

## Глава 4. ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТНОЙ И ГРУППОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ НОВЫХ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРАКТИК

### 4.1 Информационно-коммуникативные технологии формирования идейно-ценностных параметров идентичности

Теоретический анализ социальных реалий постсоветского Казахстана может иметь самостоятельную социально-философскую ценность, если казахстанский социум будет идентифицирован в качестве *идеально-типического* или, по меньшей мере, *специфического*, а в пределе – *уникального* культурно-цивилизационного феномена (достаточно, впрочем, чтобы этими качествами обладали отдельные дифференцированные сегменты и специализированные сферы социального целого, самоопределившиеся в собственных линиях развития). Но прежде чем провозглашать, отрицать, подвергать сомнению, оценивать – одним словом, идентифицировать культурно-цивилизационное своеобразие социального целого либо его институтов, следует позаботиться о контекстах, критериях и основаниях идентификации.

Любое социально-историческое целое феноменологически и сущностно соотносено с правилами своего понятийно-образного отображения, включает в себя схематизмы своей знаково-символической репрезентации, осмысленности, интерпретируемости (поэтому, кстати, мы вообще имеем право говорить о самоидентичности социального целого, о коллективной идентичности, хотя в строгом смысле слова *идентичность* – качество личности, субъекта. Общество же и любая социальная группа не имеют качества субъектности, хотя и могут играть роль ее *corpus mysticum* – мистического тела). Общественное сознание и есть структура и способ осуществления бессознательно-интуитивной и критически-рефлексивной самоотнесенности социального бытия. Сходства и различия, соположенность и противопоставленность культур, эпох, ценностных иерархий распределяются согласно устройству самого контекста и метода сопоставлений, т.е. в зависимости от конфигурации *эпистемы* (в том емком значении, которое этому термину придал М. Фуко), в которую интегрирован интерпретатор. Конечно, об обществе и эпохе, как и об отдельном человеке, было бы опрометчиво судить на основании того, что они сами о себе думают и говорят. Но в то же время социальная рефлексия не может не считаться с тем фактом, что ее предмет объективно (в своих онтологических истоках, а не только в знаково-символическом семиозисе) содержит отношение рефлексивности.

Социодискурс, ставящий проблему идентификации самоотнесенных целостностей, вынужден решать сакраментальный вопрос о «пра-

ве наций на самоопределение»: имеет ли социально-историческое целое право на самоидентификацию по тем основаниям и критериям, которые значимы в его собственной («автохтонной») ценностной иерархии? И если имеет, то нуждается ли это право, равно как и сама структура ценностно-смысловых диспозиций, в философской или любой иной теоретической легитимации? По всей видимости, однозначный ответ на вопрос, поставленный в такой общей («для всех времен и народов») форме, вне конкретики социально-ситуационного анализа, невозможен. Но сам этот анализ может направляться логикой данной проблемы.

Следует подчеркнуть одну принципиально значимую для нашей темы особенность: по определению самоидентичность субъекта означает его самоидентичность в различных ситуациях, т.е. *надситуативность* личностного бытия. Но социальные феномены, относительно которых определяются специфические характеристики личностной самоидентификации в модальности социодискурса, обладают «*контекстуально-ситуационной*» (Т. Сёгерштедт) онтологией. Структуры этой реальности образуются деперсонифицированными кодификациями норм, абстрактными посредствующими, ориентирующими и фильтрующими системами как схемами надситуативного разрешения идеально-типичных ситуаций, общественно развитыми формами осуществления индивидуального действия. Однако самоотнесенность (аутопойесис, по терминологии У. Матураны и Н. Лумана) социальной системы включает в себя и возможность дистанцирования от кодификации ценностно-смысловых правил восприятия спонтанно сложившихся и целенаправленно установленных порядков. Разрешение этой апории состоит в том, что социально обусловленные формы общения, по логике которых строятся идентификационные стратегии индивидов и групп, должны поддаваться семантизации в терминах герменевтики безотносительных духовно-онтологических реальностей.

В концептуальном плане проблема состоит в том, что принципиально значимые основания идентификации тождеств и различий локализируются в *топосе метафизического осознания*, а достигнутая в метафизическом измерении объективность понимания и оценки социально-исторического мира (самоочевидность и достоверность осуществленного по отношению к нему духовного опыта) непосредственно не интегрируется в форму доказательности социальной теории. В частности, мировоззренческая, духовно нравственная самоидентификация личности может происходить как в соответствии, так и вопреки или вообще безотносительно к макроструктурам социальных интеракций и социально-ролевым модусам самоидентичности. Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя, но, как указывал П.Я. Чаадаев, человек несет всю полноту ответственности

за то, что именно он допустил быть основанием собственного бытия. Поэтому контексты самоидентификации полагаются «метафизическим *a posteriori*» (М.К. Мамардашвили), т.е. прохождением пути духовного опыта, относительно которого не может быть сформулирована теоретическая инструкция на основе всеобщеобязательного смысложизненного знания.

Ценностно-смысловые контексты личностной и групповой самоидентичности вписаны как в духовно-онтологические твердыни метафизического порядка бытия, так и в виртуальную реальность знаково-символического семиозиса культуры. Культура, согласно П. Бурдьё, это и есть совокупность инструментов идентификационных стратегий. Но вопрос не только в том, чем становится человек, интегрированный в социумные структуры статусов и габитусов, но и в том, кем он перестает быть. Современное социокультурное целое непоколебимо противостоит любым попыткам имплантации в свою плоть *прасимволов* культуры. Тем самым не только создается духовная пустота его сакральных, эстетических и метафизических граней, но и рушатся бастионы «культуры-как-алиби» (М. Фриш), в которые мог бы укрыться от суетной повседневности философский дискурс. Утверждается безальтернативность и нередуцируемость осознания «не-алиби в бытии» (М.М. Бахтин) как трансцендентального условия возможности социальной философии. Поэтому как попытки обрести духовно-легитимное основание социальной рефлексии в толще национальной культурно-исторической традиции при всем их просветительском пафосе, так и проекты «символических революций» со всей их патетикой, философски равно бесплодны. Метафизическим смыслом обладает не вопрос о стратегии политических реформ или макроэкономических преобразований (в отношении к действительности современного Казахстана и других стран СНГ этот вопрос вообще лишен философского содержания), а ясность осознания экзистенциальной подлинности или ложности той системы различий, которой создается – и опредмечивается в содержании «коллективных представлений»: в идеях и концепциях, традициях и верованиях, в системах норм и ценностей, в религиозных, научных и философских картинах мира – топология социального пространства повседневной жизни.

Одним из наиболее перспективных подходов к выявлению и анализу онтологических импликаций социологии повседневности в многообразии ее культурно-исторических форм и всеобщности категориально-логических структур является социология знания в том виде, который она приобрела в работах Альфреда Шюца, Питера Бергера и Томаса Лукмана. Социология знания, согласно замыслу ее создателей, призвана ответить на ключевой вопрос современной социологии: *как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека?* Тем самым «Социология

знания имеет дело с анализом социального конструирования реальности» [1]<sup>2</sup>, в котором коммуникация выступает не как эпифеномен материально-экономических процессов, а как онтологическое основание формирования всего комплекса структур и институтов социума. В рамках социологии знания феноменология повседневности приобретает особый предмет и помещается в специфический проблемно-смысловой контекст, которые П. Бергер и Т. Лукман определяют следующим образом: социология знания, унаследованная от Маркса наиболее глубокую формулировку как своих основных понятий, так и центральной проблемы – взаимосвязи мышления с социальным контекстом – раскрывает механизмы производства социальных определений реальности повседневной жизни [2]. Аналогичным образом ставится задача в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера: аналитика Dasein должна явить бытие человека «в том, как оно *ближайшим образом и большей частью* есть, в его *средней повседневности*» [3]. М. Хайдеггер не устает указывать на то, что феноменологическое высказывание: «здесь-бытие есть по сути событие» имеет экзистенциально-онтологический смысл, а не смысл сосуществования и взаимодействия многих субъектов. «Присутствие экзистенциально определено событием и тогда, когда другой фактически не наличен и не воспринят» [4]. Согласно К. Марксу, человек только в обществе и может обособляться. На языке М. Хайдеггера аналогичное положение формулируется как тезис о том, что одиночество, разлука, безразличие, чуждость и т.д. также есть (дефектные) модусы со-бытия. Тем самым М. Хайдеггер утверждает теоретическую бесплодность в области экзистенциально-онтологического анализа, говоря словами К. Маркса, «больших и малых робинзонад», то есть тех стратегий анализа, которые исходят из изолированного субъекта и его имманентного сознания и ищут перехода к трансцендентности «другого». Согласно М. Хайдеггеру, знание себя основано в исходно понимающем со-бытии (Mitsein).

Кратко рассмотрим основные особенности этого процесса в интерпретации «социологией знания» мира повседневности.

Я сознаю мир как состоящий из многих реальностей. Но реальностью по преимуществу, самоочевидной реальностью является реальность повседневной жизни. Повседневное знание – это знание

---

<sup>2</sup> Такого рода формулировки, как и само название книги П. Бергера и Т. Лукмана, вносят досадный диссонанс, могут дезориентировать читателя, создав представление о социологии знания как своего рода теоретическом обосновании применения методов социальной инженерии. На самом деле «социальное конструирование реальности» понимается П. Бергером и Т. Лукманом отнюдь не как деятельность по практической реализации инженерного проекта, а как объективный социально-исторический процесс формирования реальности интересующего мира, становления его структур и институционализированных форм.

системы значений, которое я разделяю с другими людьми в привычной, самоочевидной обыденности повседневной жизни. «Первейшее и наиболее важное свойство повседневности – это ее общественный, коллективный характер, предполагающий постоянную коммуникацию» [5]. Социальный мир конструируется взаимодействием людей, происходящим по общим для всех и специфическим для отдельных групп правилам. Реальность повседневной жизни имеет само собой разумеющийся характер, существует как самоочевидная и непреодолимая фактичность. Переход от естественной установки к теоретической, эстетической и религиозной опыту могут поставить ее под сомнение. Но из других реальностей сознание возвращается к естественной установке «как из экскурсии».

В повседневной жизни существует множество правил и стереотипов, которые «известны всем»: «Это знание фоновое, латентное, но оно составляет саму живую ткань повседневности, является предпосылкой успешных контактов, как бы «подстиляет» все рационально сформулированные и ясно осмысленные послания людей друг другу... Общезначимые неререфлективные знания и установки, свойственные повседневности, являются незримой системой координат, которая никогда не выпускает индивида из своих крепких объятий, направляет его изнутри и корректирует его поведение с помощью разнообразных форм внешнего контроля» [6]. Одна из особенностей реальности повседневной жизни – ее интересность, то есть знание, что мир повседневной жизни разделяется мной с другими. Повседневность есть поле коммуникации, по которому продвигаются с помощью коллективно вырабатываемых интерпретаций, и общественное мнение, действительно, есть то, «вокруг чего вертится мир» (А.С. Пушкин) повседневности.

Среди ценностно-смысловых диспозиций, определяющих общий схематизм конструирования социальной реальности повседневности, наиболее важной, базовой является такая форма социального взаимодействия, которая происходит в ситуации *лицом-к-лицу*. Восприятие других людей в ситуации лицом-к-лицу, в живом настоящем здесь-и-теперь – прототип социального взаимодействия как такового. Согласно К. Леви-Стросу, наиболее важным вкладом антропологии в социальные науки является введение различия между типами социального бытия, основанного на непосредственных взаимоотношениях и на системе посредствующих звеньев коммуникации. Своеобразие объекта исследований антропологии заключается в том, что в исследуемых ею обществах межличностные взаимоотношения и система социальных отношений сливаются, образуя одно целое. Современные общества характеризуют многоступенчатые, глубоко эшелонированные системы опосредствования этих отношений.

Ситуация взаимодействия лицом-к-лицу играет роль онтологической «клеточки» социального мира. Все типы и разновидности социальных взаимодействий, вплоть до их институционализации в государстве и «ослепительных» форм их символизации в ценностных универсалиях культуры и мировоззренчески-онтологических метапарадигмах, являются развитием и трансформацией элементарного, исходного и вместе с тем наиболее сложного для понимания акта взаимодействия лицом-к-лицу<sup>3\*</sup>.

Взаимодействие лицом-к-лицу является непосредственной формой социального отношения, и вместе с тем никакая другая форма социальной коммуникации не может сравниться с ситуацией непосредственного межличностного общения по полноте и глубине самовыражения личности. Но даже в ситуации лицом-к-лицу, если она возникает и воспринимается в рамках привычного порядка повседневной жизни, я постигаю другого и определяю свои действия посредством континуума социально определенных схем типизации и стереотипизации межсубъектных взаимодействий. «В повседневности наши представления о мире неизбежно типизированы. Мы пользуемся клише, стереотипами, ориентируемся на общепризнанные и общепонятные нормы. Это приводит хаос взаимодействий в систему». Типизация и стереотипизация есть логика и *сама реальность* повседневности. «Повседневность – это сфера согласованных действий, такого поведения, где все взаимосвязаны друг с другом и интерпретируют мир вместе... Таким образом, повседневность не только тесно связывает людей и стереотипизирует их мир, но и утверждает их фундаментальное онтологическое равенство» [7]. Вместе с тем повседневность есть реальность нивелирующего, обезличивающего нас мира, принуждающего следовать наличным структурам социального порядка.

Согласно М. Хайдеггеру, экзистенциалом и первоначальным феноменом структуры совместного бытия в мире усредненной повседневности является «некто», анонимно-безличный «человек вообще», «люди» – *das Man*. Свойством этой структуры человеческого бытия является то, что каждый действует самостоятельно, но при этом не является самим собой, актуализирует собственные возможности в *несобственной форме*. Здесь-бытие (*Dasein*) чаще всего и главным образом бывает именно несобственным и неподлинным,

---

\* Наиболее парадоксальной становится ситуация лицом-к-лицу в компьютеризированной виртуальной реальности, где общение – один сплошной интерфейс (от *inter* – между, и *face* – лицо) в отсутствие естественной среды общения. Существует масса литературы о формальном и абстрактном характере общения, опосредствованного современными СМК. Постмодернизм выразил тезис об онтологическом преобразении общения аудиовизуальными средствами коммуникации афоризмом Ж. Деррида: «Вначале был телефон».

исходя в своем самопонимании из мира повседневности и способа бытия самого «Я», в котором оно себя уже потеряло. В этом способе бытия другие – не определенные другие, но *всякий* другой, которого называют так, чтобы скрыть свою сущностную принадлежность к миру публичности, проявляющуюся как в уравнивании бытийных возможностей, так и в обеспокоенности своим отличием от других: «Мы наслаждаемся и веселимся, как *люди* веселятся; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как *люди* смотрят и судят; но мы и отшатываемся от толпы, как *люди* отшатываются» [8]. Публичная сфера, подчеркивает Ю. Хабермас, опираясь на предложенную еще И. Кантом концепцию «публичного употребления разума», это коммуникативная сфера *par excellence*, сфера открытого доступа к информации и осуществления свободной коммуникации. Наличие и степень развития публичной сферы является показателем наличия и степени демократизации общества. Вместе с тем в публичной сфере в границах социального бытия, установленных усредненностью *людей* в используемом М. Хайдеггером смысле этого слова (как «*кто*», или «*субъект*» повседневности), каждый оказывается другим и никто – не он сам.

Социальная структура как элемент реальности повседневной жизни – это вся сумма типизаций (от уникальных, персонифицированных до совершенно анонимных) и созданных с их помощью повторяющихся образцов коммуникативного взаимодействия. Типизации социальных взаимодействий определяются схематизмом взаимности – типизации *другого* подвергаются вмешательству с моей стороны, как и наоборот. В то же время в текстах Ж.П. Сартра и М.М. Бахтина с особенной глубиной раскрывается такая черта фундаментального социального отношения *Я – Другой*, как его асимметричность, семантическая и онтологическая нетранзитивность.

Социальный характер моей собственной личности обнаруживается лишь в моем отношении к другому. Социальность образуется человеческими межсубъектными взаимодействиями, выраженными в особой «предметности», которая в своей осязательной натуральной форме представляет социальное отношение как таковое. Тем самым раскрывается и структура естественной установки в ее социальной модальности: «В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я емь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек» [9]. В отношении *Я – Другой* только *Другой* служит формой существования и воплощением социального как такового, потому что только как

социально-личностное существо он тождественен со мной в отличие от качественного своеобразия своей индивидуальности.

Типизации отвлекаются от индивидуальных определенностей субъектов и личностного характера социальных взаимодействий. Чем дальше типизации социального взаимодействия удалены от ситуации здесь-и-сейчас, лицом-к-лицу, тем более они анонимны. Социальные взаимодействия приобретают двойственную природу: непосредственно личностных и вместе с тем общественных отношений – и двойственный характер: индивидуализированный во всей пестроте его форм, и вместе с тем унифицированный, социально-анонимный. Индивидуальные качества личности в рамках типизированных коммуникативных практик становятся формой проявления своей противоположности – системного качества. Я выражаю свою социальную определенность посредством отношения к другому как к тому, кто в своей непосредственной форме личностного бытия представляет одновременно социальное качество: из человека превращается в продавца, чиновника, полицейского и т.д., и только их восприятие как носителей этих ролей, т.е. как выразителей в своей индивидуальности социального качества как такового, становится способом моего собственного самоопределения в мире институционализированной социальности.

Объективация субъективности проявляется в продуктах человеческой деятельности, что выводит межсубъектное взаимодействие из ситуации лицом-к-лицу, из непосредственного, здесь-и-сейчас происходящего события межличностной коммуникации. Реальность повседневной жизни возможна лишь благодаря таким объективациям социальных взаимодействий, в том числе в знаках и знаковых системах.

Ситуации лицом-к-лицу составляют пеструю мозаику единичных и случайных, разнородных и разрозненных событий. Кажется, что их типизации также являются случайными, из которых каждая исключает все остальные, и которые в совокупности образуют незавершенный бесконечный ряд особенных типизаций – ряд, который всегда может быть продолжен включением в него новой ситуации, требующей нового вида типизации. В соответствии с выводами социологии знания, многообразие естественных установок или качественное различие отдельных пространственных и временных зон повседневности интегрируется, сводится к общему для них характеру социальной реальности вообще на основе *символа*.

Символ соединяет различные зоны реальности, со-возможные миры (Лейбниц) социальной онтологии, перемещая отвлеченные реальности и их семантические поля в порядку повседневной жизни. В то же время *символ* – это общественное отношение самих людей, всеобщая форма социальности как таковой, принимающее в их глазах форму отношения между зонами реальности. Грандиозные



системы символических представлений возвышаются над реальностью повседневной жизни, и вместе с тем символы превращаются в ее объективно существующие элементы, представляющие огромную важность для социального конструирования реальности, включая в этот процесс также модальные или контингентные онтологии. Переход к манипулятивным технологиям регламентации социального поведения и осуществления политической власти потребовал создания особой «индустрии сознания», фабрикующей символические универсумы и внедряющей их в массовое сознание.

Истоки любого институционального социального порядка и его нормативно-ценностных структур, как это следует из изложенного выше, находятся в типизации совершаемых действий. По определению П. Бергера и Т. Лукмана, *любая взаимная типизация опривыченных действий и есть социальный институт* [10]. Таким образом, в социальных институтах закрепляется и приобретает статус *социальной нормы, правила, предписания* и т.д. спонтанно возникающий, а затем становящийся привычным, само собой разумеющимся, рутинным для определенной социальной группы или общества в целом способ взаимной типизации индивидуальных действий.

Социальные институты закрепляются и постепенно воспринимаются как имеющие свою собственную реальность. Индивид уже может не понимать цели и смысла институционального порядка, утверждающего свою власть над ним. С этого этапа можно говорить о социальном мире в собственном смысле слова, или в его отличии от субъективного мира человека. В то же время становление социального мира на этой стадии принимает форму реификации, овеществления социальной реальности. «Реифицированный мир, по определению, мир дегуманизированный. Он воспринимается человеком как чуждая фактичность... вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли» [11]. При этом следует учесть, что реификация – это столько же объективный процесс, сколько и модальность сознания, в том числе и прежде всего – его естественной установки.

Институциональный мир воспринимается в качестве объективной реальности, фактичности. Институты осуществляют социальный контроль и выполняют регулятивные функции даже независимо от того, созданы ли механизмы санкций. «Общество ждет от людей поведения определенного типа, предлагает социальные роли и конкретные, санкционированные способы их выполнения» [12]. Но при том, что институт приобретает онтологический статус, ему требуется легитимация, то есть объяснение и оправдание, социальное признание данного института, отличное от ссылки на первоначальный смысл института и реконструкцию специфики конкретных коммуникативных процессов, в контексте которых он возник. Легитимация – смысло-

вая объективация второго порядка. Легитимация создает новые значения, служащие для интеграции тех значений, которые уже свойственны институциональным процессам. Легитимация оправдывает институциональный порядок, придавая когнитивную обоснованность и нормативный характер его практическим императивам<sup>4</sup>. Теоретически сложные легитимации социальных институтов являются сравнительно поздним феноменом. Первоначально легитимация институциональных порядков происходит на дотеоретическом уровне. Создается массив знания, поддерживающего соответствующие данному институту предсказуемые и контролируемые правила поведения и роли в сфере институционализированного порядка. Это институционализированное знание объективировано как совокупность общепринятых, само собой разумеющихся истин относительно реальности на основе механизма седиментации (осаждения) институционального знания в виде традиции как социального запаса знания.

Ролевые типологии и возникающие на их основе модальности идентичности – коррелируют институционализированного поведения. Роли дают возможность существования институтам в живом опыте индивидов. Роли предполагают социальное распределение запаса знания, прежде всего на общее и специфически ролевое. На основе этого распределения возникают макроскопические смысловые универсумы, или «подуниверсумы» знаний, имеющих характер объективной реальности для отдельных социальных групп. Легитимация институтов производится также на уровне экспертного знания, и, наконец, высший уровень легитимации институционального порядка и социального опыта в его целостности образуют *символические универсумы*. Символический универсум имеет теоретический характер, возникает в процессе субъективной рефлексии, конструируется с помощью социальных объективаций ее результатов. Поэтому теоретизирование по поводу символического универсума – это легитимация в квадрате. Но каждый может жить в этом универсуме в естественной установке, без теоретической рефлексии, воспринимая его как самоочевидную реальность.

Символический универсум в выше приведенном смысле символа возводит легитимность институционального порядка к реальностям, трансцендентным повседневной жизни. Высший модус сим-

---

<sup>4</sup> Одним из принципиальных положений социологии знания является утверждение: нет никаких априорных причин для предположения, что процессы институционализации функционально неразрывны, и тем более что они образуют логически связную систему. Логика свойственна не институтам и их внешней функциональности, но способу рефлексии по их поводу, то есть по поводу интеграции социально распределенных смыслов. На наш взгляд, точнее – и ближе к собственным основоположениям социологии знания, – говорить не об отсутствии, а о превращенных формах логики институциональных порядков социума.

волического универсума образуют онтологические метапарадигмы: миры Логоса, Дао, Брахмана-Атмана, легитимирующие целые культурно-цивилизационные миры. В свою очередь, есть различные уровни и культурно-исторически развитые формы легитимации символических универсумов. Концептуальными механизмами поддержания универсума являются мифология, теология, философия, наука. Скажем, социальная роль философии как механизма легитимации выявляется при распределении знания на обыденное и экспертное: «профан» не знает, как концептуально поддерживается универсум, но он знает, кого следует считать *специалистом* по этой проблеме. Х. Ортега-и-Гассет был с этой точки зрения не вполне прав, вкладывая иронию в свои определения философа как «специалиста по универсуму» и «эксперта в сфере бесконечного».

Социальная реализация претензии на экспертизу конечных определений реальности как таковой привела к появлению постоянного персонала по легитимизации поддержания универсума и породила конфликт между соперничающими группами «универсальных экспертов». Наряду с «официально утвержденными» возникают девиантные версии универсума мировоззренческих символов, множатся группы носителей альтернативных определений реальности, являющих собой не только теоретический вызов символическому универсуму, но и практическую угрозу существующему социальному порядку.

Основными операциями конструирования повседневности являются *типизация – институционализация – легитимация – символизация*. Соответственно концептуальная машинерия поддержки социального порядка заключается в применении концептуальных механизмов интеграции индивидов и групп в рамки типизированных и институционализированных определений реальности. Ликвидация угроз социальным определениям реальности и социальное подкрепление абстрактных символизаций осуществляется разными способами. Например, на основе того, что альтернативным определениям приписывается низший онтологический статус: «Их носители – просто варвары». Определения реальности «могут усиливаться с помощью полиции», либо ведется теоретическая борьба с ересями, что укрепляет собственный универсум.

Символический строй социального мира выполняет фундаментальную функцию – интегрирует сферу политического в некое смысловое единство, в общепризнанный социальный порядок, который вне символов не существует. Символ воздвигается между человеком и исповедуемым им смыслами, ценностями, жизненными стратегиями – и онтологической бессмыслицей бытия. Никакая политическая доктрина не властна создавать и воспроизводить органическое социальное единство, поскольку данное единство не относится к сфере ра-

ционального. При этом вносящий единство в совокупность смыслов и значений социального мира символ сам может быть, – и как, правило, бывает – амбивалентным, многозначным и «многосмысленным».

В столкновении альтернативных символических универсумов заключается проблема власти: какое из определений реальности победит в обществе. Соперничающие определения реальности находят подкрепление в группах интересов. Теми, кто определяет реальность, оказываются конкретные индивиды и группы. Поэтому, чтобы понять социальную организацию, важно переформулировать вопросы об исторически наличных концептуализациях реальности с метафизического «*что* говорится» на социологически конкретное «*кто* говорит», *кто именно* дает социальное определение реальности. Сами же по себе, вне жизни конкретных социально-исторических индивидов, символические универсумы не имеют никакого онтологического статуса.

Фундаментальные дилеммы и стратегические конфликты общества связаны с изменением его системной рациональности, перестройкой интегральной внутренней динамики его развития и воспроизводства на уровне социальной объективации новых мировоззренческих парадигм в качестве *естественных* установок повседневности. Социальные конфликты в нашу эпоху приобретают специфические черты кризиса интеллектуально-символических структур идентичности. Например, А.С. Панарин связывает социальную энергетику и базовые мотивы массового недовольства советским режимом не с парадигмой рынка, а с парадигмой Просвещения в кантовском его понимании как выхода человека из состояния несовершеннолетия, т.е. неспособности пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого: «Главным мотивом недовольства прежним режимом у большинства людей был не дефицит собственности и не инстинкт собственности, а бунт разума, защищающего интеллектуальное достоинство личности» [13]. И именно эта энергия личных, групповых и корпоративных связей – локальных, по большей части стихийно сложившихся стратегий противодействия кризису власти на уровне повседневного действия, не представленного в социальных институтах – порождает определения реальности, которые имеют «потенциал самоосуществления» [14].

Таким образом, социология знания, раскрывая генезис и имманентную логику институционализации нормативно-ценностных порядков социального мира, имманентность символических универсумов мировоззренческих систем структурам опыта повседневности и идентификационным стратегиям индивидов и социальных групп, выводит феноменологический анализ повседневности на уровень необходимости совмещения философско-онтологических, теоретико-социологических, социально-психологических, политологических и т.д. модальностей социодискурса в едином массиве

теоретической аргументации. В методологическом плане это означает, что социология знания может быть принята в качестве предварительного наброска проблемно-смысловых контуров предметной области анализа особенностей формирования личностной и групповой идентичности в контексте новых коммуникативных практик, обусловленных процессами глобализации.