершаемые в совместной жизни *A* и *B* – эти образования, которые до сих пор еще имели качество *ad hoc* представлений двух индивидов, теперь становятся историческими институтами. С обретением историчности этим образованиям требуется совершенно иное качество, появляющееся по мере того, как *A* и *B* начали взаимную типизацию своего поведения, 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 фактом²⁴.

Пока зарождающиеся институты только создаются и поддерживаются лишь во взаимодействии *A* и *B*, их объективность остается незначительной, легко изменяемой, почти игровой, даже когда они достигают определенной степени объективности благодаря одному лишь факту их создания. Если выразить это несколько иначе, ставший рутинным задний план деятельности *A* и *B* остается довольно доступным для обдуманного вмешательства со стороны *A* и *B*. Хотя однажды установленные, рутинные действия имеют тенденцию упорно сохраняться, возможность их изменения и даже аннулирования остается в сознании. Только *A* и *B* ответственны за конструирование этого мира. *A* и *B* 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. Все это меняется в процессе передачи новому поколению. Объективность институционального мира “увеличивается” и “укрепляется” не только для детей, но и (благодаря зеркальному эффекту) для родителей тоже. Формула “Мы делаем это снова” теперь заменяется формулой “Так это делается”. Рассматриваемый таким образом мир приобретает устойчивость в сознании, он становится гораздо более реальным и не может быть легко изменен. Для детей, особенно на ранней стадии социализации, он становится их миром. Для родителей он теряет свое игровое качество и становится “серьезным”. Для детей переданный родителями мир не является абсолютно прозрачным. До тех пор, пока они не принимают участия в его создании, он противостоит им как данная реальность, которая, подобно природе, является непрозрачной, по крайней мере, отчасти.

Только сейчас становится возможным говорить о социальном мире вообще, в смысле всеобъемлющей и данной реальности, с которой индивид сталкивается, наподобие реальности природного мира. Только таким образом в качестве объективного мира социальные учреждения могут быть переданы новому поколению. На ранних стадиях

²³ В этом отношении важен анализ экспансии диады в триаду у Зиммеля. Данная аргументация совмещает концепции объективности социальной реальности Дюркгейма и Зиммеля.

²⁴ В терминах Дюркгейма это означает, что вместе с экспансией диады в триаду и далее первоначальные формации становятся истинными “социальными фактами”, то есть они обретают *choseite*.

социализации ребенок совершенно не способен различать объективность природных феноменов и объективность социальных учреждений²⁵. Представляя собой наиболее важную деталь социализации, язык кажется ребенку присущим природе вещей, и он не может понять его конвенциональности. Вещь есть то, чем ее называют, и она не может быть названа как-нибудь еще. Все институты точно так же кажутся уму данными, неизменными и самоочевидными. Даже в нашем практически невероятном случае с родителями, создающими институциональный мир заново, объективность этого мира будет увеличиваться для них по мере социализации их детей, так как объективность, воспринимаемая детьми, будет отражать их собственное восприятие этого мира. Конечно, на практике институциональный мир, передаваемый большинством родителей, уже имеет характер исторической и объективной реальности. Процесс передачи этого мира просто усиливается родительским восприятием реальности. Хотя бы только потому, что если кто-то говорит: “Именно так это делается”, то он сам довольно часто верит в это²⁶.

Институциональный мир тогда воспринимается в качестве объективной реальности. У него есть своя история, существовавшая до рождения индивида, которая недоступна его индивидуальной памяти. Он существовал до его рождения и будет существовать после его смерти. Сама эта история, как традиция существующих институтов, имеет характер объективности. Индивидуальная биография воспринимается как эпизод в объективной истории общества. Институты в качестве исторических и объективных фактичностей предстают перед индивидом как неоспоримые факты. В этом отношении институты оказываются для индивида внешними, сохраняющими свою реальность, независимо от того, нравится она ему или нет. Он не может избавиться от них. Институты сопротивляются его попыткам изменить их или обойтись без них. Они имеют над ним принудительную власть и сами по себе, благодаря силе своей фактичности, и благодаря механизмам контроля, которыми обычно располагают наиболее важные институты. Объективная реальность институтов не становится меньше оттого, что индивид не понимает их цели и способа действия. Он может воспринимать большие сектора социального мира как непостижимые и даже подавляющие своей непрозрачностью, но, тем не менее, реальные. До тех пор, пока институты существуют как внешняя реальность, индивид не может понять их посредством интроспекции. Он должен “постараться” изучить их так же, как он изучает природу. Это остается верным, несмотря на то что социальный мир в качестве созданной человеком реальности потенциально доступен его пониманию таким способом, который невозможен в случае понимания природного мира²⁷.

Важно иметь в виду, что объективность институционального мира – сколь бы тяжелой ни казалась она индивиду – созданная человеком, сконструированная объективность. Процесс, посредством которого экстернализированные продукты человеческой деятельности приобретают характер объективности, называется объективацией²⁸. 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

²⁵ Здесь можно для сравнения привести концепцию инфантильного “реализма” Жана Пиаже.

²⁶ Анализ данного процесса в рамках современной семьи дан в *Peter L. Berger and Hansfried Kellner*, “Marriage and the Construction of Reality”, *Diogenes* 46 (1964), 1ff.

²⁷ Предшествующее описание близко дюркгеймовскому анализу социальной реальности. Оно не противоречит веберовской концепции смыслового характера общества. Так как социальная реальность всегда порождается в осмысленных человеческих действиях, она продолжает нести значения даже в том случае, если они в данный момент затемнены для индивида. Первоначальное можно реконструировать как раз посредством того, что Вебер называл *Verstehen*.

²⁸ Термин “объективация” является дериватом гегельяно-марксистского *Versachlichung*.

процессе которой он и создается. К парадоксу, состоящему в том, что человек создает мир, который затем воспринимается как нечто совсем иное, чем человеческий продукт, мы обратимся чуть позже. Сейчас важно подчеркнуть, что взаимосвязь между человеком – создателем и социальным миром – его продуктом является диалектической и будет оставаться таковой. То есть человек (конечно, не в изоляции, но в своей общности) и его социальный мир взаимодействуют друг с другом. Продукт оказывает обратное воздействие на производителя. 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), которая будет детально обсуждаться позднее. Однако уже можно видеть фундаментальную взаимосвязь трех 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 трех моментов, будет неполным и искажающим²⁹. Можно также добавить, что лишь с передачей социального мира новому поколению (т.е. с интернализацией его в процессе социализации) фундаментальная социальная диалектика приобретает завершенность. Повторим еще раз, что лишь с появлением нового поколения можно говорить о собственно социальном мире.

В то же время институциональному миру требуется легитимация, то есть способы его “объяснения” и оправдания. И не потому, что он кажется менее реальным. Как мы уже видели, реальность социального мира приобретает свою массивность в процессе передачи ее новым поколениям. Однако эта реальность является исторической и наследуется новым поколением скорее как традиция, чем как индивидуальная память. В нашем парадигмическом примере с *A* и *B* первые творцы социального мира всегда в состоянии реконструировать обстоятельства, в которых создавался весь мир и любая его часть. То есть они могут вернуться к исходному значению института благодаря своей памяти. Дети *A* и *B* оказываются в совершенно иной ситуации. Знание истории института передается им через “вторые руки”. Первоначальный смысл институтов недоступен их пониманию в терминах памяти. Поэтому теперь необходимо истолковать им этот смысл в различных формулах легитимации. Они должны быть последовательными и исчерпывающими в терминах институционального порядка, чтобы стать убедительными для нового поколения. Так сказать, ту же самую историю следует рассказать всем детям. Отсюда следует, что расширяющийся институциональный порядок создает соответствующую завесу легитимации, простирающую над ним свое защитное покрывало когнитивной и нормативной интерпретаций. Эти легитимации заучиваются новым поколением в ходе того же самого процесса, который социализирует их в институциональный порядок. Более детальным анализом этого процесса мы займемся чуть позже.

В связи с историзацией и объективацией институтов становится необходимой и разработка специальных механизмов социального контроля. Отклонение от институционально “запрограммированного” образа действий оказывается вероятным, как только институты становятся реальностями, оторванными от первоначальных конкретных социальных процессов, в контексте которых они возникают. Проще говоря, более вероятно, что отклоняться индивид будет от тех программ, которые установлены для него

²⁹ 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.

другими, чем от тех, которые он сам для себя устанавливает. Перед новым поколением встает проблема выполнения существующих правил, и для его включения в институциональный порядок в ходе социализации требуется введение санкций. Институты должны утверждать свою власть над индивидом (что они и делают) независимо от тех субъективных значений, которые он может придавать каждой конкретной ситуации. Должен постоянно сохраняться и поддерживаться приоритет институциональных определений ситуации над попытками индивида определить их заново. 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. Чем более само собой разумеющимся является поведение на уровне значений, тем меньше возможных альтернатив остается институциональным “программам” и тем более предсказуемым и контролируемым будет поведение.

В принципе институционализация может иметь место в любой сфере релевантного для данной общности поведения. В действительности, различные процессы институционализации происходят одновременно. Нет никакой априорной причины для предположения, что эти процессы обязательно должны быть функционально “неразрывными”, не говоря уж о том, что они образуют логически связную систему. Давайте еще раз вернемся к нашему парадигмическому примеру, слегка изменив вымышленную ситуацию, и представим на время не создающуюся семью, включающую родителей и детей, но пикантный треугольник из мужчины *A*, бисексуальной женщины *B* и лесбиянки *C*. Нет нужды говорить о том, что сексуальные предпочтения этих троих не совпадают. Предпочтения *A-B* не разделяются *C*. Хабитуализации, возникающие в результате сексуальных предпочтений *A-B*, никак не связаны с хабитуализациями, возникающими в результате сексуальных предпочтений *B-C* и *C-A*. В конце концов, непонятно, почему два процесса эротической хабитуализации (один – гетерогенный, другой – лесбийский), не могли бы происходить одновременно без их функциональной интеграции друг с другом или с третьей хабитуализацией, основанной на общем интересе, скажем, к выращиванию цветов (или любому другому делу, привлекающему как гетеросексуального мужчину, так и активную лесбиянку). Иначе говоря, три процесса хабитуализации или зарождающейся институционализации могут происходить, не будучи функционально или логически интегрированы в качестве социальных феноменов. То же самое можно сказать относительно ситуации, когда *A*, *B* и *C* – общности, а не индивиды, независимо от содержания релевантностей, которое они могут иметь. Не следует также априорно исходить из наличия функциональной или логической интеграции, когда речь идет о процессах хабитуализации и институционализации, связанных не с конкретными общностями и индивидами, а с абстрактными, как в нашем примере.

Тем не менее, факт остается фактом, что институты имеют тенденцию “быть неразрывными”. Если этот феномен не считать само собой разумеющимся, то его следует объяснить. Как это сделать? Во-первых, можно утверждать, что *некоторые* релевантности (т.е. интересы и предпочтения) будут общими у всех членов данного коллектива. С другой стороны, многие сферы поведения будут релевантными лишь для определенных типов. Это означает, что возникает дифференциация по крайней мере способов, посредством которых этим типам придаются некоторые относительно стабильные значения. Основой подобного придания значений могут быть такие досоциальные различия, как пол, различия, связанные с направлением социального взаимодействия и разделением труда. Например, магией плодородия могут заниматься только женщины, а пещерной настенной живописью – только охотники. Только старики могут совершать ритуал дождя, и только оружейных дел мастера могут спать со своими кузинами по материнской линии. В

терминах их внешней социальной функциональности эти некоторые сферы поведения необязательно интегрировать в одну связную систему. Они могут продолжать параллельное сосуществование на той основе, что действия в них совершаются независимо друг от друга. Но хотя совершение действий в этих сферах может быть изолированным, на уровне значений, соответствующих различным сферам поведения, возникает тенденция по крайней мере к минимальной согласованности. По ходу размышлений о сменяющих друг друга моментах своего опыта индивид пытается поместить присущие им значения в непротиворечивую биографическую систему отсчета. Эта тенденция возрастает по мере того, как индивид начинает разделять с другими людьми свои значения, интегрируя их в своей биографии. Возможно, что эта тенденция к интеграции значений основана на психологической потребности, которая в свою очередь тоже может иметь психологические корни (то есть может существовать “потребность” в связности, являющаяся неотъемлемой частью психофизиологической конституции человека). Однако наша аргументация покоится не на подобных антропологических утверждениях, она связана, скорее, с анализом смыслового взаимодействия в процессе институционализации.

Отсюда следует, что 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 порядок³⁰.

Язык предусматривает фундаментальное наложение логики на объективированный социальный мир. Система легитимации построена на языке и использует язык как свой главный инструмент. “Логика”, таким образом, приписываемая институциональному порядку, является частью социально доступного запаса знания и само собой разумеющейся в качестве таковой. Так как хорошо социализированный индивид “знает”, что его социальный мир представляет собой связное целое, он будет вынужден объяснять его хорошее и плохое функционирование в терминах этого “знания”. В результате исследователю любого общества очень легко предположить, что социальные институты действительно функционируют и осуществляют интеграцию так, как им “положено”³¹.

Тогда *de facto* институты интегрированы. Но их интеграция не есть функциональный императив для социальных процессов, в ходе которых они создаются; скорее интеграция институтов имеет вторичный характер. Индивиды совершают разрозненные институционализированные действия на протяжении и в контексте всей своей биографии. Эта биография представляет собой отрефлектированное целое, где разрозненные действия воспринимаются не как изолированные события, но взаимосвязанные части субъективно значимого универсума, значения которого не являются характерными только для данного индивида, но социально сформулированы и распределены. Лишь благодаря этому обращению социально распределенных смысловых универсумов возникает необходимость в институциональной интеграции.

Это имеет огромное значение для анализа социальных феноменов. Если интеграцию институционального порядка понимать лишь в терминах “знания”, имеющегося у его членов, это означает, что анализ этого “знания” является существенным для анализа рассматриваемого институционального порядка. Важно подчеркнуть, что при этом речь не идет лишь исключительно и преимущественно о сложных теоретических системах,

³⁰ К этому относится проведенный Парето анализ “логики” институтов. Сходная с нашей точка зрения разрабатывается Фридрихом Тенбруком (*Friedrich Tenbruck*, *op.cit.*). Он также настаивает на том, что “стремление к консистентности” коренится в осмысленном характере человеческого действия.

³¹ В этом, безусловно, заключается слабость всякой функционалистски ориентированной социологии. Прекрасную критику последней можно найти в разборе общества Бороро у Клода Леви-Строса (*Claude Levi-Strauss*, *Tristes tropiques*, New York, Atheneum, 1964, pp 183 ff.)

служащих легитимациями институционального порядка. Конечно, теории тоже нужно принимать в расчет. Но теоретическое знание – лишь небольшая и отнюдь не самая важная часть того, что считается знанием в обществе. Теоретически сложные легитимации появляются в определенный момент истории институционализации. Знание, имеющее первостепенное значение для институционального порядка, – это дотеоретическое знание. И в сумме оно представляет собой все “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 созда...