

Бергер П., Лукман Т.

Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания

Глава II. 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 ни 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

[81]

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

¹ Относительно особого положения человека в царстве животных см. последние биологические работы *Jakob Jon Uexkuell* *Bedeutungslehre* (Hamburg Rowohlt, 1958) *J J Buntendijk* *Mensch und Tier* (Hamburg Rowohlt 1958) *Adolf Poitmann* *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburg Rowohlt 1956) Наиболее важные оценки этих биологических перспектив в терминах философской антропологии принадлежат Гельмуту Плесснеру и Арнольду Гелену (*Helmuth Plessner* *Die Stufen des Organischen und der Mensch* 1928 1965 *Al noll 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 Hunsfield Kefine* Arnold Gehlen and the theory of Institutions *Social Research* 32 1 110 tt (1965).

² Термин “специфическая для вида среда” взят у Иксюлля.

³ Антропологические импликации термина “открытость миру” были развиты как Плесснером, так и Геленом.

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

[82]

меняющемся спектре разных видов деятельности. Эта специфичность человеческого организма коренится в его онтогенетическом развитии⁴. 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.

[83]

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 общепризнанно, 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

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

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

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. *Muw ice Nuthunscw The Social Dynamics ut George H Mead* (Washington Public Affairs Press S6).

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.

Пластичность человеческого организма и его восприимчивость к социально детерминированному вмешательству лучше всего иллюстрируется данными этнологов относительно сексуальности⁸.

[84]

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.

[85]

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.

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.

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 неоформленного характера либидо.

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

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

[86]

взаимосвязь является эксцентрической¹¹. С одной стороны, человек есть тело в том же самом смысле, как это можно сказать о любом другом 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

[87]

как человек в изоляции, так и человеческую окружающую среду он не может создавать в изоляции. Одинокое человеческое существование — это

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).

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.

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 Socius¹³.

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 предъявляет социальный порядок. Можно сказать, что свойственная биологической природе человеческого существования, открытость-миру всегда трансформируется (и, в сущности, должна быть трансформирована) социальным порядком в относительную

[88]

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 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

[89]

поскольку человек продолжает его создавать в своей деятельности) — это человеческий продукт. Хотя социальные продукты человеческой экстернализации имеют характер *suī generis* по отношению к их организмическому контексту и

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

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.

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

[90]

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 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 хабиитуализации оказывается уменьшение различных выборов. Хотя в теории могут существовать сотни способов проектирования строительства каноэ из спичек, в процессе хабиитуализации они сводятся к одному. Это освобождает индивида от бремени "всех этих решений", принося психологическое облегчение, основанием которого является ненаправленная инстинктуальная структура человека. Хабиитуализация

[91]

¹⁵ Как раз Дюркгейм самым решительным образом настаивал на характере *sui generis* социального порядка, особенно в своих *Regles 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.

¹⁷ Термин 'запас знания' мы берем у Шюца.

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, хабиитуализация 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 хабиитуализации 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 хабиитуализации, 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 каное из спичек), будет делать свою деятельность привычной в соответствии со своим биографическим опытом в мире социальных институтов,

[92]

предшествовавшим его изоляции, в данный момент нас не интересует. На практике наиболее важная часть хабиитуализации 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 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

¹⁸ Гелен трактует этот момент посредством своих понятий Tneueberschuss 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. *Fiellitch Tenbluck* "Soziale Kontrolle" Staatslexikon der Goerres Gesellschaft (1962), *Hem iich Popit*: "Soziale Normen" European Journal of Sociology.

процесса, в ходе которого он был создан. Кроме того, институты уже благодаря самому факту их существования

[93]

контролируют человеческое поведение, устанавливая predeterminedенные 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

[94]

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

[95]

Робинзона Крузо, а это придает ситуации некоторую predeterminedенность 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, хабитуализированных для каждого в ролях, некоторые из которых они играют отдельно, а некоторые — сообща²². Несмотря на то что эта взаимная типизация еще далека

[96]

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 хабитуализаций

[97]

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.

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.

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, другие могут быть результатом природных, досоциальных обстоятельств их ситуации. Но что в любом случае подвергается хабитуализации — так это процесс коммуникации между *A* и *B*. Другие объекты типизации и хабитуализации — 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

[98]

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. Хабитуализации 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

[99]

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

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 *chosesites*.

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

[100]

переданы новому поколению. На ранних стадиях 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

[101]

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

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).

механизмам контроля, которыми обычно располагают наиболее важные институты. Объективная реальность институтов не становится меньше от того, 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

[102]

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

[103]

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*.

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.

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

[104]

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 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

[105]

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

[106]

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 до-социальные различия, как пол, различия,

[107]

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.

[108]

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 связанное 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 оторефлектированное целое, где разрозненные действия воспринимаются не как изолированные

[109]

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.

³⁰ Поэтому 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 (*Cicmde Levi-Struuss*, *Tristes tropiques*. New York, Atheneum, 1964, pp.. 183 ff.)

Важно подчеркнуть, что при этом речь не идет лишь исключительно и преимущественно о сложных теоретических системах, 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

[110]

создателей современных социологических систем и теорий. Однако на дотеоретическом уровне у каждого института имеется массив знания рецептов, передаваемого по наследству, то есть того знания, которое поддерживает соответствующие данному институту правила поведения³².

Такое знание составляет мотивационную динамику институционализированного поведения. Оно определяет институционализированную сферу поведения и все, попадающие в ее рамки, ситуации. Оно определяет и конструирует роли, которые следует играть в контексте рассматриваемых институтов. *Ipso facto* такое поведение становится контролируемым и предсказуемым. Поскольку это знание социально объективировано как знание, то есть как совокупность общепринятых истин относительно реальности, любое принципиальное отклонение от институционального порядка воспринимается как уход от реальности. Такое отклонение можно назвать моральной испорченностью, умственной болезнью или полным невежеством. Хотя эти четкие отличия, очевидно, важны при изучении отклоняющегося поведения, все они имеют более низкий когнитивный статус в определенном социальном мире. Таким образом, каждый конкретный социальный мир становится миром *tout court*. То знание, которое считается в обществе само собой разумеющимся, существует наряду с известным или еще не известным, но которое при определенных условиях может стать известным в будущем. Это знание, которое приобретается в процессе социализации и опосредует объективированные структуры социального мира, когда оно интернализируется

[111]

в рамках индивидуального сознания. В этом смысле знание — сердцевина фундаментальной диалектики общества. Оно программирует каналы, по которым в процессе экстернализации создается объективный мир. Оно объективирует этот мир с помощью языка и основанного на нем когнитивного аппарата, то есть оно упорядочивает мир в объекты, которые должны восприниматься в качестве реальности³³. А затем оно опять интернализируется как объективно существующая истина в ходе социализации. Знание об обществе является, таким образом, *реализацией* в двойном смысле слова — в смысле понимания объективированной социальной реальности и в смысле непрерывного созидания этой реальности.

Например, в процессе разделения труда развиваются те области знания, которые имеют отношение к конкретным видам деятельности. В своей

³² Термин “знание рецептов” взят у Шюца.

³³ Термин “объективация” происходит из гегелевского *Verge-genstaendlichung*.

лингвистической основе это знание уже является необходимым для институционального “программирования” новых видов экономической деятельности. Это может быть, к примеру, словарь обозначений различных способов охоты, использующегося для этого оружия, животных, на которых охотятся и т.д. Кроме того, оно может включать совокупность рецептов, которые нужно знать, чтобы правильно охотиться. Это знание само по себе служит в качестве канализирующей, контролирующей силы, необходимой составляющей институционализации этой области поведения. По мере того как институт охоты принимает определенные очертания и продолжает существовать во времени, эта область знания выступает в качестве объективного (и потому эмпирически проверяемого)

[112]

описания этого института. Целая часть социального мира объективируется посредством этого знания. Может возникнуть объективная “наука” охоты, соответствующая объективной реальности охоты как экономической деятельности. Наверное, нет нужды объяснять, что понятия “эмпирическая верификация” и “наука” понимаются здесь не в смысле современных научных канонов, а скорее в том смысле, что знание может рождаться из опыта и, следовательно, может стать систематически организованным в качестве области знания.

И опять эта самая система знания передается следующему поколению. Оно воспринимает ее как объективную истину в ходе социализации, интернализируя таким образом в качестве субъективной реальности. В свою очередь эта реальность может оказывать влияние на формирование индивида. Она создает особый тип человека, а именно охотника, идентичность и биография которого в качестве охотника имеют смысл лишь в том мире, который сформирован указанной выше системой знания в целом (скажем, в сообществе охотников) или отчасти (скажем, в нашем обществе, где охотники составляют собственную субкультуру). Другими словами, ни одна часть институционализации охоты не может существовать без определенного знания, которое было создано обществом и объективировано по отношению к этой деятельности. Быть охотником и охотиться — значит вести такое существование в социальном мире, которое определяется и контролируется этой системой знания. *Mutatis mutandis*, то же самое применимо к области институционализированного поведения.

[113]

г. Роли.

Как мы уже видели, истоки любого институционального порядка находятся в типизации совершаемых действий, как наших собственных, так и других людей. Это означает, что одного индивида объединяют с другими определенные цели и совпадающие этапы их достижения; более того, не только определенные действия, но и формы действия типизируются. То есть отдельный деятель должен осознавать не только совершаемое им действие типа X, но и тип действия X, совершавшегося любым деятелем, кому могла бы соответствовать данная релевантная структура. Например, индивид может осознавать, что муж его сестры занят поркой его собственного нахального отпрыска, и понимать, что это определенное действие — лишь частный случай формы действия, соответствующего другим парам дядя-племянник, и вообще образец, существующий в матрилокальном обществе. Только в случае преобладания последней типизации этот инцидент станет само собой разумеющимся в данном

обществе, отец будет осторожно устранен со сцены, чтобы не мешать легитимации авункуларного авторитета.

Для типизации форм действия нужно, чтобы они имели объективный смысл, для чего в свою очередь необходима лингвистическая объективация. То есть нужен словарный запас, имеющий отношение к этим формам действия (таким, как “порка племянника”, и это действие будет отнесено к более крупным лингвистическим структурам родства с его правами и обязанностями). Тогда действие и его смысл в принципе можно было бы

[120]

принять независимо от его индивидуальных исполнений и связанных с ними различных субъективных процессов. И Я, и другой могли бы быть поняты как исполнители объективных, общеизвестных действий, периодически повторяющихся *любым* деятелем соответствующего типа.

Это имеет очень важные последствия для самовосприятия. В ходе действия происходит отождествление Я с объективным смыслом действия; совершающееся действие определяет самопонимание деятеля в данный момент и определяет его в объективном смысле, социально предписанном действию. Хотя маргинальное осознание своего тела и других аспектов Я, непосредственно не вовлеченных в действие, по сути дела, не прекращается в данный момент, деятель воспринимает себя, отождествляя с социально объективированным действием (“Сейчас я порю своего племянника” — само собой разумеющийся эпизод в рутине повседневной жизни). После того как действие завершено, возникает еще одно важное следствие — деятель размышляет о своем действии. Теперь *часть* Я объективирована в *качестве* того, кто совершил это действие, а целостное Я опять становится относительно не отождествленным с совершенным действием. То есть теперь оказывается возможным понять Я как бывшее вовлеченным в действие лишь отчасти (в конце концов, мужчина из нашего примера представляет собой не только того, кто порет племянника). Нетрудно заметить, что, по мере того как накапливаются подобные объективации (“порщик племянника”, “сестра милосердия”, “посвященный воин” и т.д.), весь спектр самосознания структурируется

[121]

в терминах этих объективаций. Другими словами, часть Я объективирована в терминах социальных типизации, существующих в данном обществе. Эта часть — воистину “социальное Я” - субъективно воспринимается как отличающееся от целостного Я и даже противостоящее ему³⁶. Этот важный феномен, который делает возможным внутреннюю “беседу” между различными частями Я, будет рассматриваться чуть дальше, когда мы обратимся к процессу, с помощью которого социально сконструированный мир интернализируется в индивидуальном сознании. Сейчас нас интересует взаимосвязь этого феномена с объективно существующими типизациями поведения.

В общем, деятель идентифицирует себя с социально объективированными типизациями поведения *in actu*, но дистанцируется от них по мере размышления о своем поведении. Эта дистанция между деятелем и его действием может сохраняться в сознании и проецироваться на повторение действия в будущем. Так что и я сам, и другие, совершая действия, воспринимаются не как уникальные индивиды, а как *типы*. По определению, эти типы взаимозаменяемы.

³⁶ Относительно “социального Я” в противостоянии с “Я” в его тотальности ср. мидовское понятие “те” с дюркгеймовским понятием *homo duplex*.

Собственно, о ролях можно начать говорить, когда такого рода типизация встречается в контексте объективированного запаса знания, общего для данной совокупности деятелей. Роли — это типы деятелей в таком контексте³⁷. Легко можно заметить, что конструирование ролевых типологий — необходимый коррелят институционализации поведения. С помощью ролей институты воплощаются в индивидуальном опыте. Лингвистически

[122]

объективированные роли — существенный элемент объективно доступного мира любого общества. Играя роли, индивиды становятся участниками социального мира. Интернализируя эти роли, они делают этот мир субъективно реальным для себя.

В общем запасе знания существуют стандарты ролевого исполнения, которые доступны всем членам общества или по крайней мере тем, кто является потенциальным исполнителем рассматриваемых ролей. Сама эта общедоступность — часть того же запаса знания; общеизвестны не только стандарты роли X, но известно, что эти j стандарты известны. Следовательно, каждый предполагаемый деятель в роли X может считаться ответственным за следование стандартам, которым он может быть обучен в контексте институциональной традиции и которые используются для подтверждения полномочий всех исполнителей и служат к тому же в качестве рычагов контроля.

Роли берут свое происхождение в том же самом фундаментальном процессе хабиитуализации и объективации, что и институты. Роли появляются наряду с процессом формирования общего запаса знания, включающего взаимные типизации поведения, процессом, который, как мы видели, присущ социальному взаимодействию и предшествует собственно институционализации. Вопрос о том, в какой степени роли становятся институционализированными, равнозначен вопросу, в какой степени те или иные сферы поведения находятся под влиянием институционализации, и на него можно дать один и тот же ответ. Всякое институционализированное

[123]

поведение включает роли. Следовательно, ролям присущ контролирующий характер институционализации. Как только деятели типизированы в качестве исполнителей ролей, их поведение *ipso facto* подвергается принуждению. Согласие и несогласие с социально определенными ролевыми стандартами перестают быть необязательными, хотя суровость санкций, конечно, различна в том или ином случае.

Роли *представляют* институциональный порядок на двух уровнях³⁸. Во-первых, исполнение роли представляет самое себя. Например, участвовать в процессе вынесения приговора — значит представлять роль судьи. Индивид, выносящий приговор, действует не “по своей воле”, но как судья. Во-вторых, роль представляет институциональную обусловленность поведения. Роль судьи связана с другими ролями, вся совокупность которых составляет институт права. Судья действует как представитель этого института. Лишь будучи “представленным в исполняемых ролях, институт может проявить себя в актуальном опыте. Институт со всей совокупностью “запрограммированных” действий подобен ненаписанному либретто драмы. Постановка драмы зависит от вновь и вновь повторяющегося исполнения живыми деятелями предписанных им

³⁷ Хотя мы используем чуждые Миду термины, наша концепция роли близка его ролевой теории и направлена на то, чтобы включить ее в более широкую систему отсчета, а именно включающую теорию институтов.

³⁸ Термин “репрезентация” здесь сопоставим с тем, как он используется Дюркгеймом, но шире по объему.

ролей. Деятели воплощают роли и актуализируют драму, представляя ее на данной сцене. Ни драма, ни институт в действительности не существуют без этой повторяющейся постановки. Тогда сказать, что роли представляют институты, значит сказать, что роли дают институтам возможность постоянно существовать, реально присутствуя в опыте живых индивидов.

[124]

Институты представлены и другим образом. Их лингвистические объективации — от самых простых вербальных названий до весьма сложных символических обозначений реальности — также представляют их (то есть делают их присутствующими) в опыте. Они могут быть представлены и физическими объектами — как естественными, так и искусственными. Однако все эти репрезентации “мертвы” (то есть лишены субъективной реальности) до тех пор, пока они не будут “вызваны к жизни” в актуальном человеческом поведении. Репрезентация института в ролях и посредством ролей есть, таким образом, репрезентация *par excellence*, от которой зависят все другие репрезентации. Например, институт права представлен, конечно же, и правовым языком, правовыми законами, юридическими теориями и, наконец, предельными легитимациями института и его норм в этической, религиозной или мифологической системах мышления. Такие, созданные человеком, феномены, как внушающие страх рычаги правосудия, зачастую сопровождающие правовое регулирование, и такие природные феномены, как удары грома, которые могут быть приняты за божественный приговор в испытании “божьим судом” и даже могут стать символом высшей справедливости, также представляют институт. Но значимость и даже умопостигаемость всех этих репрезентаций коренится в том, что они используются в человеческом поведении, которое оказывается поведением, типизированным в институциональных правовых ролях.

Когда люди начинают размышлять обо всех этих вопросах, они сталкиваются с проблемой

[125]

взаимосвязи различных репрезентаций в связанное целое, которое имело бы смысл³⁹. Любое конкретное исполнение роли связано с объективным смыслом института, а значит, и с другими дополнительными исполнениями роли и со смыслом института как целого. Хотя проблема интеграции различных репрезентаций решается прежде всего на уровне легитимации, она может рассматриваться и в терминах определенных ролей. Все роли представляют институциональный порядок в указанном выше значении. Однако *некоторые* роли лучше, чем другие, символически представляют этот порядок во всей его целостности. Такие роли имеют огромное стратегическое значение в обществе, так как представляют не только тот или иной институт, но интеграцию всех институтов в осмысленный мир. *Ipso facto* эти роли помогают, конечно, поддержанию такой интеграции в сознании и поведении членов общества, то есть они особым образом связаны с аппаратом легитимации данного общества. У некоторых ролей нет никаких *иных* функций, кроме этой символической репрезентации институционального порядка в качестве интегрированного целого, другие выполняют эту функцию время от времени, наряду с обычными для них менее возвышенными функциями. Например, судья в каком-то, особо важном случае может представлять все общество в целом. Монарх поступает так всегда, и в условиях конституционной монархии он, в сущности, может не иметь никаких иных функций, кроме того, чтобы быть “живым символом” институционального

³⁹ Этот процесс “взаимоувязывания” является одной из центральных тем дюркгеймовской социологии — интеграции общества посредством поощряемой солидарности.

порядка для всех уровней общества, вплоть до самого рядового человека. Исторически

[126]

так сложилось, что роли, символически представляющие институциональный порядок во всей его целостности, обычно оказывались в ведении политического и религиозного институтов⁴⁰.

Для наших непосредственных целей важнее характер ролей, опосредующих особые сектора общего запаса знания. Благодаря ролям, которые он играет, индивид оказывается посвященным в особые сферы социально объективированного знания не только в узком когнитивном значении, но и в смысле “знания” норм, ценностей и даже эмоций. Чтобы быть судьей, надо обладать знанием права, а также знанием в самых различных областях человеческой жизни, связанных с правом. Оно включает также “знание” ценностей и установок, которые считаются присущими судье, а также, согласно пословице, и жене судьи. Судья должен также обладать соответствующим “знанием” в эмоциональной сфере: например, он должен будет знать, когда сдержать свои чувства сострадания, помня о немаловажных психологических предпосылках этой роли. Таким образом, каждая роль открывает доступ к определенному сектору всего запаса знания, имеющегося в обществе. Чтобы усвоить роль, недостаточно овладеть рутинными действиями, обязательными для ее “внешнего” исполнения. Нужно быть посвященным в различные когнитивные и даже аффективные уровни системы знания, прямо или косвенно соответствующей данной роли.

Это предполагает социальное распределение знания⁴¹. Запас знания общества организован таким образом, что часть его является релевантной

[127]

для всех, а часть — лишь для определенных ролей. Это верно в отношении даже очень простых социальных ситуаций, подобных нашему примеру с мужчиной, бисексуальной женщиной и лесбиянкой. В таком случае существует некое знание, релевантное для всех троих (например, знание процедур, необходимых для поддержания экономического положения этой компании), тогда как знание другого рода релевантно лишь для двоих (в одном случае оно связано с лесбийской, а в другом — с гетеросексуальной связью). Иначе говоря, социальное распределение знания означает его разделение на общее и специфическо-ролевое.

Рассматривая процесс накопления знания в обществе в ходе исторического развития, можно предположить, что вследствие разделения труда специфическо-ролевое знание будет расти быстрее, чем общедоступное и релевантное для всех знание. Умножение специфических задач, связанное с разделением труда, требует стандартизованных решений, которые было бы легко усвоить и передать следующим поколениям. В свою очередь для принятия этих решений требуется специализированное знание определенных ситуаций и связи средств и целей, в терминах которого ситуации являются социально определенными. Иначе говоря, появятся специалисты, каждый из которых должен будет знать то, что необходимо для выполнения его конкретной задачи.

Для накопления специфическо-ролевого знания общество должно быть устроено таким образом, чтобы определенные индивиды могли сосредоточиться на своей специальности. Если в сообществе охотников определенные индивиды должны

⁴⁰ Символические представления интеграции есть суть *того*, что Дюркгейм называл “религией”.

⁴¹ Понятие социального распределения знания берется у Шюца.

[128]

стать специалистами в области изготовления оружия, их следует обеспечить всем необходимым, чтобы освободить от охоты, которой заняты все взрослые мужчины. Такое более отвлеченное специализированное знание, как знание мистагогов или других интеллектуалов требует аналогичной социальной организации. Во всех этих случаях специалисты становятся управляющими теми секторами запаса знания, которые были социально предписаны им.

В то же время важной частью релевантного для всех знания является типология специалистов. Если специалисты определяются как индивиды, которые знают свою специальность, каждый должен знать, кем являются необходимые им специалисты. Рядовой человек не надеется узнать сложности магии, воздействующей на плодородие или снимающей злые чары. Что он должен знать, так это какого мага позвать в случае нужды того или иного рода. Таким образом, типология экспертов (которую современные социальные работники называют вспомогательным указателем) является частью общедоступного, релевантного для всех запаса знания, тогда как знание, необходимое для экспертизы, таковым не является. Практические трудности, которые могут возникать в определенных обществах (например, когда есть конкурирующие группы экспертов или когда специализация становится настолько сложной, что неспециалист оказывается в тупике), не слишком интересуют нас на данном этапе.

Следовательно, анализировать взаимосвязь между ролями и знанием можно с двух одинаково важных точек зрения. Если рассматривать ее

[129]

в перспективе институционального порядка, роли оказываются институциональными репрезентациями и звеньями, опосредующими институционально объективированные системы знания⁴². Если рассматривать ее в перспективе различных ролей, каждая роль несет в себе часть социально определенного знания. Безусловно, обе перспективы указывают на один и тот же глобальный феномен, представляющий собой сущность общественной диалектики. Исходя из первой перспективы, можно сказать, что общество существует лишь в той мере, в какой индивиды осознают его; исходя из второй — что индивидуальное сознание социально детерминировано. Если свести это к проблеме ролей, то можно сказать, что, с одной стороны, институциональный порядок реален лишь постольку, поскольку реализуется в исполняемых ролях, а с другой стороны — роли представляют институциональный порядок, который определяет их характер (включая и то, что они являются носителями знания) и придает им объективный смысл.

Анализ ролей особенно важен для социологии знания, так как он раскрывает связь между макроскопическими смысловыми универсумами, объективированными в обществе, и способами, посредством которых эти универсумы становятся субъективно реальными для индивидов. Так что теперь оказывается возможным проанализировать, к примеру, макроскопические социальные корни религиозного мировоззрения определенных общностей (классов, этнических групп, интеллектуальных кругов), а также способ, каким это мировоззрение проявляется в сознании индивида. Проанализировать и то, и другое одновременно

[130]

⁴² Термин “опосредование” использовался Сартром, но без придачи ему того конкретного смысла, который способна дать ему ролевая теория, этот термин хорошо показывает общую связь между ролевой теорией и социологией знания.

можно лишь в том случае, если исследуются способы связи индивида с рассматриваемой общностью во всей полноте его социальной деятельности. Такое исследование было бы неизбежно исследованием в области ролевого анализа.

е. Границы и способы институционализации.

До сих пор мы рассматривали институционализацию в терминах существенных характеристик, которые можно было бы считать социологическими константами. Очевидно, что в данном исследовании мы не можем дать даже краткого обзора бесчисленных вариаций и комбинаций этих констант в их воплощении в исторической реальности. Эту задачу можно было бы решить, лишь написав универсальную историю с точки зрения социологической теории. Существует, однако, ряд исторических разновидностей характера институтов, столь важных для конкретного социологического анализа, что их следует рассмотреть хотя бы кратко. Конечно, наше внимание будет опять сосредоточено на взаимосвязи между институтами и знанием.

Исследуя любой конкретный институциональный порядок, можно задать следующий вопрос: каковы границы институционализации в рамках всей совокупности социальных действий данной общности? Иначе говоря, насколько велик сектор институционализированной деятельности в сравнении с сектором неинституционализированной?⁴³ Понятно, что по этому вопросу нет исторического единообразия, так как разные общества допускают большие или меньшие возможности для институционализированных действий.

[131]

Нам важно понять, какие же факторы определяют большие или меньшие границы институционализации.

Формально границы институционализации зависят от всеобщности релевантных структур. Если многие или большая часть релевантных структур повсеместно разделяются членами общества, границы институционализации будут широкими. Если лишь некоторые релевантные структуры повсеместно разделяются, границы институционализации будут узкими. В последнем случае существует возможность, что институциональный порядок будет весьма фрагментарным, поскольку определенные релевантные структуры разделяются отдельными группами, а не обществом в целом.

В эвристическом смысле было бы полезно поразмышлять здесь в терминах идеально типических крайностей. Можно представить общество, в котором институционализация является полной. В таком обществе все проблемы — общие, все решения этих проблем социально объективированы и все социальные действия институционализированы. Институциональный порядок охватывает всю социальную жизнь, которая напоминает непрерывное исполнение сложной чрезвычайно стилизованной литургии. Здесь нет или почти нет специфическо-ролевого распределения знания, так как все роли исполняются в ситуациях в равной степени релевантных для всех деятелей. Эту эвристическую модель полностью институционализированного общества (достойная кошмара тема, отметим по ходу дела) можно слегка видоизменить, представив, что все социальные действия институционализированы, но не только вокруг

[132]

⁴³ Этот вопрос можно обозначить как вопрос о “плотности” институционального порядка. Однако, мы старались избегать введения новых терминов, а потому решили не пользоваться и этим, несмотря на всю его наглядность.

общих проблем. Хотя стиль жизни в таком обществе, предписываемый его членам, был бы столь же суровым, все же здесь была бы больше степень специфическо-ролевого распределения знания. Так сказать, одновременно совершалось бы несколько литургий. Нет необходимости говорить, что ни такой модели полностью институционализированного общества, ни ее модификации мы не обнаружим в истории. Общества, существующие в действительности, можно рассматривать лишь в терминах их приближения к этому крайнему типу. Тогда можно сказать, что примитивные общества приближаются к этому типу в гораздо большей степени, чем цивилизованные⁴⁴. Можно даже сказать, что в развитии архаических цивилизаций заметно прогрессивное движение в противоположную от этого типа сторону⁴⁵.

Его крайней противоположностью было бы общество, в котором существует только одна общая проблема и институционализируются *лишь* те действия, которые связаны с этой проблемой. В таком обществе почти не было бы общего запаса знания, так как практически всякое знание — специфическо-ролевое. Если говорить о макроскопических обществах, то даже приближений к этому типу не существует в исторической реальности. Но определенного рода приближения к нему можно обнаружить в сравнительно небольших социальных образованиях — например, в освободившихся колониях, где *общие* интересы сводятся к экономическим мероприятиям, или в военных экспедициях, состоящих из ряда племенных или этнических соединений, единственная

[133]

общая проблема у которых — ведение войны.

Помимо развития социологического воображения, подобный эвристический вымысел полезен лишь в той степени, в какой он помогает прояснить условия, благоприятствующие приближению к нему. Наиболее общее условие — определенная степень разделения труда с сопутствующей дифференциацией институтов⁴⁶. Любое общество, в котором увеличивается разделение труда, движется в сторону, противоположную от вышеописанного первого крайнего типа. Другое общее условие, тесно связанное с предыдущим, — наличие экономических излишков, позволяющее определенным индивидам или группам заниматься специализированной деятельностью, непосредственно не связанной с поддержанием жизни⁴⁷. Как мы видели, наличие этих специализированных видов деятельности приводит к специализации и сегментации общего запаса знания. Это дает возможность знанию, которое может быть отделено субъектом от любой социальной релевантности, стать “чистой теорией”⁴⁸. Это означает, что определенные индивиды (если вернуться к нашему предыдущему примеру) освобождены от охоты не только для того, чтобы ковать оружие, но и придумывать мифы. Так что теперь у нас есть “теоретическая жизнь” с присущим ей распространением специализированных систем знания, которые находятся в ведении специалистов, чей социальный престиж в действительности может

⁴⁴ Дюркгейм ссылался на это как на “органическую солидарность”. Люсьен Леви-Брюль придал этому дюркгеймовскому понятию широкое психологическое содержание, говоря о “мистическом соучастии” в первобытных обществах.

⁴⁵ С этим сопоставимы понятия “компактности” и “дифференциации” у *Erie Voegelin*, *Order and History*. Vol.1 (Baton Rouge, La., Louisiana State University Press, 1956). Толкотт Парсонс во многих своих произведениях говорил об институциональной дифференциации.

⁴⁶ Отношение между разделением труда и институциональной дифференциацией анализировалось Марксом, Дюркгеймом, Вебером, Фердинандом Теннисом и Толкоттом Парсонсом.

⁴⁷ Можно сказать, что вопреки различным интерпретациям в деталях по данному поводу имеется достаточно высокая степень согласия на протяжении всей истории социологической теории.

⁴⁸ На связь между “чистой теорией” и наличием экономического достатка впервые указал Маркс.

зависеть от их неспособности делать что-либо, помимо теоретизирования. Это порождает ряд теоретических проблем, к которым мы вернемся позднее.

[134]

Однако институционализация не является необратимым процессом, несмотря на тот факт, что однажды созданные институты имеют тенденцию сохраняться⁴⁹. По многим историческим причинам границы институционализированных действий могут уменьшаться; в отдельных областях социальной жизни может иметь место деинституционализация⁵⁰. Например, частная сфера, появляющаяся в современном индустриальном обществе, значительно деинституционализирована в сравнении с публичной сферой⁵¹.

Следующий вопрос, от решения которого будут зависеть различия исторических институциональных порядков, — какова взаимосвязь различных институтов друг с другом на уровнях действий и значений?⁵² Что касается первого крайнего вышеуказанного типа, то здесь налицо единство институциональных действий и значений в каждой субъективной биографии. Весь социальный запас знания актуализирован в каждой индивидуальной биографии. Каждый *делает* все и *знает* все. Проблема интеграции значений (то есть смысловой взаимосвязи различных институтов) является исключительно субъективной. Объективный смысл институционального порядка представляется каждому индивиду как данный, общеизвестный и само собой разумеющийся в качестве такового. Если здесь вообще существует какая-либо проблема, то лишь вследствие субъективных трудностей индивида, связанных с интернализацией социально принятых значений.

Чем большим будет отклонение от этой эвристической модели (в реально существующих обществах), тем большими будут модификации данности

[135]

институциональных значений. На первые две мы уже указывали: сегментация институционального порядка, когда определенные типы индивидов совершают определенные действия; социальное распределение знания, когда специфическое знание закреплено за определенными типами. По мере их развития возникает новая конфигурация на уровне смысла. Теперь проблема относительно интеграции значений в рамках всего общества становится объективной. Эта проблема — совершенно иного рода, чем субъективная проблема, связанная с приведением в соответствие смысла, который индивид придает своей биографии, с тем смыслом, которым ее наделяет общество. Различие между ними столь же велико, сколь между пропагандой, убеждающей других, и личными воспоминаниями, которыми убеждают себя.

⁴⁹ Стремление институтов к самосохранению было проанализировано Георгом Зиммелем в терминах его концепции “верности” См... *Georg Simmel, Soziologie* (Berlin, Duncker und Humblot, 1958). pp. 438 ff.

⁵⁰ Понятие деинституционализации выводится из теории Гелена.

⁵¹ Анализ деинституционализации в частной сфере представляет центральную проблему социальной психологии современного общества у Гелена. См. его *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburg, Rowohlt, 1957).

⁵² Если прибегнуть к дальнейшим неологизмам, то этот вопрос можно было бы обозначить как вопрос о степени “сплавленности” или “сегментации” институционального порядка. Внешне этот вопрос кажется идентичным структурно-функциональному подходу к “функциональной интеграции” обществ. Последний термин, однако, предполагает, что “интеграция” общества может определяться внешним наблюдателем, исследующим извне функционирование институтов общества. Мы бы возразили на это, что “функции” и “дисфункции” доступны для анализа только на уровне смысла. Тем самым функциональная интеграция” если вообще использовать этот термин, означает интеграцию институционального порядка посредством различных процедур легитимации. Иными словами интеграция заключается не в институтах но в их легитимации. А это предполагает, вопреки структурному функционализму, что институциональный порядок не возможно адекватно понять как “систему”.

В нашем примере с треугольником мужчина-женщина-лесбиянка мы подошли, наконец, к тому, чтобы показать: нельзя априорно утверждать, что различные процессы институционализации будут “поддерживать друг друга”. Релевантную структуру, разделяемую мужчиной и женщиной (А-В) не следует объединять с теми, которые разделяют женщина с лесбиянкой (В-С) и лесбиянка с мужчиной (С-А). Разрозненные институциональные процессы могут продолжать сосуществовать друг с другом без всеохватывающей интеграции. Далее мы утверждаем: эмпирический факт, что институты поддерживают друг друга, несмотря на невозможность априорного допущения этого, может быть принят в расчет лишь в отношении рефлектирующего сознания

[136]

индивидов, налагающих определенную логику своего восприятия на некоторые институты. Теперь мы можем несколько развить это утверждение, допустив, что один из трех индивидов (предположим, мужчина) будет неудовлетворен отсутствием симметрии в этой ситуации. Это не значит, что разделяемые им релевантности (Л-В и С-Л) изменились для него. Скорее, его теперь беспокоит релевантность, которую он раньше не разделял (В-С). Вероятно потому что она вступает в противоречие с его собственными интересами (С проводит слишком много времени, занимаясь любовью с В, и пренебрегает своей совместной с ним деятельностью по выращиванию цветов) или потому, что у него есть теоретические амбиции. В любом случае он хочет объединить три разрозненные релевантности и сопутствующие им процессы хабиитуализации в связанное осмысленное целое Л-В-С. Как он может это сделать?

Представим, что он религиозный гений. В один прекрасный день он преподносит двум другим новую мифологию. Мир был сотворен в два этапа, суша создана богом-творцом при совокуплении с одной из своих сестер, а море — в акте взаимной мастурбации его сестер-близнецов. И когда мир был таким образом создан, бог-творец присоединился к сестрам-близнецам в великом танце цветов, в результате чего на суше появляются флора и фауна. Таким образом, существующая трехгранность гетеросексуальности, лесбиянства и возделывания цветов есть не что иное, как имитация человеком архетипических действий богов. Неплохо? Читателю, имеющему кое-какие познания в области сравнительной мифологии, нетрудно

[137]

будет найти исторические параллели этой космогонической картины. У нашего мужчины могут возникнуть некоторые трудности с тем, чтобы убедить других принять его теорию, то есть он столкнется с проблемой пропаганды. Однако, если предположить, что у В и С тоже есть практические трудности с осуществлением их различных проектов или (менее вероятно) что они вдохновились космической картиной, нарисованной А, тогда есть шанс, что его схема, возможно, приобретет популярность. Однажды он преуспел, и с тех пор все три индивида “знают”, что некоторые их действия совершаются вместе для всего сообщества (включающее А-В-С), и это “знание” будет оказывать влияние на то, что происходит в данной ситуации. Например, С теперь может быть более расположенной делить свое время поровну между двумя главными занятиями.

Если наш пример кажется притянутым за уши, можно попробовать сделать его более убедительным, представив процесс секуляризации в сознании нашего религиозного гения. Мифология больше не внушает доверия. Ситуацию следует объяснить посредством социальной науки. Это, конечно, очень легко. Очевидно (то есть для нашего религиозного гения, превратившегося в социального ученого), что два вида социальной деятельности, присутствующих в нашей ситуации,

выражают глубоко укорененные психологические потребности ее участников. Он “знает”, что фрустрация этих потребностей приведет к “дисфункциональным” напряжениям. С другой стороны, то, что наше трио продает цветы кокоса на другой конец острова, — это факт. И это решает

[138]

дело. Поведение образцов *A-B* и *B-C* функционально в терминах экономической сферы “социальной системы”. *A-B-C* — не что иное, как рациональное следствие функциональной интеграции на межсистемном уровне. Так что если *A* преуспеет, пропагандируя двум девушкам свою теорию, их “знание” функциональных императивов данной ситуации будет иметь определенные последствия в виде контроля за их поведением.

Mutatis mutandis, будем придерживаться той же самой аргументации, если отвлечемся от идиллической лицом-к-лицу ситуации нашего примера и перейдем на макросоциальный уровень. Сегментация институционального порядка и сопутствующее ей распределение знания ведут к проблеме обеспечения интегративных значений, которые будут охватывать все общество и придавать всеохватывающий контекст объективного смысла фрагментарному социальному опыту и знанию индивида. Более того, всеохватывающая интеграция значений будет не единственной проблемой. Возникает также проблема легитимации институциональной деятельности одного типа деятеля по отношению к другим типам. Мы можем предположить, что существует смысловой универсум, придающий объективный смысл деятельности воинов, фермеров, торговцев и экзорцистов. Это не значит, что у этих типов деятелей не будет противоречия интересов. Даже в рамках общего смыслового универсума у экзорцистов может возникнуть проблема “объяснения” воинам некоторых своих действий и т.п. Методы такой легитимации исторически весьма различны.

[139]

Другое следствие институциональной сегментации — это возможность существования в обществе изолированных смысловых подуниверсумов, начиная с акцентов на ролевой специализации вплоть до того момента, когда знание становится всецело эзотерическим, в отличие от общего запаса знания. Такие смысловые подуниверсумы могут быть скрыты или нет от обычного взора. В определенных случаях не только когнитивное содержание эзотерических подуниверсумов, но даже само существование этих подуниверсумов и общностей может быть тайной. Смысловые подуниверсумы конструируются в обществе по разным критериям — полу, возрасту, профессии, религиозным предпочтениям, эстетическому вкусу и т.д. Конечно, возможность появления таких подуниверсумов постепенно увеличивается по мере все большего разделения труда и накопления экономических излишков. В обществах с экономикой, гарантирующей прожиточный минимум, возможна когнитивная разделенность мужчин и женщин, старых воинов и молодых, подобно тому, как она имеет место в “тайных обществах”, распространенных в Африке и среди американских индейцев. Это дает возможность эзотерическому существованию некоторых священников и магов. Такие вполне сформировавшиеся смысловые подуниверсумы, как, скажем, характерные для индусских каст, образованной древнекитайской бюрократии или жреческой верхушки Древнего Египта, требуют гораздо более разработанных решений экономической проблемы⁵³.

⁵³ Эта проблема соотносима с проблемой “идеологии, которая обсуждается нами далее в более узком контексте.

Подобно любым социальным смысловым системам, подуниверсумы должны “поддерживаться”

[140]

определенной общностью⁵⁴, то есть группой, которая непрерывно создает рассматриваемые значения, в которой они имеют характер объективной реальности. Между такими группами возможны конфликт или конкуренция. На простейшем уровне может возникнуть конфликт по поводу распределения излишков материальных благ между специалистами, освобожденными, к примеру, от производительного труда. Кто должен официально иметь эту привилегию: все врачи или только те, которые лечат семью повелителя? Или кто должен получать от властей постоянное вознаграждение за труд — тот, кто лечит больных травами или вводя их в состояние транса? Такие социальные конфликты легко перерастают в конфликты между соперничающими системами мышления, где каждая стремится самоутвердиться и в лучшем случае дискредитировать, а в худшем — ликвидировать конкурирующую систему знания. В современном обществе мы продолжаем сталкиваться с подобными конфликтами (как социально-экономическими, так и когнитивными) между ортодоксальной медициной и такими ее конкурентами, как хиропрактика, гомеопатия или Христианская Наука. В развитых индустриальных обществах с их громадными экономическими излишками, позволяющими огромному количеству индивидов посвящать все свое время даже самым темным занятиям, конкуренция между множеством смысловых подуниверсумов любого мыслимого рода становится нормальным положением дел⁵⁵.

С установлением смысловых подуниверсумов возникает масса перспектив видения общества

[141]

в целом, рассматривающих общество под углом зрения собственного подуниверсума. Хиропрактик смотрит на общество под углом зрения иным чем у профессора медицины, поэт — иначе, чем бизнесмен, иудаист — иначе, чем иноверец, и т.д. Само собой разумеется, что эта множественность перспектив весьма усложняет проблему установления стабильной символической завесы для *всего* общества. Каждая перспектива, со всеми ее теориями или даже *Weltanschauungen*, будет связана с конкретными социальными интересами группы, которая ее придерживается. Однако это не означает, что различные перспективы, не говоря уж о теориях или *Weltanschauungen*, — не что иное, как механическое отражение социальных интересов. Особенно на теоретическом уровне вполне можно достичь значительной степени отделения знания от биографических и социальных интересов его носителей. Таким образом, могут существовать вполне вещественные социальные причины того, почему евреи занимаются определенной научной деятельностью, но невозможно предсказать научные позиции в зависимости от того, кто их занимает — евреи или нет. Иначе говоря, научный смысловой универсум может достигать значительной автономии по сравнению с его социальной базой. Хотя на практике возможны отклонения от этого, в теории это верно в отношении любой системы знания и даже когнитивных перспектив видения общества.

⁵⁴ Вебер постоянно обращается к различным коллективам как “носителям” (Traeger) того, что мы называем здесь подуниверсумами смысла (особенно в своей социологии религии). Анализ этого феномена, конечно, соотносится с Марксовой схемой *Unterbau/Überbau*.

⁵⁵ Плюралистическая конкуренция между подуниверсумами смысла является одной из важнейших проблем эмпирической социологии знания современного общества. Мы рассматривали эту проблему в нашей работе по социологии религии, но не видим возможности развивать этот анализ в данном трактате.

Более того, система знания, однажды достигшая уровня относительно автономного смыслового подуниверсума, может оказывать обратное воздействие на общность, продуктом которой она

[142]

является. Например, евреи могут стать социальными учеными, потому что у них есть свои особые проблемы в обществе как у евреев. Но после того как они уже приобщены к мышлению научного универсума, они могут не только смотреть на общество под углом зрения, отличным от того, который характерен исключительно для евреев, но даже и их социальная деятельность как евреев может измениться в результате приобщения к новым перспективам социальных наук. Степень такого отделения знания от его экзистенциальных источников зависит от целого ряда исторических переменных (таких, как настоятельность вовлеченных в этот процесс социальных интересов, степень теоретической сложности рассматриваемого знания, его социальная релевантность или иррелевантность и т.д.). Весьма важен для нашего исследования принцип, согласно которому взаимосвязь между знанием и его социальной основой является диалектической; это означает, что знание — социальный продукт и фактор социального изменения⁵⁶. Мы уже разъясняли этот принцип диалектической связи между социальным производством и объективированным миром, являющимся его продуктом; особенно важно помнить об этом, анализируя конкретные смысловые подуниверсумы.

Возрастающее число и сложность этих подуниверсумов делают их все более недоступными для понимания неспециалистов. Они становятся эзотерическими анклавами, “герметически закрытыми” (в том смысле, что ассоциируются главным образом с Герметической системой тайного знания) для всех, кроме посвященных в эти тайны.

[143]

В связи с возрастающей самостоятельностью подуниверсумов возникают особые проблемы легитимации как для посвященных, так и для непосвященных. Непосвященные должны держаться в стороне от этих подуниверсумов, иногда оставаясь в неведении даже относительно их существования. Однако если они не столь несведущи и если подуниверсуму требуются различные специальные привилегии и признание значительной части общества, встает проблема: оставить в неведении непосвященных и при этом получить от них признание легитимности этой процедуры. Этого добиваются посредством различных механизмов устрашения, рациональной и иррациональной пропаганды (обращенной как к эмоциям, так и к интересам непосвященных), мистификации и вообще манипуляции престижными символами. Посвященные, с другой стороны, должны поддерживать связь со своим знанием и оберегать его. Это требует разработки как практических, так и теоретических процедур, с помощью которых

⁵⁶ Это суждение можно изложить в терминах Маркса, говоря что здесь имеется диалектическая взаимосвязь базиса (Unterbau) и надстройки (Ueberbau) — идея Маркса, которая была быстро утрачена в доминирующей версии марксизма. Проблема возможности независимого от социального влияния знания была, конечно центральной проблемой социологии знания в том виде, как она определялась Шелером и Мангеймом. У нас она не занимает такого центрального положения — по внутренним для нашего общетеоретического подхода причинам. Важным моментом теоретической социологии знания является диалектика между знанием и его социальным базисом. Вопросы вроде мангеймовской “свободно парящей интеллигенции” суть применения социологии знания к конкретным историческим и эмпирическим феноменам. Суждения такого рода должны высказываться на уровне значительно меньшей теоретической обобщенности, чем тот, что нас здесь интересует. С другой стороны вопросы, касающиеся автономии социально-научного знания, должны привноситься в контекст методологии социальных наук. Эта область была исключена нами из социологии знания уже нашим определением последней в силу тех теоретических оснований, которые приводятся во введении.

можно было бы контролировать попытки бегства от этих подуниверсумов. Детальнее эту проблему легитимации мы будем рассматривать позднее. А сейчас ее можно проиллюстрировать. Недостаточно установить эзотерический подуниверсум медицины. Профаны должны понять его необходимость и пользу, а медицинское сообщество должно придерживаться стандартов этого подуниверсума. Так, основную массу населения запугивают тем, что, если не следовать советам врача, это может привести к смерти; ее призывают не делать этого по причине прагматической выгоды от послушания и собственного

[144]

страха перед смертью и болезнью. Для того чтобы подчеркнуть авторитет своей профессии, медицина набрасывает на себя покров вековых символов тайны и власти — от диковинного костюма до непонятного языка, — которые, конечно, все легитимируются как для широкой публики, так и для самих медиков в практических целях. Между тем абсолютно преданные своей профессии представители медицинского мира воздерживаются от “знахарства” (как от того, что находится вне медицинского подуниверсума) не только из-за наличия мощных средств внешнего контроля, но и благодаря всей системе профессионального знания, выдвигающей “научные доказательства” глупости и даже греховности такого отклонения. Иначе говоря, идет в ход весь аппарат легитимации для того, чтобы профаны оставались профанами, доктора — докторами и чтобы все были (если такое возможно) довольны.

Особые проблемы возникают в результате того, что темпы изменения институтов и подуниверсумов различны⁵⁷. Это затрудняет как всеохватывающую легитимацию институционального порядка, так и специфические легитимации отдельных институтов и подуниверсумов. Феодалное общество с современной армией, земельная аристократия, вынужденная существовать в условиях индустриального капитализма, традиционная религия, которая должна справиться с популяризацией научного мировоззрения, сосуществованием в одном обществе теории относительности и астрологии. В нашей современной жизни — множество примеров подобного рода, но вовсе не обязательно детально их рассматривать. Достаточно

[145]

сказать, что в таких случаях работа, ведущаяся в направлении нескольких легитимации, становится особенно напряженной.

Поскольку исторические формы институционализации весьма разнообразны, возникает вопрос, представляющий огромный теоретический интерес, который связан с тем, каким образом объективируется институциональный порядок, до какой степени весь институциональный порядок или его часть воспринимается в качестве нечеловеческой фактичности? Это вопрос о реификации (овеществлении) социальной реальности⁵⁸.

⁵⁷ Этот феномен в американской социологии со времени Осборна обычно называется “культурное отставание”. Мы избегали этого термина, поскольку он является эволюционистским и имеет оценочный характер.

⁵⁸ Овеществление (*Verdinglichung*) является важным понятием Маркса особенно в антропологических рассуждениях в *Früheren Schriften*, которые затем получили развитие в терминах “товарного фетишизма” в *Капитале*. Относительно позднейшего развития этого понятия в марксистской теории см. *Gorgn Lukacs Histoire et conscience de classe*, pp. 109 ff, *Lucien Goldmann Recherches dialectiques* (Paris, Gallimard, 1959), *Joseph Gabel La fausse conscience* (Paris, Editions de Minuit) и *Formen der Entfremdung* (Frankfurt, Fischer, 1964) Широкое обсуждение применимости этого понятия в недоктринарной социологии знания можно найти в *Pelei LBeigei and Stauten Put I beig*, “Reification and the Sociological Critique of Consciousness”, *History and Theory* IV 2, 198 ff (1965). В марксистской системе координат понятие овеществление тесно связано с понятием отчуждения (*Entfremdung*). Последнее понятие часто смешивалось в недавней социологической литературе с феноменами, простирающимися от *анемии* до невроза, вплоть до безвозвратной утраты терминологической

Реификация — это восприятие человеческих феноменов в качестве вещей, то есть в нечеловеческих и, возможно, в сверхчеловеческих терминах. То же самое можно сказать иначе. Реификация — это восприятие продуктов человеческой деятельности как чего-то совершенно от этого отличного, вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли. Реификация означает как то, что человек может забыть о своем авторстве в деле создания человеческого мира, так и то, что у него нет понимания диалектической связи между человеком-творцом и его творениями. Реифицированный мир, по определению, мир дегуманизированный. Он воспринимается человеком как чуждая фактичность, как *opus alienum*, который ему неподконтролен, а не как *opus proprium* его собственной производительной деятельности.

Из нашего предыдущего обсуждения объективации должно быть понятно, что по мере становления объективного социального мира, возможность реификации никогда не исчезает⁵⁹. Объективность

[146]

социального мира означает, что последний противостоит человеку как нечто внешнее по отношению к нему. Главный вопрос заключается в том, сознает ли еще человек, что каким бы объективированным ни был социальный мир, он создан людьми и может быть ими переделан. Иначе говоря, реификацию можно считать последней ступенью в процессе объективации, благодаря которой объективированный мир перестает восприниматься как человеческое предприятие и за ним закрепляется качество нечеловеческой, дегуманизированной и инертной фактичности⁶⁰. Обычно реальная взаимосвязь между человеком и его миром перевернута в сознании. Человек - творец мира — воспринимается как его продукт, а человеческая деятельность — как эпифеномен нечеловеческих процессов. Человеческие значения понимаются теперь не как создающие мир, но, напротив, как следствия “природы вещей”. Следует подчеркнуть, что реификация — это модальность сознания, точнее, модальность объективации человеком человеческого мира. Даже постигая мир в реифицированных терминах, человек продолжает создавать его. Парадокс заключается в том, что человек создает реальность, которая отрицает его⁶¹.

Реификация возможна на дотеоретическом и теоретическом уровнях сознания. Сложные теоретические системы могут быть описаны как реификации, хотя, вероятно, их корни — в дотеоретических реификациях, созданных в той или иной социальной ситуации. Так что было бы ошибкой сводить понятие реификации к мыслительным конструкциям интеллектуалов. Реификация присутствует

[147]

в сознании самого обычного человека, что имеет большое практическое значение. Было бы ошибкой толковать реификацию и как искажение первоначального, нереифицированного восприятия социального мира, как своего

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

⁵⁹ Французские критики социологии Дюркгейма такие как *Jules Monneiot* (*Les fails sociaux ne sont pas choses*, 1946) и *Aimand Cuillie* (*“Durkheim et Marx”, Cahiers mtemationaux de sociologie* 1948) обвиняли последнюю в овеществленном видении социальной реальности. Другими словами, они полагали, что *choseite* Дюркгейма уже *ipso facto* представляет собой овеществление. Чтобы ни говорилось по этому поводу в терминах экзегезы Дюркгейма, в принципе, вполне можно утверждать, что “социальные факты — это вещи”, подразумевая тем самым только объективность социальных фактов как *человеческих творений*. Теоретическим ключом к данному вопросу является различение объективации и овеществления.

⁶⁰ Ср. введенное Сартром в “Критике диалектического разума” понятие “практикоэзнертного”.

⁶¹ По этой причине Маркс называл овеществляющее сознание *ложным* сознанием. Это понятие можно соотнести с сартровским понятием “дурная вера (*maulaisefoi*)”.

рода когнитивное отпадение от благодати. Напротив, доступные нам этнологические и психологические данные доказывают обратное, а именно что первоначальное восприятие социального мира было весьма реифицировано как филогенетически, так и онтогенетически⁶². Это значит, что понимание реификации как модальности сознания зависит от по крайней мере относительной дереификации сознания, что является сравнительно поздним образованием в истории и любой индивидуальной биографии.

И институциональный порядок в целом, и отдельные его части можно понять в терминах реификации. Например, порядок общества во всей его целостности может быть понят как микрокосм, отражающий макрокосм всей вселенной, созданной богами. Что бы ни случилось “здесь внизу”, все это лишь бледное отражение происходящего “там, наверху”⁶³. Сходным образом могут быть поняты отдельные институты. Главный рецепт реификации институтов — наделение их онтологическим статусом, независимым от человеческой деятельности и сигнификации. Специфические реификации — лишь вариации на эту общую тему. Например, брак может быть реифицирован как: имитация божественных актов плодородия, универсальное проявление законов природы, необходимое следствие биологических и психологических сил, или, в определенном отношении

[148]

как функциональный императив социальной системы. Общее у всех этих реификации — понимание брака как непрерывного человеческого воспроизводства. Как было видно из этого примера, реификация возможна как на теоретическом, так и дотеоретическом уровнях. Так, мистагог может придумать весьма сложную теорию, простирающуюся от конкретного человеческого события до отдаленных интересов божественного космоса. И неграмотная крестьянская пара, состоящая в браке, может воспринимать это событие сходным реифицированным переживанием метафизического страха. Благодаря реификации институциональный мир начинает сливаться с миром природы. Он становится необходимостью и судьбой и существует в качестве такового счастливо или несчастливо, в зависимости от обстоятельств.

Таким же образом, как и институты, могут быть реифицированы и роли. Та часть самосознания, которая была объективирована в роли, воспринимается тогда в качестве неизбежной судьбы, за которую индивид снимает с себя ответственность. Парадигмой такого рода реификации является утверждение: “У меня нет выбора, я должен поступать так в силу своего положения” - мужа, отца, генерала, архиепископа, командира корабля, гангстера или палача, в зависимости от обстоятельств. Это значит, что реификация ролей уменьшает субъективную дистанцию, которая может быть установлена индивидом между собой и своим исполнением роли. Эта дистанция, подразумеваемая всякой объективацией, конечно, остается, но дистанция — как следствие деидентификации

[149]

— уменьшается, вплоть до полного исчезновения. Наконец, сама идентичность (или целостное Я) — как своя собственная, так и других людей — может быть реифицирована. И тогда происходит полная идентификация индивида с социально предписанными типизациями. Он воспринимается не иначе, как только

⁶² Труды Люсьена Леви-Брюля и Жана Пиаже могут служить основанием для понимания прото овещствления, как фило- так и онтогенетически. См. также *Claude Lévi Stiauss, La pensee sauvage* (Pans Plon, 1962).

⁶³ По поводу параллелей между здесь внизу и там наверху см. *Mncea Elicide Cosmos and History* (New York, Harper 1959). Сходные замечания можно найти у Фегелина *opcit*, при обсуждении космологической цивилизации.

такой тип. Это восприятие может позитивно или негативно акцентироваться в терминах ценностей или эмоций. Идентификация с “евреем” в равной степени может быть реифицированной и для антисемита, и для самого еврея, с той разницей, что последний будет подчеркивать позитивную идентификацию, тогда как первый — негативную. Обе реификации придают всеобщий онтологический статус типизации, которая создана человеком и которая, даже будучи интернализированной, объективирует лишь часть Я⁶⁴. К тому же реификации подобного рода могут существовать, начиная с дотеоретического уровня “того, что каждый знает о евреях” вплоть до наиболее сложных теорий относительно еврейства в качестве проявления биологии (“еврейская кровь”), психологии (“еврейская душа”) или метафизики (“тайна Израиля”).

Анализ реификации важен, поскольку служит для постоянной корректировки склонности к реификации как теоретического мышления вообще, так и социологического в частности. Он особенно важен для социологии знания, так как предохраняет ее от сползания к недialeктической взаимосвязи между тем, что люди делают, и тем, что они думают. Историческое и эмпирическое измерения социологии знания требуют обратить особое

[150]

внимание на социальные обстоятельства, благоприятствующие дереификации, — такие, как всеобщее крушение институциональных порядков, взаимодействие между обществами, которые раньше были изолированными, имеющие огромное значение феномены социальной маргинальности⁶⁵. Однако эти проблемы выходят за рамки нашего теперешнего исследования.

2. Легитимация.

а. Происхождение символических универсумов.

Легитимация как процесс лучше всего может быть описана в качестве смысловой объективации “второго порядка”. Легитимация создает новые значения, служащие для интеграции тех значений, которые уже свойственны различным институциональным процессам. Функция легитимации заключается в том, чтобы сделать объективно доступными и субъективно вероятными уже институционализированные объективации “первого порядка”⁶⁶. Хотя мы и определяем легитимацию через эту функцию, независимо от конкретных мотивов, побуждающих каждый отдельный процесс легитимации, следует добавить, что обычно целью тех, кто занят легитимацией, оказывается и “интеграция” в той или иной форме.

Интеграция, а значит, и проблема субъективной вероятности имеют отношение к двум уровням. Во-первых, институциональный порядок во всей своей целостности должен иметь смысл для всех участников различных институциональных процессов. Здесь проблема вероятности связана

[151]

с субъективным признанием общего смысла, не касающегося преобладающих в той или иной ситуации и лишь отчасти институционализированных мотивов, как наших собственных, так и других людей — как в отношении начальника и священника, отца и военного командира или даже в отношении одного и того же

⁶⁴ В связи с овеществлением идентичности ср. проведенный Сартром анализ антисемитизма.

⁶⁵ Об условиях развеществления см. *Bergei and Pullbeig* loccit.

⁶⁶ Термин легитимизация взят у Вебера который разрабатывал это понятие прежде всего в контексте собственной политической социологии. Здесь ему придается значительно более широкое значение.

индивида к самому себе, если он одновременно отец и военный командир своего сына. Стало быть, это “горизонтальный” уровень интеграции и вероятности, связывающий весь институциональный порядок с несколькими индивидами, участвующими в нем, играющими несколько ролей, или с несколькими частичными институциональными процессами, в которых один и тот же индивид может участвовать в любой момент.

Во-вторых, вся жизнь индивида, последовательно проходящего различные ступени институционального порядка, должна быть субъективно осмысленной. Иначе говоря, индивидуальная биография, с ее последовательными институционально предопределенными стадиями, должна быть наделена смыслом, придающим субъективную значимость всей этой биографии. “Вертикальный” уровень — включающий жизненное пространство отдельных индивидов — следует объединить с “горизонтальным” уровнем интеграции и субъективной значимости институционального порядка.

Как уже отмечалось раньше, легитимация необязательна на первой стадии институционализации. когда институт — это просто факт. не требующий дополнительно! о подтверждения ни на интересубъективном, ни на биографическом уровнях;

[152]

он — самоочевиден для всех имеющих к нему отношение. Проблема легитимации неизбежно возникает, когда объективации (теперь исторические) институционального порядка нужно передавать новому поколению. Как мы видели, на этом этапе самоочевидный характер институтов больше не может поддерживаться благодаря нашей собственной индивидуальной памяти и хабитуализации. Единство истории и биографии прерывается. Для того чтобы его восстановить и сделать тем самым понятными оба его аспекта, необходимы “объяснения” и оправдания бросающихся в глаза элементов институциональной традиции. Легитимация и есть этот самый процесс “объяснения” и оправдания⁶⁷.

Легитимация “объясняет” институциональный порядок, придавая когнитивную обоснованность объективированным значениям. Легитимация оправдывает институциональный порядок, придавая нормативный характер ему практическим императивам. Важно понять, что легитимация имеет когнитивный и нормативный аспекты. Иначе говоря, легитимация — это не просто вопрос “ценностей”. Она всегда включает также и “знание”. Например. структура родства легитимируется не только этикой определенных инцестуозных табу. Прежде всего есть “знание” ролей, определяющее как “правильные”, так и “неправильные” действия в рамках этой структуры. Скажем, индивид не может взять жену из своего клана. Но прежде всего он должен знать себя как члена этого клана. Это “знание” он приобретает благодаря традиции, “объясняющей”, какие кланы существуют вообще и каков его клан в частности.

[153]

Такие “объяснения” (которые обычно составляют “историю” и “социологию” рассматриваемой общности, а в случае инцестуозных табу, вероятно, также и “антропологию”) представляют собой как средства легитимации, так и этические элементы традиции. Легитимация говорит индивиду не только почему он *должен* совершать то или иное действие, но и то, почему вещи *являются* такими, каковы они есть. Иначе говоря, “знание” предшествует “ценностям” в легитимации институтов.

⁶⁷ Относительно легитимизаций как объяснений ср. проведенный Парето анализ дериваций.

Аналитически можно разделить легитимацию на различные уровни (которые на практике, конечно же, пересекаются). Зачатки легитимации появляются сразу же, как только систему лингвистических объективаций человеческого опыта начинают передавать последующим поколениям. Например, передача словарного запаса той или иной родственной группы легитимирует *ipso facto* структуру родства. Фундаментальные “объяснения” легитимации встроены, так сказать, в словарный запас. Так, ребенок, узнав, что другой ребенок — его “кузен”, в результате непосредственно и по существу легитимирует свое поведение по отношению к “куzenам”, то есть учится вести себя, узнавая обозначение. К этому первому уровню зарождающейся легитимации относятся все простые утверждения типа “так уж устроены вещи” — самые быстрые и успешные ответы на детские вопросы “почему?”. Понятно, что этот уровень — дотеоретический. Но он является основой самоочевидного “знания”, на которой должны строиться все последующие теории, и наоборот — это уровень, которого должны достичь все теории,

[154]

чтобы быть включенными в традицию.

Второй уровень легитимации содержит теоретические утверждения в зачаточной форме. Здесь можно обнаружить различные объяснительные схемы относительного ряда объективных значений. Эти схемы весьма прагматичны, непосредственно связаны с конкретными действиями. Пословицы, моральные максимы, народная мудрость, сказки, легенды, часто передаваемые в поэтической форме, — примеры этого уровня. Так, ребенок знакомится с изречениями типа: “Кто ворует у своего брата, будет наказан бородавками на руках” или “Уходи, когда твоя жена кричит, но беги, когда твой кузен зовет тебя”. Он может быть воодушевлен “Песней верных кузенов, вместе ходивших на охоту” или, имея свои соображения, напуган “Погребальной Песню о двух кузенах, находившихся во внебрачной связи”.

Третий уровень легитимации содержит явные теории, с помощью которых институциональный сектор легитимируется в терминах дифференцированной системы знания. Такие легитимации предусматривают хорошо понятные системы отсчета для соответствующих секторов институционализованного поведения. Из-за их сложности и специализации они зачастую поручаются специальному персоналу, который передает их с помощью формализованных процедур посвящения. Так, может существовать сложная экономическая теория “двоюродного родства”, определяющая права, обязанности и стандартные процедуры действия. Знаниями в этой области распоряжаются старейшины клана, и они переданы им лишь после того, как сами они уже не в состоянии приносить

[155]

хоть какую-нибудь экономическую пользу. Старейшины посвящают молодежь в эти теории и передают им свои знания в ходе ритуалов, освящающих половое созревание, и выступают в качестве экспертов, когда возникают проблемы применения этих знаний. Если предположить, что у старейшин нет никаких других поставленных перед ними задач, может оказаться вероятным, что они будут очень экономно выдавать свои знания, даже если не будет проблем с их применением, точнее, они будут придумывать такие проблемы по мере теоретизирования. Иначе говоря, вместе с развитием специализированных теорий легитимации и с тем, что они все время находятся в распоряжении экспертов в этой области, легитимация выходит за пределы практического применения и становится “чистой теорией”. На этой стадии сфера легитимации

начинает достигать сравнительной самостоятельности относительно легитимируемых институтов и в конечном счете может привести к возникновению своих собственных институциональных процессов⁶⁸. В нашем примере “наука двоюродного родства” может начать свою собственную жизнь, совершенно независимую от действий лишь “непрофессиональных” кузенов, и группа ученых может способствовать появлению собственных институциональных процессов, возвышающихся над теми институтами, которые эта “наука” предполагала первоначально легитимировать. Можно представить ироническую кульминацию такого развития, когда слово “кузен” будет относиться не к родственной роли, а к тому, кто находится на определенной ступени иерархии среди специалистов

[156]

по двоюродному родству.

Четвертый уровень легитимации составляют символические универсумы. Это системы теоретической традиции, впитавшей различные области значений и включающей институциональный порядок во всей его символической целостности⁶⁹. Термин “символический” используется здесь в том значении, о котором говорилось выше. Повторим еще раз, что символические процессы - это процессы сигнификации (обозначения), имеющие отношение к реальностям, отличным от реальностей повседневной жизни. Нетрудно заметить, что символическая сфера связана с самым всесторонним уровнем легитимации и что эта сфера выходит за пределы практического применения раз и навсегда. Легитимация теперь осуществляется посредством символических совокупностей, которые вообще не могут быть восприняты в повседневной жизни, за исключением, конечно, “теоретического опыта”, если о таком можно говорить (строго говоря, это неправильное название, и если его можно употреблять, то лишь эвристически). Этот уровень легитимации еще больше отличается от предшествующего! о благодаря смысловой интеграции. Уже на предыдущем уровне можно было обнаружить большую степень интеграции определенных областей значений и разрозненные процессы институционализированного поведения. Теперь же все сектора институционального порядка интегрированы во всеобъемлющую систему отсчета, которая составляет универсум в буквальном значении слова, так как любой человеческий опыт теперь можно понять как имеющий место в его пределах.

[157]

Символический универсум понимается как матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений; целое историческое общество и целая индивидуальная биография рассматриваются как явления, происходящие в рамках этого универсума. И что особенно важно, маргинальные ситуации индивидуальной жизни (маргинальные в том смысле, что они не включены в реальность повседневного существования в обществе) также охватываются символическим универсумом⁷⁰. Такие ситуации переживаются в снах и фантазиях в качестве областей значений, отделенных от повседневной жизни и наделенных своей собственной особой реальностью. В смысловом универсуме эти отдельные сферы реальности интегрированы в смысловую

⁶⁸ И Маркс, и Парето осознавали возможность автономного существования того, что мы называем здесь легитимациями (“идеология” у Маркса деривации у Парето).

⁶⁹ Наше понятие “символического универсума” очень близко религии Дюркгейма. Для нашей аргументации в данном пункте имели значение также анализ конечных областей значения Шюца и сартровское понятие тотализации.

⁷⁰ Термин “пограничная ситуация” (Grenzsituation) выдвинул Карл Ясперс. Он используется нами совершенно иным образом.

целостность, которая объясняет, а возможно, и оправдывает их (например, сны можно “объяснить” с помощью психологической теории, их можно и “объяснить”, и оправдать благодаря теории метемпсихоза, а также любой теории, коренящейся во все более исчерпывающем универсуме — скажем, “научном”, а не “метафизическом, Конечно, символический универсум конструируется с помощью социальных объективаций. Однако способность к наделению смыслом дает индивиду возможность так далеко выйти за пределы социальной жизни, что он может найти себе место в символическом универсуме, даже в своем крайне уединенном существовании.

На этом уровне легитимации мысленная интеграция разрозненных институциональных процессов достигает своего предельного осуществления. Весь мир творится. Все меньше теорий легитимации

[158]

рассматриваются в качестве особых перспектив для тех феноменов, которые являются аспектами этого мира. Институциональные роли становятся способом участия в универсуме, который и включает институциональный порядок, и выходит за его пределы. “Наука двоюродного родства” из нашего предыдущего примера — это лишь часть более широкой теоретической системы, которая, почти наверняка, будет включать общую теорию космоса и общую теорию человека. Тогда предельной легитимацией для “правильных” действий в рамках данной структуры родства будет их “помещение” в космологическую и антропологическую систему отсчета. Например, инцест достигнет максимального осуждения из-за нарушения космического божественного порядка и созданной богом природы человека. То же самое можно сказать о неправильном экономическом поведении или любом другом отклонении от институциональных норм. Границы такой предельной легитимации сопряжены с границами теоретического честолюбия и изобретательности тех, кто занят легитимацией и кому официально предписано давать определения реальности. Конечно, на практике неизбежны отклонения от степени точности, с какой определенные сектора институционального порядка помещены в космический контекст. Эти различия могут быть следствием как отдельных практических проблем, по которым консультируют те, кто осуществляет легитимацию, так и самостоятельного развития теоретического воображения экспертов в области космологии.

Кристаллизация символических универсумов происходит вслед за обсуждавшимися раньше

[159]

процессами объективации, седиментации и аккумуляции знания. То есть символические универсумы — социально-исторические продукты. Если нужно понять их значение, следует понять историю их создания. Это тем более важно, что эти продукты человеческого сознания, по самой своей природе, представляют собой вполне развитые и неизбежные тотальности.

Теперь мы можем обратиться к изучению того, каким образом символические универсумы легитимируют индивидуальную биографию и институциональный порядок. Операция, по сути дела, одна и та же в обоих случаях, и она имеет номический, упорядочивающий характер⁷¹.

Символический универсум предусматривает порядок субъективного осмысления биографического опыта. Переживания, относящиеся к различным сферам реальности, интегрируются путем включения их в один и тот же

⁷¹ Здесь на нашу точку зрения оказал влияние дюркгеймовский анализ аномии. Нас куда более интересуют однако, номические а не аномические общественные процессы.

всеохватывающий смысловой универсум. Например, символический универсум определяет значение снов в рамках реальности повседневной жизни, каждый раз вновь восстанавливая верховный статус последней и ослабляя шок, который сопровождает переход от одной реальности к другой⁷². Области значений, которые иначе оставались бы недоступными для понимания анклавными в рамках реальности повседневной жизни, таким образом упорядочиваются в иерархии реальностей, становясь *ipso facto* доступными для понимания и менее ужасными. Эта интеграция реальностей маргинальных ситуаций в рамках высшей реальности повседневной жизни имеет огромное значение, поскольку эти ситуации представляют наибольшую

[160]

угрозу само собой разумеющемуся, привычному существованию в обществе. Если представить себе последнее как “дневную сторону” человеческой жизни, тогда маргинальные ситуации составляют ее “ночную сторону”, которая как скрытая угроза остается на периферии обыденного сознания. Именно потому, что у “ночной стороны” есть своя собственная реальность, зачастую довольно зловещая, она представляет постоянную угрозу само собой разумеющейся, фактической, “здоровой” реальности жизни в обществе. Вследствие ужасных кошмаров реальности “ночной стороны” в любой момент в голову может прийти мысль (“безумная” мысль *par excellence*), что реальность повседневной жизни — не что иное, как иллюзия. Эти безумные и ужасные мысли можно сдерживать, упорядочивая все мыслимые реальности в рамках того же символического универсума, который связан с реальностью повседневной жизни, — упорядочивая их таким образом, что реальность повседневной жизни сохраняет качество верховной (если хотите, “наиболее реальной”) определяющей реальности.

Номическую функцию символического универсума можно определить довольно просто, сказав, что она “расставляет все по своим местам” в жизни индивида. И как бы человек ни отклонялся от осознания этого порядка (находясь в маргинальных жизненных ситуациях), символический универсум позволяет ему “вернуться к реальности” — а именно к реальности повседневной жизни. Так как это та сфера, к которой относятся все роли и формы институционального поведения, то символический универсум гарантирует

[161]

предельную легитимацию институционального порядка, и ему отводится главенствующее значение в иерархии человеческого опыта.

Помимо этой весьма важной интеграции маргинальных реальностей, символический универсум интегрирует самые различные значения, существующие в повседневной жизни. Мы уже видели, как происходит смысловая интеграция различных секторов институционализованного поведения в рефлексии — как в теоретической, так и в дотеоретической. Смысловая интеграция такого рода еще не означает создания символического универсума *ab initio*. Она может происходить и без обращения к символическим процессам, то есть не выходя за пределы реальности повседневного опыта. Однако, после того как символический универсум уже создан, различные сектора повседневной жизни могут быть интегрированы благодаря непосредственному соотношению с символическим универсумом. Например, различия между значениями исполнения роли кузена и роли землевладельца можно интегрировать безотносительно общей мифологии. Но если в данном обществе действительно (широко распространено)

⁷² Первостепенный статус повседневной реальности был проанализирован Шюцем. См. в особенности его статью *On Multiple Realities* Collected Papers, Vol I pp. 207 ff.

общее мифологическое мировоззрение (*Weltanschauung*), то оно может быть непосредственно связанным с различиями в повседневной жизни. Лишение кузена части земли может быть неблагоприятным не только в экономическом или в моральном отношении (негативные санкции необязательно распространять на космические измерения); оно может быть воспринято и как нарушение установленного богом порядка Вселенной. Таким образом, символический универсум

[162]

упорядочивает, а тем самым и легитимирует повседневные роли, приоритеты и действующие правила, помещая их *sub specie universi*, то есть в контекст наиболее общей из всех мыслимых систем отчета. В таком контексте даже самые тривиальные дела могут приобрести глубокое значение. Мы уже видели, каким образом эта процедура гарантировала имеющую весьма важное значение легитимацию как институционального порядка, так и отдельных его секторов.

Символический универсум позволяет также упорядочить различные этапы биографии. В примитивных обществах эту номическую функцию первоначально выполняли ритуалы посвящения. Каждая ступень индивидуальной биографии выражается в символах, которые соотносятся со всей совокупностью человеческих значений. Каждая из этих биографических ступеней (ребенок, юноша, взрослый и т.д.) легитимируется в символическом универсуме как способ бытия (чаще всего как та или иная форма связи с миром богов). Нет необходимости пояснять тот очевидный факт, что подобная символизация способствует появлению чувств безопасности и сплоченности. Однако было бы неправильно думать так только о примитивных обществах. Современные психологические теории развития личности могут выполнять ту же самую функцию. В обоих случаях переход индивида от одной биографической ступени к другой может рассматриваться им самим как повторение последовательности, определяющейся “природой вещей” или его собственной природой. То есть он может убедить себя, что живет “правильно”. Эта “правильность” его жизненной

[163]

программы легитимируется таким образом на самом высоком уровне общности. Оглядываясь на прошлую жизнь и думая о будущем, индивид осмысляет свою биографию в терминах и в контексте универсума, предельные координаты которого ему известны.

Та же самая функция легитимации имеет место в случае “правильности” субъективной идентичности индивида. В силу самой природы социализации субъективная идентичность — дело довольно сомнительное. Она зависит от отношений индивида со значимыми другими, которые могут меняться или исчезать. Эта сомнительность увеличивается в упоминавшихся выше маргинальных ситуациях, за счет самовосприятий индивида. “Нормальному” восприятию самого себя как обладателя определенной, стабильной и социально признанной идентичности постоянно угрожают “сюрреалистические” метаморфозы сновидений и фантазий, даже если эта идентичность остается относительно устойчивой в повседневном социальном взаимодействии. В конечном счете легитимация идентичности происходит в том случае, когда она помещена в контекст символического универсума. Выражаясь мифологически, “настоящее” имя индивида — э то имя, данное ему богом. Так что индивид может “знать, кто он такой” благодаря укорененности его идентичности в космической реальности, защищенной от случайностей как социализации, так и неблагоприятных самопревращений маргинального опыта. Даже если сосед не знает, кто он такой,

и даже если он сам забудет об этом в ночных кошмарах, ой может вернуть себе уверенность в том, что его “истинное Я” — предельно реальная сущность

[164]

в предельно реальном универсуме⁷³. Боги знают, или психиатрия, или партия. Иными словами, *realissimum* своей идентичности необязательно легитимировать постоянным знанием себя; для легитимации достаточно, чтобы идентичность была *признаваемой*. Поскольку идентичность, которая ведома или признаваема богами, психиатрией или партией, в то же время есть идентичность, наделенная статусом верховной реальности, то в процессе легитимации вновь интегрируются все мыслимые трансформации идентичности с идентичностью, реальность которой укоренена в повседневной жизни общества. Кроме того, символический универсум устанавливает иерархию самовосприятий идентичности — от “наиболее реальных” до наиболее мимолетных. Это значит, что индивид может жить в обществе, имея некоторую уверенность в том, что он действительно является тем, кем он себя считает, когда играет свои привычные социальные роли, при свете дня и на глазах значимых других.

Стратегическая легитимирующая функция символического универсума для индивидуальной биографии состоит в том, что “свое место отводится” смерти. Вследствие переживания смерти других людей и в ожидании своей собственной, для индивида создается маргинальная ситуация *par excellence*⁷⁴. Нет необходимости объяснять, что смерть представляет собой самую большую угрозу само собой разумеющимся реальностям повседневной жизни. Поэтому включение смерти в рамки верховной реальности социального существования представляет наибольшее значение для любого институционального порядка. Следовательно,

[165]

легитимация смерти — одно из наиболее важных приобретений символических универсумов. В настоящий момент несущественно, обращались при этом или нет к мифологическим, религиозным или метафизическим интерпретациям реальности. Например, современный атеист, осмысляющий значение смерти на основе прогрессивно-эволюционного или революционно-исторического мировоззрения (*Weltanschauung*), делает это, включая смерть в рамки реальности символического универсума. Любая легитимация смерти решает одну и ту же основную задачу — она должна дать индивиду возможность продолжать жить в обществе после смерти значимых других и если не снять то по крайней мере смягчить ужас от ожидания собственной смерти, чтобы он не парализовал привычный порядок повседневной жизни. Уже отмечалось, что такая легитимация труднодостижима, если феномен смерти недостаточно интегрирован в символический универсум. Эта легитимация в таком случае дает индивиду лишь рецепт “правильной смерти”. В лучшем случае этот рецепт сохранит свою значимость, когда собственная смерть станет неминуемой и позволит ему “умереть правильно”.

Именно в легитимации смерти отчетливее всего проявляется способность символических универсумов к трансцендированию и раскрывается фундаментальный, смягчающий ужас характер предельных легитимации верховной реальности повседневной жизни. Главенство социальных

⁷³ Случайный характер субъективной идентичности уже пред полагается в мидовском анализе генезиса Я” Развитие этого анализа в *Anselm Strauss Mirrors and Masks* (New York, Free Press of Glencoe.1959), *En ing Goffman The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N V Doubleday Anchor 1959).

⁷⁴ В философии последнего времени наиболее глубокий анализ смерти как пограничной ситуации был дан Хайдеггером. Понятие “фундаментальной тревоги” Щюца относится к тому же феномену. Здесь следовало бы упомянуть также проведенный Малиновским анализ социальной функции похоронных церемониалов.

объективаций повседневной жизни может сохранять свою субъективную значимость лишь в том случае, если повседневная жизнь постоянно защищена

[166]

от ужаса. На уровне смысла институциональный порядок представляет собой защиту от ужаса. Поэтому быть анемическим — значит быть лишенным этой защиты, быть одиноким, подверженным натиску кошмаров. Хотя ужас перед одиночеством, вероятно, уже задан конституциональной социальностью человека, проявляется он на смысловом уровне в его неспособности вести осмысленное существование в изоляции от номических конструкций общества. Символический универсум защищает индивида от предельного ужаса, гарантируя предельную легитимацию защитным структурам институционального порядка⁷⁵.

То же самое может быть сказано относительно социальной (в отличие от только что обсуждавшейся, индивидуальной) значимости символических универсумов. Они выступают в качестве защитных механизмов как для институционального порядка, так и для индивидуальной биографии. Кроме того, они предусматривают определение социальной реальности, то есть устанавливают границы того, что относится к сфере асоциального взаимодействия. Одно из крайних определений такого рода в примитивных обществах гласит, что социальная реальность — это все; даже неорганическая материя рассматривается в социальных терминах. Более узкое и более общее определение включает лишь органический и животный миры. Символический универсум классифицирует разные феномены в определенных категориях иерархии бытия, определяя сферу социального в этой иерархии⁷⁶. Вряд ли нужно говорить, что разным типам людей также предписывается свое место в иерархии бытия и зачастую

[167]

обширные категории этих типов (иногда каждый, находящийся вне рассматриваемой общности) определяются ниже человеческого или совсем иного уровня. Обычно это выражается и лингвистически (в крайнем случае название общности будет равнозначным термину “человеческий”) Это далеко не редкость даже в цивилизованных обществах. Например, в символическом универсуме традиционной Индии статус тех, кто не относился ни к одной из каст, был ближе к положению животных, чем к человеческому статусу высших каст (легитимацией чего была теория кармы-сансары, которая включала все существа, как человеческие, так и иные). Или во времена испанской конкисты в Америке у испанцев была возможность воспринимать индейцев как представителей другого антропологического вида (легитимацией чего — хотя и недостаточно исчерпывающей — была теория, “доказывавшая”, что индейцы не могли происходить от Адама и Евы).

Символический универсум упорядочивает также историю. Он связывает коллективные события в единое целое, включающее прошлое, настоящее и будущее. По отношению к прошлому создается “память”, объединяющая всех тех, кто социализирован в данной общности⁷⁷. По отношению к будущему создается общая система отсчета для того, чтобы индивид мог планировать свои действия. Так что символический универсум соединяет людей с их предками и потомками в

⁷⁵ Использование некоторых воззрений на тревогу (*Angst*) развитых в экзистенциальной философии дает возможность поместить дюркгеймовский анализ в более широкую антропологическую систему координат.

⁷⁶ См. Levi Strauss *op cit.*

⁷⁷ О коллективной памяти см. *Maw ice Halbwachs Les cadres soci aux de la memoire* (Paris Presses Universitaires de France 1952) Хальбвакс развивал свою социологическую теорию памяти в *La memoire collective* (1950) и *La topographic legendaire des Evangiles en Terre Samte* (1941).

смысловом единстве⁷⁸, которое служит для того, чтобы преодолеть конечность индивидуального опыта и сделать осмысленной человеческую смерть. И тогда все члены общества могут считать

[168]

себя сопричастными смысловому универсуму, который существовал до их рождения и будет существовать после их смерти. Эмпирическая общность переводится в космический план и становится абсолютно независимой от превратностей индивидуальной судьбы⁷⁹.

Как мы уже видели, символические универсумы осуществляют исчерпывающую интеграцию всех разрозненных институциональных процессов. Все общество приобретает теперь смысл. Отдельные институты и роли легитимируются благодаря их включению во всеобъемлющий смысловой мир. Например, политический порядок легитимируется благодаря его соотнесению с космическим порядком власти и справедливости, а политические роли легитимируются в качестве репрезентаций этих космических принципов. Институт божественного происхождения царской власти в древних цивилизациях — блестящий пример того, как действует предельная легитимация такого рода. Важно, однако, понять, что как институциональному порядку, так и порядку индивидуальной биографии постоянно угрожает наличие реальностей, бессмысленных в терминах этих порядков. Легитимация институционального порядка сталкивается также с настоятельной необходимостью сдерживания хаоса. Всякая социальная реальность ненадежна. Все общества конструируются перед лицом хаоса. Постоянно существующая возможность анемического ужаса актуализируется, когда легитимации, сдерживающие опасность, находятся под угрозой или разрушены. Страх, сопровождающий смерть царя, особенно если она была внезапной и насильственной,

[169]

выражает этот ужас. Помимо чувств симпатии или практических политических интересов, смерть царя при таких обстоятельствах вызывает ужас перед хаосом. Наглядная иллюстрация этого — обычная реакция на убийство президента Кеннеди. Наверное, уже понятно, почему события такого рода должны происходить сразу же после того, как внесены серьезные изменения в определения существующей реальности защитных символов.

Источники символического универсума коренятся в конституции человека. Если человек в обществе — конструктор мира, то это возможно благодаря его конституционно данной открытости миру, которая уже содержит конфликт между порядком и хаосом. Человеческое существование *ab initio* — непрерывная экстернализация. По мере того как человек проявляет себя в деятельности, он конструирует мир, в котором экстернализирует себя. В процессе экстернализации он проецирует свои собственные значения на реальность. Символические универсумы, утверждающие, что всякая реальность имеет смысл для человека, и обращающиеся ко всему космосу, чтобы показать правильность человеческого существования, представляют собой дальнейшее распространение этой проекции⁸⁰.

⁷⁸ Понятие “предшественники” и последователи” берутся у Шюца.

⁷⁹ Понятие трансцендирующего характера общества развивалось прежде всего Дюркгеймом.

⁸⁰ Понятие “проекция” впервые было развито Фейербахом а затем несмотря на значительное расхождение в направлении развития, Марксом, Ницше и Фрейдом.