

**ТАЇСІЯ ОГАРЕНКО,**

кандидат соціологічних наук, докторант кафедри соціології та соціальної роботи Класичного приватного університету, Запоріжжя

**ЛЕОНІД СКІДІН,**

аспірант кафедри соціології та соціальної роботи Класичного приватного університету, Запоріжжя

## **Символ у соціологічній теорії**

### *Abstract*

*The concept-category apparatus of symbols and symbolic interaction is analyzed in this article from the sociological point of view. It is emphasized, that the symbols in the social sciences can be not only the subject matter of special research, but its means that is its methodology as well. Symbol is examined as: social phenomenon, resource of social interaction, adaptive resource, mechanism of selfpresentation and the variety of "social capital". Besides, the authors analyse the sociological problem of uncertainty of concrete contents of the object designated by certain symbol. The position, that the historical evolution is first of all the evolution of forms of symbolic presentation and selfpresentation finds its further confirmation. The systematic review of symbolic interaction within the framework of groups of individual's nearest surroundings, conformities of perception of communicative complexes, mechanisms of self-determination of personality is presented here as well. Specificity of accentuation of symbols on resemblance, similarity, identity and sometimes on difference, exception, peculiarity, unidentity is also revealed in the article.*

### **До постановки проблеми**

Природничі та соціально-гуманітарні науки широко користуються символами. Проте суттєва різниця полягає у використанні символів та їх інтерпретації. Природничі науки застосовують символи переважно як позначен-

ня, знаки та чітко окреслюють зміст, приписуваний певному знаку. Наприклад, “*F*” у фізиці — лише сила, “*m*” — лише маса, “*a*” — лише прискорення. Тут символи — суто умовні знаки або позначення. Друга відмінність полягає в тому, що в цих науках їхній власний символізм, як правило, не стає предметом спеціального дослідження. У соціальних і гуманітарних науках символи, навпаки, можуть бути не лише предметом, а й засобами дослідження, тобто належать до сфери методології. Інколи такий підхід набуває вигляду ідейної чи ідейно-образної течії, інколи — принципової філософської позиції. Так чи інакше, але основний засновок гуманітаріїв — образно-символічна форма пізнання світу дає адекватніше зображення дійсності, аніж раціонально-чуттєва.

Слово “символ” має грецьке походження й етимологічно містить значення “поєднувати”, “порівнювати”. Найчастіше під символом розуміють те, що слугує знаком або означенням іншого об’єкта, того, що цей представляє або означає. Тобто за символом стоїть широке коло предметів, явищ, настроїв чи сподівань. Специфіка тут полягає навіть не в широті охоплення, а у невизначеності конкретного змісту того, що цим символом позначають. На відміну від понять сфера позначеного символом не має більш-менш чітких меж і виразних ознак належності. Інколи термін “символ” вживають у значенні “кредо”, наприклад, символ віри. Також, особливо в художній літературі, можна зустріти вираз “символічне зображення”, що означає представлення певного явища через сукупність символів. Умовний характер художнього образу відрізняє символ від міфу; останній існує лише тією мірою, якою в нього вірять; символ же існує доти, доки існує те, що він позначає. Близьким до нього є термін “символіка”, який відображає значення, що приписують якомусь предмету: герб, прапор, погони, кокарда тощо. Одним із різновидів символіки є емблема, а в сучасному житті — “бренд”.

Отже, символ завжди містить багатозначність, нашарування смислів і водночас зберігає свою самостійність, якісну визначеність. Він не є уособленням якоїсь абстрактної ідеї Добра чи Зла, Доброчинності чи Гріха, Насолоди чи Смирення. Символ є передусім позначенням і знаком.

У пострадянських перехідних суспільствах соціальний символізм набуває ще більшого поширення і нових форм існування. Адже трансформація у вигляді соціальної модернізації “ad-host” передбачає, що певний час запозичені суспільні форми (модернізація в її інтерпретації “наздоганяльного розвитку” завжди пов’язана з запозиченнями і перенесенням на власний ґрунт чужого досвіду) мають функціонувати радше в символічній чи метафоричній, аніж у власній фізично-предметній формі.

Складні та неоднозначні наслідки соціально-політичних перетворень в інституціональному просторі України й Росії стимулювали чималий інтерес соціологів до проблем функціонування та генерації символіки, що донедавна вважалося парафією філософії.

Найґрунтовнішою працею із цієї теми в пострадянській соціології є монографія О.Кармадонова [Кармадонов, 2004]. Він чітко окреслює предмет дослідження, здійснює всебічний систематизований аналіз літератури. У загальному вигляді рецитуються твори С.Булгакова, В.Іванова, А.Белого, А.Лосєва (див., зокрема: [Лосєв, 1982]) та ін. Разом із тим О.Кармадонов до-

ходить висновку, що в сучасній російській літературі, у соціологічній зокрема, поки відсутні серйозні та масштабні дослідження цього соціального феномена.

Окремі ракурси осмислення названого феномена певною мірою представлені у спеціальній літературі на кшталт дослідження Л.Іоніна [Іонин, 1996], де символічна взаємодія розглядається як один із механізмів презентації та споживання продуктів культурного виробництва. А.Ковальчук розглядає цю проблему крізь призму культурного виробництва та споживання [Ковальчук, 2000], а В.Шинкаренко — через структуру соціокультурного простору [Шинкаренко, 2005]. Е.Ліствіна намагається використовувати художню символіку з метою діагностування культурної ситуації в Росії [Ліствіна, 2001]. А.Сергеева досліджує специфіку російських національних зразків соціальної поведінки, наближається до описання та теоретичного моделювання її стереотипових форм і констатує визначальну роль символічних форм колективної ментальності [Сергеева, 2004]. Цікавою є спроба таких російських дослідників, як А.Пелипенко та І.Яковенко, інтерпретувати культуру як певну систему символічних форм виразу і самовиразу [Пелипенко, 1998]. У такому самому напрямі працює А.Соколов [Соколов, 2003]. Дещо екзотичними, хоча і виправданими, виглядають намагання А.Олійника дослідити феномен субкультури в'язниці [Олейник, 2001]. Є також розвідки на межі соціологічної й естетичної проблематики (див., зокрема: [Теплиу, 1996; Т.Щепянская, 1993; Лебедева, 1996; Лихачева, 2000]).

Перші розвідки, присвячені соціальним аспектам проблематики символів, з'являються і в Україні. Наприклад, В.Бурлачук доводить, що: символи, інтерпретовані засобами масової інформації, є концентрованою формою соціальних процесів; соціальний ритуал — механізмом формування людського досвіду; свято — особливим соціальним часом, простором і формою поведінки, які, на його думку, є вульгарно-побутовим перевтіленням ритуалу; а політика і влада — процесом символічної взаємодії та символічного визначення і трактування соціальної ситуації [Бурлачук, 2002].

Разом із тим залишається нерозв'язаним питання комплексного соціологічного дослідження символу та вироблення відповідної методологічної бази. Отже, метою статті є аналітичний огляд підходів із вивчення символічної проблематики, що склалися в соціології.

### ***Символ як соціальний феномен***

Феноменологічний напрям у соціології тісно споріднений з аналогічною течією у філософії й має з нею спільний спосіб теоретичного мислення. Найпослідовнішим прибічником феноменологічного підходу можна вважати А.Шюца. У визначенні символу для Шюца має значення лише те, що той завжди вказує на щось відмінне від нього самого. Між тим символ є і виразом певних намірів, амбіцій, позиції, сподівань, ідеалів, потреб, які інакше (тобто в іншій системі знаків, скажімо, через поняття) або не можуть бути в принципі виражені, або матимуть слабку спонукальну силу. На цій обста-

вині акцентують увагу як попередники, так і сучасники А.Шюца: Г.Блумер, Дж.Мід, П.Бурдье, Н.Еліас і наш співвітчизник Ю.Лотман [Лотман, 2000].

Розглядаючи предмет дослідження в онтологічній і гносеологічній площині, Шюц не порушує питання про причини, мотивації та механізми трансформації символічних систем. Не заторкує він ці проблеми й у світлі індивідуальної та колективної поведінки. Такі введені Шюцем вислови, як “світ моєї актуальної досяжності”, “потенційно доступний для мене світ”, “маніпуляційні сфери”, “здійснення проєктів повсякденності”, так і залишаються майже не верифіковуваними емпірично розумовими конструкціями. Хоча він визнає, що “маніпулятивна сфера є зона, відкрита для нашого безпосереднього втручання” і що “природними уявленнями у повсякденному житті керує прагматичний мотив” [Schutz, 1972: p. 173], усе це залишається випадковими включеннями чи здогадками. Бо далі таких абстрактних позначень для явищ символічної взаємодії людей, як “мітка” чи “вказівник”, автор не йде. Навіть в інтерпретації мотивації він шукає символи згоди щодо тих самих уявлень, а не стосовно тих самих дій. Отже, це радше знаки одностороннього, координованого мислення, злагоди щодо певних уявлень, адаптації щодо нав’язуваної деякими колективними суб’єктами “картини дійсності”. Адже навіть ефективна соціальна комунікація має своїм змістом і призначенням, у ліпшому разі, взаємопорозуміння, а не взаємне визнання. Тому в А.Шюца на передній план виступають такі аспекти соціальної діяльності, як командність, розпорядження, підказки, регламент, пристосування, зворотна реакція тощо. Їй також властива акцентуація на таких розумових інтеракціях, як сприйняття, оцінка, пристосування, погодження, самоконтроль. Теорію символів А.Шюца, з огляду на це, лише з деякими застереженнями можна назвати соціологічною. Це радше соціологічно зорієнтована теорія пізнання, де символи виступають одночасно і об’єктами дослідження, і способом опредметнення знання.

### ***Символ як ресурс соціальної взаємодії***

Оцінки інтеракціонізму у спеціальній літературі суттєво різняться. Одна з його аксіом — людина і соціальний світ є не стільки онтологічною реальністю (світом речових предметів чи об’єктів), скільки світом символів і знаків. Саме тут витoki суспільної організації, культури, суто людських форм комунікації, самовизначення та самоідентифікації людини тощо. Відповідно, історична еволюція є також передусім еволюцією форм символічної презентації та самопрезентації. Значення найкращим чином фіксуються в символах; вони ніколи не є стабільними і непохитними, а завжди є змінюваними та пливкими.

Наукові прагнення одного з попередників інтеракціонізму Ч.Кулі полягали в тому, аби зняти традиційний дуалізм “індивід — суспільство”, розглядаючи їхню взаємодію як щільний та органічний синтез. Він також намагається подолати протиставлення фізичного і розумового буття людини, розглядаючи їх взаємодію як функціональну цілісність. Задля цього Кулі вводить таку образну метафору, як взаємне образне бачення людей через взаємне відображення їхніх дій і намірів у діях і намірах інших (широко

відоме “дзеркало Кулі”). Заслуговує на увагу і введене вченим поняття первинної групи, зв’язки в якій мають особливо тісний, емоційно насичений, інтимний і безпосередній характер. Нас цей соціальний простір цікавить тому, що він найбільше насичений і буквально просякнений символізмом. Адже символ, як буде показано далі, існує настільки, наскільки є сприйнятим емоційно.

Безпосереднім фундатором інтеракціоналізму став Дж.Г.Мід. Видана після його смерті праця “Дух, самість і суспільство” [Mind, Self and Society, 1934] заклала тематичні й ідейно-методологічні основи цього напрямку: дослідження досвіду через аналіз мовної взаємодії, символічних актів і жестів, інших елементів рольової поведінки, завдяки чому центральним моментом для характеристики людської діяльності стає не статус, як це було традиційно, а роль. Тематика концепції Міда сконцентрована навколо таких проблем, як мова і процес мовної комунікації, символічна взаємодія в рамках груп найближчого оточення індивіда, закономірності посилення та сприйняття комунікативних комплексів, механізми самовизначення особи тощо.

Засадничим принципом концепції Дж.Г.Міда є поєднання таких тверджень: 1) біологічна обмеженість людини як організму спонукає її співпрацювати з іншими задля виживання; 2) такі дії поступово закріплюються в певних знаках (символах), систематизуються і передаються горизонтально (у процесі актуальної взаємодії) або вертикально через міжгенераційну наступність. Завдяки цьому виникає символічна дія і взаємодія людей, завдяки чому в них формується здатність позначати навколишній світ; виробляти альтернативні моделі поведінки; відкидати невиправдані лінії поведінки й закріплювати продуктивні. Відфільтровані досвідом і призначені суспільством у формі “значень” символічні сигнали або конвенційні жести підвищують ефективність взаємодії. Водночас, сприймаючи й інтерпретуючи символічні жести, людина соціалізується, набуває здатності проживання в суспільстві, критерієм чого, на думку Міда, виступає здатність сприймати роль іншого. Здійснюючи внутрішнє прочитання й інтерпретацію конвенційних жестів або символічних знаків, індивіди повторюють і закріплюють в уяві можливі варіанти дії, обираючи найдоцільніші з них, полегшуючи взаємне пристосування і кооперацію людей і координацію їхньої діяльності.

Внутрішніми єднальними елементами особистості є комплекс установок, прагнень і значень як відносно самої себе, так і щодо інших, що дає змогу говорити про певний тип особистості. Дж.Г.Мід вирізняє три стадії розвитку особистості: 1) гра (виникають первинні образи “Я”); 2) колективна гра (формується здатність до зміни ролей); 3) прийняття ролі узагальненого іншого (індивід остаточно стає соціальною істотою) [Тернер, 1985: с. 223–228].

Проте відносини суспільства й особистості залишаються у Дж.Г.Міда достатньо невизначеними. Деяку конкретизацію його концепції надає теорія ролей Дж.Морено. У праці “Хто має вижити” (1931) він визначив суспільство як систему ролей, які обмежують і спрямовують поведінку людей. Автор запропонував розглядати суспільство як мережу ролей, що призначе-

на спрямовувати поведінку людей і обмежувати її. Розвиваючи цю думку, антрополог Р.Лінтон у розвідці “Дослідження людини” (1936) увів у науковий обіг поняття “статус”, “роль” і “особистість”, розглядаючи статус як сукупність прав і обов’язків людини, роль — як динамічний аспект статусу, а особистість — соціально наданий статус, що його індивід виконує через певну роль. Отже, домінантна властивість людини як соціальної істоти полягає у здатності брати на себе певні соціальні ролі і виробляти образи “Я”. Зрозуміло, що суб’єктивна активність людини й її соціотворча націленість залишаються при цьому в тіні.

У контексті нашої статті не можна лишити поза увагою Г.Блумера, якому, власне, і належить поняття символічного інтеракціоналізму. Головний об’єкт дослідження цього напрямку вчений визначає як внутрішньогрупову взаємодію. Ключові тези цього теоретика: 1) людська дія завжди ґрунтується на тому значенні, яке суб’єкт дії надає предмету дії; 2) це значення формується й надається певному об’єкту дії завдяки або залежно від колективної взаємодії, у процесі якої відбувається приписування об’єкту певного значення; 3) приписане значення конкретизується і коригується залежно від подальшого колективного досвіду [Blumer, 1969: p. 114]. Відповідно до цього, Г.Блумер ставив перед соціологами завдання шляхом конкретних спостережень фіксувати й аналізувати еволюцію колективного символізму залежно від досвіду та зовнішніх обставин діяльності.

Таким чином, інтеракціоністи мали на меті створення “великої” соціологічної теорії, яка б пояснювала всі форми людської взаємодії та самоорганізації. У прихильників Дж.Г.Міда суспільство ставало світом символічного порядку через подолання діалектичних суперечностей відносних непорозумінь щодо інтерпретації “комунікативних жестів”; а у симпатиків Г.Блумера розглядалося як царина становлення перманентного інтерпретативного порядку. Проте незмінною залишалася ідея символічної презентації статусу та кілька ключових переконань: 1) зміст людської (символічної) комунікації ніколи не буває фіксованим чи кодованим наперед; він виникає і трансформується у процесі самої комунікації; 2) символічний порядок завжди достатньо невизначений, суперечливий, багатозначний. Навіть коли в результаті повторюваних дій символічний акт перетворюється у “звичну” або “взаємно очікувану перспективу”, немає повної однастайності в його розумінні; 3) структура змісту символічної комунікації складається з символічних жестів або знаків (вихідне послання), відповіді респондента (іншого) на цей заклик і символічного зв’язку між суб’єктами взаємодії; 4) зміст символічної комунікації визначається інтерпретацією, яка так чи інакше “вписана” у соціальний процес. Інколи вона складає лише окремий момент соціальної взаємодії, а інколи цілком зводиться до неї.

Зрозуміло, що символічний інтеракціоналізм є суттєво розбіжним із класичними принципами соціологічних досліджень, смислом і внутрішньою інтенцією яких є пізнання соціального світу “таким, яким він є сам по собі”. З погляду символічного інтеракціоналізму ми пізнаємо радше соціальні процедури, “повідомлення іншим” і дешифрування тих “значень”, які ми вже приписали соціальним явищам. За такого підходу суттєвої трансформації набуває сам предмет соціологічного дослідження: ним стає не

соціальна система, а соціальні актори, ролі і символічні форми їх подання. Символічний інтеракціоналізм створив необхідні ідейно-методологічні передумови для появи структурного функціоналізму, який формувався через критику вихідних засад символічного інтеракціоналізму з позиції структуралістської методології.

### *Символ як адаптивний ресурс*

Відповідно до загальної методології структурного функціоналізму символ і символічна дія є елементами певної структури. Зокрема, Т.Парсонс вважав, що символи є елементами культурної традиції, вірувань або ритуалу. Разом із тим, на думку вченого, різноманітні елементи ситуації набувають особливих значень як знаки або символи [Современная, 1994: с.163]. Водночас символи інтерпретуються і як комунікативний ресурс. Відповідно до цього символічно подана чи сприйнята система комунікації означає культуру, яку структурні функціоналісти, своєю чергою, ототожнюють із суспільством. Таким чином, суспільство (як онтологічно-буттєва символічна система) пізнає саме себе (як символічну систему) через самого себе (як особливу символічну систему), опрідметнюючи результати пізнання в певній символічній формі. У цьому плані структурний функціоналізм можна вважати тотальним символізмом.

Роль і структуру символічних систем Т.Парсонс розглядає у контексті їхнього зв'язку з різними аспектами соціальної системи. Суспільство або система культури реалізуються через символізм, який потім модифікується особливим чином у кожній із підсистем. В економіці таким дієвим символом є гроші, що презентують товари, послуги чи інформацію, їхні собівартість і ціну. Разом із тим загальний стан економіки характеризує адаптованість суспільства щодо навколишнього світу. Політична система підтримує обрані суспільством ціннісні орієнтації, що представлені в символах порядку, стабільності та самототожності соціальної системи на різних етапах історичної еволюції. Право презентоване суспільству в символах соціального контролю (формалізована процедура звинувачення, вироку і покарань).

З огляду на те, що домінантним предметом дослідження у структурному функціоналізмі є соціальний порядок, можна сказати, що структурно-функціоналістська концепція символічної поведінки акцентована на адаптивних і консолідуючих якостях символу. Символ за такого підходу стає засобом соціального покарання (пізніше у П.Бурдьє це набуло виразу як символічний примус і тиск). Від себе можемо додати: а також стає формою символічного терору. Адже власне терор загалом є нічим іншим, як механізмом символічного залякування, примусу і покарання (наприклад, дифамація — осуд у ЗМІ публічних осіб, особливо політиків).

Таким чином, у символічному інтеракціонізмі рух відбувається від індивіда до символу (через міжіндивідуальну взаємодію), а у структурному функціоналізмі — навпаки. У першому випадку символізація дорівнює об'єктивізації міжперсональних намірів і прагнень, у другому — персоналізації вже об'єктивованих символів і символічних значень. У символічному інтеракціонізмі індивіди прагнуть створити прийнятний для себе со-

ціальний порядок, у структурному функціоналізмі — визнати його як легітимний, виправданий і неминучий. Іншими словами: символічний інтеракціоналізм стурбований тим, як формується соціальний порядок і потім закріплюється в легалізованих символах; структурний функціоналізм — тим, як уже створений соціальний порядок додатково стверджує себе через засвоєний індивідами символічний порядок.

### ***Символ як ресурс трансформації***

Норберт Еліас є одним із тих дослідників, який обґрунтовує необхідність і виявляє теоретичні можливості історико-логічного підходу до символу. Адже базовим елементом своєї теорії пізнання та методології соціального аналізу він висуває символ (а не поняття, на чому базується класична теорія пізнання). Натомість історизм Еліаса виявляється в тому, що він особливу увагу акцентував на історичному процесі, розмежувавши в ньому такі важливі моменти, як еволюцію та розвиток.

Соціальний розвиток Н.Еліас тлумачить як накопичення і подальше передання життєвих шансів і засобів виживання. Розділивши історичний процес на еволюцію та розвиток, науковець у подальшому концентрує увагу на виявленні одиниці, через яку транслуються їхні здобутки. Такою одиницею, на його думку, в історичній еволюції є ген, у соціальному розвитку — символ. Еліасове трактування історичної еволюції, як бачимо, має дещо вульгарно-дарвіністський характер. Інтерпретація ж ним соціального розвитку як накопичення символічного досвіду наближається до нашої проблематики. При цьому Еліас тлумачить символічний досвід неправомірно широко. Він включає сюди передання не лише власне символічного досвіду, але й знань, стандартів і поведінки в цілому. Зрозуміло, що це — необґрунтоване розширення поняття символу, завдяки чому вся сукупність навколишнього соціального світу, людської діяльності та самодіяльності зводиться суто і до символізаційного аспекту [Elias, 1991].

Аналогічні міркування можна знайти у Ш.Ейзенштадта, який поділяє моделі соціальних трансформацій на еволюційні, циклічні, конфліктні та функціоналістські [Ейзенштадт, 1999]. Кожна з них акцентує увагу на своїй інтерпретації соціальних трансформацій. Прихильники історичного символізму стверджують, що вона (соціальна трансформація) відбувається непомітно, повільно, без попереднього колективного проекту майбутніх перетворень і без свідомого управління ними. Зокрема, принцип “невидимої руки” А.Сміта полягає в тому, що новий соціальний порядок утворюється як інтегративний наслідок безлічі перехрещень індивідуальних інтересів, волі та прагнень. Він є тим, чого ніхто безпосередньо не хотів і не домагався. Теорії циклів (О.Шпенглер, А.Тойнбі, П.Сорокін) розглядають історичні зміни як безперервно повторюваний процес, а конфліктологічні — як послідовний і об’єктивно незворотний процес розв’язання небачених соціальних конфліктів. Функціоналісти не заперечують наявності й необхідності розв’язання конфліктів, проте прагнуть віднайти легітимні механізми їх подолання. У всіх цих течіях повторюється теза про те, що будь-які суттєві



перетворення включають і момент трансформації символічної картини дійсності.

Проте продуктивнішою нам видається концепція соціальної дії французького соціолога А.Турена, який розглядає символ взагалі, культурний символізм зокрема, як один із ресурсів соціальної групи (в А.Турена це панівний — керівний клас), яка є носієм нового історичного процесу суспільства та легітимує його, шукаючи схвалення і підтримки серед широких верств населення (докл. див.: [Гавриленко, 2000: с. 208]).

### ***Символ як механізм самопрезентації***

Розуміння символу як механізму самопрезентації є одним із відгалужень символічного інтераціоналізму. В його основі лежить несприйняття та критика кантівсько-дюркгеймівського образу суспільства як чогось, попередньо вже створеного, що постає перед дослідником відносно завершеною конструкцією, яку лише треба дослідити, аби зрозуміти її закони та механізми. Тому головним предметом аналізу, як і фундаментальним поняттям І.Гофмана, є не структура, як у Е.Дюркгейма, а ситуація.

Із Гофманового визначення суспільства випливає і відповідне визначення особистості: це безперервний процес становлення як взаємного пристосування, але не пристосування до вже існуючих норм і правил через їх засвоєння (як у Т.Парсонса), а їх (норм і правил) перманентне творення та перетворення. Більшість соціологів певною мірою визначає І.Гофмана як засновника драматургічного методу в соціології. Хоч він і працював у межах інтераціоналістської методології, його внесок у соціологію є відносно самостійним і значимим, передусім у дослідженнях повсякденної поведінки. У підґрунті цих відносин, на думку Гофмана, прихований певний наперед задуманий сценарій поведінки та його “розігрування” перед “публікою”, очікування її схвалення та підтримки або коригування в разі негативної реакції. Саме ці акценти дають аналітикам підстави віднести Гофмана до засновників “соціальної драматургії”.

Подальше застосування свого методу І.Гофман здійснює через аналіз поведінки людини у сфері девіантних відносин. На це вказують уже назви його праць: у першому випадку — “прихисток” (у значенні сирітських чи йому подібних притулків), у другому — “клеймо”, “тавро” — у значенні негативної соціальної оцінки та відповідної дії. Перша праця аналізує поведінку людей, яких тим чи іншим чином “затаврували”, винесли про них негативне судження, дали несхвальну оцінку і піддали колективній чи соціальній ізоляції. У другій — увага акцентується на поведінці людей у психіатричних лікарнях, в’язницях, монастирях та інших подібних закладах. Вони, за визначенням Гофмана, становлять “тотально” репресивні структури, нормативні правила яких спрямовані не просто на дисциплінацію й формальний контроль за поведінкою людини, а на позбавлення раніше набутої нею ідентичності, по суті — знеособлення людини. Через дослідження репресивних закладів Гофман виходив на ширшу проблематику — тоталітарного соціального порядку.

Зрозуміло, що, звузивши предмет дослідження до особливого сегменту соціальної реальності, І.Гофман мусить використовувати певний ситуаційний набір понять і термінології в цілому. Такими, зокрема, є “задум” (сценарій майбутньої поведінки), “виконання”, “співучасть”, “присутність”, “представництво”, “статусні символи”, “підтримка”, “визнання”, “схвалення” тощо. Специфічними в цьому разі є предмет, а також його емпірична база дослідження: гра, “декорація” сцени, одяг, ритуальні дії, репліки, обмовки, статусні символи. Суспільна взаємодія при цьому зводиться до процесу взаємного створення вражень, який, своєю чергою, поділяється на мимовільне самовираження (автоматичне або інстинктивне самоподання) і націлене (або свідоме) чи попередньо сплановане самовираження і мимовільне (малоусвідомлене).

Отже, символ не є безпосереднім предметом дослідження в І.Гофмана. Понад те, він практично не вживає цей термін. Проте його концепція є прямим відгалуженням від символічного інтераакціонізму, а всі його твори описують саме причини, механізми і наслідки символічної (точніше було б — символічної) взаємодії людей, груп і організацій (див., зокрема: [Goffman, 1961; 1963]).

### ***Символ як різновид “соціального капіталу”***

Постмодерністська соціологія, до числа яких більшість дослідників відносять і П.Бурдьє, характеризується підвищеною увагою до проблеми символів і символічної взаємодії. Поняття “символічний капітал” і основні підходи до його аналізу Бурдьє сформулював ще у своїх ранніх розвідках. Досліджуючи родинні зв’язки місцевих жителів у Алжирі, він звернув увагу на те, що вони є певним ресурсом або “капіталом”, які використовуються людьми як засіб виживання, претензій на статус або його підтвердження, закріплення і стабілізацію свого становища у своєму соціальному оточенні [Bourdieu, 1962].

Дослідник розглядає існування людини як діяльність у межах певного соціального простору, де, використовуючи різні форми доступного їй капіталу (економічний, політичний, культурний, символічний), вона прагне посісти та відстояти від зазіхань конкурентів певну соціальну позицію, або статус. Частково дії людини детерміновані габітусом — приписаними певною групою необхідними формами поведінки, в якій акумулюється набутий певним об’єднанням історичний досвід (див., напр.: [Погорілий, 1996: с. 202–203]). Частково — вільні, бо люди мають можливість визначати власне поле взаємодії й обирати серед доступних ресурсів найадекватніші для досягнення поставлених цілей. Одним із них є символ або символічний капітал, який у контексті визначеної нами проблеми є головним предметом аналізу.

Не зайвим буде нагадати, що П.Бурдьє, як і більшість критично налаштованої французької інтелігенції цього періоду, перебував під істотним впливом марксистської ідеології та методології. Тому в нього головними суб’єктами соціальної взаємодії виступають класи, в її підґрунті лежать кла-

сові інтереси, а цільовою установкою є виправдання і подальша легалізація свого панівного становища з боку елітних верств.

Автор стверджує, що реальне існування класових груп символічно проявляється у всьому способі їхнього життя: харчуванні, одязі (у вигляді моди: роль завжди певним чином “одягнута”) тощо. Це можуть бути також інші предмети: будинок, транспорт, місце проживання, форми дозвілля, взаємини у сім’ї, оздоблення помешкання та ін.

Особливого значення набуває розмежування “технічного” і “символічного” існування предметів і поведінки людей. У деяких випадках технічна структура майже позбавлена символічного навантаження, наприклад, сільськогосподарські маєтки самі по собі. Іноді технічний “знак” практично не співвіднесений із символом, який він презентує: церкву безвідносно до її архітектурного і культурного профілю в будь-якому суспільстві завжди можна відрізнити від споруд суто функціонального призначення. У таких же речах, як їжа і харчування, транспорт, будівлі тощо, символ немовби органічно “вписаний” у технічну структуру, тому функціональне і символічне тут взаємно трансформуються.

Класовий момент, на думку П.Бурдьє, полягає у диференціації як мотивації, так і механізмів такого кшталту “подання себе іншим”. Він вважає, що народні класи прагнуть до такої імітації найменше; вони мало стурбовані проблемою “життя для інших”, бо в них занадто мізерні для цього ресурси. Не дуже стурбовані цим і елітні групи. Їхні ресурси презентацій цілком достатні, аби не прикладати значних додаткових зусиль. Житло, одяг, транспортні засоби, охайна зовнішність, місце проживання, яке завжди і просто-риво виокремлене, не потребують ще якихось додаткових пояснень.

Найбільше ж зусиль у цьому напрямі докладає дрібна і середня буржуазія. Ці групи посідають перехідне становище, і тому вони весь час стурбовані тим, щоб презентувати себе “іншим” із найкращого боку, аби добитися їхнього схвалення та визнання. При цьому представники маргінальних категорій змушені завжди вдаватися до імітації: дрібна буржуазія, як правило, імітує “народ”, а середня — “еліту” [Bourdieu, 1982: p.144].

Звісно, становище середнього класу насправді є проміжним, а тому певна невизначеність у поведінці, способі життя, проведенні дозвілля, врешті-решт у технології символічної самопрезентації має місце. Однак загальна тенденція полягає в тому, що розбіжності між класами і стразами дедалі набувають менш виразних рис, а тому дедалі більше потребуватимуть непрямих, символічних форм диференціації, самопрезентації і самовираження.

Будучи основним контролером економічного капіталу, панівний клас гарантує собі міцні позиції й у сфері символічної взаємодії. Адже саме він — основний споживач елітних форм культури, освіти, споживання та проведення дозвілля. Ось чому панівному класу не важко визначати елітну культуру і її символічне подання як єдино можливі та законні. Для цього, на думку Бурдьє, існують механізми сімейної соціалізації, шкільної освіти та освіти вищої школи. Саме тут відбувається трансформація ресурсів: економічний капітал стає освітнім, щоб потім на позаосвітньому ринку посад і кар’єр знову набути матеріалізованої форми.

Символізацію свого становища з боку вищих верств полегшує й те, що їхні дії і зовнішньоопредметне втілення їх виглядають як прояв свободи, смаку, краси, досконалості, чистоти, здоров'я, щастя тощо. Разом із тим з боку пригноблених класів переважають вияви неволі, нещастя, вульгарних потреб і поганого смаку, ординарності, бездарності, неосвіченості, невихованості тощо. Отже, у першому випадку маємо справу із символами переваги, а в другому — дефіциту, нестатків, нездатності й недосконалості. У цьому розумінні символи є одночасно заявкою на певний статус та її знаковим оформленням. Інколи символи акцентуються на схожості, подібності, ідентичності, а іноді — на відмінності, виключності, особливості, несхожості. Цільове завдання такого типу символічних дій часто полягає в тому, аби видати природне за соціальне (наприклад виправдання нерівноправного соціального становища жінки її природними особливостями) або соціальне — за природне (наприклад, панівне становище — “вродженими” талантами).

Таким чином, концепція символічного капіталу П.Бурдьє зузасаднена на механізмах розрізнення, асиміляції, диференціації й інтеграції, завершенням яких є звернення до “своїх” у пошуках їхнього схвалення та відхилення “інших”, нехтування чи зневажання їх символічними “повідомленнями” [Bourdieu, 1979]. Концепція соціальної реконверсії капіталів окреслює суттєві аспекти й механізми символічної взаємодії. Відкинувши надмірну класовість цієї теорії, а також зважаючи на історично зумовлені обмеженості методології, її можна застосувати як одне з важливих джерел аналізу заявленої нами проблеми.

### **Висновки**

У цій статті ми зробили спробу провести аналітичний огляд деяких підходів із вивчення символічної проблематики і можемо констатувати: **по-перше**, у соціології склалося певне багатоманіття концепцій символів і символічної взаємодії, які схематично можна об'єднати у шість розглянутих вище типів. Тривалий час трактування символів залишалося компетенцією філософії й естетики; суспільствознавці зацікавилися ними лише на початку минулого століття. Однак саме соціологам вдалося створити наймасштабніші концепції та теоретичні моделі символу не лише як суто культурологічної реальності, а й як живої тканини міжособистісних взаємин, презентації себе іншим і соціального розвитку. При цьому майже всі дослідники, які працювали в цій царині, так чи інакше обов'язково зверталися до феноменології — спиралися на неї, критикували, аналізували, проте не залишали осторонь дослідницьку спадщину цієї наукової течії, що стала першою протосоціологічною теорією символів у рамках філософії. Адже творчий здобуток головного фундатора феноменологічного напрямку А.Шюца ще посправжньому не осягнутий гуманітаріями. Це — справа майбутнього.

**По-друге**, досліджувана проблема є міждисциплінарною і включає кілька аспектів: 1) епістемологічний (символ як засіб пізнання та уречевлення здобутих знань); 2) гносеоконвенційний (символ як ознака інтегрованості-консолідованості, належності); 3) естетичний (символ як означення змісту явищ чи процесів: від трагічного до комічного); 4) терапевтичний

(символ як спосіб втіхи, полегшення, зняття напруження); 5) соціально-комунікативний (символ як кореспонденція і трансляція послань чи намірів); 6) стратифікаційний (символ як інструмент виокремлення та закріплення соціального статусу, розподілу соціального простору на статусні сегменти).

**По-третє**, аналіз відповідної літератури засвідчує, що символи і символічні форми соціальної взаємодії поступово стають органічною і необхідною частиною не лише суто теоретичного, а й емпіричного аналізу, об'єктом конкретних соціологічних досліджень. На нашу думку, великі перспективи у цьому ракурсі відкриває порівняльний аналіз символів різних культур, народів та історичних епох, надійну методологічну базу якого можна знайти у інтеракціоністів. Не менш актуальним видається і вивчення символу як ресурсу соціальної адаптації, що дає змогу не лише емпірично верифікувати дещо абстрактні та розпливчасті теоретичні постулати структурних функціоналістів, а й упритул наблизитися до апробації концепції символічного капіталу П.Бурдьє щодо вітчизняних інституціональних умов. Ще одне важливе для суспільств, які трансформуються, завдання, можна здійснити на підставі підходу, що ставить за мету розгляд символів у контексті історичної еволюції.

У подальшому розробленні цього напрямку нам убагацькується перспектива аналізу, першою чергою символу як механізму самопрезентації соціальних суб'єктів, з виходом на методологічні засади таких теорій, як символічний інтеракціонізм, теорія “соціального капіталу” П.Бурдьє та концепція “подання себе” І.Гофмана. Нам видається перспективним об'єднання, на певних умовах, структуралістського й персоналістського підходів, поєднавши в єдине концептуальне ціле структуралістські “статуси” з акціоналістськими “ролями”, аби виявити специфічні механізми їх відносної автономності, взаємної трансформації та символічних самопрезентацій з метою легітимації й легалізації.

### **Література**

- Бурлачук В.Ф.* Символ и власть: роль символических картин в построении социального мира. — К., 2002.
- Гавриленко І.Н.* Соціологія : У 2-х кн. — К., 2000. — Кн. 2. Соціальна динаміка.
- Ионин Л.Г.* Основа социокультурного анализа. — М., 1995.
- Ионин Л.Г.* Социология культуры. — М., 1996.
- Кармадонов А.* Социология символа. — М., 2004.
- Ковальчук А.С.* Социально-культурная деятельность.— Орел, 2000.
- Лебедева Т.Е.* Искусство обольщения. — М., 1996.
- Листвина Е.В.* Современная социокультурная ситуация. — Саратов, 2001.
- Лихачева Л.С.* Этикет в социальном взаимодействии. — Екатеринбург, 2000.
- Лосев А.* Знак. Символ. Миф. — М., 1982.
- Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. — СПб., 2000.
- Олейник А.Н.* Тюремная субкультура в России. — М., 2001.
- Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как символ. — М., 1998.
- Погорілий О.І.* Соціологічна думка ХХ століття. — К., 1996.
- Сергеева А.* Русские: стереотипы поведения, традиции, ментальность. — М., 2004.
- Современная американская социология : тексты.* — М., 1994.

- Соколов А.В.* Феномен социально-культурной деятельности. — СПб., 2003.
- Теплю К.Т.* Все для всех: массовая культура и современный человек. — М., 1996.
- Тернер Дж.* Структура социологической теории. — М., 1985.
- Шинкаренко В.Д.* Смысловая структура социокультурного пространства: Игра, ритуал, магия. — М., 2005.
- Щепянская Т.Б.* Символика молодежной субкультуры. — СПб., 1993.
- Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. — М., 1999.
- Blumer H.* Symbolic Interactionism: Perspective and Method. — Berkeley, 1969.
- Bourdieu P.* Ce qua parler veunt olire. — P., 1982.
- Bourdieu P.* La olistauetion. — P., 1979.
- Bourdieu P.* The Alycerians. — Boston, 1962.
- Elias N.* The civilizing Proces. — Oxford, 1991.
- Goffman E.* Asylums. — N.Y., 1961.
- Goffman E.* Stigma. — N.Y., 1963.
- Schutz H.* The Phenomenology of the Social Word. — L., 1972.
- Tourain A.* Sociologie de l'actiou. — P., 1965.