

Российская Академия наук

Институт философии

**Н.М. Смирнова**

**ОТ СОЦИАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКИ  
К ФЕНОМЕНОЛОГИИ  
“ЕСТЕСТВЕННОЙ УСТАНОВКИ”**

**(феноменологические мотивы в  
современном социальном познании)**

Москва  
1997

**ББК 15.56**

**С-50**

**В авторской редакции**

**Рецензенты:**

доктора филос. наук:

***М.Н.Грецкий***

***В.Н.Кузнецов***

**С-50**

**Смирнова Н.М. От социальной метафизики к феноменологии “естественной установки” (феноменологические мотивы в современном социальном познании). – М., 1997. – 222 с.**

В монографии рассмотрен процесс эволюции методологических установок социального познания от рационалистического идеала нововременной европейской метафизики с присущими ему универсальными нормами мышления к современному западному социальному мышлению – ситуативному и полифоничному, отвечающему многообразию культурной морфологии современного мира. Процесс его становления анализируется на примере феноменологического движения в социальных науках, вышедшего из школы Э.Гуссерля. Монография вводит в научный оборот тексты социальной феноменологии, никогда не переводившиеся на русский язык и практически не известные отечественному читателю.

ISBN 5-201-01932-3

© Н.М.Смирнова, 1997

© ИФРАН, 1997

## ВВЕДЕНИЕ

Риторический вопрос Фауста, обращенный к доктору Вагнеру: “Что значит знать? Вот, друг мой, в чем вопрос!” с полным правом можно отнести к числу “вечных”. Ибо каждая культурно-историческая формация заново ставит этот вопрос, ответ на который легитимирует исторически конкретный образ социального знания. Явный или неявный ответ на него, который дают литература, искусство, правовые и социальные концепции и, конечно же, философия отражает не только эволюцию общенаучных представлений о назначении, смысле и критериях истинности человеческого мышления, но и расклад общественных сил, выступая, заимствуя удачную формулировку П.Бурдьё, итогом символических битв за легитимную картину социального мира<sup>1</sup>.

Поворот от “единственно верного” истматовского дискурса к множественности теоретических языков описания социального объекта, помноженный на идеологический плюрализм и возросшую культурную гетерогенность, требует особой интеллектуальной культуры сопряжения различных методологических подходов, выработанных или заимствованных, в лично-стно-уникальные дискурсы. Способность суверенного индивида, избавленного от неусыпной идеологической опеки государства, вырабатывать и развивать свою точку зрения, формулировать и защищать собственные интересы формировалась в европейской культуре Нового времени на протяжении длительного периода. У нас подобной культуры нет. Провозгласив “новое мышление” в политике, мы сохранили черты “старого” классического мышления в более широкой области социальных дел. Да и в самой политике старые классические подходы подчас лишь рядятся в тогу неклассических, мимикрируют под них. На смену “классическому” марксизму приходит столь же классический домарксистский, т.е. основанный на сходных когнитивных презумпциях, дискурс европейского либерализма. Происходит “оборачивание” марксистской двухчастичной кон-

струкции базис-надстройка, но ее когнитивные основания остаются непоколебимы: взамен прежних, якобы превзойденных, бинарных оппозиций, приходят новые, но столь же абсолютно друг другу противопоставленные. “Новому социальному мышлению“, к сожалению, все еще чужд дух толерантности и конструктивного диалога, понимания бифуркационной многовариантности социальных процессов, признания нередуцируемого многообразия культурной морфологии современного мира в качестве ценности постиндустриальной цивилизации. Сохраняется и вновь воспроизводится дух классического фундаментализма, напоминающий о себе заменой “слабого звена“ или “основного противоречия современной эпохи“ на поиск архимедовой точки опоры в образе “невидимой руки рынка“, наделяемой чудодейственной способностью разрешать все социальные проблемы. Реанимируются попытки вновь навязать жизни логику Проекта, но уже не марксистского, адаптированного к задачам момента коллективным разумом Коммунистической партии, а выработанного адептами Чикагской школы или Международного валютного фонда. Иными словами, *сегодня в нашем социальном мышлении налицо инверсия старого классического дискурса, возвращение в его прежних рамках с подстановкой лишь новых “временных“, падением в другие крайности, но отнюдь не творческое освоение новых подходов к анализу социальной реальности.*

Знаменем времени в наших социальных науках стал отказ от оценки западной философии и социологии как разновидности буржуазной идеологии, подлежащих не столько творческому освоению и содержательной критике, сколько идеологической оценке с марксистских позиций. Для нынешней ситуации характерны попытки заимствовать разработки западной политологической, культурологической, социологической, а также методологической мысли в качестве инструмента анализа современной социальной ситуации в России. Последнее десятилетие в нашей стране весьма активно переводят, издают и читают труды западных фи-

лософов, социологов и экономистов. Ныне отечественные специалисты обращаются к ним не только для расширения собственного кругозора (что под видом необходимости марксистской критики практиковалось и раньше), но и для того, чтобы попытаться использовать наработанный на Западе теоретический потенциал для решения собственных познавательных задач. Конечно, отечественный материал зачастую не укладывается в прокрустово ложе заемных концепций, адекватных иной культурно-исторической реальности. Однако работа по освоению “чужих” концептуальных средств и подходов методологически плодотворна, поскольку иного способа определить границы применимости теории или метода, чем их экстраполяция на более широкую предметную область (в данном случае — реалий российского общества), строго говоря, не существует.

Но, быть может, то, что наработано на Западе по поводу их собственных проблем, либо вовсе не имеет к нам отношения, либо применимость заемных методологий столь ограничена, что работа по их освоению не стоит труда? Ведь зависимость от культурно-исторических контекстов исследовательских методик социальных наук, равно как и теоретических моделей, в которых они реализуются, весьма велика. И эта зависимость куда более “тонкая” и сложная, чем полагало самосознание классической науки. И чем сложнее объект, тем выше его зависимость от параметров “контекста”. Ибо многие факторы, так или иначе воздействующие на его поведение, не вычлняются из контекста в качестве самостоятельных.

Чем же, в таком случае, обусловлена применимость западных “контекстуально относительных” методологий на российской почве? Если любое понятие общественных наук выражает конкретно-исторический опыт, накопленный в рамках определенных социально-культурных практик, то их исследователи, обсуждая свои проблемы, формируют адекватные этим практикам методологические средства. Какое же отношение они имеют, и имеют ли вообще, к реалиям

нашей жизни? Столь радикальное сомнение не представляется оправданным. Ведь большинство научных понятий не ограничено рамками локальных практик. Они содержат моменты не только “регионального”, но и *общечеловеческого опыта*, а потому достаточно универсальны, чтобы быть использованы “поверх барьеров”. Понятия же общественных наук — не только отражение, но и *преображающее понимание* социальной действительности, поскольку сознание человека вносит свой вклад в формирование этой действительности. Поэтому возможность их использования в “ином” контексте — вопрос не столько “адекватности”, сколько уместности, *практической целесообразности*. Прибегая к подобному заимствованию, следует помнить о том, что, во-первых, “диалог культур” в области методологии предполагает достижение определенной близости между ними, наличие *общих культурных универсалий* — опорных пунктов взаимопонимания; во-вторых, оно само требует определенной методологической культуры. И одна из ее важнейших установок сформулирована теоретиками феноменологии социального мира. Она состоит в том, *что при переходе из одной предметной области в другую все ранее использованные понятия испытывают сдвиг значений*. Подобный сдвиг, вопреки мнению П.Фейерабенда, сам по себе не означает семантической несоизмеримости. Он лишь обязывает эксплицировать как условия применимости, так и точки схождения и диверсификации в каждом отдельном случае употребления “старых” понятий в новых контекстах. Культурно-антропологические основания и пределы целесообразности операционализации одного из направлений западной социальной методологии — феноменологии естественной установки — одна из проблем, к решению которой, быть может, приблизит читателя данная книга.

Доминирование универсальной объяснительной схемы в структуре классического обществознания обусловлено общекультурными установками дискурса Просвещения. Они отражают свойственное просветительской идеологии про-

тивопоставление “просвещенного” сознания — “массовому”. Поэтому апелляция к глобальной социальной концепции в рамках классической парадигмы социального знания является превращенной формой просветительских практик “мышления за другого”. Опыт широких общественных движений XX века развеял просветительскую иллюзию относительно того, что овладение “высокой” культурой служит достаточным сдерживающим средством против растворения в массе. Напротив, развитый индивидуализм и утонченность не только не предотвращает, но в определенных условиях даже поощряют саморастворение в массе<sup>2</sup>. А поскольку этот факт оказался весьма неожиданным, его часто списывали на болезненность и нигилизм современной интеллигенции, на свойственное ей извечное противоречие между волей к жизни и волей к культуре.

Осознание пределов адекватности классической социальной методологии связано с общим закатом “духа Просвещения”, легитимировавшего вхождение Запада в индустриальную современность. Идеология индустриальной экспансии обеспечила теоретическое оправдание практическому приоритету экономической целерациональности перед требованиями экологии “органических” жизненных форм. Сегодня процесс модернизации не рассматривается как однозначно позитивный. Ирония постмодерна сокрушила “тиранию нормы”. Идеологи постсовременности настаивают на том, что подобная практика привела к вынужденному размыванию, принудительному разрушению вполне жизнеспособных и социально наследуемых структур коммуникативной рациональности: сферы трансляции социальных традиций, аккумулировавших традиционалистские нормы и ценности, поведенческих стереотипов и архетипов коллективного бессознательного. Насильственное вторжение “императива экономической целерациональности в экологию органических жизненных форм” Ю.Хабермас полагает источником тенденций, получивших название “кризис легитимации”<sup>4</sup>.

Свойственные мышлению западного постиндустриального общества представления о культурно-исторических пределах адекватности классического обществознания питаются и императивами *этики ненасилия*: запретом на насильственное разрушение социально наследованных структур коммуникативной рациональности и на вмешательство власти в сферу повседневной жизни человека. С подобными запретами должно считаться и социально-теоретическое знание. Учет повседневности как граничного условия познания и практики, справедливо замечает В.Г.Федотова, предстает не только как познавательное правило, но как *элемент этики* (курсив мой — Н.С.) социального теоретика<sup>4</sup>.

Интерес к возможной адаптации западных неклассических методологий к российской почве в немалой степени обусловлен и тем, что и в нашей постсоветской действительности наблюдаются сходные процессы, хотя и в иных культурно-исторических контекстах. Мы также переживаем кризис легитимации. На российской почве кризис легитимации выразился в разрушении унаследованных от советского периода мировоззренческих установок “учебного”, “уцененного” марксизма, воспитывавшегося системой образования, пропагандой и практическим опытом жизни. Подобные установки выступали не только инструментом идеологического принуждения, но и средством установления и воспроизведения всеобщей общественной связи<sup>5</sup>, “по построению” соответствовавшей универсальной объяснительной схеме социально-политических процессов. Нравственное неприятие *цены социалистической догоняющей модернизации* у нас, равно как и осознание непомерно высокой *цены прогресса* в свете новых ценностей постиндустриального общества на Западе инспирировали критический пафос в отношении теоретических средств ее оправдания. Приведем лишь один пример. По свидетельству российских ученых — участников XIII Всемирного Социологического Конгресса (18–23 июля 1994 г., Билефельд, Германия), на его симпозиумах и заседаниях прозвучала идея, что “классические социологические



теории сегодня вряд ли могут объяснить глобальные социальные процессы, так как ни одно общество уже не является самодостаточным. Главный объект анализа — не столько структурные составляющие, сколько социальные субъекты, деятели (“агенты”) и их действия... Отсюда — особое внимание к качественным методам социологических исследований и заметное снижение интереса к жестким формализованным процедурам<sup>6</sup>. И как следствие этого “около половины материалов в разных докладах (судя по опубликованным аннотациям) опирались на качественные, гибкие методы, без заданных жестких теорий и гипотез<sup>7</sup>. Рассматриваемая в книге феноменология естественной установки представляет именно такую когнитивную стратегию.

Осознание исторически конкретных пределов адекватности социальной практике классического образа социального знания и присущих ему методологических регулятивов порождает проблему поиска новых средств анализа и репрезентации социальной реальности. Как правило, в самосознании науки, не сводимой к господствующему дискурсу, они возникают и сосуществуют с классическими подходами в качестве маргинальных<sup>8</sup>. Примерами могут служить история развития фигуративной социологии Н.Элиаса в период господства парсоновской структурно-функциональной модели<sup>9</sup>, разработки интеракционистских принципов М.Мид, а также рассматриваемая в настоящей книге феноменология социального мира. На отечественной почве — повторим — это и проблема практической целесообразности и разумных пределов операционализации “западных” методологий. Ибо при всем различии цивилизационных контекстов социальных трансформаций на Западе и у нас, их роднит одна общая черта: и современное западное, и нынешнее постсоветское общество представляют собою *транзитные*, переходные социумы. Используя язык синергетики, можно сказать, что это социумы в позиции бифуркационной многовариантности, в пределах которой выбор дальнейшего пути — аттрактора устойчивого развития мо-

жет определять весьма незначительное, возможно даже случайное, воздействие. Инспирированное постиндустриальными ценностями и фактической проницаемостью европейских границ усиление культурной разнородности промышленно развитых обществ, с одной стороны, и мощное развитие “горизонтальных” социальных связей вследствие ослабления этатистской вертикали и диверсификации центров власти в России, с другой, генерируют причудливые превращения социальной материи, “не улавливаемые” сеткой метода системосозидающей классической социальной методологии. Ибо жесткое концептуальное ядро классических теорий адекватно ситуациям относительной устойчивости и стабильности. Границы стабильности социума очерчивают область применимости классической методологии.

Подобный поворот взывает к новым, неклассическим методологиям, в которых жесткий концептуальный синтез классического типа замещается “мягкими” методами социального познания с гибкой настройкой на социально-исторические и культурно-антропологические характеристики исследуемых объектов. Им органически присущи ориентация на понимание, диалог и культурное посредничество, необходимые в столь сложном и многообразном современном мире. Ядром новых методологий оказывается исследование диалога социальных и культурных форм, а практической задачей — налаживание социальных коммуникаций. Их мировоззренческой основой становится не образ грядущего “преодоления исторически сложившихся культурных различий”, а признание ценности культурного многообразия, сохранение и наращивание “цветущей сложности культуры” как генофонда цивилизационных мутаций. “Мягкие” методологии способны стать проводниками гуманистических идеалов и облагородить преобразовательные амбиции просвещенческого разума перед лицом глобальных проблем современного человечества.

В центр внимания современной, т.е. неклассической социальной методологии выдвигаются темы нестабильнос-

ти, неравновесности, вариативности, моделирования альтернативных сценариев, исследование маргинальных сфер, переходных этапов, сопоставимости различных социально-культурных и языковых практик. Отчетливо ощутим интерес к действию синергетических механизмов в общественном развитии. В свете новых методологий то, что представлялось “классике” монолитным и целостным, “расползается” на относительно автономные области и подсистемы, анклавы и временные (диссипативные) структуры. Казавшееся локализованным в определенных точках, расплывается по всему социальному пространству. Поэтому представляется вполне оправданной квалификация Ж. Ф. Лиготаром постмодерна как переписывания модерна с позиций новых методологий<sup>10</sup>. Классическая методология, например, ограничивала изучение феномена власти исключительно государственными институтами, поскольку в центре ее интересов — жесткие социальные структуры, трактуемые в качестве несущего каркаса всего общественного здания и основания всех форм социальной активности. Современные методологические установки позволяют разглядеть удивительное многообразие властных отношений, не сводимых к государственным. В самом деле, отношения, в которых одни повелевают, а другие повинуются, складываются и в семье, и в молодежной “тусовке”, и в спортивном клубе, и в солдатской казарме<sup>11</sup>. Специфический и малоизученный тип властных отношений складывается в местах лишения свободы, с суровой безжалостностью описанный В. Шаламовым в “Колымских рассказах”. Эти отношения, разумеется, необходимо изучать. Но для того, чтобы не оставить их в “слепом пятне” проблемного поля социальной науки, необходимо изменить познавательную перспективу: сместить фокус внимания с жестких социальных структур и институтов — предмета преимущественного интереса классической социальной методологии — на повседневную, “неофициальную” жизнь человека. Феноменология “естественной установки” — одна из таких перспектив.

Несмотря на востребованность методов интерпретации и диалога в условиях нестабильного социума, данная интеллектуальная традиция в России практически не освоена. Помимо недостатка в доступной литературе<sup>12</sup>, знакомящей широкого читателя с ее основными идеями (чему, я надеюсь, послужит данная книга), социальная феноменология непроста для восприятия нашим соотечественником. И дело не только в специальной, зачастую усложненной, терминологии. Многие реалии ее социального контекста, имплицитно заложенные в основание социально-феноменологических рассуждений, у нас заметно отличается от “западных”. Обозначим лишь некоторые “точки расхождения”. Западный социолог исходит из презумпции, что “точкой отсчета” в исследовании всех форм социальной динамики является повседневная жизнь человека, запретная для вмешательства властей. Поэтому область повседневной жизни в рамках феноменологии естественной установки принимается как “изначальная” реальность, исходная область социальных значений, фундаментальная в отношении всех прочих сфер человеческого опыта. Наша же российская повседневность не столько растет “снизу”, сколько формируется “сверху”. В недавнем нашем прошлом она выступала, да и сейчас еще выступает, полем крупномасштабных экспериментов со стороны власти. К ней применима удачно найденная Н.Н.Козловой метафора “разорванной повседневности”<sup>13</sup>. Это означает, что в нашем обществе сфера повседневности не является самодостаточной, способной к саморазвитию, а потому изменения, в ней происходящие, не могут выступать как определяющие. Их изучение не дает ключа к объяснению динамики процессов в других областях общественной жизни. Это первое. Далее, наше общество находится на одном из “витков спирали” *догоняющей* модернизации. Мы еще не расстались со многими традиционалистскими ценностями (по этой причине мы, вероятно, ближе к *постиндустриальной* цивилизации, чем к классическому модерну). Поэтому наш социальный запас знания не

столь богат присущими “массовым обществам” стандартизованными *образцами* индивидуального поведения, *типами* персон и действий, к которым апеллирует социально-феноменологическая концепция *понимания*. Наконец, сохранение свойственного домодернистскому сознанию почтения к персонифицированным, “теплым” формам общественных связей, не способствует проблематизации *Другого*, хотя и не делают менее актуальной задачу налаживания новых форм социальных коммуникаций. Тем не менее, подходы, развитые в рамках феноменологии социального мира, вполне применимы к решению насущных проблем и нашего общества. Это наглядно иллюстрирует содержание данного в Приложении небольшого фрагмента текста А.Шюца о трудностях на пути обретения утраченного взаимопонимания между близкими людьми после разлуки.

Автор выражает благодарность Институту перспективных социальных и гуманитарных исследований (NIAS) Королевской академии наук и искусств Нидерландов за предоставленную возможность ознакомиться с изданным в Гааге собранием сочинений А.Шюца.

Исследование, представленное во второй главе настоящей монографии, выполнено при финансовой поддержке института “Открытое общество” (Individual Research Support Scheme Grant RSS №: 979/1996).

# ГЛАВА 1

## Культурно-исторические основания неклассического образа социального знания

### 1. Философские предпосылки неклассического обществознания

Знаменем нашего времени стала массовая оппозиция традиционному, рационалистическому идеалу знания, воспетому классической философией Нового времени. Возникнув как главный “персонаж” идеалистической философской онтологии, наделенный свойствами божественной субстанции классический *Ratio* прошел долгий путь превращений от “объективной сущности мироздания” до искусственного средства классификации опытных данных. Но выступая в различных превращенных формах, он сохранял — как предпосылку классического естествознания — унаследованный от средневековой теологии *безличный и универсальный характер*. Имперсональность классического *Ratio*, лишённого нимба божественной сущности, сохранилась и в новоевропейской классической “философии сознания”, тяготевшей к идеалу “чистого”, абстрактного сознания, освобожденного от следов индивидуальности, личностного опыта и к выявлению лишь *общезначимого и воспроизводимого* содержания.

Рационализм как форма метафизики отдаёт онтологический приоритет логическому. Панлогистская онтология Гегеля являла компромисс, попытку преодолеть главную коллизия переходной эпохи на изломе привычной приверженности ко всеобщему, идущему от Бога, целостному и общезначимому, как божественная заповедь, и нового интереса к индивидуальному, земному, телесному, практическому. В гегелевской логике-онтологии единичное принимается “под залог” всеобщего: как “явление” сущности, несущей свет Абсолютного Разума.

Разложение гегелевской школы, ценой серии компромиссов сохранявшей рационалистические интенции классической философии Нового времени, сопровождалось формированием многочисленных направлений, исходящих из критики как гегелевской метафизической конструкции в целом, так и ее отдельных моментов. Главной мишенью критики становится идеалистический *панлогизм*; его уступки развивающемуся опытному знанию трактуются как свидетельство бессилия традиционных подходов, как непоследовательность общей философской позиции, которую следует либо коренным образом переработать, либо “перевернуть с головы на ноги“. Слово “критика“ прочно входит в арсенал ключевых терминов культуры второй половины XIX века. С социологической точки зрения интересен тот факт, что деятельность большинства критиков гегелевской спекулятивной конструкции (за исключением, пожалуй, В. Дильтея) протекала вне рамок официальных университетских и академических структур.

Э. Гуссерль, безусловно, прав, утверждая, что у истоков новоевропейской культуры лежала *идея единства теоретической системы* как основы всей человеческой жизни. Подобные системы принимали вид онтологий, субстанциалистских конструкций мироздания. Нетрудно видеть, что и Разуму Просвещения в значительной мере присущи качества субстанции. В своем “обмирщенном“ виде он выступал надличной основой всех человеческих действий и поступков. Сочетание качеств самосознания и субстанции обусловило амбивалентность функций просвещенческого Разума.

В обличье субстанциального, просвещенческий Разум стал выразителем социально-дифференцирующей функции культуры. Основанная на противопоставлении просвещенного, высшего сознания и “темного“, низшего, преисполненного предрассудков обыденного мышления масс, идеология Просвещения полагала свои достижения квинтэссенцией элитарного сознания, призванного направлять

сознание других в соответствии с ею же провозглашенными всеобщими принципами имперсонального Разума. Как справедливо заметил английский исследователь З.Бауман, Разум Просвещения подобен законодательному Разуму<sup>14</sup>, а потому классическая социальная концепция “думает за всех сразу”, представляя собой “мышление за другого”<sup>15</sup>, молчание которого она, якобы, озвучивает.

Философия “раннего” Просвещения полагала, что простое воззвешение внутренних очевидностей “просвещенного” сознания способно уничтожить массовые предрассудки, рассеять их светом истины Разума. Время не пощадило подобного оптимизма. Практика просветительской работы с массовым сознанием обнаружила утопичность подобных иллюзий. Обыденные, повседневные человеческие представления обнаружили свою огромную жизнепрактическую силу. Они не только не нуждались в санкциях высокой теории, но и демонстрировали способность устоять против натиска рациональной аргументации. Массовое сознание активно сопротивлялось насильственной индоктринации, разрушению базисных структур повседневного понимания. Поэтому со временем “законодательный” Разум Просвещения становится все более “волящим”. “Репрессивный” Разум — и порождение “позднего” Просвещения, и одновременно симптом его кризиса: в нем рациональная идея лишена ее изначальной самодовлеющей силы.

Установки, сформулированные во второй половине XIX века, привели к расщеплению свойственной греко-римской интерпретации мира целостной метафизики философского триединства Логоса-Этоса-Эроса на относительно самостоятельные предметные пространства. Тема Логоса становится атрибутом учения о бытии, Эроса — теории познания. Тема Этоса воплощается в учении о ценностях, со временем обретшей характер онтологии человеческого бытия. В процессе разложения гегелевской школы на смену Абсолютному духу гегелевской метафизики приходит обмирщенный “дух европейской культуры”. Его “земные” обличья удиви-



тельно разнообразны: “воля“, “труд“, “чувственность“, “дух народа“, “национальное самосознание“, наконец, “язык“. Уже в концепции В.Гумбольдта язык (точнее, воплощенный в языковых формах “дух европейской культуры“) исполняет обязанности гегелевского Абсолютного духа, став универсальным посредником между человеком и богом, человеком и миром, человеком и человеком. Он обретает черты подлинной духовной субстанции социальной жизни человека европейской культуры.

Поворот от Гегеля к Канту знаменует собою отказ от традиционных для новоевропейской культуры метафизических установок с присущей им интенцией на построение универсальных онтологических конструкций, претендующих на выражение подлинной, глубинной сущности мироздания. Им на смену приходит более утонченная и изощренная форма метафизики — *поиск первоначала не в традиционном для европейской культуры смысле оснований бытия, а базисного слоя человеческого знания*. Такие преобразования отражены в одном из сформулированных Кантом “королевских“ вопросов философии: “Что я могу знать?“.

Тем не менее, кантианство не было радикальным в преодолении “духа метафизики“: вещь-в-себе, при всех последующих модификациях этого понятия в рамках неокантианства, оставалась чисто метафизической предпосылкой. Придав кантианскому варианту трансцендентализма преимущественно методологический характер, т.е. ограничившись проблемами конституирования научного факта и образования научных понятий, неокантианцам, правда, удалось несколько ослабить ее значение.

*Ослабление метафизического “тонуса“ новоевропейской философии влекло за собою и размывание универалистской философской методологии*. Ибо метафизике органически присуще стремление к поиску “первоначала“, будь то субстанция мира или первичный слой знания как основание всех его вторичных конструктов. Неклассическая рациональность не требует обращения к иерархии сущностей и не

вдохновляется идеями онтологического редукционизма. Ей чуждо отождествление объективного мира с его научной картиной. Но ей в равной мере чужд и редукционизм теоретико-познавательный: представление о наиболее общих законах познания, из которых выводимы специфические познавательные процедуры, используемые в различных науках.

В атмосфере общего антиметафизического настроения конца XIX века, стремления опираться не на метафизически трактуемую субстанцию, а на “единичное“ как подлинную реальность, заметно усиливается осознание связи исследовательского метода со структурой и культурно-историческими характеристиками исследуемого объекта. Свойственное классической рациональности инобытие идеалистической онтологии — методологический монизм, т.е. представление о том, что все науки пользуются единым универсальным методом, различаясь лишь в том, в какой мере каждая из них приблизилась к осуществлению общей для всех наук цели, вытесняется на периферию самосознания науки.

Выражением кризиса универсалистской классической рациональности в социальном познании стал поиск средств теоретической артикуляции своеобразия социогуманитарного знания по сравнению с естественнонаучным. Осознание подобной специфики осуществлялось как оппозиция натурализму в общественном познании — представлению о том, что социальные науки должны соответствовать идеалам и нормам естествознания и использовать его методы. Но если к концу XIX века классическое естествознание развивалось в уже достаточно четко очерченных дисциплинарных рамках со сложившимися предметами отдельных наук (свидетельством чему являются детально разработанные предметные классификации наук), то теоретическое общественное познание к тому времени еще не обрело подобной степени предметной дифференциации. Поэтому социальные науки оказались в сложной и противоречивой ситуации: не располагая готовыми способами формирования и образцами предметов своих дисциплин, построить такую методологию, которая бы,

с одной стороны, приближала их к естественнонаучной по степени достоверности, общезначимости и верифицируемости знания, с другой, — сохраняла бы специфику своего объекта как изначально наделенного смыслом и ценностью.

Натуралистический позитивизм эмпиристского толка образует философский фундамент классической (модернистской) социологии. Экстраполяция картезианского идеала универсальной математики на область обществознания, породила своеобразный отзвук пифагореизма: “миф количественной социологии“. Символом веры модернистской социологии стало убеждение в том, что все без исключения параметры социальной жизни поддаются калькуляции и цифровому учету, т.е. вполне исчерпываются количественными методами, если не эмпирически, то уж на уровне теоретической модели. Мерию же “научности“ той или иной дисциплины полагалась степень ее математизации.

Социальным базисом математизации классической социологии, во многом определившим ее методологические установки, послужили сопутствующие модернизации процессы “массовизации“ западных обществ. Эмпирическая социология и зародилась в странах классической модернизации в ответ на потребность исследовать закономерности перехода традиционных обществ к индустриальным. Ее главной задачей стало исследование процесса адаптации человека традиционной культуры к городской промышленной среде. Подобно тому, как индустриальные технологии требуют подчинения производственным стандартам и унификации, реализация жестких социальных технологий классической и догоняющей модернизации связана с мощными процессами массовизации, с разрушением насиженных социокультурных гнезд. Масштабная массовизация модернизирующихся западных обществ возвала к “демону квантификации“: законам больших чисел и сопутствующих им вероятностным методам. Опирируя человеком как статистической единицей “массы“, модернистская эмпирическая социология отвлекалась от индивидуальности

своих “объектов” и смысловых характеристик их деятельности. Подобное отвлечение, а также уподобление социальных фактов вещам, и позволило ей эффективно использовать методы галилеевско-ньютонического естествознания при построении объяснительных моделей социальных процессов.

Устремленность к всестороннему социальному проектированию человеческого поведения в соответствии с нормативами индустриально-урбанизированной адаптивности и его обратная сторона — искоренение очагов самодетерминации в сфере практической социальной деятельности — рассматривалось адептами модернистской социологии как рациональное переустройство общества на принципах Разума. Методологически подобная установка выразилась в стремлении к предельной ясности и отчетливости социологических понятий. Их многозначность и расплывчатость ассоциировалась с расширением неподконтрольных Разуму маргинальных сфер, с противоречием казавшихся “естественными” картезианскими представлениями о критериях правильности человеческого мышления.

Натуралистическая исследовательская программа в общественных науках, реализованная в модернистской социологии, вдохновлялась идеологией развития техногенной цивилизации. Серьезную оппозицию ей составила антимодернистски ориентированная культурцентристская программа<sup>16</sup>. Свое изначальное выражение она обрела в самом понятии “наук о культуре”, где объект культуры наделялся не только независимым от субстанции существованием — в духе общего антиметафизического настроения эпохи, — но и самостоятельной *ценностью*.

В древнегреческой метафизике, равно как и в мистическом платонизме христианства, уделом философа, размышлявшего о “человековедческих” проблемах, было выявление скрытого содержания общих понятий, выражавших основополагающие характеристики их социокультурного бытия — красоты, блага, истины. Родившись в процессе разложения идеалистического панлогизма, “науки о культуре” стремятся избежать “мерт-

вящей всеобщности“, декларируя ценность единичного, уникального как абсолютного основания объекта культуры, имеющего отношение скорее к человеческой душе, чем к тому, что не зависит от сознания отдельной личности. Поэтому формулировкам общих закономерностей в науках о культуре отводится подчиненная роль. “Мы пользуемся общим, но не любим его“, — говаривал И.-В.Гете.

В поисках философского обоснования собственной, отличной от естественнонаучной методологии социально-гуманитарное знание апеллирует к двум основным направлениям новоевропейской философии: “философии жизни“ и неокантианству. К “философии жизни“ восходит *интуитивистская программа* обоснования методологии социогуманитарного знания. Наиболее заметный выразитель идей этого направления, “академический философ“ В.Дильтей был убежденным противником панлогизма и энергично критиковал “логический идеал метафизики“. Место Абсолютного духа традиционной метафизики в философской системе В.Дильтея занимает “дух европейской культуры“. Если и можно обнаружить следы внутримирового разума, объективного и субъективного одновременно, то искать их следует не в природе, а в истории, убежден В.Дильтей. Именно связь исторических событий способна продемонстрировать и “действительность разумного“, и “разумность действительного“. История, по В.Дильтею, — не саморазвитие Абсолютного духа, а самоосуществление человека, способ специфически человеческого бытия. Исторические события люди проживают и переживают. Поэтому и знание в “науках о духе“ особого рода: его основа — не “явления“, а переживаемая человеком действительность. Соответственно, базисной наукой о духе у В.Дильтея предстает не “социальная физика“, а описательная психология. Онтологической же импликацией “герменевтической логики“ В.Дильтея становится “сама жизнь“.

Подобная идейная эволюция обусловлена тем, что к концу XIX века в западных обществах завершились начатые

эпохой ранних буржуазных революций процессы индивидуализации, нередко в весьма жесткой конфронтации с конфессионально-религиозной и классово-корпоративной идеологией. Возрос интерес к внутренней, душевной жизни человека, которую пытались изучить ранее блистательно оправдавшими себя естественнонаучными методами. Неудачи в области психологии до основания потрясли устои классического рационализма и одновременно дали мощный импульс развитию эмпирической психологии как самостоятельной дисциплины.

В.Дильтей справедливо полагал, что естественнонаучная методология Нового времени базировалась на фундаментальной метафизической предпосылке — дуалистическом разграничении тела и духа. Понятие же “самой жизни“, по замыслу В.Дильтея, способно стать “по ту сторону“ картезианской дихотомии духовного и телесного. Ибо жизнь шире, чем Бытие и Понятие, которые суть лишь ее определения. С помощью понятия “самой жизни“ В.Дильтей намеревался проинтерпретировать метафизические конструкции классической философии в качестве “объективации жизни“ — жизненных переживаний человека, основанных на субъективном восприятии времени. Отсюда берет свой исток замысел знаменитой дильтеевской “Критики исторического разума“, задуманной и осуществленной как необходимое дополнение к трем знаменитым *Критикам* И.Канта.

В.Дильтей исходил из посылки, что человек является единственным мировым “объектом“, способным к субъективному восприятию и переживанию. Связность же духовного мира зарождается в субъекте, и, как полагал В.Дильтей, заключается в движении духа к определению смысловой основы связности мира сознания, объединяющего отдельные логические процессы друг с другом<sup>17</sup>. Поэтому одним из главных вопросов своей “Критики“ В.Дильтей считал следующий: каким образом структура духовного мира субъекта делает возможным познание духовной действительности? Структуру же духовного мира субъекта изучает пси-

хология. Поэтому В.Дильтей и был убежден в том, что методологическим фундаментом “наук о духе”, постигающих “связность духовного мира”, должна стать описательная психология, а универсальным методом “наук о духе” — понимание и интерпретация.

Используемый В.Дильтеем термин “понимание” не нов для методологии. Он широко используется и в работах философов классической ориентации. Но в классическом рационализме — в отличие от В.Дильтея — понимание и объяснение не противопоставляются. Ведь классическое Ratio — это божественный Разум. А Бог пишет великую книгу природы языком математики, понятным тем, кто им владеет. Объяснить — значит сделать понятным, выразить в математическом языке, т.е. реконструировать объект понимания средствами классической теории.

В.Дильтей придает термину “понимание” личностный смысл. Понимание — это личностное освоение. Понять — значит пережить лично, ввести в контекст своего персонального бытия, выявить жизненную связь понимаемого с тотальной конфигурацией личного опыта. Он убежден в том, что понимание вырастает из интересов практической жизни. В повседневном общении люди должны научиться понимать друг друга. Способы и результаты их понимания многообразны и обусловлены типом жизненных переживаний.

К числу элементарных форм понимания В.Дильтей относит и истолкование отдельных проявлений жизни — таких, как жест или выражение лица, а также элементарные акты, из которых складываются связанные поступки: удар молотком, распиливание дерева, составление слова из букв. Переход же от элементарных форм понимания к высшим основан на том, что понимание, по мысли В.Дильтея, исходит из связи между многообразием проявлений жизни и сознательным началом, выраженным в ней. Таким образом, высшие формы понимания основаны на выражении связи между многообразием проявления жизни человека и внутренней связью, лежащей в основе этого многообразия. По-

нимание, т.о. — своего рода мостик от единичности жизненных впечатлений к полноте переживания жизни. Формой подобного перехода, по его мнению, служит индукция — не столько как логически-рассудочная операция, сколько в этимологически изначальном смысле *наведения*, результатом которого становится сочувствие, настройка, психический резонанс. Из частично определенных единичностей она выводит связь, определяющую целое. Индукция в трактовке В.Дильтея наполнена “жизненным смыслом”: она порождает связь одного с другим, единичного переживания человека с тотальностью его субъективного опыта. Таким образом, понимание в дильтеевском смысле — это *опыт самоотожествления с иным*.

Предпосылкой подобного индуктивного вывода является знание о душевной жизни человека и его отношении к среде и обстоятельствам. В своих высших проявлениях понимание основывается на индуктивном заключении, позволяющем восходить от единичного к целостности определенного жизненного отношения. Понимание — это обнаружение жизненной связи<sup>18</sup>. (Заметим, что позиция В.Дильтея близка к той, что представлена Ф.Брентано в его “Психологии с эмпирической точки зрения”, 1874). В “описательной психологии” В.Дильтея нет места отношению двух сущностей, равно как бессмысленно говорить и об “отражении”. Целостность жизни непосредственно переживается, образуя “круг жизни”, который в концепции В.Дильтея предстает альтернативой как субъект-объектному “дуализму” классических теорий познания, так и “дуализму” традиционной метафизики.

Достижение понимания — конечная цель “наук о духе”. Это означает, что все функции познавательных процедур в конечном счете “сходятся” в понимании. Само же понимание мыслится не как раз и навсегда обретенное: в каждом своем акте оно открывает для исследователя новые горизонты жизненных переживаний. Таким образом, в интуитивистской программе в качестве универсального метода “наук



о духе” полагается непосредственное знание, знание — понимание, в то время как методом естествознания — знание дискурсивное, опосредованное, т.е. объяснение.

Однако знание, полученное с помощью интуиции, вчувствования и вживания, с точки зрения социологии, имеет существенный изъян: оно не обладает общезначимостью и достоверно лишь для того, кто “понял”. Интуитивисты не признают правил, обладающих безусловной всеобщностью. Поэтому дальнейший процесс становления “понимающей” социальной методологии идет как постепенное осознание пределов адекватности классической рациональности, с одной стороны, и преодоление гипертрофированного субъективизма интуитивистской методологии, не являющейся рациональной в отношении общезначимости ее результатов, с другой.

Попытки теоретически артикулировать специфику обществознания с сохранением его рационалистического статуса восходят к неокантианству Баденской (Фрайбургской) школы. Ее признанный лидер Г.Риккерт, противопоставляет развиваемый им подход как психологизму, так и натурализму в обществознании, полагая, что “одной из главных задач настоящего момента является борьба с натурализмом просвещения, окончательно победить который не удалось кантовскому идеализму”<sup>19</sup>.

Как кантианец, Г.Риккерт исходит из того, что, в отличие от природных тел, действия человека всегда соотносимы с ценностями. Не подвергая сомнению значимость психологии как научной дисциплины, он, тем не менее, отвергает ее претензии на роль универсальной методологии общественных наук<sup>20</sup>. Методологическое кредо Баденской школы состоит в том, что предмет методологии — не мир субъективных переживаний ученого, а общезначимые логические процедуры образования используемых им понятий. Поэтому своей главной задачей он считал обоснование рационалистического метода общественных наук, отражающего специфику этого предме-

та и в то же время гарантирующего общезначимый и рационально воспроизводимый результат.

Своеобразие социогуманитарного знания зафиксировано им в предмете методологического анализа — “науки о культуре” (В.Дильтей, ориентированный на психологию, предпочитал термин “науки о духе”). Их отличительную особенность Г.Риккерт усматривает в том, что “во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления созданы или взлелеяны человеком... Если от объекта культуры отнять всякую ценность, то он станет частью простой природы”<sup>21</sup>. Например, дикорастущие злаки, утверждает он, являются “естественным объектом”, в то время, как специально взращенные человеком становятся явлением культуры.

Различие “наук о природе” (Naturwissenschaften) и “наук о культуре” (Kulturwissenschaften) проводится им как по предметам, т.е. “с материальной точки зрения”, так и по практикуемым ими методам, т.е. “с формальной точки зрения”<sup>22</sup>. При этом “материальный” и “формальный” критерии противопоставлены отнюдь не жестко. Г.Риккерт обрисовывает широкие возможности использования математических методов и в изучении общества, например, в экономике и социологии. С позиций его методологии, один и тот же объект может выступать и как единственный экземпляр общего понятия, и как уникальный по значимости феномен культуры. Иными словами, “действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального”<sup>23</sup>, — полагает он. Научные методы, таким образом, мыслятся как взаимно дополнительные: естественнонаучный метод применим в обществознании, если исследователя интересуют закономерности или обобщенные типы, а исторический — в естествознании, в той мере, в какой исследователя привлекает неповторимая индивидуальность природного объекта. Социолог и экономист, полагает Г.Риккерт, пользуются преимущественно

обобщающим методом, логически не отличимым от естественнонаучного. Напротив, можно до известной степени говорить об историческом методе при исследовании индивидуализированных объектов природы, например, в космогонии. Таким образом, заключает Г.Риккерт, “деление на основании формальных точек зрения (т.е. по методу — Н.С.) не совпадает с делением материальным... однако при исследовании жизни природы все же пользуются преимущественно естественнонаучным, при исследовании же жизни культуры, главным образом, историческим методом”<sup>24</sup>.

Стремясь отмежеваться от предложенных интуитивистами субъективистских методов и в то же время артикулировать своеобразие социогуманитарного знания, Г.Риккерт существенно расширяет традиционные представления о процедуре образования научных понятий. Предложенная им расширенная трактовка теоретической концептуализации выходит далеко за рамки классической логики, по убеждению Г.Риккерта, “слишком узкой” для отображения специфики методологических процедур в науках о культуре. Однако он убежден в том, что “для логики, которая желает не поучать, а понимать науки, ложность учения Аристотеля, согласно которому индивидуальное и особенное не могут быть введены в научное понятие, не подлежит сомнению”<sup>25</sup>. Основатель Баденской школы характеризует практикуемую в естественных науках процедуру научной концептуализации как подведение наличного многообразия под генерализирующие абстракции (индукцию). Целью и смыслом научной индукции является “обуздание многообразия” — преодоление потенциальной бесконечности единичного и формулировка общего закона. Подобный генерализирующий метод, названный им *номотетическим*, годен лишь в тех науках, цель которых — теоретически представить сущность наличного многообразия как основание общего закона.

В науках же о культуре выявлению общего закона принадлежит подчиненная роль. История, например, имеет дело с единичным, отмеченным печатью случая, а не с законом в

его чистом виде. Поэтому “наш интерес здесь направлен также и на особенное и индивидуальное, ... ибо культурное значение объекта покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем оно отличается от них”<sup>26</sup>. Поэтому науки о культуре, стремящиеся избежать “мертвящей всеобщности”, прибегают к иному, отличному от генерализирующего способу образования научных понятий. И если этот факт не умещается в рамки традиционной логики, убежден Г.Риккерт, то тем хуже для логики.

Развивая идеи своего предшественника по Баденской школе, В.Виндельбанда, Г.Риккерт противопоставляет “номотетическому”, т.е. обобщающему, методу естествознания направленный на постижение единичного и особенного “*идиографический*” метод истории, оговариваясь, что если номотетический метод включает в себя не только отыскание общих законов, но и образование научных понятий, поименованные выше методы вполне корректно противопоставить друг другу.

Ю.Хабермас склонен полагать, что свойственный Г.Риккерту дуализм методов является результатом недооценки им диалектики особенного и всеобщего. Основатель Баденской школы, по его мнению, оказался в плену парадокса, присущего любой форме методологического номинализма: мы схватываем уникальное, т.е. неповторимый смысл исторических событий, в общих выражениях, ориентированных на повторяемое в явлениях”<sup>27</sup>. С.Гессен, на наш взгляд, проводит более тонкий анализ и дает более точную оценку. Он полагает, что противоположность “индивидуализирующего” и “генерализирующего” методов у Г.Риккерта не покрывается простой противоположностью единичного и общего как таковых. Это скорее известная *противоположность различных типов общего, которым соответствуют различные типы единичного*<sup>28</sup>. Что он имеет в виду? Отношение общего к единичному в естественных науках есть отношение подчинения экземпляра роду. Совсем другое дело, полагает он, в исторических науках. “Индивидуальное” наук

о культуре принципиально не заменимо, ибо смысл его в том, что оно никогда не может рассматриваться как экземпляр общего понятия. “Единичное истории есть в подлинном смысле слова “ин-дивидуальное”, — как говорит Риккерт, — т.е. неразложимое ни на какие общие, т.е. математические отношения”<sup>29</sup>. Поэтому в истории основным отношением между общим и индивидуальным становится не подчинение экземпляра роду, а включенность частного явления в более всеобъемлющее, но столь же единичное и индивидуальное целое. Если в физике объяснить падение этого камня — значит представить его индивидуализированным экземпляром общего закона всемирного тяготения, то в истории объяснить, например, эпоху Террора — значит включить ее в столь же единичное и индивидуальное целое Французской революции. “Целое должно тесно облегать частное — вот, по Риккерту, основное требование исторического объяснения”<sup>30</sup>. Противопоставляя генерализирующий метод индивидуализирующему, Г.Риккерт, таким образом, противопоставляет не единичное как действительность общему понятию, а один тип отношения “единичное-общее” — другому, т.е. подчинение — включению.

Однако, несмотря на акцентированное Г.Риккертом своеобразие обоих методов, с точки зрения эволюции идей новоевропейской метафизики в них больше общего, чем различий. И отнесение к общему (сущности), и отнесение к ценности (значимому) неявно апеллирует к скрытому, первичному, трансцендентному, стоящему за гранью видимого, природы или истории. Постулируя же всеобщий и необходимый характер ценностей, априорных культурологическому исследованию, Г.Риккерт прибегает к *трансцендентальному аргументу*, не верифицируемому эмпирически и придающему его рассуждениям о методе характер изошренной социальной метафизики.

Главной предпосылкой идиографического метода, основанной на кантианских допущениях об упорядочивающей роли рассудка по отношению к эмпирическим данным, яв-

ляется возможность приписать *значимость* тем или иным явлениям культуры. Процедура теоретической концептуализации осуществляется как *отнесение к ценности*. Ценностный эталон выступает критерием значимого в наличном культурном многообразии. Таким образом, относя феномен к ценности, историк культуры выявляет в нем не общее как основу повторяемости, а значимое.

Наделяя ценности всеобщим и необходимым характером, неокантианцы придают им статус мировоззренческих универсалий просвещенного разума. Мы все верим во всеобщие ценности, убежден Г.Риккерт, даже тогда, когда под влиянием научной моды воображаем, что не делаем этого<sup>31</sup>.

Ценности могут быть экономическими (польза), политическими (справедливость), нравственными (добро) или религиозными (святость). В зависимости от того, к какой ценности относят то или иное явление культуры, говорят о его экономическом, политическом, нравственном или религиозном *значении*. Выявляя значимое, ученый основывается на всеобщем признании ценности, что, по убеждению Г.Риккерта, гарантирует наивысшую объективность, доступную эмпирическим наукам.

Постулируемый Г.Риккертом всеобщий и необходимый характер культурных ценностей в кантианской терминологии означает, что они *объективны*. Однако из этого не следует, что он придает им онтологический статус, реифицирует ценности. Всеобщность и необходимость — характеристики трансцендентального идеала, а не действительности. Ценности не существуют, а *значат*. Их сущность состоит в их значимости, а не в фактичности. Не обладая бытием в онтологическом смысле, ценности воздействуют на мир человека двояким образом. В соединении с объектом ценности становятся “благом”. Будучи связаны с субъектом, они превращают его суждения в “оценку”. При этом отнесение к ценности как исследовательский метод “наук о культуре” Г.Риккерт жестко разграничивает с оценкой как жизнепрактической процедурой.

Было бы, однако, не вполне корректным трактовать риккертовское разграничение ценности и оценки как стремление провести водораздел между обыденным и научным познанием, жизнепрактической позицией и теоретической установкой. Позиция Г.Риккерта сложнее. Как кантианец он принимает посылку трансцендентализма — различия в структуре познающего субъекта эмпирической (индивидуализированной) и общезначимой (трансцендентальной) составляющих. Эмпирический, индивидуализированный субъект осуществляет оценку. Сверхиндивидуальный, трансцендентальный производит отнесение к ценности. Но обратим внимание на примечательный факт, существенный для последующего понимания процедуры теоретической концептуализации в социальной феноменологии: Г.Риккерт нигде не упоминает о различиях в характере самих процедур отнесения к ценности и оценки.

Объяснительную притягательность “трансцендентального аргумента” неокантианцев Баденской школы об априорном характере всеобщих и необходимых культурных ценностей преодолевает выдающийся немецкий социолог М.Вебер. Время деятельности М.Вебера, отмечает Ю.Н.Давыдов, — особый период в развитии немецкой, да и европейской мысли. “Это был конец просветительски обожевленного разума” Того самого прогрессирующего разума, который, по Гегелю, толкает в спину человечка, хитроумно ведя его “куда следует”. У Маркса он берет того же человечка за шиворот и тащит его “куда надо”<sup>32</sup>. Субстанциональный разум просветителей, следы которого еще видны в трансцендентализме Г.Риккерта, у М.Вебера предстает как разум *человеческий*, сведенный к простой способности человека поступать целесообразно.

Исследовательским задачам М.Вебера, убежденного в том, что научное изучение предмета требует всестороннего подхода, не отвечало проводимое Г.Риккертом разделение методов на номотетические и идиографические. Как кантианец, М.Вебер убежден в том, что “в основе деления наук

лежат не “фактические” связи “вещей”, а “мысленные” связи *проблем*<sup>33</sup>. Как социолог М.Вебер анализирует индивидуально — историческое не только в качестве феномена культуры, т.е. идиографическими, индивидуализирующими методами, но и стремится вскрыть его причинные связи, прибегая к использованию родственных естественнонаучным номотетических, т.е. обобщающих методов. В собственно же историческое исследование М.Вебер привносит элементы генерализации. В социологическом же анализе, отказываясь от претензий на установление общих законов и ограничиваясь задачей описания правил протекания событий, М.Вебер значительно смягчает сциентистскую жесткость номотетических подходов и вводит в социологию элементы индивидуализирующих методов.

Подобное “перекрестное опыление” предмета социогуманитарного знания методами различных наук стало возможным благодаря отказу от *метафизического аргумента* риккертской методологии. Будучи социологом по призванию и профессии, М.Вебер справедливо полагал, что лишенное конкретно-научного содержания понятие общезначимых ценностей социологически не осмысленно. Поэтому в трудах автора “Протестантской этики” абстрактно-всеобщие ценности Баденской школы претерпевают социологическое “обмирщение” и обретают земное, культурно-антропологическое содержание: выражение жизненных ориентаций и практических устремлений людей своего времени — “интерес эпохи”. Именно человеческий интерес, а не отнесенность к абстрактно-всеобщим ценностям, убежден М.Вебер, позволяет приписать вещи экономическое, политическое и т.д. значение. “Качество явления, позволяющее считать его “социально-экономическим”, — утверждает М.Вебер, — не есть нечто, присущее ему как таковому “объективно”. Оно обусловлено направленностью нашего познавательного *интереса*, формирующегося в рамках специфического культурного значения, которое мы придаем тому или иному событию в каждом отдельном случае”<sup>34</sup>.



Проследивая становление и эволюцию интересующих его культурных ценностей, таких, как протестантская этика, продуктивное предпринимательство, профессионализм, религиозная аскеза, М.Вебер помещает их в строго очерченные хронологические рамки, за пределами которых означенные ценности утрачивают регулятивное значение и не обладают способностью мотивировать человеческое поведение. В “обмирщенной” социологической интерпретации М.Вебера культурные ценности не только теряют приданный им неокантианцами всеобщий и необходимый (в кантианской терминологии — “объективный”) характер, но и предстают как выражение множества исторически изменчивых интересов, столь же различных, как и людские идеалы. Ибо “высшие идеалы, наиболее нас волнующие, — убежден М.Вебер, — во все времена находят свое выражение в борьбе с другими идеалами, столь же священными для других, как наши для нас”<sup>35</sup>.

Тяготевший к кантианской ориентации М.Вебер был убежден в том, что теоретические понятия являются не отражением действительности, а продуктами конструктивной активности разума. В то же время, будучи привержен к эмпирическим методам, М.Вебер отнюдь не жестко следует трансценденталистским установкам. Как социолог, он ищет действующие в обществе причинные зависимости средствами эмпирического анализа. Поэтому логически первичное в рамках теории в его понимании отнюдь не тождественно *causa finalis* самой действительности — оно выступает лишь как объяснительный принцип.

Подобная амбивалентность веберовской позиции относительно природы научных понятий воплотилась в его *идеально-типизирующей методологии*. Логический статус идеального типа неоднозначен и даже противоречив. С одной стороны, М.Вебер характеризует его как результат рассудочной деятельности по обработке эмпирического материала. С этой точки зрения идеальный тип — это некоторое усиление, “доорганизация” эмпирически данного, мысленный эксперимент с объектом эмпирической природы, делающий

более контрастными те черты, которые свойственны самому объекту исследования. Это, как отмечает Ю.Н.Давыдов, “заострение некоторых черт человеческого поведения, сведенных воедино”<sup>36</sup>.

С другой стороны, М.Вебер наделяет идеальные типы чертами абстрактно — всеобщей теоретической схемы, не имеющей непосредственного опытного происхождения, — “явления в чистом виде”. В реальной действительности, подчеркивает он, “такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде не обнаруживается; это утопия”<sup>37</sup>. С помощью идеальных типов как “научно-дисциплинированной фантазии”<sup>38</sup> и осуществляется понимание предполагаемого субъективного смысла действия. В подобной интерпретации идеальный тип служит не для раскрытия связей эмпирических явлений, а для моделирования зависимостей идеализированных объектов в рамках теоретической конструкции<sup>39</sup>. При этом конфигурация отношений понятий на уровне теоретической модели — не является “отражением” эмпирически фиксируемых зависимостей исследуемых явлений.

Кантианская концепция рассудочного конструирования понятий не отвечает настрою социолога-практика на эмпирическое исследование в собственном смысле слова. Поэтому в реальной исследовательской работе М.Вебер колеблется между методологическим номинализмом и теоретическим реализмом понятий, варьируя теоретическую дистанцию по отношению к ним в зависимости от содержания научной задачи. В собственно же методологических рассуждениях он предостерегал как от прямого отождествления действительности с идеальным типом, так и от понимания идеального типа как исключительно теоретического конструкта, выражающего лишь предположительное знание о социальной реальности.

Отмеченное выше несоответствие в понимании логической природы идеального типа М.Вебер, как известно, разрешает введением сильного идеализирующего допущения. Он полагает, что идеальный тип соответствует действи-

тельности в идеализированной ситуации *целерационального действия*. Подобное действие не является эмпирически фиксируемым, а представляет собою предельный случай рационального соотношения поставленных целей и используемых средств. Чем “чище”, прозрачнее связь между целью и средствами, тем ближе реальное действие к целерациональному. Поэтому задачу социологического исследования М.Вебер видит в том, чтобы с помощью эмпирических методов выявить отклонения реальных действий от идеально-типических и объяснить причины подобного отклонения. Это и в самом деле сильная предпосылка, с принятия которой начинается свое исследование социолог. Например, когда речь идет об изучении биржевых операций, его отправным пунктом оказывается ответ на вопрос о том, каким было бы действие человека в ситуации биржевой паники в случае его чисто целерациональной ориентации. Расхождение же реального поведения агентов социального действия с целерациональной установкой, т.е. отклонение действительности от идеального типа, М.Вебер квалифицирует как детерминированное конкретными обстоятельствами и требующее дополнительного изучения эмпирическими методами. Таким образом, *в отличие от марксистской теории, в рамках которой расхождения между поведением идеализированного и эмпирического объекта не артикулированы, для М.Вебера концепция подобного расхождения становится предпосылкой эмпирического исследования в социологии*. Отклонение действительности от идеального типа расценивается М.Вебером не как концептуальная погрешность, но как заданное теоретическими рамками *содержание социологического анализа*.

Методология эмпирического анализа отклонения действительности от идеального типа сознательно исходит из сильного идеализирующего допущения, будто бы человек — носитель “духа капитализма”, поступает целерационально, т.е. планирует свои социальные (т.е. ориентированные на другого) действия, строго соизмеряя намеченные цели с используемыми средствами. В этом отношении идеально-ти-

пичное действие является “правильно-рациональным” (Richtigkeitrationalität), в то время, как отклонения от него, подлежащие исследованию эмпирическими методами, предстают как вершащиеся по воле Случая. Таким образом, целерациональные действия в веберовской теоретической модели рассматриваются как выражение *сущностных* интересов субъекта, отнюдь не тождественных в каждом конкретном случае его “эмпирическому” интересу. *Отнесение к интересам отвечает “духу капитализма”*. Трансформировав риккертские абсолютные ценности в “интерес эпохи”, М.Вебер придал своей идеально-типизирующей методологии историческое измерение — но не в плане эмпирической исторической фактичности, а на уровне неявных предпосылок социологической концептуализации.

Теоретически артикулирующая различие реальности и идеального типа, идеально-типизирующая методология М.Вебера не приводит неизбежно к онтологизации теоретических идеализаций, инспирирующей переделку жизни в соответствии с логикой проекта. Однако М.Вебер еще разделяет классическую познавательную установку в понимании структуры познавательного отношения. Свойственное ей абсолютное противопоставление субъекта объекту выразилось в методологическом императиве “свободы от оценки”, т.е. требовании элиминировать влияние на познавательный результат ценностных и целевых установок субъекта. Ученый и преподаватель общественных наук, убежден М.Вебер, не вправе обнаруживать в аудитории своих собственных социально-политических предпочтений, хотя за ее пределами он вправе вести политическую пропаганду как частное лицо. Методологически подобный императив требует соблюдать дистанцию по отношению к объекту, нарушение которой столь же морально осуждаемо, как и нарушение дистанции по отношению к человеку. Декларируемое М.Вебером методологическое требование “свободы от оценки” питается трансценденталистскими посылками его социологического теоретизирования: противопоставлением ценно-

сти как атрибута трансцендентального субъекта оценке как присущей эмпирическому, индивидуальному субъекту.

Разделяя антинатуралистический настрой дильтеевской герменевтики, М.Вебер, тем не менее, солидаризируется с Г.Риккертом в критике интуитивистского обоснования методологии общественных наук на фундаменте эмпирической психологии. Соглашаясь с В.Дильтеем в том, что задачей “наук о духе” является *понимание* своего предмета, М.Вебер категорически возражал против трактовки самого понимания как основанного на субъективном переживании, поскольку его результаты не могут быть всеобщими (общезначимыми) и необходимыми, т.е. не отвечают трансцендентальному идеалу. Социально-философское исследование, убежден М.Вебер, призвано разрабатывать категории, способные реконструировать социально значимый *смысл* действия, а не заглядывать в глубины человеческих душ. Присущий дильтеевской герменевтике психологизм М.Вебер считал основным недостатком его критики исторического разума.

Возражая против проводимого В.Дильтеем и Г.Риккертом противопоставления наук о природе как объясняющих наукам о культуре как понимающим, М.Вебер развивает собственный взгляд на отношение этих когнитивных процедур. Он убежден в том, что объяснение и понимание в социологии взаимосвязаны. Понять — значит реконструировать смысл средствами теории. Однако понятие требует последующего объяснения на основе эмпирических методов. И лишь будучи подтверждено эмпирически, оно обретает высшую форму научной достоверности.

О достоверности своих знаний относительно субъективного контекста значения социолог может говорить в двух смыслах. Мотивационная интерпретация действия основана на реконструкции “контекста значений”. Она “в смысловом отношении очевидна”, но в плане эмпирических каузальных связей не достоверна. Причинную достоверность она обретает лишь тогда, когда на основе эмпирических наблюдений социолог убеждается в том, что приписываемые

им человеческим индивидам мотивы и на самом деле всегда или часто приводят к одним и тем же действиям людей в различное время. Автор “Протестантской этики” убежден, что в задачу социолога не входит определение системы каузальных связей реального человеческого поведения. Даже в предельном случае он определяет лишь “типичную возможность” того, к чему приведет со временем доступная социологическому наблюдению фактуальная констелляция человеческих действий. Понимание, таким образом, требует определения степени статистической вероятности того, что действия определенного типа при известных обстоятельствах будут совершаться и впредь. Иными словами, итогом понимания у М.Вебера выступает статистический закон, в котором достигается синтез теоретического конструкта и эмпирического исследования.

В 30-е годы нашего века образуется многочисленная группа последователей М.Вебера, развивающая и совершенствующая его методологию на основе достижений трансцендентальной феноменологии Э.Гуссерля. Воздавая должное выдающемуся вкладу М.Вебера в становление понимающей социальной науки, они, однако, не приемлют амбивалентности его понимающей методологии — того, что *понятое* теоретически нуждается в последующем эмпирическом обосновании.

Современные социальные науки, полагают они, оказались перед лицом базисной теоретической и методологической проблемы, пребывавшей в “слепом пятне” традиционной социологии: исследования повседневных человеческих действий и человеческого опыта в социальном мире. Решающий шаг в этом направлении сделан М.Вебером, волею судеб ставшим посредником между позитивистски ориентированным естествознанием и построенной по его меркам эмпирической социологией, с одной стороны, и идеалистическим историцизмом “философии жизни”, с другой. Не будучи феноменологом, М.Вебер сыграл огромную роль и в осознании “человекоразмерности” социальных наук, пре-

делов адекватности методологических принципов позитивистской социологии, заимствованных из естествознания без учета особенностей социального “объекта”, имеющего, в отличие от объектов природы, собственное представление о себе и своих действиях.

Но понятие “субъективного значения”, лежащее в основе понимающей социологии М.Вебера, оказывается недостаточно проясненным и допускающим двойственное толкование. М.Вебер приписывает ему как значение, придаваемое собственному действию самим действующим лицом, так и то, что приписывает ему партнер или наблюдатель, исходящий из идеализирующего допущения, что наблюдаемое им действие является целерациональным. Подобная амбивалентность оставляла известную неопределенность в отношении конечного результата реконструкции субъективных значений: является ли им статистически среднее значение многочисленных людей или идеализированный объект, демонстрирующий свои характеристики в теоретически заданных условиях?

Феноменологически ориентированные социологи проблематизируют то, что М.Вебер принимал как само собой разумеющееся, не требующее дальнейших пояснений. Вебер, полагает А.Шюц, принял на веру предпосылку осмысленности самого социального мира как результата intersубъективной договоренности, аналогично тому, как в нашей повседневной жизни мы принимаем на веру факт существования законсообразного мира, соответствующего нашим рассудочным понятиям. По его мнению, М.Вебер обошел главный, воистину “королевский”, вопрос всей социологии как науки о том, “как жить вместе”, не проблематизировав базисных предпосылок социальных коммуникаций.

Более того, М.Вебер исходил из факта существования осмысленного социального (т.е. ориентированного на другого) действия как не подлежащего сомнению самоочевидного основания, не только не исследовав его генезиса из более элементарных форм человеческих действий, но и не

осознав саму его возможность как проблему. Там, где М. Вебер усматривал элементарную клеточку социальной жизни — осмысленное социальное действие, его последователи — феноменологи обнаруживают нераспаханное плугом науки проблемное поле, взывающее к исследованию феноменологическими методами.

Использование методов феноменологического анализа позволяет проблематизировать то, что представлялось М. Веберу самоочевидным. Способность задавать “возвратные вопросы” Э. Гуссерль считал одним из величайших достоинств феноменологического анализа научного знания. Подобные вопросы разворачивают методологическое исследование в направлении, обратном тому, в котором исторически и логически развивается само научное знание, помогают двигаться от результата как данности не только к реконструкции механизма его порождения, но и к обоснованию этого механизма как в принципе возможного для разума. Конститутивная феноменология завершает свое исследование тем, с чего конкретные науки его начинают как с явной или неявной предпосылки исследования. Применительно к веберовской социологии это значит, что феноменология социального мира проблематизирует фундаментальную идею целерационального действия, равно как и других основополагающих социологических понятий. Вклад А. Шюца в методологию социального познания, справедливо полагает Г. Вагнер, касается краеугольных камней социально-философского мышления и простирается до уровня метаанализа, т.е. систематического обращения к вопросам, логически первичным по отношению к любым утверждениям относительно самой социальной жизни<sup>40</sup>.



## **2. Конститутивная феноменология Э.Гуссерля как теоретическая основа феноменологии “естественной установки”**

В атмосфере общего заката дискурса Просвещения пафос гуссерлевской конститутивной феноменологии был направлен на поддержку идеалов новоевропейского рационализма перед напором антиинтеллектуалистских и даже мистических настроений в культурной жизни Европы начала XX века. Примитивистские настроения питались и заметными успехами культурной антропологии, сопровождавшимися широким экспортом мировоззренческих и культурных универсалий дописьменных обществ. Стремление Э.Гуссерля возродить ценность рационалистических идеалов в условиях заметного оживления иррационалистических тенденций в европейской культуре начала XX столетия вылилось в новую попытку “обмирщения”, “очеловечения” идеала всеобщности, поиска всеобщего начала как истока европейской истории и смысла европейского философствования. В отчуждении основ рациональности от сферы человеческого бытия Э.Гуссерль усматривал главную причину кризиса европейских наук и европейского человечества вообще.

Наследуя кантовские традиции трансцендентализма, основоположник феноменологии видел истоки всеобщности и необходимости в глубинах сознания трансцендентального субъекта. Им руководило не стремление обрести субъективную уверенность на пути преодоления картезианского сомнения, но поиск подлинных основ достоверности любого знания. Подобная достоверность сродни трансцендентальному идеалу Канта, но лишена аффицирующей чувственности кантианского трансцендентного первоисточника. Достоверность же любого, как философского, так и частнонаучного знания, по Э.Гуссерлю, гарантирована общезначимостью процедур феноменологического конституирования, т.е. выстраивания любого знания на его абсолют-

но достоверной первооснове. Именно такой способ обоснования базовых социологических понятий и привлек последователей М.Вебера к феноменологии.

Где же обнаруживаются точки соприкосновения феноменологии и социологии? Помимо уже названной задачи прояснения базовых социологических понятий, они обнаруживаются в гуссерлевских попытках решить, не изменяя принципам феноменологического подхода, проблему *интерсубъективности*. Это побуждает Э.Гуссерля развернуть свою аргументацию в специальную *теорию феноменологического конституирования Другого*, которая, собственно, и дала социологии, по мнению феноменологически ориентированных последователей М.Вебера, операциональный подход и глубинные основания возможности понимания социальной реальности.

Анализ процессов феноменологического конституирования Другого и форм его социальной организации нельзя трактовать ни как еще одну попытку философского доказательства существования других людей, ни как способ исследования структуры межличностных коммуникаций. В рамках феноменологии подобная задача означает лишь их интерпретацию в качестве конституированных сознанием и *наделенных смыслом идеальных предметностей*. Таким образом, феноменология имеет дело с когнитивной реальностью, воплощенной в структурах человеческого опыта, без апелляции к ее онтологическому статусу. Это означает, что *предметность феноменологии идеальна*. Демонстрируя процесс идеального конституирования объектов как *смысловых образований*, феноменолог преобразует проблемы традиционной онтологии в вопросы о необходимых условиях и формах *понимания бытия*. “Бытие мира не может быть для нас само собой разумеющимся фактом, но лишь проблемой значимости”, — утверждает Э.Гуссерль<sup>41</sup>.

На ранних этапах своего творчества, т.е. до начала 30-х годов нашего века, основной задачей феноменологии Э.Гуссерль считал достижение абсолютно достоверного фунда-

мента человеческого знания — “твердой породы” научного мышления и любого рационального суждения вообще. Подобный фундамент мыслился им как предмет особого рода философии — подлинно универсальной науки о предельных основаниях человеческого мышления. Это учение о Логосе бытия — *априорных основаниях всех возможных идеальных предметностей*. Таковыми являются понятия мира, природы, пространства, времени, живых существ, человека, души, тела, числа, социального сообщества и культуры. Поэтому Р.Занер с полным на то основанием определяет феноменологию как диалектический или рефлексивный критицизм, эксплицирующий предпосылки любого человеческого предпрятия, включая и свое собственное<sup>42</sup>.

Феноменологическое исследование, продолжает Дж.Сэзес, начинается *в молчании*. Это молчание — борьба за то, чтобы “видеть” явления столь же ясно, сколь это возможно в непосредственном опыте, в опыте нашего сознания этих вещей<sup>43</sup>. Поэтому фундаментальным понятием феноменологии является заимствованное у А.Бергсона понятие — метафора “*поток сознания*”<sup>44</sup>. Человек живет в нем как в непосредственной данности своего психофизического Я, в дорефлексивной установке не выделяя себя из потока сознания, в котором сознающий субъект и его предметный мир образуют нераздельное целое. Метафора “потока” означает, что сознание не складывается из дискретных актов осознания, а является непрерывно длящимся процессом. Эта “длительность” не тождественна “внешнему”, астрономическому времени, измеряемому по часам. В “живой длительности” (durée) нет ни сторон, ни частей, а есть лишь непрерывный поток осознания. А.Бергсон проводит различие между внутренним потоком длительности, длящимся и уходящим гетерогенным качеством, с одной стороны, и гомогенным временем как квантифицированным и дисконтинуальным количеством, с другой. Между жизнью в потоке опыта и проживанием в мире пространства — времени не меньшее различие, чем между чувственным переживанием и тиканьем метронома.

Синхронизация “внутреннего” (durée) и “внешнего” времени требует от индивида определенных усилий. Ребенок, не имеющий опыта согласования темпоральных структур, сопротивляется тому, чтобы спать и есть по часам, а не тогда, когда ему хочется. Но и накопление подобного опыта не приводит к полной синхронизации внутреннего и внешнего времени. Это скорее идеал, чем действительность.

Спустя год после выхода “Материи и памяти” У.Джемс осуществляет фундаментальное исследование потока сознания как течения мыслей, понятий, внутренних впечатлений в единстве с эмоциональными ассоциациями. В пределах каждого персонального сознания, по У.Джемсу, “мысль постоянно меняется”, и никакое единожды пройденное состояние не может повториться. В поток сознания нельзя войти дважды, ибо между любыми двумя состояниями существует временной разрыв (time gap). “Сознание не является раздробленным на части, ... оно течет. Река или поток являются метафорами, с помощью которых оно обычно описывается. Позвольте назвать его потоком мысли, сознания или субъективной жизни”<sup>45</sup>.

Э.Гуссерль не только синтезировал идеи А.Бергсона и У.Джемса, но и развил их в соответствии с собственным когнитивным проектом — исследования предельных оснований человеческого знания и происхождения важнейших общекультурных понятий. Его концептуальной основой стала теория “чистого” сознания трансцендентального субъекта. В соответствии с унаследованной от Канта трансценденталистской установкой<sup>46</sup>, феноменологическая методология стремится полностью десубъективизировать, очистить от психологических наслоений внутренний опыт и выявить его общезначимое содержание в “чистом” сознании трансцендентального субъекта. “Феноменология Э.Гуссерля возникла как радикально субъективный и строго индивидуалистский метод изучения явлений и сущностей сознания, — утверждает Г.Вагнер. — Элементарной

областью ее исследования являются наблюдаемые формы непосредственного когнитивного опыта и рефлексии”<sup>47</sup>.

Первая из экспликаций горизонта моего бытия, с которой я сталкиваюсь, обращаясь к собственному потоку сознания, рассуждает Э.Гуссерль, — это моя имманентная *временность* в форме длящегося бесконечного потока переживаний<sup>48</sup>. Речь идет о “переживаемом времени”, далеко не всегда совпадающим с астрономическим, о времени — проживании как мериле человеческого “взросления”. Э.Гуссерль был убежден в том, что один и тот же опыт нельзя пережить заново, поскольку для подобного повторения отсутствует сопутствующая первому опыту непрерывность. “Поток мысли”, “поток опыта”, “поток размышления”, “поток персональной сознательной жизни”, наконец, “когитации” — таковы термины, используемые У.Джемсом, а впоследствии и Э.Гуссерлем, для характеристики внутренней жизни личности. Проживаемая “временность” стабилизирует структуры человеческого бытия. Чтобы оставаться собою, сознание должно непрерывно меняться, подобно героям зазеркального мира Л.Кэррола, которые вынуждены бежать из всех сил, чтобы остаться на месте.

Хотя мы непосредственно *живем* в нашем опыте, сама жизнь сознания, в которой происходит конституирование объектов, как утверждает Э.Гуссерль, обычно остается незамеченной, ускользает от нашего взора, подобно тому, как в процессе зрительного восприятия мы видим *вещь*, но не замечаем *процесса ее видения*. Сосредоточившись на объектах, мы упускаем из виду сами акты субъективного опыта, в которых эти объекты конституируются в качестве его предметов. Чтобы их обнаружить, необходимо изменить наивную позицию — ориентацию на объекты — и повернуться к себе, осуществив специфический акт рефлексии в отношении собственного опыта. Феноменологическая рефлексия, т.о., является операцией обнаружения структуры сознания и механизмов его деятельности. В рефлексии обнаруживается фундаментальное свойство сознания — *интенциональность*,

нацеленность сознания на объект, о котором я думаю, воспринимаю, размышляю, быть может, воображаю. Любой опыт, детерминирован интенциональным объектом, т.е. тем, сознанием *чего* он является. Принцип интенциональности, таким образом, направлен против свойственной классической познавательной установке жесткой дихотомии целостного познавательного процесса на субъективную и объективную составляющие. Он имманентно содержит отрицание значимости подобной дихотомии как непроясненной метафизической предпосылки. Интенциональность объектов сознания означает, что не существует сознания как *tabula rasa*, т.е. в качестве чистого сознания, лишенного какого бы то ни было содержания. Сознание всегда является сознанием чего-то и не может быть отделено от объекта, на который направлено. “Основное свойство форм сознания, в которых я живу как Я, есть так называемая интенциональность, есть соответствующее осознание (*Bewussthaben*) чего-либо”, — убежден Э.Гуссерль.<sup>49</sup> В социальной феноменологии принцип интенциональности трансформируется в представление о том, что именно человеческое сознание, направленное на объект человеческого интереса, наделяет его *значением*, отнюдь не присущим объекту “самому по себе”.

Изучая состав опыта, его структуру и механизмы его образования, мы движемся путем, противоположным его генезису, начиная с конкретного содержания предметного мира через исследование акта восприятия к общим механизмам конституирования предметов опыта и, наконец, к изначальным данным сознания. В результате такого исследования опыт сознания предстает как неразрывное единство предметности (Э.Гуссерль называет ее *ноэмой*) с содержанием акта восприятия предмета (*ноэзой*). Процесс освоения предмета сознанием, таким образом, выступает, по Э.Гуссерлю, как *ноэтико-ноэматическое единство*, конституируемое совокупностью интенциональных актов. В подобном единстве “тает” свойственное классической рациональности традиционное разделение познавательного процесса на “субъект” и “объект”.

В познавательном процессе непрерывный поток опыта расчленяется на отдельные устойчивые образования — феномены. В изначальном потоке это лишь “предметы в возможности”. “Действительные” трансцендентальные предметы появляются в результате специфического *синтеза*, осуществляемого сознанием в ходе восприятия. Конституирование предмета — это опредмечивание восприятия, наделение его смыслом. Изучением механизма подобных процессов занимается трансцендентальная теория восприятия. Она исследует первичные и вторичные восприятия, специфические способы удержания в сознании, структуры интенционального синтеза. Трансцендентальная теория восприятия имеет целью реконструкцию целостного “механизма” того опыта, который обычно называют “познавательным процессом”, при этом избавившись от свойственного классической теории познания противопоставления друг другу субъекта и объекта. В рамках феноменологии традиционные субъект и объект предстают как моменты органической целостности, в качестве коррелятов “сознающее — познаваемое”, постоянно трансформирующие друг друга в каждом акте сознания, в процессе обретения нового опыта. И одной из задач феноменологии провозглашается исследование механизмов подобной трансформации на различных уровнях человеческого сознания, начиная обыденным и кончая научным.

Следуя кантианским традициям, Э.Гуссерль полагал, что подлинная теория познания имеет смысл лишь как исследование активности человеческого сознания. Работа по систематическому прояснению познавательных способностей человека, убежден Э.Гуссерль, является высшей мыслимой формой рациональности<sup>50</sup>. Любые осмысленные вопросы, связанные с знанием, по его мнению, суть проблемы “трансцендентальной феноменологии”. И ответ на них следует искать в особом опыте самопостижения — *трансцендентально-феноменологической (эйдетической) редукции*, именуемой греческим словом “*эпах□э*” (ἐποχή).

Целью и смыслом подобной редукции является смена познавательной установки, т.е. переключение внимания самопостигающего Эго с предметов и ценностей внешнего мира на жизнь собственного сознания. “Феноменологическая редукция отсылает нас к живому потоку опыта этого мира, — поясняет А.Шюц. — В процессе эпох□э мир не исчезает из поля опыта рефлекслирующего субъекта. Напротив, в ней схватывается чистая жизнь сознания, посредством которой мир существует для меня”<sup>51</sup>.

Трансцендентально-феноменологическая редукция элиминирует любые предпосылки рассудочного знания, относящегося как к вопросам о природе объектов восприятия, так и к вопросам об онтологическом статусе воспринимающего их сознания. Э.Гуссерль настаивает на “воздержании от веры” в существование внешнего мира. При этом реальность внешнего мира не подтверждается и не отрицается — она лишь “выводится из игры”, не принимается во внимание, “заключается в скобки” в процессе определенных мыслительных операций. Смысл подобных операций состоит в том, чтобы освободить сознание ото всех предваряющих истолкований, свойственных сознанию в дорефлексивном состоянии — “естественной установке”, и выйти на уровень “чистых” феноменов сознания, переживаемых с непосредственной очевидностью. “Трансцендентальная установка всегда и непременно предполагает, что в соответствии с нею все, доселе непосредственно сущее для нас, должно приниматься только в качестве феномена, только так, как он в качестве коррелята подлежащей раскрытию конститутивной системы получил и может получить для нас бытийный смысл”<sup>52</sup>.

Трансцендентально-феноменологическая редукция основана на различении мира “естественной установки” и мира чистого опыта трансцендентального субъекта. Феноменологическая “естественность” — это не натурализм дочеловеческого мира, а когнитивная наивность, принимающая многое как само собой разумеющееся. “Естественность” — это дорефлексивная данность человеческого сознания,



принимаемая на веру в качестве реального, не нуждающегося в дальнейших оправданиях. Естественная установка сознания — это восприятие тотальности естественного мира, данного человеку непосредственно. Естественная установка — это архетип человеческого опыта восприятия реальности. Определяя соотношение трансцендентально-феноменологической и естественной установки сознания, Э.Гуссерль замечает: “Как человек в естественной установке, такой, каким я был до эпохэ, я наивно вживался в мир; почерпнутое из опыта сразу же получало для меня значимость, и это было базисом для всех остальных моих точек зрения. Как естественно живущее Я, я был трансцендентальным Я, но ничего об этом не знал. Для того, чтобы вникнуть в мое абсолютное собственное бытие, я должен был проделать феноменологическое эпох□э”<sup>53</sup>.

Трансцендентально-феноменологическая редукция “приостанавливает” воздействие на сознание его дорефлексивных очевидностей. К их числу Э.Гуссерль относит в первую очередь “суждения о существовании”. “Это универсальное запрещение всяких точек зрения по отношению к объективному миру, которое мы называем феноменологическим эпох□э”<sup>54</sup>. Иными словами, пафос трансцендентально-феноменологической редукции состоит в элиминации “скрытой метафизики объективистского толка”, содержащей суждения типа “это реально”, “это было на самом деле”, “этого не может быть”. При этом столь существенные в естественной установке различия между возможным и действительным, трактуемые как различие между реальным и нереальным, в трансцендентально-редуцированной сфере теряют такой смысл, становятся феноменологически равноценными. Ибо в трансцендентально-редуцированной сфере, убежден Э.Гуссерль, никакая вещь не указывает на существование. Подобное “очищение” от предикатов существования открывает новый познавательный горизонт — важнейший шаг на пути обретения искомой Э.Гуссерлем чистой беспредпосылочности знания как гаранта его достоверности.

Осуществление трансцендентально-феноменологической редукции не затрагивает структуры заключаемой в скобках естественной установки сознания. Величайший и удивительнейший из всех фактов, считает Э.Гуссерль, состоит в том, что “я и моя жизнь остается незатронутой в своей бытийной значимости независимо от того, существует мир или нет и вообще независимо от какого-либо по этому поводу решения”<sup>55</sup>. Посредством феноменологического эпохэ индивидуальное (единичное) человеческое сознание редуцируется к трансцендентальному (общезначимому) и обретает доступ к чистым феноменам сознания, отвлеченным от онтологических допущений. Результатом трансцендентально-феноменологической редукции становится неразрывная связь сознания и его интенционального объекта. Единицами же анализа трансцендентально-редуцированной сферы являются уже не объекты внешнего мира, а *смыслы*. Предметом трансцендентальной феноменологии является смысловое строение мира. Ее интересует не физическое строение и объективные законы, но человеческие смыслы бытия. И сложность феноменологически поставленной проблемы человеческого бытия отнюдь не сводима к структурной сложности мира природных объектов.

Опыт феноменологически-редуцированной сферы по определению трансцендентален и не носит индивидуально-психологического характера. Исходя из развитой в “Логических исследованиях” критики психологизма в логике<sup>56</sup>, Э.Гуссерль настаивает на том, что трансцендентально-феноменологическая редукция отсекает и психологические характеристики, связанные с переживанием собственного существования, — все предикаты душевной жизни. “Таким образом, для меня нет никакого Я и никаких психических актов, психических феноменов в смысле психологии”<sup>57</sup>.

Очищая сознание от психофизического содержания, Э.Гуссерль стремится “стать лицом к лицу” с предельно чистыми структурами сознания как такового, обнаружить “эйдосы”, априорные формы человеческого опыта. “Заклю-

чающий в скобки” не только внешний мир, но и характеристики индивидуального сознания, критически-рефлексивный пафос трансцендентальной феноменологии гораздо сильнее картезианского “сомнения”, идейную близость установкам которого Э.Гуссерль неоднократно подчеркивал.

Свойственные классической методологии представления о том, что анализ наличного содержания знания позволяет выделить в его составе содержание, присущее объекту “самому по себе”, с одной стороны, и характеристики познавательной активности субъекта, с другой, Э.Гуссерль считает объективистской иллюзией. Он убежден в том, что *трансцендирование до уровня объекта “самого по себе” невозможно*. Самое большее, на что может рассчитывать феноменолог, — это вычленение нередуцируемого остатка интенционального предмета (ноэмы), с одной стороны, и акта его конституирования (ноэзы), с другой. Характеристика же предмета трансцендентально-редуцированной сферы как ноэтико-ноэматического единства развивает изложенную в “Логических исследованиях” трактовку понятия предмета как *предмета интереса* (“предмет интереса и есть понятие интенционального предмета”) — тезис, навеянный бергсоновскими рассуждениями о том, что напряженность сознания (“внимание к жизни”) производна от главного регулятива нашего опыта — интереса<sup>58</sup>.

Открываемое с помощью феноменологической редукции трансцендентальное поле опыта содержит, помимо опыта в ретенции (припоминании), также и воображаемый опыт фантазии, сна, воображения, феноменологически равноценный первому. “Опыт в возможности” наделен теми же модусами, что и действительный, поскольку трансцендентально-феноменологическая редукция позволяет достичь безразличия к любым смыслам суждений о существовании. Обращение к возможному опыту, убежден Э.Гуссерль, позволит преодолеть свойственный европейской философии *наивный объективизм*, смысл философствования для которого — в реконструкции мыслящим сознанием “внешней” ему рациональной конструкции мироздания.

Осуществив редукцию к трансцендентально-феноменологической сфере, Э.Гуссерль смещает фокус исследования с поиска нередуцируемых первооснов знания на процесс, в известной мере, противоположный — конструктивную деятельность сознания. Развитая в “*Картезианских размышлениях*”<sup>59</sup> конститутивная методология переключает внимание феноменолога на принципы феноменологического конституирования или всеобщий процесс “возведения” смыслов. Движение феноменологической мысли в направлении исследования креативной способности человеческого мышления существенно развивает и дополняет гуссерлев анализ противоположно направленных когнитивных процессов — редукции к трансцендентально-феноменологической сфере. Ибо конститутивные предметы как продукты конструктивной деятельности трансцендентального сознания обретают высшую достоверность благодаря происхождению из сферы абсолютной феноменологической достоверности.

Анализ процессов феноменологического конституирования представляет собой описание форм конститутивной активности трансцендентального субъекта. Он включает в себя механизмы конституирования любых идеальных предметностей, включая собственное Эго и его феноменологические аналоги — Alter ego и общий для них интерессубъективный мир. Ибо феноменологически понятый смысл нельзя обнаружить в готовом виде как нечто, существующее либо в сознании субъекта, либо в самом объекте. В каждом акте сознания он творится заново. Поэтому в свете конститутивной методологии предметность феноменологии не только идеальна, но и *категориальна*, т.е. имеет источник в конструктивной деятельности сознания. Именно на этот аспект деятельности сознания Э.Гуссерль делает акцент в “*Картезианских размышлениях*”. Он и представляется особенно интересным с точки зрения реконструкции основополагающих идей феноменологии социального мира.

В отличие от ранних, т.е. написанных до начала 30-х годов, работ Э.Гуссерля, основная задача конститутивной

феноменологии уже не столько критическая, во многом аналогичная установке позитивизма в его борьбе с метафизикой, сколько позитивная. Если пафос его ранних работ — в отвлечении от смысла “бытийных” суждений, то смысл феноменологического конституирования — в *отнесении к бытию* как самого процесса конституирования, так и его продуктов. Постановкой вопросов о необходимых условиях и формах *осмысления бытия* конститутивная проблематика переводит трансцендентальную феноменологию в феноменологическую *онтологию*. При этом конструктивистская установка Э.Гуссерля гораздо радикальнее кантианской: он полагает трансцендентального субъекта источником смыслов любых, в том числе и трансцендентных предметов.

Механизмы феноменологического конституирования представляют собой универсальные принципы или идеальные схемы предметности, благодаря которым сознание образует и удерживает устойчивые и протяженные во времени смысловые единства — идеальные предметы. На первом этапе феноменологического конституирования сознание осуществляет смысловой синтез, т.е. образует синтетические смысловые единства. Предпосылкой смыслового синтеза является осознание временной протяженности внутреннего восприятия. Подобная протяженность означает, что предмет конституируется сознанием в синтезе различных перспектив, в которых он воспринимается и помнится. Это позволяет к ранее образованным синтетическим единствам присоединять все новые и новые свойства. В результате подобного синтеза ранее конституированный интенциональный предмет (“первое творение”) постоянно обогащается все новыми и новыми свойствами. Синтетическая деятельность сознания как фундаментальная форма конститутивной активности трансцендентального Эго, таким образом, постоянно расширяет область его горизонта. Горизонт же трансцендентального сознания, по определению, шире горизонта опыта эмпирического субъекта, поскольку охватывает все многообразие потенциальных предметностей, воз-

можных миров последующего освоения. Постоянное обращение к горизонту возможного, вероятного, “не запрещенного”, подчеркивает Э.Гуссерль, позволяет избежать грубых упрощений наивного объективизма, свойственного европейской философии Нового времени.

Вопрошая себя, Э.Гуссерль рассуждает: “Когда я, размышляющий посредством феноменологической редукции низвожу себя до моего абсолютного трансцендентального Эго, не превращаюсь ли я тогда в некое Эго и не остаюсь ли таковым, пока занят последовательным самоистолкованием, называя это феноменологией?”<sup>60</sup> Действительно, трансцендентально-феноменологическая редукция связывает субъекта с потоком чистых переживаний его сознания. В нем формируются устойчивые смысловые единства — трансцендентальные предметности. Понятно, что подобные образования не отделимы от сознания, в рамках которого конституированы. Но как же в подобном случае обстоит дело с другими людьми, которые не являются лишь синтетическими единствами в структурах сознания трансцендентального субъекта, но по смыслу своему именно Другие? Ведь Другие, равно как и собственные психологические предикаты, “вынесены за скобки”. Через все “Пятое размышление”, отмечает Поль Рикер, проходит напряженное противоречие между требованием конституировать Другого во мне, т.е. в поле опыта трансцендентально-феноменологического субъекта, и требованием конституировать его как Другого<sup>61</sup>. Сам же Э.Гуссерль определяет процесс феноменологического конституирования Другого как простое и потому не требующее дополнительного анализа описание пути, ведущего от имманентности трансцендентального Эго к трансцендентности Alter ego.

Специфическая трудность решения подобной задачи состоит в том, что феноменологическое конституирование ограничено полем опыта трансцендентального субъекта. Но если так, то на каком основании мы можем заключить, что Другие существуют не только в пределах сознания, пусть и трансцендентального, общезначимого, но лишь *осознают-*

ся им? Отвечая на этот вопрос, Э. Гуссерль обращается к рассмотрению амбивалентной по своей логической природе процедуры феноменологического конституирования Другого — процессу образования смысла Другого и одновременно подтверждения его в качестве существующего.

Исследование процесса идеального конституирования Другого представляет собою феноменологическое описание постижения смысла Другого как обладающего независимым существованием. Подобное исследование составляет предмет *трансцендентальной теории опыта Другого* или *трансцендентальной теории интересубъективности*. Ее значение в рамках феноменологии оказалось значительно большим, чем способ опровержения традиционных для Э. Гуссерля обвинений в метафизическом солипсизме. Описывая конституирование Другого, трансцендентальная теория интересубъективности обосновывает феноменологическую теорию природы и культуры как идеальных коррелятов интересубъективного опыта. Выводя за пределы смыслов Его как центра собственного тела, Другой отсылает к смыслам трансцендентных предметов — природы и культуры. Именно бытие Другого генерирует смыслы важнейших трансценденций. Феноменологическая теория интересубъективности, т.о., выводит как на проблемы феноменологии природы, так и на проблемы феноменологической онтологии культуры. В рамках феноменологической теории опыта Другого социальный мир предстает как смысловой горизонт человеческой жизни.

Исходной методологической процедурой процесса феноменологического конституирования Другого Э. Гуссерль считает редукцию к сфере принадлежности (*Eigenheitssphäre*), или *тематическую редукцию* (эпох□э). Она выявляет в сфере опыта трансцендентального субъекта то, что не является для него чужим. Смысл тематической редукции, т.о., состоит в исключении из поля рефлексивного анализа всех характеристик чужой субъективности. Редукция к сфере принадлежности нацелена на то, чтобы схватить смыслы чужого бытия как несобственного, но понимаемого по аналогии с ним.

Тематическое выключение конститутивных факторов опыта Другого не идентично ранее осуществленному абстрагированию от естественной установки. Если я абстрагируюсь от других в привычном значении этого слова, т.е. в естественной установке, рассуждает Э.Гуссерль, я просто остаюсь один. Но подобная абстракция не радикальна. Бытие — одним не затрагивает моего отношения к естественной установке, как в случае, если бы эпидемия чумы оставила в живых меня одного. Тематическая редукция не касается онтологического содержания сознания, — она лишь сужает поле видения трансцендентального субъекта в рамках трансцендентально-редуцированной сферы. В подобных нюансах коренится отличие тематической редукции Э.Гуссерля от сартровской “неантизации” (от фр. le Néant — ничто) — способности сознания “раскалывать” бытие, порождая в нем трещины из “ничто”<sup>62</sup>. Подобные “обращения” конститутивной методологии, т.е. рационалистической деятельности по прояснению смыслов, в вариант субъективистской онтологии, предпринятую его учениками М.Хайдеггером и Ж.-П.Сартром, Э.Гуссерль, как известно, не одобрял<sup>63</sup>. Тематическая редукция, или редукция к сфере принадлежности, т.о., не затрагивает трансцендентально-феноменологической. Если последняя принципиально изменяет познавательную установку субъекта, освобождая его ото всех предваряющих истолкований, то редукция к сфере принадлежности — не более чем конструктивная абстракция для решения определенной познавательной задачи.

В сфере принадлежности я обнаруживаю один объект, заметно отличающийся от других, рассуждает Э.Гуссерль. Это собственное тело, которым я могу управлять и которое является сенсорным полем моего опыта. Сужая горизонт сознания трансцендентального субъекта до сферы принадлежности, тематическая редукция наделяет тело смыслом *организма*, данного непосредственно в синтезе изначально-го самоиспытания. Организму приписываются все поля впечатлений от простейших типа “тепло — холодно” до самых



возвышенных духовных переживаний. Благодаря изначальной связи моего Я с его телесной организацией, данной как возможность управлять своим телом, полагает Э.Гуссерль, я постигаю себя как психофизическое единство.

В сфере принадлежности трансцендентальное Ego конституирует себя как полюс многообразных чувственных переживаний, привычек, ценностей. То, что входит в мое душевное бытие, полагает Э.Гуссерль, охватывает и процесс конституирования существующего для меня мира, а также его разделение на то, что свойственно мне, и на чужое. При этом Э.Гуссерль полагает, что Ego интенционально несет в себе разделение на то, что является им самим и что им не является. Ведь само осуществление редукции к сфере принадлежности предполагает, что не все свойственные Ego модусы сознания являются одновременно и модусами самосознания. Поэтому уже в изначальном синтезе самоиспытания Ego переживает себя составной частью множества внешних ему объектов и проводит различие между собою и тем, что им самим не является.

Тематически исключив результаты синтезирующей деятельности, направленной на Другого, рассуждает Э.Гуссерль, я получаю в выделенной интенциональности новый смысл бытия, выходящий за пределы совокупности характеристик, свойственных мне самому. Подобный не редуцируемый к собственному психофизическому Я остаток конституирует другое Ego — Alter ego, не являющееся моим собственным, но “отраженное в нем”. Таким образом, второе Я конституировано как производное от собственного. Другой, полагает Э.Гуссерль, по изначальному замыслу своего конституирования “отсылает меня ко мне самому”. Другой есть отражение меня самого; отражение не в буквальном смысле слова, но как *восприятие по аналогии*. Что же это означает?

Изначально Другой, как и любой предмет трансцендентально-феноменологической сферы, конституирован как смысловое единство посредством синтетической деятельности сознания. Однако конституирование Другого как иде-

альной предметности трансцендентально-феноменологической сферы, очевидно, не исчерпывает его специфики, отличия от других объектов трансцендентального опыта. Ведь подобная операция, наделяя его смыслом *интенционального предмета*, еще не наделяет его смыслом *человека*. Специфика феноменологического представления Другого в опыте сознания трансцендентального субъекта состоит в определении таких схем идеального конституирования, посредством которых Другой дан как обладающий собственным потоком сознания и собственным миром интенциональных предметностей. Это означает, что механизм конституирования Другого обладает важной особенностью: с одной стороны, он конституируется как предмет трансцендентально-феноменологической сферы, с другой — как организм с атрибутами духовности.

Специфическая трудность конституирования Другого как обладающего собственным потоком сознания состоит в том, что чужой поток сознания не может быть дан в опыте. Он мыслим лишь как аналог того, что свойственно мне, рассуждает Э. Гуссерль, в качестве интенциональной модификации моего собственного сознания. Иными словами, опыт чужого сознания феноменологически открывается мне лишь через уподобление моему собственному. Подобное сходство и обнаруживает *редукция к сфере принадлежности*.

Используя непосредственный доступ к собственному телу, редукция к сфере принадлежности обнаруживает и способность им управлять. Наблюдая за выразительными (кинэстетическими) движениями Другого, я могу предположить наличие в нем той же способности, открывающей его нефизическое измерение. А поскольку в моей сфере принадлежности смысл организма присущ единственно моему телу, функционально схожее с ним тело за пределами сферы принадлежности по аналогии обретает значение организма. Подобное уподобление и представляет собой апперцепцию-ассоциативное наложение характеристик одного трансцендентального предмета, лежащего в основании апперцепции,

на функционально сходный с ним, т.е. идентификацию смысла одного предмета со смыслом другого. Внешняя аналогичность поведения такого предмета моему собственному поведению, рассуждает Э.Гуссерль, а также сходство его физического облика с моим, приводит к ассоциативному осознанию сходства моего организма с телом Другого. Пробуждая чувственный образ моего собственного тела, уподобляющая ассоциация превращает его тело из *das Korp* в *das Leib* – телесную плоть при чужой душе.

Э.Гуссерль неоднократно подчеркивал, что операция ассоциативного переноса смысла организма с моего собственного тела на тело Другого не является ни индуктивным выводом, ни рассуждением по аналогии, ни дискурсивным мышлением вообще. Установление сходства как аналогизирующий перенос ранее освоенного предметного смысла на новый – одна из фундаментальных процедур обыденного мышления. Подобная операция представляет собой “приписывание” вещи к уже известному типу, идентификацию с тем, что “уже было”, “осовременивание” как наиболее простой способ мышления в естественной установке обуздать бесконечность неисчислимого многообразия.

Спонтанному подверстыванию под образец в трансцендентально-феноменологической сфере соответствует процедура аналогизирующей апперцепции (*verähnlichende Apperzeption*) или *аппрезентации*. Для своего осуществления она требует актуального присутствия того смыслового образа – результата “первого творения” (*die Urstiftung*) – в отношении которого подобный смысл конституирован впервые. В трансцендентальной теории опыта Другого роль “первого творения” играет собственное тело, непосредственно данное в самовосприятии.

Аппрезентация осуществляется в форме “спаривающей ассоциации” или образования пар (*Paarung*) с последующим переходом ко множественным конфигурациям. Спаривающая ассоциация представляет собой отождествление двух сходных интенциональных предметов в одном совместно

разделяемом значении. Перенос смысла на то, с чем образовалась пара, — это восприятие одного в соответствии со смыслом другого. Аппрезентация конституирует функциональное сообщество одного восприятия, в пределах которого следует различать то, что воспринято в нем непосредственно, и то, что непосредственно не воспринимается, но наличествует совместно. Любая аппрезентация, таким образом, является трансцендирующим восприятием: она полагает больше, чем актуально дано в наличии. Применительно к трансцендентальной теории опыта Другого это означает следующее. Если в поле моего восприятия попадает тело вне сферы моей принадлежности, которое ведет себя аналогично моему, и к тому же обладает с ним структурным сходством, рассуждает Э. Гуссерль, оно образует пару с моим собственным. В рамках вновь образованного единства и осуществляется процесс ассоциативного переноса смысла. При этом, как уже было сказано, мое собственное тело как продукт ранее осуществленных конститутивных синтезов самовосприятия обладает в паре статусом смыслового образца, “первого творения”.

В рамках трансцендентальной теории опыта Другого смысловой образец как матрица смыслов всех возможных Других представляет собою не просто человеческое тело, но нераздельное психофизическое единство, уникальное взаимоотношение трансцендентального субъекта с собственной телесностью. Поэтому аналогизирующая апперцепция, строго говоря, уподобляет друг другу не тела, а процессы непрерывно возобновляющейся данности тела самому себе при сохранении уникального характера их индивидуальных взаимоотношений. Смысл аналогизирующей апперцепции (аппрезентации) состоит в том, что члены спаренного единства, будучи неповторимы, разделяют друг с другом схожее отношение.

Как уже отмечалось, феноменологическая теория интрасубъективности исходит из того, что поток сознания Другого не может быть дан непосредственно. Поэтому, в отли-

чие от непосредственного постижения смысла собственного организма, восприятие Другого всегда опосредовано. Подобная опосредованность, подчеркивает Э.Гуссерль, составляет сущность аппрезентации. Аппрезентируемый предмет дан как аналог чего-то другого. Поэтому аппрезентация нуждается в постоянном подтверждении доступными презентациями, т.е. в “осовременивании”, связывании ассоциативными отношениями с “первым творением”. Применительно к феноменологической теории опыта Другого роль верифицирующей презентации играет его поведение (*das Gebaren*). Узнаваемые телесные движения (рук, ног, глаз) постоянно подтверждают стиль собственного чувственного процесса. Впоследствии над этим надстраивается вчувствование в определенные образования высшей психической сферы, проявляющиеся в телесных реакциях веселья, гнева или печали. Сколь ни многообразны высшие психические процессы, отмечает Э.Гуссерль, они могут стать мне понятны в результате ассоциативного сходства с моими собственными, благодаря доступности знакомого мне “эмпирически проявляющегося жизненного стиля”. Воспринимаемая в опыте чужая телесность манифестирует себя как всегда изменчивая, но образующая некоторое психофизическое единство, т.е. обладающая взаимосогласованной манерой поведения. Наблюдаемые психические процессы обладают “синтетической взаимосвязью форм”, доступной пониманию по аналогии с собственным поведением. Иными словами, если я могу зафиксировать сходный с моим взаимосогласованный характер поведения Другого, рассуждает Э.Гуссерль, он признается организмом, управляющим своим телом. Если же подобная взаимосогласованность отсутствует, чужое тело признается организмом лишь по видимости.

Но *Alter ego* не является простым дубликатом собственной телесности. Оно воспринимается в модусе “там” (*illic*), в то время, как мое собственное тело — в модусе “здесь” (*hic*). Таким образом, тело Другого аппрезентирует мое собственное в модусе пространственной возможности, т.е. по анало-

гии с тем, “как если бы я был там”, утверждает Э.Гуссерль. Однако собственный жизненный мир организован вокруг пространственного положения “здесь”. Несмотря на все перемещения, я не перестаю быть центром собственного мира, заданного в модусе абсолютного “здесь”. Другие пространственные модусы актуально не доступны даже гениальному актеру, вжившемуся в роль своего персонажа. Поэтому их восприятие как центра чужого мира и функционального центра поведения Другого является опосредованным, данным в модусе пространственной возможности. Именно аппрезентативный характер постижения Другого, заключает Э.Гуссерль, позволяет сделать вывод о его самостоятельном, т.е. не зависящем от меня существовании. Именно различие в модусах данности, фундаментальное для феноменологической теории Другого, конституирует независимость Alter Ego.

Конститутивная методология исходит из того, что объективность (т.е. всеобщность и необходимость) любого конститутивного предмета, в том числе и Другого в качестве “второго Я”, гарантирована следованием определенным процедурам феноменологического конституирования. Если трансцендентальный субъект действует в соответствии с описанными выше конститутивными принципами: ассоциацией, образованием пар и аппрезентацией, то конституирование Другого, обладающего независимым существованием, не только возможно, но и “трансцендентально неизбежно”.

Э.Гуссерль убежден, что подобная констатация позволяет отвести предъявляемые ему упреки в солипсизме. Однако многие исследователи сходятся на том, что приведенной Э.Гуссерлем аргументации недостаточно<sup>64</sup>. “Следует подчеркнуть, — настаивает А.Шюц, — что эта трансцендентальная intersубъективность существует исключительно во мне, медитирующем Эго. Она конституируется исключительно из ресурсов моей интенциональности, но таким образом, что является той же самой трансцендентальной intersубъективностью в каждом отдельном человеческом бытии, в его интенциональном опыте”<sup>65</sup>.

Сфера действия феноменологической теории интерсубъективности шире, чем изначально предполагалось. В ее рамках сформулированы конститутивные принципы, позволяющие не только наделить смыслом независимого существования Alter Ego, но и осуществить переход от трансцендентальной эгологии (феноменологической теории чистого опыта трансцендентального субъекта) к феноменологии трансцендентальной интерсубъективности, к исследованию социальных сообществ и культуры. Каким образом?

Первой существующей между нами общностью, образующей фундамент прочих интерсубъективных общностей более высокого порядка, является общность природы, полагает Э.Гуссерль. Множество “там”, по Э.Гуссерлю, образует идеализацию бесконечной открытости, трансцендентной горизонту собственного Ego. Объекты же с предикатами духовности отсылают нас к Другому как соучастнику в определении смыслов предметов культуры. Иными словами, конституируя независимость Другого, мы тем самым конституируем и независимое существование общего для нас интерсубъективного мира — природы как общего базиса всех интерсубъективных сообществ. Во-первых, постоянное присутствие моего собственного тела как матрицы смыслов всех возможных Других превращает поле опыта трансцендентального субъекта в бытие-для-нас — смысл, которым оно до конституирования Другого не обладало. Во-вторых, данность Другого в модусе пространственной возможности “как если бы я был там”, т.е. смена пространственной перспективы, означает выход за пределы сферы принадлежности к новому феноменальному миру, не являющемуся моим собственным. Идеализация бесконечной феноменологической открытости порождает смысл общего для нас и независимого от каждого интерсубъективного мира — идеального коррелята интерсубъективного опыта. Трансцендентальная интерсубъективность, т.о., предшествует любой объективности и обосновывает ее.

Другие не воспринимаются как разделенные на отдельные единицы. Напротив, никакое множество монад не мыс-

лимо иначе, как явно или неявно превращенное в сообщество, т.е. как конституирующих объективный мир и себя самих в качестве живых человеческих существ. Совместное их бытие предполагает сосуществование во времени. Априори, правда, можно помыслить, что любая группа монад обладает некоей интересубъективностью и своим миром, который, возможно, выглядит иначе и не имеет связи с другими. Однако, полагает Э.Гуссерль, в сознании трансцендентального субъекта изначально заложены структуры совместного существования (Mit-Sein) с другими монадами. Подобные сообщества – суть миры с открытыми горизонтами, которые лишь случайным образом могут быть не раскрыты.

Интерсубъективность как бытие взаимосогласованного опыта предполагает изначальную гармонию монад, образование интермонадических сообществ. Правда, другие, как утверждает Э.Гуссерль, реально отделены от моей монады, поскольку никакая связь не ведет от их переживаний к моим, и наоборот. Этому способствует и различие в модусах пространственной данности. Тем не менее, он убежден, что мы обладаем взаимным бытием-друг-для-друга, благодаря которому я и любой другой выступаем как человек среди людей. Этот мир обретает статус человеческого, социального мира как потенциально бесконечного горизонта взаимосогласованного опыта. В каждом человеке он конституируется в его интенциональных переживаниях, в душевной жизни. Аппрезентирующий опыт Другого, являясь личностным, носит и социальный характер, поскольку его результатом становится конституирование совместного интересубъективного мира. Таким образом, *опыт порождения смысла Другого изначально содержит в зародыше все возможные формы социальных коммуникаций*. Тщательное изучение этих актов в их различных составах, убежден Э.Гуссерль, делает трансцендентально понятной суть любой социальности.

Многие исследователи, однако, полагают, что монадическая концепция сознания и акцент на персональную очевидность препятствуют продуктивному исследованию форм



социальной организации. А.Шюц солидаризируется с Ж.-П.Сартром<sup>66</sup> в том, что проблема Другого в феноменологии Э.Гуссерля сводится к отношению между трансцендентальными субъектами. Без сомнения, “это одна из самых трудных проблем феноменологии, возможно, неразрешимая — примирить понятие трансцендентального Его как источника конституирования мира с идеей плюральности сосуществующих трансцендентальных субъектов. Наш главный источник, V Картезианское размышление, не показывает того, как Другой конституируется в качестве трансцендентальной субъективности, но лишь как он конституируется в качестве посюстороннего психофизического единства”<sup>67</sup>, — считает А.Шюц. Его последователь Ф.Далмер полагает, что исходная эгологическая установка приводит к тому, что интересубъективные отношения рассматриваются только как серия аналоговых опытов, и потому предстают не более чем в качестве синхронизации монологов<sup>68</sup>.

Аналогичным образом у Э.Гуссерля конституируется специфически человеческий мир культуры. Для каждого из нас, утверждает он, мир дан исключительно как общий мир культуры, в той или иной степени доступный для каждого. Однако исходя из сущностных оснований конституирования, эту доступность нельзя считать безусловной. Человек живет в природе, которую он в индивидуальной и совместной деятельности трансформирует в значимый для себя мир культуры. Поэтому на одном и том же “материале” природы сосуществуют бесчисленное множество миров человеческой культуры. Проблема же понимания чужой культуры связана с особенностями конституирования любого из возможных и действительных миров. Чужая культура доступна лишь как ранее описанный опыт Другого, посредством “вчувствования” в значения других культур. Слияние отдельных культурных горизонтов и образование культурного сообщества, полагает Э.Гуссерль, является результатом “вчувствования” в чужие значения. Так рождается взаимопонимание. А трансцендентальная теория интересубъективности перерастает в

феноменологическую культурологию — конститутивную теорию смыслов наиболее значимых общекультурных понятий — опорных пунктов человеческой культуры. Э.Гуссерлю довелось жить в эпоху, когда грандиозные трансформации в новоевропейской культуре, сущностью которых стал отказ от гипертрофированной устремленности к трансцендентному и поворот к конкретному человеку обернулся универсальным кризисом современного человечества. Начало XX века ознаменовалось бунтом против “всевластия разума”, переросшем в ниспровержение идеалов рационализма во имя “активизма” с заметным привкусом иррационализма. И свою важнейшую задачу Э.Гуссерль видел в построении конститутивной феноменологической культурологии, подводящей рационалистический фундамент под важнейшие понятия человеческой культуры<sup>69</sup>. Решение этой поистине исполтинской задачи Э.Гуссерль завещал своим ученикам.

## ГЛАВА 2

### Социальная реальность как опыт повседневной жизни

#### 1. Феноменологическая критика классического обществознания

Еще при жизни отца — основателя феноменологии его идеи получили широкое распространение не только в Европе, но также в Америке и Японии. Феноменология превратилась в одно из самых влиятельных течений философии XX века. Ее основополагающие принципы нашли дальнейшую разработку в рамках экзистенциализма, герменевтики и философской антропологии, первое поколение представителей которых вышло из феноменологической школы Э.Гуссерля. Ограничимся лишь именами М.Хайдеггера, Г.Г.Гадамера, М.Шелера, Р.Карнапа, Э.Левинаса, Ж.-П.Сартра, М.Мерло-Понти, Г.Марселя. Из современников упомянем П.Рикера (р. 1913), М.Дюфрена (р. 1910), Р.Полену (р. 1911), и Р.Арона (р. 1913), известного у нас преимущественно как политолога.

После смерти Э.Гуссерля (в 1938 г.) феноменологическое движение развивалось в нескольких направлениях. К первому условно отнесем тех, кто пропагандировал идеи самого патриарха феноменологии, работал над разборкой его архивных материалов, их подготовкой к публикации, составлением комментариев (Э.Штайн, Л.Ландгребе, О.Финк), переводом их на другие языки (Э.Левинас, Й.Пфейффер), а также издателей и научных консультантов предпринятого после войны под эгидой ЮНЕСКО академического издания сочинений Э.Гуссерля под общим названием *Гуссерлиана* (науч. ред. Р.Бом). Заслуживает упоминания и имя бельгийского монаха-францисканца, лиценциата философии Лувенского католического университета, с риском для себя организовавшего вывоз архива Э.Гуссерля из фашистской Германии — Лео ван Бреда. Пос-

ле первой неудачной попытки переправить архив в Швейцарию, ему удалось организовать переправку рукописных материалов по дипломатическим каналам в Бельгию. Здесь он основал и вплоть до своей кончины (1974 г.) возглавлял архив Э.Гуссерля при католическом университете г. Лувен.

Сфера влияния феноменологии, расширяясь, захватывала новые области не только географического, но и культурного пространства. Общеизвестно влияние ее идей на социологию, психологию, науковедение, искусствоведение и литературу XX столетия. Поэтому ко второму из упомянутых направлений можно отнести значительную группу философов, практиковавших феноменологические методы в отдельных дисциплинах: науковедении (А.Койре), этике и религиоведении (М.Шелер), эстетике (Р.Ингарден). Однако наиболее значительной областью приложения феноменологической методологии оказалась социология.

Центральное место в феноменологическом подходе к социологии занимает разработанное Э.Гуссерлем понятие *жизненного мира* (*Lebenswelt*). Основатель трансцендентальной феноменологии продемонстрировал его общекультурную значимость не только для философии и социогуманитарных наук, но и для естествознания. Э.Гуссерль показал, что понятие природы в классическом естествознании является идеализированной абстракцией жизненного мира, — абстракцией, исключаящей людей и объекты культуры. “Включала ли она (реальность математизированной науки — Н.С.) человека? Декарт включил в этот мир человеческое тело, но, увы, не душу. Единство старого мировоззрения раскололось: радикально различные стили мышления предписывались знанию о человеке (и Боге) и остальному универсуму”<sup>70</sup>. При этом, отождествляя картину мира с содержанием научно-теоретической конструкции, ученый-”классик” неизбежно принимает за природу продукты собственного объективирующего метода. В рамках механицизма, к примеру, нет различия между действительностью и ее теоретической моделью, хотя на это имеет законное право лишь господь Бог. Онтологизация научных методов заставляет

классическое естествознание видеть в природе слепки собственной теоретической и инструментальной деятельности.

В последней из опубликованных при жизни основателя феноменологии работе — “Кризис европейских наук”<sup>71</sup> — он неоднократно подчеркивал, что все научные понятия вырастают на почве жизненного мира — естественной установки сознания, в пределах которой понимание человеком социального окружения и своего места в нем не проблематизируются. Это наивная точка зрения дорефлексивного сознания, в рамках которой существование внешнего мира и других людей не вызывает сомнения и воспринимается в качестве само собой разумеющихся. Но наука, по убеждению Э.Гуссерля, не может основываться на наивной вере. Мы должны лишить наивной значимости также и их универсальную почву — мир человеческого опыта. “Бытие мира не может более быть для нас само собой разумеющимся фактом, но лишь проблемой значимости”<sup>72</sup>, — утверждает он.

Возникнув на почве жизненного мира, научные понятия впоследствии утрачивают с ним видимую связь. В науках о природе разрыв понятий с конечной сферой их значений Э.Гуссерль связывает с зарождением математизированного естествознания, с именем Галилея. В результате представления реальности в абстрактных математических формулах возникает стойкая интеллектуальная привычка полагать реальность идеализированных объектов самой действительностью, независимой от естествоиспытателя. Так возникает ситуация, когда ученый принимает за действительность продукты собственной объективирующей методологии. В результате происходит незамеченная подстановка теории под реальность, и наука утрачивает видимую связь с жизненным миром человека. Подобную ситуацию Э.Гуссерль и обозначил как *кризис европейских наук*. “Отделение человека от Универсума в новой космологии и породило метафизическую дезориентацию, которая в течение двух веков довела культуру всех социальных классов, хотя народная традиция всегда сохраняла существенные структуры старой

мифологии, — пишет Т.Лукман. Не удивительно, что возникло два противоположных способа разрешения этой космологической непоследовательности:

1. Человек — часть природы, природа состоит из первичных качеств, человек сводим к первичным качествам, нет мира человеческих дел, не подвластного научному методу, т.е. редукции к математическому многообразию пространства и времени.

2. Человек не сводим к первичным качествам. Специфическое происхождение его души и уникальность его опыта не могут быть математизированы. Человек не сводим к природной реальности; наука о человеке невозможна.

Оба этих решения находятся в сердцевине методологических противоречий социальной науки. Э.Гуссерль считал их той лептой кризиса научного мышления, которую вносят социальные науки”<sup>73</sup>.

Преодоление кризиса европейских наук, а в значительной мере и кризиса всей новоевропейской культуры, сердцевину которой составляют воплощенные в галилеевско-ньютоновском естествознании ценности классического рационализма, Э.Гуссерль мыслил как восстановление изначальной связи науки со структурами жизненного мира. Решение этой задачи он видел на пути феноменологического анализа генезиса базовых научных и фундаментальных общекультурных понятий (числа, предикативных отношений, ценностей, целей) из донаучного опыта человека в жизненном мире. Ибо любые научные понятия, сколь бы абстрактны они ни были, — всего лишь “наивности более высокого уровня”, творения “умной теоретической техники”, оставляющей не истолкованной интенциональную работу сознания, если не сопровождаются исследованием их происхождения из донаучной деятельности мысли и чувства.

Постановка проблемы генезиса основополагающих понятий новоевропейского естествознания отнюдь не родственна классическому редукционизму позитивистского образца, будь то в его феноменистической (сведение к чув-

ственным данным) или физикалистской (сведение к протокольным предложениям) интерпретациях. Феноменологическое прояснение научных понятий не направлено и на достижение чувственной наглядности — нормативной установки классического естествознания, не раз заставлявшей ученых сомневаться в ценности научных моделей, не поддававшихся интерпретации по образцу механических (теории относительности, квантовой механики). Гуссерлевская программа прояснения базовых научных и фундаментальных общекультурных понятий означает исследование интенциональных процедур их феноменологического конституирования. Конститутивный анализ делает их “полностью понятными как интенциональную работу сознания”. Этот вид понятности, убежден Э.Гуссерль, есть высшая мыслимая форма рациональности<sup>73</sup>. И тот факт, что подобный анализ Э.Гуссерль осуществляет в трансцендентально-феноменологическом поле опыта, не умаляет значения его анализа в отношении структур жизненного мира. Редукция к чистому опыту сознания позволяет лишь более корректно осуществить подобный анализ, ибо жизненный мир естественной установки, убежден Э.Гуссерль, сохраняет базис значений трансцендентальной феноменологии.

Жизненный мир Э.Гуссерля как тотальная сфера человеческого опыта с необходимостью *интерсубъективен*. “Жизненный мир, который может быть конституирован активностью трансцендентальной субъективности, — комментирует утверждение Э.Гуссерля А.Шюц, — не является моим частным. К нему принадлежат другие, и не только как тела или объекты моего опыта, но как Alter Egos, т.е. субъективности, наделенные такой же активностью, как и я”<sup>75</sup>. Именно в интерсубъективной природе жизненного мира заложены возможности применения феноменологической критики за пределами чистого сознания. Иными словами, феноменологическая теория интерсубъективности содержит не раскрытые самим Э.Гуссерлем возможности применения феноменологических методов в общественных науках.

Именно понятие жизненного мира, равно как и развитая Э.Гуссерлем феноменологическая концепция сознания и механизмов его конструктивной активности легла в основу феноменологической альтернативы классической парадигме социального знания<sup>76</sup>. При этом конститутивная феноменология Э.Гуссерля выступает как источником новых образов социальной реальности, так и методов социального познания и критериев его научности.

Феноменологически ориентированная социология не является ни частным ответвлением, ни прикладным разделом феноменологической философии. Но идеи Э.Гуссерля сыграли роль мощного генератора нового социологического мышления, критически настроенного по отношению к классической традиции. Ведь именно онтологические предпосылки феноменологической социологии, заимствованные из феноменологической философии, утверждают наличие социального мира, конституированного и существующего как субъективно значимый мир, не сводимый всецело к объективному. Следуя требованиям феноменологического метода, социальные феноменологи предлагают “воздерживаться” от веры в объективную реальность социальных объектов как исчерпывающую их онтологический статус. Собственно социальное не существует (в том смысле, в котором существуют природные объекты), а “*значит*”. Поэтому в феноменологической социологии такие “объекты”, как мотив, план, проект, преступное деяние или недеяние столь же “реальны” как и социальные факты. Феноменологическая социология исследует процесс социального конструирования реальности как воплощенных форм человеческой деятельности и интерпретации. Основной же порок модернистской социологии социальные феноменологи усматривают в ее неспособности воздержаться от свойственной обыденному сознанию в естественной установке наивной веры в “объективность” социального мира, ведущей к натурализации “божественного социального”. Поэтому ей не удалось возвыситься до подлинно научной установки — анализа про-



цесса конституирования intersубъективных *социальных значений*. Вследствие этого, полагают социальные феноменологи, она создала совершенно неадекватный образ социальной реальности.

В свете конститутивной феноменологии социальный мир предстает как продукт идеального конституирования – всеобщего процесса возведения смыслов. Поэтому социальный мир рассматривается прежде всего и главным образом как мир значений, переживаемых и интерпретируемых людьми в их повседневной жизни. Вместе с тем, социальные значения не существуют человеческой деятельности на манер риккертовских абсолютных ценностей. Феноменологи исходят из представлений о конститутивном (не созерцательном) характере социальных значений как квинтэссенции, точке пересечения смысловых характеристик типизированных форм человеческой деятельности. Поэтому главной задачей феноменологического анализа социального мира полагается выявление всеобщих правил приписывания значений, позволяющих создать понятный и предсказуемый мир. Обращаясь к анализу intersубъективных значений, социолог исследует генезис феноменологически трактуемой объективности социального мира, т.е. его intersубъективной смысловой структуры, конституирующей собственно социальное в его отличии от мира природных объектов.

Не являясь составной частью феноменологической философии, феноменологическая социология лишь в незначительной мере заимствует ее аппарат<sup>77</sup>. В ней используется сравнительно небольшое число ее понятий, наполненных социологическим содержанием. При этом одни понятия развиваются и уточняются, в отношении других анализируется возможность их использования на различных уровнях социологического анализа (с соответствующей корректировкой значений), третьи же, относящиеся к сфере персонального сознания, преобразуются в соответствии с задачами феноменологической психологии. Наконец, феноменологическая философия и феноменологическая социология име-

ют не только самостоятельные предметы, но и ориентированы на дисциплинарно различные способы оправдания знания. Если феноменологическая философия стремится постичь фундаментальные основания всякого опыта и на их основе сформулировать фундаментальные принципы феноменологического конституирования любых идеальных предметностей, то феноменологическая социология ограничивается постановкой более частной проблемы: конституирования социального мира как универсума intersубъективных значений и правил их интерпретации.

Возникновение и развитие феноменологии социального мира связано с именем американского философа и социолога австрийского происхождения А.Шюца<sup>78</sup>, выдержки из работ которого уже не раз приводились на страницах этой книги. А.Шюц с большим уважением относился к своему учителю и постоянно подчеркивал его заслуги в создании новой парадигмы социально-философского мышления. Однако он полагал, что Э.Гуссерль, сосредоточившись на общефилософских проблемах, был недостаточно сведущ в конкретных проблемах общественных наук. С социологической точки зрения решение им проблемы intersубъективности самопротиворечиво: ведь речь идет о том, чтобы обосновать существование другого как обладающего присущим ему и независимым от моего потоком сознания, не выходя за пределы собственного сознания, да еще и абстрагированного (в результате трансцендентально-феноменологической редукции) ото всех онтологических импликаций! Но с точки зрения последовательного феноменолога подобное решение противоречия не заключает: найти феноменологическое решение проблемы intersубъективности — значит показать, посредством каких процедур феноменологического конституирования Другой мыслим как идеальный предмет особого рода, обладающий собственным потоком сознания. Как социолога А.Шюца такое решение не удовлетворяет, поскольку, по его мнению, существование Другого и его “вторая производная” — общий intersубъективный мир —

гарантированы столь непроясненной и лишь “интуитивно постигаемой” способностью человеческого сознания, как спонтанное улавливание сходства. Ведь поток сознания Другого не дан в восприятии непосредственно. Это означает, что Другой не может быть полностью открыт мне даже в самых интимных отношениях, рассуждает А.Шюц. Ни при каких условиях мы не можем пережить в сознании все богатство личности другого. А это означает, вторит А.Шюцу его испанский коллега экзистенциальный феноменолог Х.Ортега-и-Гассет, что аналогизирующая апперцепция базируется исключительно на аналогии телесного облика. Э.Гуссерль, считает Ортега, недооценивает тот факт, что моему наблюдению открыт лишь внешний облик чужой телесности, в то время как свое собственное тело я испытываю в опыте “изнутри”. Но столь фундаментальное различие в содержании “внешнего” и “внутреннего” опыта отнюдь не сводимо к различию лишь пространственных перспектив “здесь” и “там”! И как возможна аппрезентация, если я — мужчина, а другой — женщина? Другой у Э.Гуссерля, заключает Ортега, остается всего лишь *Alter ego* в буквальном смысле слова<sup>79</sup>. Это абстрактный Другой. Реальность Другого в ее конкретном проявлении не постижима для меня, как и моя для него. Ортега критикует гуссерлевскую теорию *Alter Ego* как аналоговой проекции или транспозиции собственного тела на место другого. И хотя утверждение о том, что искомая аналогия имеет место не столько между телами, сколько между отношением сознания к собственному телу, логически выводима из рассуждений Э.Гуссерля, сам он об этом, к сожалению, прямо не говорит.

А.Шюц, однако, не умаляет заслуг Э.Гуссерля в разработке философских подходов к проблеме “чужих сознаний”, решение которой, конечно же, не может апеллировать лишь к эмпирической очевидности или моральному долговременности. Основатель феноменологической социологии видит непреходящую заслугу Э.Гуссерля в том, что он с исчерпывающей полнотой продемонстрировал неразрешимость со-

циологических аспектов проблемы intersубъективности исключительно средствами трансцендентальной феноменологии, и, независимо от того, каким виделось решение ему лично, продемонстрировал необходимость принципиально иных, социологически релевантных подходов. Вклад же Э.Гуссерля в социальные науки, по мнению А.Шюца, состоит в том, что он:

1) дал детальное описание того, что представляет собой идеальный план действия, проанализировав способ конституирования в сознании того состояния дел, которого действующее лицо желает достичь<sup>80</sup>;

2) описал две базовые идеализации обыденного мышления, на которых основана жизнь человека в жизненном мире: “И так далее, и тому подобное” (und so weiter) и “Я могу сделать это снова” (Ich kann immer wieder);

3) описав *открытые* и *проблематичные* возможности, Э.Гуссерль заложил основы анализа проблемы выбора, основополагающей для всех общественных наук;

4) осуществил детальный анализ различных перспектив видения с позиций “здесь” и “там” в пределах трансцендентально редуцированной сферы, полностью сохраняющей свое значение в жизненном мире естественной установки;

5) осуществил феноменологический анализ внутреннего сознания времени, позволяющий понять, каким образом я могу участвовать в потоке сознания Другого;

6) показал, что жизнь чужого сознания доступна не иначе, как в форме аппрезентации, восприятия по аналогии его телесных движений;

7) развитая Э.Гуссерлем теория аппрезентации может быть с успехом использована для описания взаимоотношения между знаком и означаемым, символом и символизируемым, а также для анализа конституирования больших символических систем, таких, как язык, миф, религия, искусство, являющихся неотъемлемыми частями жизненного мира;

8) наконец, гуссерлев анализ допредикативного опыта в жизненном мире и природы обыденных типизаций (хотя

и не примененных им к собственно социальному миру), чрезвычайно важен для социальных наук, ибо “жизненный мир естественной установки сохраняет базис значений трансцендентальной феноменологии”<sup>81</sup>. “Суммируя изложенное выше, — заключает А.Шюц, — можно сказать, что эмпирические социальные науки найдут свое подлинное основание не в трансцендентальной феноменологии, но в конститутивной феноменологии естественной установки”<sup>82</sup>.

Однако сколь бы значительным и плодотворным ни было влияние идей Э.Гуссерля на представителей конкретных социальных наук, феноменологическая социология вряд ли смогла бы вырасти в серьезную научную школу и обрести сторонников по обе стороны океана, если бы не обнаружившееся к середине века острое недовольство ряда социологов позитивистскими методами, развитыми в рамках модернистской (классической) социологии. Прививка А.Шюцем феноменологических идей на древо социологии оказалась столь успешной потому, что почва к этому уже была подготовлена. Представители английской и американской социологических школ, такие, как П.Бергер, Т.Лукман, Д.Уолш, М.Филипсон, Д.Силвермен, Г.Гарфинкель, А.Сикурел, Э.Гоулднер, М.Поллнер, Д.Саднау, Г.Уинтер и др., отмечают крайнюю неудовлетворительность традиционной социологии сразу во многих отношениях. Их критика идет по всему фронту и означает фактический пересмотр фундаментальных принципов не только модернистской социологии, но и всей классической парадигмы социального знания как таковой. Вот как пишет об этом английский философ и социолог З.Бауман: “Когда я был студентом социологии, меня учили, что все, чем человек живет, о чем мыслит и мечтает, можно и нужно измерять, и это знание о человеке тем глубже и основательнее, чем больше цифр после запятой мы можем поставить. На все были свои меры и шкалы, а если на что-то шкалы и не существовало, то это что-то не считалось достойным научного внимания”<sup>83</sup>.

На первый взгляд, рассуждает А.Шюц, нелегко понять, почему в общественных науках следует предпочесть субъективную точку зрения. Почему мы адресуемся к этим таинственным и не всегда понятным “тиранам” социальных наук, называемым субъективностью действующего лица? Почему бы не описать того, что происходит в социальном мире, в “объективных” терминах? И если возразят, что эти термины — не более, чем конвенции, сотворенные волей и желанием ученых, мы могли бы возразить, что именно создание такой системы конвенций и описание с их помощью объективного положения дел и является задачей научного мышления. Ученые не менее суверенны в выборе собственной системы интерпретации, чем действующие лица в установлении своих целей и планов. Но сущность науки в том, чтобы быть объективной, достоверной и относиться не только к миру ученых, но и к жизненному миру, общему для всех людей. Таким образом, изучающий социальный мир находится перед альтернативой, принять ли строго субъективистскую позицию и исследовать мотивы и мысли в голове реальных действующих лиц, или же ограничиться описанием внешнего поведения, удовольствовавшись бихевиористским тезисом о недоступности того, что происходит в чужой голове, вплоть до недоказуемости самого факта разумности другого.

Более мягкую, но равно неприемлемую для социальной феноменологии позицию занимают те, кто наивно принимает социальный мир как осмысленный универсум, структурированный и расчлененный в научном мышлении. Этот мир является осмысленным для наблюдателя, чья единственная научная цель состоит в описании его, социального ученого, опыта постижения этого универсума. Они допускают, что такие социальные феномены, как нация, правительство, рынок, искусство, наука и т.д., относятся к деятельности других разумных существ, конституирующих мир их социальной жизни. Тем не менее, они делают вид, что, постигая этот мир, они не должны “возвращаться на-

зад”, к субъективной деятельности тех, кто его создал, для того, чтобы дать описание и объяснение фактам этого мира. Такие ученые непоколебимо уверены в том, что они могут и должны ограничить себя теоретическими размышлениями о том, что этот мир значит для них, пренебрегая тем, что он означает для самих действующих лиц в пределах их жизненного мира. Цель ученых, как они ее понимают, — собирать, описывать и анализировать факты, группировать их в категории и изучать регулярности их формирования и дальнейшего развития. Таким образом они рассчитывают прийти к системе социальных наук, открывающей базисные принципы и аналитические законы социального мира. Подобный взгляд на задачу социальных наук, полагает А.Шюц, со спокойной совестью позволяет оставить субъективный анализ психологам и метафизикам<sup>84</sup>.

А.Шюц согласен с тем, что на определенном уровне реальная научная работа может быть выполнена и практически выполняется без проникновения в проблемы субъективности. Можно довольно далеко продвинуться в изучении социальных институтов, социальных отношений, а также групп и сообществ, не имея базовой структуры референции, или, проще говоря, не задаваясь вопросом, *что все это означает*. Можно разрабатывать и применять рафинированные системы абстракций, которые умышленно элиминируют действующего в социальном мире со всеми его субъективными точками зрения. Однако такой тип социальной науки имеет дело не непосредственно с жизненным миром, а с искусно отобранными его идеализациями и формализациями, которые не противоречат фактам. Но возможность успешно работать на уровне “институциональных” абстракций не снимает необходимости осуществлять референцию к субъективным значениям на другом уровне социологического анализа, когда изучаемая проблема модифицируется. Таким образом, социальный ученый всегда может вернуться к “забытому человеку” социальных наук, действующему лицу социального мира, чьи чувства и действия лежат в ос-

нове всей социальной системы<sup>85</sup>. Но в таком случае ответ на вопрос, что означает этот мир для наблюдателя, в качестве предпосылки решения требует ответа на другой вопрос: “Что для наблюдаемого деятеля внутри этого мира означает этот мир и что он имеет в виду, действуя в нем?” Ставя вопрос таким образом, убежден А.Шюц, мы более не принимаем наивно социальный мир и знание о нем как нечто само собой разумеющееся, уже готовое и осмысленное. Мы принимаем изучение процессов идеализации и формализации как таковых, генезиса смыслов социальных феноменов как для социальных ученых, так и для самих действующих лиц. Мы не только всегда можем, но иногда и прямо обязаны делать это, убежден он<sup>86</sup>. Базисный методологический императив социальной феноменологии, следовательно, можно сформулировать в следующих словах: выбирай схему референции, адекватную исследуемой проблеме, оцени ее пределы и возможности, сделай ее термины совместимыми и сравнимыми друг с другом, и, раз приняв, придержи-вайся ее!<sup>87</sup> Если же вариации научной проблемы приведут к принятию другой схемы референции, не забывай, что с ее сменой все термины предыдущей схемы с неизбежностью испытывают сдвиг значений. Чтобы сохранить последовательность своего мышления, следи за тем, чтобы все значения терминов и понятий оставались теми же самими. Подобные методологические императивы квалифицируются как постулаты “чистоты метода”. И следовать ему, утверждает А.Шюц, много труднее, чем кажется. Многие неудачи социальных наук связаны со смешением субъективной и объективной точек зрения в конкретном исследовании. Но в теории социального действия, убежден он, именно субъективная точка зрения должна быть сохранена в наибольшей степени. Не выполняя этого требования, упомянутая теория утрачивает свой фундамент, референцию к миру повседневной жизни и опыта. Сохранение же субъективной точки зрения является необходимой и достаточной гарантией того, что социальная реальность не будет замещена несуществу-



ющей фикцией, сконструированной научным наблюдателем<sup>88</sup>. Поэтому теория, нацеленная на объяснение социальной реальности, должна развить особые схемы, отличные от естественнонаучных, чтобы согласоваться с опытом социального мира. Мы наблюдаем это в экономике, социологии, юриспруденции, лингвистике, культурной антропологии. Названные науки не могут удовлетвориться классическими методами, ориентированными на естественнонаучный идеал.

Главное возражение социальных феноменологов вызывает свойственная классической парадигме социального знания нормативно-эссенциалистская познавательная установка — представление о том, что теория должна выражать “сущность” исследуемых процессов “в чистом виде”; ту сущность, которая, как таковая, недоступна рядовым агентам социального процесса. Социальные феноменологи категорически не согласны с тем, что социальная теория сначала должна быть создана за письменным столом, а затем преподнесена людям как нечто совершенно отличное от понимания, характерного для их обыденной жизни. По их мнению, современное социально-философское мышление должно преодолеть как раз те характеристики традиционной социологии, которые в классическом дискурсе определяли его “научность”: способность “думать за другого”, корректировать обыденное сознание и выступать монопольным обладателем Истины, противопоставленной мнениям здравого смысла.

Соответственно, меняется и представление о методологии как совокупности приемов, используемых для обнаружения и исследования свойств “жесткого” мира фактов. Методология, как ее понимают социальные феноменологи, должна служить отнюдь не целям отражения свойств объективного мира, предсуществующих в отношении познавательных процедур. Напротив, многие свойства социальности, которые теоретик полагает присущими обществу “самому по себе”, являются ничем иным, как продуктами онтологизации традиционных социологических методов. И

один из важнейших истоков такой онтологизации коренится в привычке рассматривать теоретические проблемы как независимые от методологических, т.е. в свойственном классической установке жестком противопоставлении субъекта социального познания его объекту. Но если в классическом естествознании, как отмечал Э.Гуссерль, онтологизация идеальных теоретических объектов ведет к отрыву науки от жизненного мира и в конечном итоге — к кризису европейских наук, то для общества попытки власти навязать жизни логику проекта чреваты куда более трагическими последствиями. И источник таких опасностей — в самой науке, точнее — в способе “работы” с классическими идеализациями. “В социальных науках, — предупреждал А.Шюц, — существует огромная опасность, что ее идеализации, в данном случае типологии, будут рассматриваться не как методы, а как подлинное бытие. Эта опасность особенно велика в науках, имеющих дело с человеческим бытием и его жизненным миром, поскольку они всегда работают с высокосложным материалом, включающим типы более высокого порядка. Этот материал не относится непосредственно к субъективной активности индивидов”<sup>89</sup>.

Во избежание подобной опасности, убеждены социальные феноменологи, социальная наука должна постоянно эксплицировать собственные скрытые предпосылки. Ибо обыденные суждения здравого смысла, будучи изгнаны в дверь, лезут в окно. А поскольку создание особого языка науки, отличного от обыденного разговорного языка, как свидетельствует безуспешные попытки логических позитивистов, невозможно, подлинная наука должна постоянно прояснять неявно используемые суждения здравого смысла, быть рефлексивной в подлинном смысле слова. “Меня глубоко вдохновляют, — замечает Р.Занер, — исследования Элвина Гоулднера, основные тезисы рефлексивной социологии которого таковы:

а) социальная наука является не только концепцией социального мира, но и его частью;

б) это означает, что социолог должен рефлексивно познать себя как “составную часть” социального бытия. Он должен перестать смотреть на свой “материал” как на “отчужденных других” или просто как на “объект изучения”.

Самосознание, точнее знание о себе, — подчеркивает далее Э.Гоулднер, — рассматривается как необходимый путь познания социального мира. Ибо не существует знания социального мира, которое не было бы знанием нашего собственного опыта и нашего отношения к нему”<sup>90</sup>.

Подобные представления о необходимости теоретического осознания факта укорененности социальной теории и самого социолога в структурах жизненного мира, в свою очередь, базируются на двух “негативных” тезисах Э.Гоулднера:

а) это означает отказ от субъектно-объектной дихотомии как модели понимания нашей социальной самости (self)<sup>91</sup>;

б) это отрицает значимость и саму возможность “ценностно-нейтрального подхода” в социальных науках. “Социолог, познай самого себя”, — таков тезис рефлексивной социологии”<sup>92</sup>.

Приведенные тезисы свидетельствуют, что острие критики социальных феноменологов направлено против позитивистски ориентированной социологии и свойственной ей экстраполяции идеалов и норм естественнонаучного познания на область социальных наук. Ибо в результате подобного уподобления от мысленного взора социального теоретика ускользает самое существенное, что конституирует “божественное социальное” — “мир, светящийся смыслом”. “Наш подход, — замечают П.Бергер и Т.Лукман, — не позитивистский, поскольку позитивизм так определяет предмет своего исследования, что элиминирует самые важные проблемы. В то же время, мы не склонны недооценивать вклад позитивизма, понятого в широком смысле, в переопределение канонов эмпирического исследования для социальных наук”<sup>93</sup>.

Социальные феноменологи убеждены в том, что представители позитивистской социологии в целом исходят из неправильного понимания природы социальной реальнос-

ти. Они не артикулируют ее специфики в сравнении с реальностью, задаваемой процедурами естественнонаучной методологии. Это приводит к искажающему овеществлению социального мира и теоретической дегуманизации человека. Но в отличие от объектов природы, которые в большинстве своем доступны органам чувств и имеют определенную пространственно-временную локализацию, явления социального мира существуют лишь как продукты человеческой деятельности, созданные для определенных целей. Феноменологически это означает, что они даны как значения и при посредстве значений, и в этом отношении сродни объектам логики и математики. Но из этого не следует, что социальная феноменология трактует социальную реальность исключительно субъективистски, как онтологию смыслов.

Столь упрощенный подход к социальной феноменологии не позволяет провести тонких различий между феноменологией социального мира и экзистенциальной феноменологией. Социальная феноменология не является вариантом субъективистской онтологии<sup>94</sup>. Акцентируя важность исследования смысловой структуры социального мира, она подчеркивает значимость “человеческого измерения” в социальных науках, обращается к “забытому человеку”, пребывавшему в “слепом пятне” классического общественнознания. По выражению П.Бергера и Т.Лукмана, социальная феноменология претендует на проникновение в диалектику социальной реальности и индивидуального существования<sup>95</sup>. Суть этой позиции удачно выразил ученик и последователь А.Шюца М.Натансон: “Социальный мир как объективно осмысленный мир предшествует своему конструированию индивидами; но без этого конструирования обыденная (commonsense) реальность существовать не может”<sup>96</sup>.

В отличие от “естественного” мира природы, социальный мир создан и изначально осмыслен человеком. Именно такой мир, предварительно проинтерпретированный (preinterpreted) в обыденной жизни, и является предметом рассмотрения феноменологии социального мира.

Свойственная же позитивизму наивно-натуралистическая установка в общественном знании феноменологически означает игнорирование конституированного характера социальных явлений как продуктов осмысленной деятельности людей.

“Нетрудно видеть, — утверждает, к примеру Д. Силвермен, — что фактуальный статус любого природного объекта (например, дождя, тяготения или электричества) существенно отличается от фактичности или “вещности” социальных конвенций или институтов (скажем, развод, преступление или “благопристойное поведение”). В частности, социальные феномены являются “реальными”, поскольку мы организуем свою деятельность таким образом, что постоянно подтверждаем их реальное существование”<sup>97</sup>.

Социальная реальность как поле наблюдения социального ученого, убежден А. Шюц, “имеет специфическое значение и релевантную структуру для человеческих существ, в нем живущих, думающих и чувствующих. С помощью серии конструктов здравого смысла они пред-селектируют и пред-интерпретируют мир, который дан в опыте как реальность их повседневной жизни”<sup>98</sup>.

В самом деле, природные объекты “равнодушны” к нашему познанию. Их взаимодействие и развитие подчинено объективным закономерностям, не зависимым от сознания человека. Но сам человек — исключительное явление в природном универсуме. “Его бытие не имеет заранее фиксированного “места”. Именно его он должен определить, формируя особую позицию, установку, оценку”<sup>99</sup> (и, добавим, смысл).

Введение подобных конструктов существенно обогащает философские представления о работе сознания, не сводимой лишь к доказательствам, проверке и расчетам, но сопровождающейся *переживанием* духовных актов. “Антипросветительский поворот” и выдвигание на первый план антропологической проблематики в философии XX века — зримые свидетельства того, что классически-рационалистических представлений о механизмах познания недостаточно для отражения крупномасштабных изменений нашего

века, которые не проходят ни “по ведомству” смены исторических типов рациональности, ни по линии эволюции телесных практик в истории культуры. Поэтому неклассическая философия сознания апеллирует не только к категориям и абстракциям аналитического ума, но и к “установкам”, “горизонтам”, “проектам” и “аффектам”. И сложность философской проблемы человеческого бытия, “отягощенной” подобными проблемами, отнюдь не тождественна структурной сложности мира природных объектов.

“Мы полагаем, – констатируют П.Бергер и Т.Лукман, – что интеграция достижений такого анализа (социально-феноменологического – Н.С.) в корпус социологической теории требует большего, чем почтительный реверанс в сторону “человеческого фактора”, скрывающегося за “данными”, полученными в процессе структурного анализа. Такая интеграция требует систематического изучения диалектики отношений между структурными реальностями и человеческой деятельностью по конструированию реальности в истории”<sup>100</sup>.

Отправным пунктом профессиональной рефлексии феноменологического социолога являются конкретные переживания человека в его жизненном мире. Жизненный мир – это мир, в котором он родился, живет и к которому вынужден так или иначе “прилаживаться”. Мир повседневной жизни дан ему в допредикативном опыте, его существование не проблематизируется до тех пор, пока причины особого рода не разрушают этой наивной веры. Это мир естественной установки.

В рамках естественной установки мир переживается человеком как общий для него и других. В подобной установке сознания “существование других людей и наличие у них психической жизни не более проблематично, чем существование физических вещей”<sup>101</sup>, – утверждает А.Шюц.

Если поставленная Э.Гуссерлем задача обретения абсолютного фундамента человеческого знания требовала вывести из игры, “заключить в скобки”, элиминировать естественную установку, чтобы получить доступ к сфере чистого

опыта трансцендентально-феноменологического субъекта, то, следуя задачам социологии как “искусства жить вместе”, А.Шюц, напротив, сосредоточил внимание на исследовании именно этой элиминированной Э.Гуссерлем предпосылки его рассуждений. Главным объектом внимания феноменологии социального мира становится тем самым не чистое сознание трансцендентального субъекта, а повседневное сознание человека в естественной установке. Основопологающее значение этого предмета для феноменологической социологии и фиксируется в ее синонимичном, а для “ортодоксальной” феноменологии даже парадоксальном, названии – “феноменология естественной установки”. Ее фундаментальной задачей становится описание процесса феноменологического конституирования обыденного социального мира и прояснение методов intersubjectивной интерпретации (обмена значениями), лежащими в основе всех форм социальных коммуникаций.

В естественной установке, полагает А.Шюц, я принимаю как существование другого, так и его воздействие на меня в качестве само собой разумеющихся фактов. Равно не проблематизируется в ней и возможность взаимного понимания и коммуникации посредством определенной системы знаков и символов. Они обретают статус научных проблем лишь в рамках феноменологически ориентированной социальной теории.

Феноменологическая социология отвергает главный критерий научности классического обществознания – требование объективности. Объективистский подход к обществу как конституированному совокупностью факторов, не зависящих ни от характеристик человеческой деятельности, ни от мнений о нем самих членов общества, неявно содержит представление о человеке как несущественном, случайном, как об артефакте в мире социальных фактов-”вещей”. Ибо “в универсуме, реальность которого гарантирована его математической структурой, – замечает Т.Лукман, – человек, как и Бог, проблематичны”<sup>101</sup>. Ошибка Э.Дюркгейма, а вме-

сте с ним и всей испытавшей на себе его влияние позитивистской социологии, полагает Д.Уолш, состоит не столько в том, что он уподобил социальные факты вещам, сколько в том, что он принимает продукты собственного объективирующего метода за саму реальность, независимую от социолога, не понимая того, что именно “логика метода” определяет порядок фиксации явлений и жестко ограничивает отбор исследуемых характеристик. Относимые же им к самой действительности “вещность” и “фактичность” суть не что иное, как инобытие методов, используемых социологами для прояснения ими же сконструированных и неотрефлексированных значений, которые неявно заключены в вопроснике социологической анкеты. Интерпретируемый же в качестве вещи объективный факт, утверждают социальные феноменологи, является продуктом неосознанного выделения самим исследователем *значимого* в исследуемой ситуации. Поэтому он не противостоит исследователю как независимая от него объективная реальность, но конституирован, по меньшей мере частично, системой ранее сложившихся и предсуществующих социальных значений. Именно эту систему значений, явно не выраженную, но принимаемую в качестве само собой разумеющейся (*taken for granted*), также необходимо исследовать социологу. Иными словами, феноменологически ориентированный социолог призван *выговаривать умолчания*, над которыми человек в повседневной жизни не задумывается, но которые реально мотивируют его поведение. Поэтому спустя 35 лет после того, как Э.Дюркгейм сформулировал “фаустовский” вопрос о природе социального факта, основатель феноменологии социального мира А.Шюц переформулировал его в следующих словах: какова природа социальной реальности? В устах самого автора этот вопрос звучит так: “Как вообще возможны взаимное понимание и коммуникация? Как возможно, что человек исполняет осмысленное действие целенаправленно или по привычке, что он руководствуется целями, которых хочет достичь и мотивирован определенным опытом?”



Не обусловлены ли понятия значений, мотивов, целей, действий определенными структурами сознания, определенной ориентацией всего опыта во внутреннем времени? Не предполагает ли интерпретация чужих значений, смысла чужих действий и результатов самоинтерпретацию наблюдателя или партнера? Как я могу как человек среди людей и как социальный ученый найти подход ко всему этому, если не путем пред-интерпретированного опыта, образованного осажденным опытом (sedimentations) моей прошлой жизни? И как могут быть обоснованы методы интерпретации социальных взаимодействий, если они не основаны на скрупулезном описании лежащих в их основании допущений и импликаций?”<sup>103</sup>.

В дюркгеймовском же описании, продолжает Д.Уолш, отсутствовал действительный анализ процессов порождения эмерджентной социальной реальности в ходе социальных взаимодействий. Вопросы о том, как складывается социальный мир из единообразно понимаемых жестов, знаков, общего языка, и как, благодаря каким процессам эта общность осознается как таковая, игнорировались Э.Дюркгеймом<sup>104</sup>. В основе его социологической системы лежит наивное, некритически принимаемое на веру в естественной установке представление о социальном мире как, якобы, всецело независимом от исследователя, т.е. “объективного”. Способы же социального конституирования реальности посредством свойственных индивидам обыденных процедур интерпретации и то, как этот мир становится предметом исследования, Э.Дюркгейм не проблематизирует. Так, широко распространенная среди социологов позитивистской ориентации привычка рассматривать теоретические проблемы как самостоятельные и независимые от методологических, питавшая в науке практику онтологизации продуктов объективирующего метода, в свою очередь, породила устойчивую интеллектуальную привычку опираться на некритически принимаемые предпосылки, — в кричащем противоречии с декла-

рированными принципами беспредпосылочности строго научного метода.

Свойственное позитивистской социологии противоречие между требованием опираться лишь на объективные “данные” и некритическим принятием ею субъективных значений социальные феноменологи демонстрируют на примере социологического анализа Э.Дюркгеймом проблемы самоубийства<sup>105</sup>. В соответствии с заявленной автором объективистской установкой, самоубийство есть социальный факт, и его следует изучать, анализируя его взаимоотношения с другими социальными фактами-”вещами”, т.е. не обращаясь к субъективным значениям. В случае самоубийства роль объективных фактов-”вещей” играют юридические нормы, а также сложная констелляция факторов, определяющих степень социальной интеграции индивида. Однако, отвергнув обращение к субъективным значениям, замечает Д.Уолш, Э.Дюркгейм оказался перед неразрешимой средствами объективистской методологии проблемой: как сочетать универсальность юридических норм и неизменность других факторов с конфессиональными различиями в уровне самоубийств? Вынужденный как-то объяснить подобные различия, констатирует он, Э.Дюркгейм на каждом шагу обращается к им же отвергнутым субъективным значениям. Приводимый им анализ статистики самоубийств буквально пронизан субъективной интерпретацией. Изгнанное в дверь, лезет в окно. Интерпретация субъективных значений становится неотъемлемой частью анализа Э.Дюркгеймом статистических данных. При этом подобные значения выступают не в качестве подлежащего изучению материала (объекта исследования), как того требуют установки феноменологической социологии, а произвольно черпаются из обыденных представлений среднего класса.

Так, вопреки требованиям объективистского метода объяснять самоубийство исключительно в терминах наблюдаемых факторов, социальные значения, как убедительно показывает Д.Уолш, играют решающую роль в объяснении

Э.Дюркгеймом конфессиональных различий в уровне самоубийств. Объясняя сочетание высокого уровня образованности и низкого уровня самоубийств среди евреев по сравнению с высоким уровнем образованности и высоким же уровнем самоубийств среди протестантов, Э.Дюркгейм ссылается на ничем не подкрепленные суждения о высоком значении образования для евреев. Подобное объяснение, справедливо замечает Д.Уолш, “хотя и служит объяснением, но не является частью исследовательских данных”<sup>106</sup>. В таком случае закономерно возникает вопрос: каков источник этих сведений, если они не выведены — в соответствии с заявленным методом — из данных? А поскольку сам Э.Дюркгейм оставил вопрос без ответа, Д.Уолш констатирует, что для объяснения научной статистики Э.Дюркгейм некритически привлек расхожие представления о культурном поведении современного ему населения.

Как бы то ни было, ему не удалось объяснить самоубийство исключительно в терминах наблюдаемого поведения, как результат действия внешних сил, его детерминирующих. Напротив, как показывает Дж.Дуглас<sup>107</sup>, в аргументации Э.Дюркгейма непроясненные социальные значения сами выступают в качестве причины самоубийства — в разительном противоречии с требованиями строго объективистского метода.

Кроме того, традиционная социология исходит из неявной предпосылки о ценностной нейтральности статистических методов, используемых в анализе данных. Однако статистика, подобно теории, основана на неявно выраженных принципах упорядочения, с необходимостью содержащих определенные ценностные предпочтения. Более того, она имплицитно содержит в себе определенную модель человека и форм его деятельности. При этом вопрос о том, в какой мере эти ценностные предпочтения согласуются с ценностными установками самого “объекта” исследования, остается открытым. Так, сам Э.Дюркгейм отмечал тот факт, что статистика самоубийств, основанная на данных поли-

ции и на данных религиозных организаций, существенно различна. Разные ведомства в соответствии со своими интересами по-разному квалифицируют одно и то же действие, повлекшее за собой смерть человека. Самое существенное, однако, состоит в том, что статистические данные вообще сами по себе мало информативны. Их “встраивание” в общую картину исследуемого процесса требует их социологической интерпретации. И даже если подобная интерпретация осуществляется в строгом соответствии с установками определенной теоретической конструкции, она в значительной мере подвержена воздействию не отрефлектированных позитивистской социологией “фоновых критериев”, здравого смысла самого социолога, – всего того, что “само собой разумеется”. Исследовательские процедуры традиционной социологии, убеждены социальные феноменологи, не побуждают исследователя осознать тот факт, что его теоретические суждения в значительной мере основаны на неявно принятых на веру субъективных значениях. Не артикулируя смысловых характеристик человеческой деятельности, позитивистски ориентированные социологи полагают, что используемые ими понятийные схемы служат исключительно целям *объяснения* независимой от нее объективной реальности социального мира.

Структурный функционализм рассматривает общество по аналогии с саморазвивающимися биологическими системами. При всей эвристической ценности подобной аналогии, ее использование, по справедливому замечанию феноменологов, обязывает сторонников организмической модели прояснить социологический смысл заимствуемых понятий. Структурные функционалисты же сплошь и рядом прибегают к метафорам. Так, они ограничиваются замечаниями, что в случае нарушения социального баланса система “превращается в нечто иное” или просто перестает существовать, не объясняя, что это значит эмпирически. Кроме того, использование любых, в том числе и организмических, моделей предполагает наличие изоморфизма меж-

ду элементами модели и структурой моделируемой в ее терминах реальности. Если же такого изоморфизма (как в данном случае) нет, возникает опасность подмены реальности теоретической моделью. Представители структурного функционализма впадают именно в эту ошибку. Они склонны трактовать модель как саму реальность, а не как ее идеализированный образ.

Традиционная социология в лице структурно-функционального анализа считает самоубийство качеством действия и стремится дать его статистическое обоснование, дабы соотнести его в соответствии с концептуальными установками парсоновской модели с категориями социальной структуры. Но и структурный функционализм не стремится постичь девиантное поведение в терминах социальных значений, ограничиваясь его сугубо объективистским описанием.

Структурно-функциональный анализ полагает своей задачей интерпретацию данных, исходя из их роли в более крупных социальных структурах, элементами которых они являются. При этом упорядочивающим и интегрирующим фактором, обеспечивающим взаимосвязь частей и сохранение целого, полагается система ценностей и норм. Но с когнитивной точки зрения нормы и ценности представляют собой лишь формально установленные или неписанные правила — идеализации. Чтобы объяснить их функционирование на практике, необходимо исследовать, как они “живут” в реальности, необходимо проанализировать дифференцированное восприятие норм и ценностей субъектами социального действия. Как сами индивиды понимают содержание писаных и неписаных правил? Каким образом они оценивают соответствие конкретных действий правилу, т.е. как именно происходит “прилаживание” общего правила к конкретной ситуации? Наконец, как индивид ориентируется в том, какому именно правилу следовать в конкретной ситуации? Самым важным для социальных феноменологов становится вопрос о том, как на практике индивид преодолевает разрыв между общепринятыми ценностями и норма-

ми, с одной стороны, и собственными представлениями о том, как им следовать, с другой.

Социальные феноменологи не были первыми, кто сформулировал подобные вопросы. Но они в полной мере осознали огромную важность этих проблем для изучения социальной жизни. Практически одновременно подобные вопросы в теоретико-познавательной плоскости активно исследовались американским ученым и философом австрийского происхождения М.Полани<sup>108</sup>. Он убедительно показал, что знание “максим” (правил) искусного действия само по себе не означает умения их использовать на практике. Знание норм всегда неполно. Между знанием норм и знанием того, как их применять на практике, изначально существует “эпистемологический разрыв” (epistemological gap), преодолеваемый (или не преодолеваемый) личным усилием познающего. При этом знание того, как преодолеть подобный разрыв, в принципе не формализуемо, его трудно выразить в языке, оно является *личностным*, обретаемым в собственном опыте индивида.

С другой стороны, осуществленный М.Полани скрупулезный анализ личностного знания показывает, что успешное действие отнюдь не всегда сопровождается знанием правил (максим) его осуществления. Например, пловцы и велосипедисты чаще всего не могут внятно объяснить, за счет чего они сохраняют равновесие или держатся на плаву. Но даже если это им и удается, объективированного в языке знания недостаточно для не имеющего подобных навыков новичка, поскольку есть множество нюансов, отсутствующих в формулировках правила, которые необходимо учесть на практике. Так что, хотя знакомство с подобными правилами может оказаться полезным и облегчает обретение навыка, само по себе знание максим не научает их использованию на практике. Личностное знание, основанное на индивидуальном опыте, не транслируемо.

Сказанное справедливо и по отношению к интеллектуальным орудиям — человеческим понятиям. Их формальное

содержание, как правило, характеризуется сравнительно небольшим набором признаков в сравнении с неисчерпаемостью характеристик конкретного объекта. Преодоление подобного разрыва, убежден М.Полани, достигается исключительно практикой использования этого понятия в различных контекстах, поскольку значение любого слова является скорее контекстуально-ситуационным, чем конвенциональным. Невозможно освоить чужой язык лишь путем заучивания словарей.

Близкие идеи мы находим и в работах А.Шюца. Придерживаясь предельно широкой трактовки языка как *опыта опредмечивания*, задающего тип пре-интерпретации реальности в грамматических и лексических формах, он феноменологически обосновывает идею В.Гумбольдта о том, что различные языки — это различные способы видения мира, а не различные способы говорить об одном и том же. Любое слово, обретшее устоявшееся значение, зафиксированное в словаре, в практике его использования наделяется эмоциональными и ассоциативными “отделками” (*fringes*). Эти “добавочные”, маргинальные смыслы являются чем-то вроде ауры, окружающей ядро устоявшегося, “словарного” значения. Они несут на себе следы прошлого опыта использующего слово человека и нагружены лексически невыразимыми иррациональными импликациями. Иными словами, помимо основного (объективного) значения, зафиксированного в толковых словарях, в речевой практике элементы речи приобретают специфически-ситуационное (эмержентное) значение. Оно почерпнуто из коммуникативного контекста и обретает дополнительную “ситуационную” окраску применительно к каждому отдельному случаю его употребления. На ауре маргинальных смыслов построена вся поэзия. Их можно выразить с помощью невербальных коммуникаций, положить на музыку, но нельзя деконтекстуализировать. Ибо неявные смыслы намекают, но не говорят. Но их необходимо принять во внимание, чтобы достичь правильного понимания речи.

Подобные коннотации, сведенные воедино, образуют специфическую *схему выражения*. Она может носить персональный характер, если “непроговоренные смыслы” имеют характер личностного знания, т.е. присущи отдельному индивиду, определять культурное лицо членов определенной группы (in-group), наконец, быть присущими лингвистическому сообществу в целом. Но даже и в последнем случае свойственная определенному культурному сообществу схема выражения не может быть усвоена лишь из словаря и грамматики. Ее можно обрести лишь в процессе общения. “Для того, чтобы освоить чужой язык как схему выражения, — убежден А.Шюц, — нужно написать на нем любовное письмо, помолиться и выругаться”<sup>109</sup>. Иными словами, экспрессивная и интерпретативная схемы знака постигаются лишь посредством живого опыта, который их конституировал.

Исследования А.Шюца о практике речевого взаимодействия в повседневной жизни развивает представитель “поздней” социальной феноменологии (“этнометодологии”) А.Сикурел. Понятию неявного, имплицитного знания М.Полани он предпочитает термин “фоновое знание”.

Критикуя нормативную установку классической социологии, ограничивающуюся формулировкой всеобщих правил и оставляющую без внимания способы, посредством которых они “живут” в мыслях и действиях конкретных людей, А.Сикурел<sup>110</sup> обращает внимание на тот факт, что сами по себе всеобщие правила, функционирующие в виде ценностей и норм, не содержат сведений о том, как их использовать на практике, применять в каждом отдельном случае. Подобное знание всегда контекстуально. Оно возникает в процессе социальных коммуникаций и содержит невербализируемые моменты, определяемые жестами, мимикой, телесной экспрессией говорящего. Словарные же значения, несмотря на их контекстуально-сенситивное происхождение, должны быть специально отобраны для решения определенной задачи речевого взаимодействия. В каждом конкретном случае они имеют значения *ad hoc*. Поэтому значе-



ния, содержащиеся в словарях, пригодны для решения конкретных практических задач лишь постольку, поскольку тот, кто их использует, руководствуется не логическими критериями выбора значений, но сам решает, какие именно черты коммуникативной ситуации оправдывают его лексический выбор. Этнометодология, т.о., опирается на современные работы по лингвистике, принимающей ситуационно-интеракционистский подход к значению<sup>111</sup>.

На уровне макроструктуры ситуационная детерминация значений означает необходимость специального исследования интерпретативных процедур как способов приписывания intersубъективных значений. Нормативные правила сами по себе не содержат инструкций по приписыванию значений окружающим объектам или событиям. Поэтому, “чтобы решить проблему формулирования всеобщих правил в определенном социальном контексте, — пишет А.Сикурел, — я использую понятие интерпретативных процедур как инвариантных свойств или принципов, которые позволяют приписать значение субъективным правилам, называемым социальными нормами”<sup>112</sup>. Психологический когнитивный процесс недостаточен для генерирования смысла социальной структуры. Он не раскрывает, как формулируются отдельные социально структурированные мысли, воспринимаются образы событий и объектов на основе более общих социальных правил и норм, т.е. не исследует *ситуативный базис значений*. Усвоение же языковых правил сходно с усвоением норм: и то, и другое предполагает умение интерпретировать. Ребенок должен учиться артикулировать общее правило или норму вместе с отдельным случаем их употребления. Не существует внешнего правила, говорящего ребенку (или взрослому) какая именно артикуляция должна быть сделана. “Члены общества, — убежден А.Сикурел, — должны усвоить знание того, как приписывать значение их окружению, так чтобы внешние правила могли быть артикулированы на отдельные случаи”<sup>113</sup>. Внешние правила, сле

довательно, всегда требуют знания того, что делает эти правила полезными для использования.

Представители структурно-функционального анализа рассматривают человеческую деятельность как продукт системных свойств. Социальное действие анализируется в рамках определенной социальной структуры, детерминировано ею и “вторично” по отношению к ней. Детерминирующие функции системы по отношению к действию отчетливо представлены в понятии *социальной роли* – структурированных видов деятельности, определяемых функциональными требованиями системы как целого. Социальное действие рассматривается вне его субъективных значений, как продукт исполнения ролей. При этом парсоновская концепция игнорирует ситуационную обусловленность процесса институционализации (интериоризации ролей), – тот факт, что усвоение социальных ролей протекает по-разному в различных социальных контекстах. Поэтому она не способна объяснить, как сами индивиды понимают содержание ролей и практически организуют свое поведение в соответствии с подобными представлениями. Предположить же наличие изначального “общего согласия” относительно содержания интернализируемых ролевых функций (“фонное знание”), – значит постулировать то, что, с точки зрения социальных феноменологов, более всего нуждается в объяснении.

Именуемое сторонниками функционального анализа с помощью понятий “система”, “роль”, “статус”, “ролевое ожидание”, в опыте индивида воспринимается в совершенно иных терминах, отмечает А.Шюц. Все, обозначенное этими терминами, в личном опыте воспринимается как цепь типизаций – образцов привычного состояния дел, мотивов, целей или социокультурных продуктов. Тотальная сумма этих типизаций образует *структуру референции*, посредством которой интерпретируется социальный и физический мир, достаточную для решения большинства практических проблем<sup>14</sup>.

Т.Парсонс считал главной проблемой структурно-функционального анализа проблему социального порядка. Со-

циальный порядок мыслится им как онтологическая структура, имеющая принудительный характер для действующего в ее рамках. Социальные же феноменологи, напротив, не приемлют свойственных структурному функционализму представлений о жесткой детерминации социального действия макросоциальными структурами. Если и имеет смысл заимствовать этот “естественнонаучный” термин, то лишь в значении мягкой многоступенчатой опосредованности социальных явлений повседневными, рутинными формами социальных взаимодействий. Развивая мысли М.Вебера, они полагают, что не социальные структуры детерминируют человеческое поведение, но, напротив, люди своими привычными действиями постоянно подтверждают определенный институциональный порядок, пока он отвечает их ожиданиям и интересам. Прокламируемая функционалистами детерминация, по убеждению социальных феноменологов, направлена в противоположную сторону, “снизу вверх,” и призвана показать, каким образом повседневные рутинные практические действия “вплетаются” в макросоциальные структуры, поддерживая и постепенно изменяя их. В социальных структурах кристаллизуются, “отвердевают” уже ставшие привычными формы деятельности и общения. “Социальный порядок, — утверждают П.Бергер и Т.Лукман, — является продуктом прошлой человеческой деятельности и существует до и постольку, поскольку человеческая активность продолжает его продуцировать. Никакого другого онтологического статуса ему приписать нельзя”<sup>115</sup>. Основу социального порядка, таким образом, образуют ставшие привычными формы деятельности и общения. Известно, например, что нарушение табу на инцест в родовом обществе каралось смертной казнью. Но было бы нелепо утверждать, справедливо замечают названные авторы, что сексуальное поведение человека в родовом обществе регулировалось лишь отсечением голов<sup>116</sup>.

Кроме того, социальные феноменологи отмечают тот противоречащий структурно-функционалистским методо-

логическим установкам факт, что теоретические рассуждения Т.Парсонса неявно апеллируют к “фоновому знанию” развертывающегося взаимодействия, молчаливо подразумеваемому всеми его участниками. Кроме того, осуществление социального взаимодействия, которое, как полагают сторонники структурного функционализма, детерминировано социальной структурой, предполагает ориентацию участников социального взаимодействия друг на друга (в веберовском смысле) . А это, в свою очередь, предполагает и соответствующие подобной ориентации взаимные экспектации (фоновые ожидания). Каждый участник социального взаимодействия, в соответствии с постулатами структурного функционализма, удовлетворяет экспектации другого, так что реакция одного на ожидаемые действия другого служит подтверждением его намерений и отвечает общим экспектациям. Однако само наличие подобных экспектаций (фоновых ожиданий) неявным образом предполагает существование определенного набора общих социальных значений, одинаково воспринимаемых всеми участниками взаимодействия. Именно они обеспечивают возможную взаимность социальных экспектаций. Но, допустив существование подобных общих значений (или, в терминах структурного функционализма, “фоновых ожиданий”) как само собой разумеющихся, теориики структурно-функционального анализа полагают в качестве неявной предпосылки как раз то, что требует объяснения. Тем самым они уходят от наиболее фундаментальной проблемы всего обществознания: как возможны взаимное понимание и социальная коммуникация как таковые. Таким образом, предпосылка об упорядоченном характере социальной системы, базирующейся на общих нормах и ценностях, сама по себе становится решением проблемы социального порядка, ради объяснения которого и строится теоретическая модель. Социальные феноменологи демонстрируют порочный круг структурно-функционального анализа: существование социального порядка становится в нем неявной предпосылкой, исходя из которой и

строится объяснение того, как возможна совместная жизнь в обществе.

Понятие социальной структуры, полагают феноменологи, не обладает реальностью, отличной от форм человеческой деятельности. Оно осмысленно лишь в той мере, в какой отсылает к обыденным представлениям индивидов о способах организации социальной жизни. Понятие социальной структуры не обладает собственной природой, отличной от этих объяснений. Подобные представления могут быть частичны, неполны, и даже противоречить представлениям профессиональных социологов о социальной структуре. Однако не следует забывать, что социальная жизнь в конечном счете развивается именно на основе таких частичных, неполных и даже неправильных представлений. Поэтому их изучение должно стать не только предметом первойшей заботы профессиональных социологов, но взаимосогласованность с ними следует считать критерием осмысленности специализированного социологического знания вообще. Наделение же социальной системы самостоятельным бытием, отличным от объективированных процедур социальной интерпретации приводит к *реификации* понятия социальной системы. “Реификация, — по определению П.Бергера и Т.Лукмана, — это представление человеческих явлений как вещей, т.е. в не-человеческих и над-человеческих терминах. Реификация — это восприятие продуктов человеческой деятельности как чего-то иного, чем человеческих продуктов, — фактов природы, результатов действия космических сил, манифестации божественной воли. Реификация подразумевает, что человек может забыть о своем авторстве, и диалектика продукта и творца ускользает от сознания. Реифицированный мир по определению бесчеловечен. Он воспринимается человеком как странная, нечеловеческая фактичность... Реальные отношения между человеком и миром в сознании переворачиваются”<sup>117</sup>. При этом названные авторы справедливо предупреждают против ошибочного суждения, что реификация понятий возникает

лишь на уровне предельно высоких абстракций, в ментальных конструктах интеллектуалов. Реификация возможна как на дотеоретическом, так и на теоретическом уровнях сознания. Сложные теоретические системы могут быть описаны как реификации, корнями уходящие в дотеоретические реификации, возникшие в тех или иных социальных ситуациях. Было бы ошибкой видеть в них переворачивание обычного, нереифицированного восприятия человека с улицы, когнитивную наивность обыденного сознания. Этнографические и психологические исследования говорят об обратном: изначальное восприятие социального мира, как свидетельствуют исследования Л.Леви-Брюля и Ж.Пиаже, высоко реифицировано как фило-, так и онтогенетически. Ребенку свойственно воспринимать слова по аналогии с внешними объектами, а в примитивных культурах восприятие имени аналогично восприятию собственной телесности. Таким образом, претендуя на “исправление” обыденного сознания в соответствии с требованиями строго научного дискурса, структурный функционализм повторяет типичные когнитивные ошибки человека дописьменной культуры или осваивающего язык ребенка, реифицирующего слова.

Инспирированное структурным функционализмом представление о детерминирующем воздействии социальных структур на социальное действие “размывается” и эволюционирует в направлении, близком к феноменологии, в символическом интеракционизме. Его представители Ч.Кули (Ch.Cooley), В.Томас (W.Thomas) и Г.Мид (H.Mead) полагали, что социальное действие определяется социальной ситуацией, представляющей собой сложную констелляцию институтов, ролей, статусных позиций, организаций, норм, ценностей и ожиданий. Таким образом, “действующие, будь то индивиды или группы, поступают так или иначе в соответствии с определенной ситуацией... В той мере, в какой культура и организация сформировала ситуацию, в которой человек действует, и в той мере, в какой они обеспечили фиксированный набор символов, которые люди ис-

пользуют для интерпретации их ситуаций, они являются составляющей тех сил, которые формируют человеческое поведение”<sup>118</sup>.

Перспективность феноменологических методов в социальных науках, по мнению Т.Лукмана, состоит в том, что они позволяют радикально изменить ракурс видения, сместить фокус исследовательского интереса с жестких социальных структур и институтов — предмета преимущественного внимания классического обществознания — на основополагающие характеристики *опыта* социальной жизни человека, предлагая метод, пригодный для описания этого опыта. Основной задачей социальной феноменологии, т.о., он полагает “описание универсальных структур субъективной ориентации в мире, а не объяснение всеобщих черт объективного мира”<sup>119</sup>. Использование феноменологических методов в социологии имеет целью обнаружить базисные структуры понимания в социальном мире, основанные на повседневных формах взаимодействия и интерпретации. Подобная установка отвечает как задачам классической социологии, так и собственно феноменологической — исследовать условия достижения взаимопонимания в качестве предельных оснований социальности как таковой. Феноменология социального мира — это попытка построить общую теорию коммуникации посредством прояснения ее оснований.

Построение общей картины социального мира через осмысление многообразия форм социальных коммуникаций приобретает особую актуальность в условиях кризиса классической парадигмы социального знания. Стремление анализировать социальные явления как обусловленные определенным типом социальных связей, вырастающих из рутинных, повседневных взаимодействий, с одной стороны, открывает новую перспективу социологического видения, с другой — выступает показателем неудовлетворенности традиционными формами социологического мышления, “выносящего за скобки” субъективное отношение человека к тем или иным явлениям социального мира. Ибо знание того,

сколько раз в году среднестатистический респондент посещает музеи, концертные залы или церковь, безусловно, полезно, однако, само по себе оно едва ли способно раскрыть многообразие оттенков и глубину эстетических или религиозных переживаний. Но именно такого рода знание необходимо для осмысления нового образа человека середины XX века! Один из последователей А.Шюца, Р.Занер, отмечает, что кризис модернистской социологии предельно проблематизировал научный образ человека. “Я сошлюсь на М.Шелера, — отмечает он, — еще в 1928 году заметившего, что никогда в человеческой истории человек не проблематизировал себя столь глубоко, как в наши дни. Фундаментальной важности вопрос состоит в том, что означает человеческое, быть человеком”<sup>120</sup>.

А.Шюц синтезировал основное содержание феноменологии Э.Гуссерля с теорией социального действия М.Вебера. Таким образом, он обозначил принципиальную структуру феноменологической социологии даже раньше, чем Э.Гуссерль разработал свою концепцию жизненного мира, — его первая монография, носящая подзаголовок “Э.Гуссерль и М.Вебер”, опубликована в 1932 г. (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*). Однако впоследствии потенциальные возможности использования этого понятия произвели на А.Шюца столь сильное впечатление, что он планировал назвать обобщающую работу всей своей жизни “Структуры жизненного мира” (“*The Structures of the Life-World*”). Однако завершить работу над ней он не успел.

В основе феноменологической социологии лежит двойственное явление индивида как мыслящего и “волящего” существа сферы собственного опыта, с одной стороны, и как действующего лица, находящегося в определенной системе социальных коммуникаций, с другой. Первый аспект является социально-психологическим. Он предполагает исследование структуры индивидуального когнитивного опыта, типов поведенческих мотиваций и проектов индивидуального поведения.



Второй подход может быть назван микросоциологическим. Он описывает такие формы взаимодействий, которые сами участники расценивают как типические и осознают как взаимно мотивированные и адекватные наличным целям. Однако следует подчеркнуть, замечает А.Шюц, что различие между этими двумя аспектами является аналитическим. Оно не существует для самого действующего лица, воспринимающего свою жизненную ситуацию как тотальную конфигурацию жизненного опыта, в пределах которого субъективно-познавательные и когнитивно-типизирующие элементы взаимно перетекают друг в друга.

Существует тенденция трактовать субъективные аспекты социальной жизни как выходящие за рамки социальных наук, как то, что нельзя изучать серьезно. Доведенная до логического предела, она ведет к методу бихевиоризма. Радикальный бихевиоризм основан на базисном утверждении, что не существует возможности доказать разумность другого. Вполне вероятно, что он является разумным существом, но это “еще не факт” или, во всяком случае, факт, который невозможно верифицировать.

Подобные позиции, игнорирующие значимость субъективного подхода в общественных науках, убежден А.Шюц, не замечают возможности обнаружить *образцы* в субъективном опыте индивида и тем самым закрывает социальным ученым доступ к научному изучению человеческого опыта, исследованию порядка и структуры подобных образцов. Игнорирование возможности отыскания образцов человеческого опыта, по мысли Дж.Сэзеса, — основа непонимания среди тех, кто принимает позитивистский и бихевиористский подход, согласно которому человеческий опыт слишком субъективен, вариативен и не поддается изучению<sup>121</sup>. Именно исследование образцов необозримого многообразия человеческого опыта и позволяет социальным феноменологам развить *объективные методы исследования субъективного*. Когда социальная наука осознает, что объективная реальность общества, сообществ и форм организа-

ций субъективного воспринимается в опыте индивидом, и что этот субъективный опыт имеет самое непосредственное отношение к последующей экстернализации и объективации процедур, в которые человек вовлечен в процессе своего мышления и действия в социальном мире, тогда, убеждены социальные феноменологи, социальная наука станет более информированной и реалистичной.

## **2. Социальный мир в зеркале индивидуального опыта**

Основополагающим понятием восходящей к А.Шюцу феноменологии социального мира является понятие личного опыта человека. “Вместо того, чтобы начинать с теорий и методов, которые упрощают человеческий опыт или редуцируют его в интересах научной строгости, феноменологический подход открыт явлениям самим по себе, — утверждает Дж.Сэзес<sup>122</sup>.

Феноменологическая интерпретация опыта сознания восходит к трансцендентальной феноменологии Э.Гуссерля и содержательно отличается от свойственной классическому эмпиризму Нового времени. Опыт — это не эксперимент или “испытание” объекта с целью обнаружить объективные законы, которым он подчиняется, а неразрывное единство знания и переживания. Любой предмет дан человеку не иначе, как в опыте. Его познание неотделимо от субъективного переживания, “проживания через” (living through), духовного освоения. Опытный человек “взрослее” знающего. Это человек поживший и повидавший, переживший и познавший. Отношение между знанием и опытом в феноменологическом смысле отнюдь не покрывается различием между чувственным восприятием и понятийным мышлением. Опыт — это “осадок” (sedimentation) прожитой жизни, отвердевший в образцах восприятия мыслящего и чувствующего индивида. Он “соткан” из “осевших” результатов пережитого, кристаллизовавшегося в “схемы опыта”.

Отражая уникальность человеческой судьбы, опыт помещает ее в определенный исторический контекст. Например, о войне можно знать все или почти все в смысле осведомленности о ее причинах, театре военных действий, фактическом сцеплении событий. И все же знание специалиста-историка имеет мало общего с “окопной правдой” солдат на войне. Ибо его “правда” — не беспристрастное научное исследование, но “проживание” войны, “опыт взросления” (growing elder) в ней. Опыт — это осадок исторического в конфигурациях индивидуальной судьбы. Он сопрягает биографию с историей.

Отправным пунктом социологического исследования для социальных феноменологов является личностный духовный опыт самостановления человека, опыт обретения персональной, социальной и исторической идентичности.

Прояснение социального характера мира естественной установки ведет к пониманию социального характера субъективности. Место опыта самопостижения как основания всех прочих опытов в феноменологии Э.Гуссерля в феноменологии социального мира занимает коммуникативный опыт, опыт социального отношения. Через непрерывно возобновляющуюся рефлексивную отнесенность к другому человек осознает себя как личность и постоянно обогащает собственный опыт, “открывая” в себе мир других людей и вещей. Поэтому осмысленный социальный мир несет в себе “имманентную отнесенность к другому”<sup>123</sup>. Это означает, что анонимный или персонализированный другой всегда “имеется в виду”, присутствует в горизонте сознания даже в случае беспросветного одиночества или затерянности в толпе. Поэтому, в отличие от М.Вебера, ограничившего круг собственно социальных действий “ориентированными на другого”, социальные феноменологи относят к таковым и физические упражнения, и прочтение в одиночестве молитвы, и воздержание от действия — терпеливое приятие.

Свойственная феноменологии антиэмпиристская трактовка опыта отражает осознание пределов адекватности ра-

ционалистических когнитивных практик Просвещения. Понятие опыта выражает стремление к анализу наличного состава знания, в классическом идеале объективности независимого от свойств субъекта, в его культурно-антропологической размерности, в сопряжении с субъективным к нему отношением, т.е. переживанием. Опыт всегда “поверх субъекта и объекта”. В феноменологически понятом опыте традиционные “субъект” и “объект” предстают не в онтологическом обличье как независимые друг от друга, а в качестве предельных абстракций рассекающего ума, полюсов континуального единства — опыта сознания. “Мир не наполнен объектами, которые имеют облики, независимые от воспринимающего их человека, а субъективный опыт не существует независимо от объектов, событий и воспринимаемых в опыте форм деятельности, — утверждает Дж.Сэзес. — Не существует чисто субъективного субъекта и чисто объективного объекта”<sup>124</sup>.

Нетрудно видеть, что свойственное классической теории познания представление о структуре познавательного отношения отражает мировоззренческие универсалии техногенной цивилизации. “Генетический код” новоевропейской культуры, в превращенной форме воплощенный в постулатах классического рационализма, формирует императив активистского отношения к природе — представление о том, что чем более человек “выделяет себя из природы” и осуществляет свое господство над нею как “объектом”, тем в большей мере он обретает свойства субъекта, деятеля, преобразователя. Инспирированный глобальными проблемами современности поиск новых мировоззренческих ориентиров цивилизационного развития ставит под сомнение правомерность подобных активистских установок. Сегодня составной частью мировой цивилизации стали весьма продвинутые культуры неевропейского типа, не содержащие стремления человека сознательно противопоставить себя природе. Генетические коды таких культур не содержат критериев развитости как степени “выпадения” человека из

природы. Напротив, его “вписанность” в структуры природного универсума становится показателем их зрелости. Стремление феноменологов опереться на опыт, а не на рационалистически толкуемые “данные” — отблеск кризиса европоцентристских установок техногенной цивилизации, основанных на активистском пафосе преобразования природы. Именно он и нашел свое отражение в гуссерлевском “Кризисе европейских наук”<sup>125</sup>.

Феноменологическое понятие опыта артикулирует взаимоотношенность внутреннего и внешнего, характеристик объекта познания и человеческого к нему интереса, выраженного в направленности сознания на определенный объект. Сознание всегда селективно в отношении избранных целей в соответствии с критериями значимости в определенной познавательной ситуации. В трансцендентальной феноменологии Э.Гуссерля подобное утверждение кристаллизуется в понятии *интенциональности*. Опыт сознания предстает как неразрывное единство интенциональной предметности и духовных усилий ее освоения (*ego cogito cogitatum*).

Исходя из феноменологических представлений о потоке сознания, человеческий опыт наделяется свойством континуальности, непрерывности, изменчивости. В то же время, он феноменологически фундаментален, т.е. образует подлинную субстанцию субъективной человеческой жизни. Субъективность опыта исключает внешнюю, внечеловеческую перспективу — свойственную классическому естествознанию позицию “абсолютного наблюдателя”. Человеческий опыт носит личностный характер. Это всегда опыт личности, личности, а не сообщества. Его основной поток питают социальные источники, но в нем есть и анклавы абсолютной интимности. Э.Гуссерль называет этот пласт сознания “примордиальным миром” или “сферой принадлежности”. М.Шелер постулирует наличие во внутреннем опыте индивида области “абсолютно личной собственности”, впоследствии названной А.Шюцем сферой “существенно актуаль-

ного опыта”. Она непроницаема для опыта других и образует основу персональной идентичности. Но и в знании человека о себе самом существует сфера абсолютной интимности, чье наличное бытие (being there, Dasein) столь же несомненно, сколь и закрыто для изучения. Опыт этой сферы практически не доступен памяти. Наблюдения показывают, утверждает А.Шюц, ссылаясь на данные современной ему психологии, что его воспроизведение тем менее адекватно, чем ближе он к интимному ядру личности. К этой сфере опыта относят переживание собственной телесности, душевная боль, сексуальные чувства, психические наклонности и аффекты. Границы воспоминаний в интимной сфере совпадают с границами рационализируемости в широком смысле, т.е. с “возможностью придания значений”. Доступность памяти, утверждает А.Шюц, является первой предпосылкой рациональных реконструкций. То, что не подвластно памяти, может быть прожито, но не продумано, так как не выражимо в языке.

Если воспоминание об опыте во внешнем мире сравнительно отчетливо и легко реконструируемо, то успешность реконструкции внутреннего восприятия зависит от степени его близости к абсолютно интимному ядру личности. Чем ближе к нему репродуцируемое содержание, тем оно менее ретенциально, тем труднее его “припомнить”. Следствием уменьшающейся адекватности по мере приближения к абсолютно интимному ядру личности является все большая расплывчатость припоминаемого содержания, т.е. убывание способности к реконструкции личностного опыта вплоть до ее полного исчезновения. Закрытость абсолютно интимной сферы человеческого опыта, манифестация его суверенности — необходимое условие поддержания персональной идентичности.

Как же возможна наука о столь изменчивом и субъективном? Какими особенностями она должна обладать? Во-первых, социальный ученый должен, насколько это возможно, доверять опыту тех, кого он изучает, — убежден Дж.Сэзес. В отличие от теорий и методов, которые упрощают человечес-

кий опыт и редуцируют его до общезначимых форм в интересах научной строгости, феноменологический подход отличает открытость по отношению к явлениям самим по себе. Он избегает любых априорных предпосылок и открыт всем наличным возможностям. Это означает, что социальный феноменолог склонен начинать с того, что он “видит”, нежели с того, что “предполагает”. Предпосылки изучаемых явлений “заключены в скобки”, а утверждения теории, верования и предрассудки не остаются не проясненными<sup>126</sup>.

Отправным пунктом теоретических построений феноменологии социального мира является уровень конкретных переживаний индивида — “твердая порода” всех форм феноменологической рефлексии. У.Джемс отмечал, что все люди непоколебимо уверены в том, что они мыслят и что они в состоянии отличить продукты собственной ментальной активности от внешних объектов, с которыми имеют дело в познавательной ситуации. “Я полагаю, — утверждает он, — что эта вера является фундаментальным постулатом психологии и считаю все сомнения и размышления по поводу его истинности слишком метафизическими”<sup>127</sup>. Существование персонального сознания и возможность его самопостижения является первым и незыблемым фактом как для Э.Гуссерля, так и для его последователей — представителей феноменологии социального мира.

Жизнь сознания удивительно многообразна. Она варьируется от планов практического действия на одном полюсе до мечты на другом. Еще А.Бергсон отмечал, что каждый из планов сознания характеризуется определенным напряжением внимания. Различие степеней *внимания к жизни* (*attention á la vie*) производно от практического интереса. Действие характеризуется наибольшим интересом, мечта — наименьшим. Внимание к жизни в рамках феноменологии оказывается базовым регулятивом жизни сознания. Оно очерчивает релевантную область жизни.

Опыт сознания слагается из восприятий. Это “предметы в возможности”, для реализации которых необходим акт

идентификации, т.е. подведения нового переживания под уже известную схему. Феноменологически это означает, что мы идентифицируем предметы не потому, что они таковы “на самом деле” или во внешнем мире, а потому, что наш опыт типически сконструирован так, что мы можем применить зарекомендовавшие себя критерии к новым ситуациям.

В восприятии А.Шюцем гуссерлевской феноменологической психологии огромную роль сыграло влияние идей “раннего” А.Бергсона о различии внутреннего (*durée*) и внешнего (астрономического) времени. Внутреннее время феноменологически фундаментально. Оно выступает мериллом человеческих переживаний. Отправляясь от бергсоновской концепции внутреннего времени, социальные феноменологи проводят различие между опытом в чистой длительности и дискретными образами пространственно-временного мира. Проиллюстрируем сказанное на примере анализа А.Шюцем феноменологии музыки.

Процесс исполнения музыки представляет собою длящуюся артикуляцию музыкальной мысли во внешнем времени. Восприятие же музыки — значащую организацию тонов во внутреннем времени. А.Шюц определяет бергсоновское *durée* как “саму форму существования музыки”<sup>128</sup>. Это поток тонов, организующий внутреннее время как значащее для композитора, исполнителя и слушателя. Согласование тонов осуществляется в необратимом направлении внутреннего времени. Конечно, игра на музыкальном инструменте, слушание записи или чтение нотного текста — это события во внешнем времени, измеряемом по часам с помощью астрономического календаря. С “внешним” временем обязан считаться исполнитель, чтобы держать правильный темп. Но чтобы пояснить, почему внутреннее время рассматривается как субстанция музыкального потока, представим себе, что мы прослушали запись симфонии в замедленном темпе. Неверно думать, утверждает А.Шюц, что время, которое проживает слушатель, воспринимая медленную запись, “той же длины”, что и в обычной. Слушая музыку, он живет во



времени, не сравнимом с внешним, — тем, что может быть разделено на гомогенные части — равные интервалы, часы, минуты. Их просто не существует для внутреннего времени, в котором живет слушающий музыку. Здесь нет равенства между интервалами, если во внутреннем времени они вообще существуют. Слушатель, быть может, с удивлением узнает, что вторая часть Лунной сонаты Л. Бетховена длится три с половиной минуты. Однако этот факт, убежден А. Шюц, имеет куда большее значение для составителя музыкальных радиопрограмм, чем тех, кто наслаждается музыкальным посланием “к бессмертной возлюбленной”<sup>129</sup>.

Восприятие музыки является существенно политетическим. Оно состоит в артикулированном шаг за шагом появлении определенным образом организованных тонов. Поток сознания слушателя движется одновременно в двух направлениях: от того, что он слышит в настоящий момент, к тому, что он собирается услышать, но также и от того, что слушает сейчас, к тому, что он услышал с самого начала музыкального произведения. Слушатель, следовательно, воспринимает длящийся поток музыки не только в направлении от первого к последнему такту, но и одновременно в обратном направлении: к началу произведения. Это означает, что целостность музыкального содержания может быть схвачена лишь повторным погружением в длящийся поток, репродуцированием музыкального произведения политетическими шагами во внутреннем времени. Подобные действия ведут к установлению квази-одновременности потока сознания слушателя и композитора, написавшего произведение ранее. Таким образом, две серии событий во внутреннем времени, один принадлежащий потоку сознания композитора, другой — потоку сознания слушателя или исполнителя, сосуществуют, и эта одновременность конституирована возвратными движениями во внутреннем времени. Таковы отличительные особенности внутреннего времени, позволяющие исполнителю и слушателю принимать участие в потоке сознания композитора. Они погружаются

в особую артикуляцию потока внутреннего времени, являющуюся специфическим значением музыкального произведения. Исполнитель и слушатель “настроены” один на другого как живущие в едином потоке сознания и взрослеющие совместно на протяжении исполнения музыкального произведения. А.Шюц полагает, что подобное *отношение настройки* (tuning-in relationship) конституирует опыт совместного “Мы – отношения”, лежащий в основе прямых социальных коммуникаций<sup>130</sup>.

Сказанное не относится к 15-20 минутам внешнего времени, необходимых для исполнения произведения. Однако любое исполнение как акт коммуникации основано на серии событий во внешнем мире, в данном случае – продолжительности звукового потока. Феноменологически же социальное отношение между исполнителем и слушателем основано на общем опыте, проживаемом одновременно в различных измерениях времени – внутреннем и внешнем.

В повседневной жизни человек живет преимущественно во внешнем времени. Он думает и действует на уровне сознания пространственно-временного мира. Его “внимание к жизни” (attention à la vie) препятствует полному погружению в интенцию чистой длительности. Однако если “внимание к жизни” по тем или иным причинам ослабляет, человек замечает, что то, что ранее казалось четким и определенным, растворяется, тонет в индифферентности “фона”. Сходный феномен “обращения в ничто” (но в рамках субъективистской онтологии) Ж.-П.Сартр описал в понятии “неантизации” – разломе бытия на “трещины” Ничто. По Ж.-П.Сартру сознание “творит” бытие и ничто. Если, к примеру, я хочу видеть в кафе Пьера, то все остальные посетители кафе “неантизируются” в фон, на котором дан Пьер. Если же Пьера нет в кафе, то, по Сартру, мы вправе сказать, что в нем *никого* нет<sup>131</sup>. А.Шюц же принимает тезис Э.Гуссерля о том, что человеческий опыт является опытом *в жизненном мире* и по поводу жизненного мира. Он конституирует его, ориентирован на него и им же проверяется. Поэтому сам жизненный мир можно определить как всеох-

ватную сферу повседневного опыта, ориентаций и действий, посредством которых люди осуществляют свои дела и реализуют интересы, манипулируя объектами и имея дело с другими людьми.

Универсум социального феноменолога — это “мир, светящийся смыслом”. Феноменология социального мира обращена к смысловым, значащим структурам социального бытия. Из трансцендентальной феноменологии она занимает фундаментальное положение о конститутивном статусе “объективного” как продукте всеобщей процедуры “возведения смыслов”. Исходным пунктом для понимания подобных процедур, как известно, является феноменологическая теория рефлексии. Осведомленность о потоке длительности предполагает выход за его пределы, принятия особой установки по отношению к нему, особого отношения — рефлексии. Узнавание опыта изменяет его в припоминаемое “только что было” (*having-just-been-thus*). Оно локализует определенный фрагмент опыта в делящемся потоке сознания и делает его припоминаемым: лишь в рефлексии можно схватить удержанную в памяти предыдущую фазу. По Э.Гуссерлю, рефлексия как смыслозадающий акт возможна лишь по отношению к прошлому опыту. Акт рефлексии “вырывает” пережитый в опыте феномен из потока сознания и наделяет его предметным смыслом.

В рефлексии опыт становится объектом внимания как конституированный опыт. В феноменологическом понимании только прошлый опыт, подвергнутый ретроспективному взгляду как завершённый, является значащим, осмысленным. Лишь то, что прожито, надделено значением. Лишь пережитое (*lived through*) обретает значимость.

Феноменология социального мира берет за основу основные положения феноменологической концепции рефлексии Э.Гуссерля. Однако ее собственный анализ направлен на осмысление места и роли рефлексивного мышления в повседневной жизни. Для А.Шюца рефлексия — это акт сознания, потребность в котором возникает в связи с *прак-*

*тическими* проблемами. Рефлексивный анализ отправляется от практической проблемы, которая не может быть осознана через отнесение к уже зарекомендовавшим себя схемам опыта. Речь идет о ситуациях, когда первичного осознания через называние недостаточно и оставляет феномен прагматически “не присвоенным”. В свою очередь, это препятствует дальнейшему тематическому упорядочению опыта. В подобных ситуациях сознание в естественной установке концентрирует внимание на неординарном феномене и дистанцируется от него с тем, чтобы выделить его из общего хода дел и сделать предметом своего специального рассмотрения. В трансцендентальной феноменологии этому процессу соответствует понятие рефлексивной объективации, которая схватывает объект в абстракции от потока исторического становления. Задача рефлексивного мышления в повседневной жизни, т.о., состоит в том, чтобы посредством переноса практической проблемы в идеальный мир мысли тематизировать, оправдать, легитимировать вызвавший затруднение феномен. Будучи прояснен, он вновь возвращается в мир практического опыта. Но выделяясь из практики, рефлексия обретает известную независимость по отношению к ней. Она выражается в способности манипулировать объектами мысли и переносить в идеальный план то, что ранее совершалось методом проб и ошибок. Относительная независимость от действительных контекстов позволяет создавать собственные миры, не сводимые к “логике жизни”. У.Джемс назвал их “под-универсумы” — реальности человеческого опыта, обладающие специфическим стилем существования и данности. Это миры чувств, физических объектов, мир научных размышлений, философии, религии, “идолов языка”, мир снов, фантазии, безумия, индивидуальных мнений, игровой мир ребенка. Термин “реальность” в данном контексте означает лишь различное отношение к эмоциональной и деятельной жизни человека.

А.Шюц освобождает учение У.Джемса о множественности реальностей от психологических наслоений и анали-

зирует его собственно философские импликации<sup>132</sup>. Вместо понятия “реальность” он предпочитает использовать когнитивно окрашенный термин “конечная область значений” (finite province of meaning). Подобной терминологической заменой он подчеркивает, что так называемая “реальность” У.Джемса является сферой человеческого опыта, а не онтологической структурой объектов. “Конечность” означает, что они не выводимы друг из друга и не соотносимы друг с другом непосредственно, — “нет референции одной области реальности к другой”. Каждая из них обладает известной автономией, специфическим стилем социальной активности, типом переживаний, а также уровнем “внимания к жизни”<sup>133</sup>. Артикулируя множественность реальностей — конечных областей значений — А.Шюц предписывает каждой из них особый когнитивный стиль, отличный от мира естественной установки. Этот особый стиль “обретения в опыте” и конституирует конечную область значений. Любая из них когерентна: весь опыт, обретенный в пределах отдельно взятой области значений, является последовательным и совместимым друг с другом. Каждая из них характеризуется специфическим напряжением сознания: от полного бодрствования в реальности повседневной жизни до глубокой дремы в мире снов. Им свойственны специфическая временная перспектива, специфическая форма восприятия в опыте самого себя и, наконец, специфическая форма социальности. Переход от одной конечной области значений к другой переживается как “скачок”, переключение на иные когнитивные характеристики. Он манифестируется в субъективном опыте потрясения, шока. “Я осознаю мир как состоящий из множества реальностей, — утверждают П.Бергер и Т.Лукман. Если я перехожу от одной реальности к другой, я ощущаю этот переход как своего рода шок. Он продуцируется сдвигом внимания, содержащимся в таком переходе. Переход ото сна к яви — наиболее простая тому иллюстрация”<sup>134</sup>.

Выход за пределы реальности повседневной жизни в любую другую сопровождается радикальным изменением

напряжения сознания. Беря в руки игрушку, ребенок испытывает легкий шок от перехода из сферы повседневности в мир игры. Наиболее яркий пример подобной игры — театр. Когда гаснет или вновь вспыхивает свет, зритель испытывает ощутимые внутренние трансформации. Переход из одной реальности в другую отмечен подъемом и падением театрального занавеса. Эстетический и религиозный опыт, отмечает А.Шюц, богат сдвигами подобного рода, известными каждому человеку. Опыт переживания подобного шока сам по себе свидетельствует о том, что мир повседневной жизни является не единственной, но лишь одной из многих областей значений, доступных интенциональной жизни сознания. Существует столько типов потрясений, которые можно пережить в опыте, сколько и конечных областей значений, наделяемых человеком статусом реальности<sup>135</sup>.

Многообразие реальностей имеет свою иерархию. У. Джемс считал первичной, высшей (paramount), изначальной реальностью под-универсум смыслов физических вещей. Социальные феноменологи полагают в качестве высшей реальности область значений повседневной жизни. Мир повседневной жизни является архетипом нашего опыта реальности, утверждает А.Шюц<sup>136</sup>. Все прочие области значений являются конечными и могут рассматриваться как ее модификации. “Среди множества реальностей есть одна, которая является реальностью par excellence, — убеждены П.Бергер и Т.Лукман. Это реальность повседневной жизни. Ее привилегированная позиция позволяет назвать ее высшей (paramount) реальностью. Напряжение сознания является наивысшим в повседневной жизни, т.е. она навязывает себя сознанию наиболее интенсивно и мощно. Я испытываю опыт повседневной жизни как активное бодрствование (wide awakesness). Это состояние сознания в восприятии повседневной жизни рассматривается мною как нормальное и самоочевидное, оно составляет мою естественную установку”<sup>137</sup>.

Статус реальности повседневной жизни как высшей означает, что она воспринимается как сама собой разумею-

щаяся, не требующая своего подтверждения сверх простого присутствия. И если у человека появляются сомнения в том, что она существует, их следует отбросить. Это специфическое “эпох□э” естественной установки. Специфическое эпох□э повседневной жизни рассматривается социальными феноменологами как неотъемлемая черта когнитивного стиля высшей реальности. Что же она собой представляет? В обыденном словоупотреблении “повседневное” — это то, что близко и привычно, обыденно и старо, как мир. Это наши привычки, манера говорить, воспринимать жесты другого, — все так называемые “не замечаемые” консервативные и устойчивые феномены, принимаемые как сами собою разумеющиеся. Именно на подобные феномены обратили внимание французские историки школы “Анналов”. Ф.Бродель, к примеру, строил историческое повествование как описание атрибутов простой человеческой жизни: что люди ели, пили, носили, чем украшали свои жилища, как строили отношения с родственниками, отмечали знаменательные даты жизни. “Если изучать то, что вблизи, — полагал он, — внимание неизбежно концентрируется на том, что быстро движется, блестит (хотя это не обязательно золото), меняется, производит шум и вообще поражает”<sup>138</sup>. История школы “медленного дыхания” — это история человека в окружающей его природной и культурной среде, история, соприкасающаяся с неодушевленными предметами, которая длится медленно (*la longue durée*), а потому происходящие в ней изменения с трудом фиксируются наблюдателем. То же можно сказать и об окружающей нас повседневности. Она ближе всего к нам и непонятнее всего, отмечает Н.Н.Козлова. Мы погружены в нее, и находимся в “не замечаемых феноменах повседневности”<sup>139</sup>. Они образуют горизонт нормальности человеческого существования и сферу жизнепрактической оценки специализированных продуктов культуры.

Социальную феноменологию интересует мир повседневной жизни как базисная сфера человеческого опыта, фундаментального для опыта сознания конечных областей

значений, — опыта сознания в естественной установке. Фундаментальность опыта сознания повседневной жизни по отношению к другим конечным областям значений схвачена емкой метафорой Б.Вальденфельса, определяющего “повседневность как плавильный тигель рациональности”<sup>140</sup>. Последователи А.Шюца подчеркивают, что отношение сферы повседневной жизни с другими конечными областями значения не является лишь отношением подчинения последних — высшей реальности повседневной жизни. В них повседневность *превосходит себя*, обнаруживает свое переливающееся красками иное, внеповседневное<sup>141</sup>. Фантазируя, создавая миры произведений искусства, философские системы и научные теории, человек получает доступ к тому, что ему практически не доступно, и тем расширяет горизонт своего опыта и способствует как личностному росту, так и развitiю культуры в целом.

Однако в пределах естественной установки, подчеркивает А.Шюц, мы имеем к миру не теоретический, а сугубо практический интерес. Прагматический мотив управляет нашей естественной установкой по отношению к миру повседневной жизни. Поэтому мир повседневной жизни оказывается сценой и объектом человеческих действий и интерпретаций. Его телесные движения модифицируют и изменяют его объекты и их взаимоотношения. Миру повседневной жизни присущ свой собственный стандарт времени — гражданское время. Социальные феноменологи определяют его как пересечение космического (“объективного”) времени, лежащего в основе социально установленного календаря, и ранее описанного внутреннего времени, субъективной длительности, *durée*. Между названными уровнями темпоральности нет полного соответствия. Временная структура мира повседневной жизни характеризуется феноменологами как крайне сложная, поскольку различные уровни эмпирически данной темпоральности с трудом поддаются онтологической корреляции. Понятие гражданского времени обеспечивает восприятие историчности мира повседнев-



ной жизни, возможность соотношения его временных координат с биографической ситуацией отдельного человека.

Лежащая в основе опыта повседневной жизни естественная установка сознания, — это мир типичного, усредненного, повторяющегося. Типизация — это идентификация с тем, что уже было, срывание покровов новизны и узнавание тождественности феномена с тем типом, к которому он “приписан”. Подобные типизирующие структуры, убеждены социальные феноменологи, позволяют практически преодолевать своеобразие личного опыта и наводят мосты взаимопонимания в жизненном мире.

То, что однажды воспринято в его типичности, несет в себе открытый горизонт “опыта в возможности”. Оно апеллирует к серии типичных характеристик, актуально не воспринимаемых, но антиципируемых, т.е. ожидаемых быть воспринятыми. Актуальный опыт подтверждает или не подтверждает подобных ожиданий. Если подтверждает, содержание типа расширяется. Если не подтверждает, тип может быть разбит на подтипы. Но в любом случае опыт наделяется открытым горизонтом ранее неизвестных типических характеристик.

Каждое человеческое понятие, в том числе и донаучного, обыденного языка, содержит открытый горизонт неисследованного типического содержания. Естественный язык — неиссякаемый кладезь обыденных типизаций, представляющий большой интерес для социальной феноменологии. Именуя объект опыта, мы соотносим его с вещами, ранее данными в опыте сходной типической структуры, и принимаем его открытый горизонт, обращенный к будущему опыту, под тем же именем. “Приписывание” эмпирического феномена к ранее известному и социально одобренному типу означает *объективирование его субъективного значения*.

Язык, пригодный для объективации любого опыта, основывается на опыте повседневной жизни и апеллирует к ней: даже когда он используется для выражения опыта в конечных областях значений, он транслирует неповседневный

опыт в высшую реальность повседневной жизни<sup>142</sup>. Восприятие повседневной жизни в опыте осуществляется в различных степенях близости и удаленности, как в пространстве, так и во времени. Горизонт непосредственной телесной манипуляции, социальные феноменологи именуют сферой работы (working). Это область действия по изменению реальности повседневной жизни. Она наиболее важна для конструирования мира повседневной жизни и потому характеризуется наивысшим напряжением сознания, наибольшим “вниманием к жизни”. Вслед за А.Бергсоном, А.Шюц называет ее “активным бодрствованием” или “полной пробужденностью” (wide-awakeness). Находясь в состоянии “захваченности жизнью”, индивид представляет собою нерасчлененную целостность, тотальное единство всех составляющих собственного опыта. Какими бы предикатами ни наделяли его другие, в “работе” он есть синтез всех своих определений.

Работа в мире повседневной жизни наделяет индивида опытом переживания собственной телесности. Тело человека обретает статус центра двигательной активности. Опыт сенсорной деятельности в сфере непосредственной манипуляции позволяет определить стандартные размеры вещей, а их дистанция от тела — доступность, полезность, степень подвластности телу. Ребенок, хватаящий звезды с неба, еще не обрел опыта тела как центра сенсорной активности. Накопление подобного опыта приводит к тому, что восприятие объектов внешнего мира становится все более “избирательным”, не пассивным. Внешний мир воспринимается как множество объектов возможного воздействия на них собственного тела. При этом изменение характеристик сенсорного взаимодействия трансформирует и объект восприятия “телесного” существа.

Рассмотрение социальной реальности как смысловой структуры полагает ее организующим фактором социальный запас знания. Он основан на массиве накопленного социального опыта — нашем собственном, наших родителей и

учителей. Социальный запас знания функционирует как принятая в обществе *схема референции*, т.е. придания объективных значений. Однако в своих действиях индивид ориентируется не только на объективные, социально одобренные значения. Любое действие во внешнем мире осуществляется в биографически детерминированной ситуации. Это означает, что человек воспринимает любую жизненную ситуацию с позиций своего личного опыта, и никакие два человека не воспринимают одну и ту же ситуацию одинаково. Сказать, что ситуация биографически детерминирована, утверждает А.Шюц, значит подчеркнуть, что она имеет свою историю. Это кристаллизация предшествующего опыта человека, организованного в запас его наличного или “подручного знания” (*knowledge at hand*). Структура такого знания определена тотальной конфигурацией его жизненного опыта, “осаждением”, отложением “про запас” всего лично значимого в закрома памяти. Э.Гуссерль называл “отложение” значимых характеристик опыта в схемы интерпретации “процессом кристаллизации значения”.

Реальность повседневной жизни предстает перед человеком как организованная в образцы, в порядки объектов еще до появления конкретного человека на социальной сцене. Язык, используемый в повседневной жизни, составляет необходимые объективации и определяет порядок, в рамках которого они для него осмыслены. Человек в повседневной жизни всегда располагает определенным запасом “подручного знания”, который служит не только схемой интерпретации его прошлого и настоящего, но и содержит предвосхищения будущего. Возможность предвосхищать будущее состояние дел основана на содержащихся в наличном запасе знания социально одобренных схемах обобщений. Это типизации всех видов вещей и событий, на которые человек привык полагаться в большинстве рутинных действий повседневной жизни. Полагая границы слепой активности, подобная тривиализация действия делает излишней каждый раз заново определять типичную ситуацию, сберегает уси-

лия для подлинных инноваций. При этом достоверность таких обобщений принимается как сама собой разумеющаяся, и всякие сомнения в их истинности “закрываются в скобки” до тех пор, пока человек не сталкивается с проблемами, не поддающимися решению с их помощью.

Персональный запас наличного знания дифференцирует воспринимаемую в опыте реальность повседневной жизни по степени близости и отдаленности (анонимности). Одни ее зоны ярко иллюминированы, т.е. знание, которым располагает о них индивид, ясно и отчетливо, по крайней мере с точки зрения практических целей, другие затемнены. П.Бергер и Т.Лукман уподобляют подручный запас знания фонарю, освещающему тропинку в темном лесу. Его луч выхватывает из темноты лишь небольшое пространство вокруг, за которым — непроглядная темь<sup>143</sup>. Наличный запас знания содержит сложную и дифференцированную информацию о тех секторах повседневной жизни, с которыми человек сталкивается постоянно. Но он располагает куда более общей информацией о ее отдаленных областях. Наконец, социальный запас знания содержит и такую информацию, которая выходит за рамки персонального. В социальной жизни индивида многое происходит за его спиной.

Человеческие интересы структурируют запас наличного знания на зоны различной практической значимости, или *релевантности*. А поскольку в повседневной жизни доминируют прагматические мотивы, рецептурное знание, ограниченное прагматической компетентностью, занимает в нем главное место. Тезис о том, что наличный запас знания структурирован системой человеческих интересов означает, что практическая проблема, стоящая перед человеком в тот или иной момент времени, определяет, что именно и с какой степенью точности следует знать, чтобы ее решить. “Селективная функция интереса, — подчеркивает А.Шюц, — организует для меня мир в области большей или меньшей релевантности”<sup>144</sup>. Исследуя структурирование индивидуального запаса знания, А.Шюц исходит из того, что ни один

человеческий интерес не существует изолированно, в отрыве от других его интересов. Единичный интерес является элементом сложной иерархии, образующей планы нашей повседневной жизни: планы на работу и досуг, планы на час, на день, на жизнь. Система интересов не является ни устойчивой, ни гомогенной. Ее структурные элементы находятся в непрерывном движении. С течением времени различные интересы меняют свой вес. Гетерогенность интересов, полагает А.Шюц, обусловлена необходимостью принятия множества социальных ролей. Поэтому интересы, которые я имею в одной и той же ситуации как отец, гражданин, член церковного прихода или профессионал, могут быть не только различны, но и несовместимы. Человек должен решить, какой из этих интересов превалирует, чтобы определить ситуацию, в которой он находится. Именно этот выбор структурирует мир, в котором мы живем, и наше знание о нем распределяется по различным областям практической значимости для индивида — *зонам релевантности*. Но поскольку один и тот же интерес со временем может то выдвигаться на первый план, то уходить в маргинальную область, различные зоны релевантности не образуют замкнутых областей. Им свойственны “сумеречные зоны” скользящего перехода. Они подобны не политическо-административным картам с четкими границами, а топографической карте рельефа.

Структура персонального запаса “подручного” знания представлена А.Шюцем в виде четырех доменов релевантности, содержащих знание различной степени ясности и отчетливости. Первый представляет собою сравнительно небольшое ядро ясного, отчетливого и согласованного знания. Он охватывает ту часть мира повседневной жизни, который находится в пределах досягаемости, наблюдаем и может быть изменен. Эта зона первичной релевантности — мир воплощения наших проектов и реализации интересов. Она требует максимально ясного и отчетливого знания. Ядро первичной релевантности окружено зоной различной сте-

пени неопределенности, неясности и неотчетливости. Это область вторичной релевантности. Она не доступна напрямую воздействию индивида, но опосредованно связана с зоной первичной релевантности. Сектор мира, очерченный зоной вторичной релевантности, предоставляет готовые инструменты для действий в первой зоне, т.е. создает предпосылки для реализации проектов и целей в зоне непосредственной досягаемости. В отличие от зоны первичной релевантности, области меньшей релевантности не требуют столь ясного и отчетливого знания. Достаточно быть с ними просто знакомым, т.е. иметь представление о возможностях, шансах и рисках, которые они содержат в отношении интересов индивида.

В структуре персонального запаса наличного знания есть области, в определенный момент времени не связанные с интересами индивида. А.Шюц называет их относительно иррелевантными<sup>145</sup>. Их можно просто принять во внимание до тех пор, пока происходящие в них процессы не затрагивают зон релевантности. За ними следует область слепых верований, догадок, предположений и, наконец, полного незнания — абсолютной иррелевантности, никакие изменения в которой не могут воздействовать на цели и планы человека в повседневной жизни.

Наличный запас знания индивида, непоследовательно, неполного и лишь отчасти ясного, функционируя в качестве схемы интерпретации, сам становится элементом наличной ситуации. Члены определенной социальной группы принимают готовую стандартизированную систему культурных образцов как не подлежащие сомнению (taken for granted) руководства к действию в стандартных ситуациях. Это позволяет минимизировать усилия по освоению ситуации, дарует безопасность и уверенность.

Порядок доменов релевантности, превалирующий в определенных социальных группах, т.о., является элементом относительно естественной концепции мира, принимаемого группой как непроблематизируемый способ жизни.

Это элемент социально одобренного, а часто и институционализированного знания. В повседневных делах, замечает А.Шюц, достаточно знания *типов* событий, с которыми мы сталкиваемся в нашем жизненном мире, чтобы управлять и контролировать его. Рецепты заменяют тяжелую истину комфортабельными трюизмами<sup>146</sup>. Им нужно следовать, но их необязательно понимать. Для тех, кто вырос в определенной системе общественного порядка, не только эффективность рецептов, но и требуемая им типизация и анонимная установка не проблематизируются, а принимаются как обязательные и несомненные. Типизация рутинных действий в структурах жизненного мира означает, что мир продолжает оставаться прежним и то, что успешно сделано однажды, можно повторить. Именно на возможности подобных типизаций основаны ранее упоминавшиеся базовые идеализации повседневного мышления “И так далее, и тому подобное” и “Я могу сделать это снова”. Иными словами, установка типичности и анонимности, апеллирующая к культурно зафиксированным образцам, требует не знания чего-то (knowledge of), но полагается на простое знакомство (knowledge by acquaintance). Так, в отличие от картезианских идеалов ясности и отчетливости знания, свойственных классической познавательной установке, социальная феноменология теоретически артикулирует “новую непрозрачность” — представление о том, что степень проясненности различных фрагментов персонального запаса знания прагматически детерминирована. В естественной установке ясность и отчетливость знания адекватны требованиям практических интересов, за пределами которых человек готов многое принять на веру. В повседневной жизни человек лишь отчасти, смеем даже сказать, в исключительных случаях интересуется достоверностью своего знания, утверждает А.Шюц. Пока телефонная сеть хорошо работает, мы не интересуемся устройством самого аппарата. Не все сидящие за рулем знакомы с законами механики, управляющими движением автомобиля. А если и знакомы, то “знание на кончиках паль-

цев”, т.е. практические навыки вождения, имеют куда большее значение, чем знание устройства автомобиля. Мы постоянно используем сложные бытовые приборы, не имея ни малейшего представления о принципах их действия. Все, чего желает человек в естественной установке, — это информации о возможностях, изменениях и рисках, которые наличная ситуация содержит для последствий его действий.

Подобно знанию того, как работает бытовая техника, человек имеет рецептурное знание о том, как “работают” социальные отношения. Большая часть знаний о них, уверены социальные феноменологи, рецептурна. Не будучи специально принужден к этому, человек не интересуется их “устройством”. Он привык с детства пользоваться деньгами, не задумываясь над тем, воплощением какого рода социальных связей они являются. Там, где доминируют практические интересы, он удовлетворяется знанием того, что определенные средства и процедуры достигают желательных или нежелательных результатов. В естественной установке сознания человек не ищет истины и даже ясности. Он хочет лишь достоверного знания, необходимого для практических целей. То, что он не понимает, как и почему они достигаются, не мешает ему иметь дело с ситуациями, вещами и людьми. Отвергая свойственную классической социологии “риторику верификации”, А.Шюц отмечает, что в изучаемых пределах, т.е. в анализе повседневного мышления, “прагматизм, безусловно, прав”<sup>147</sup>.

Мир в пределах различных зон релевантности — это сектор мира в пределах актуальной или потенциальной досягаемости, разделяемый с другим. Оба имеют различные, лишь частично перекрывающиеся системы релевантностей. В любом социальном взаимодействии у партнеров всегда остаются системы внутренних релевантностей, не разделяемых с другими. И чем более анонимным является другой (особенно в непрямых социальных взаимодействиях), тем меньше зона общих релевантностей. Расширение взаимной анонимности партнеров — неотъемлемая черта современ-



ной цивилизации, справедливо полагают социальные феноменологи. В отличие от свойственных традиционному обществу персонифицированных отношений личной зависимости, человек модернистского социума во все большей мере имеет дело с анонимными коммуникативными партнерами. Это высоко анонимные *идеальные типы*, не имеющие фиксированного места в социальном космосе.

А.Шюц не был бы профессиональным социологом, если бы ограничился констатацией прагматической обусловленности человеческого знания — тезис, ставший почти триумфом благодаря крылатому афоризму Ф.Бэкона “знание — сила”. Он описывает укорененные в повседневности факторы, структурирующие наличный запас знания индивида по различным степеням ясности и отчетливости и показывает, что степень ясности и отчетливости знания *социально распределена*. Исследуя социальное распределение знания, А.Шюц фиксирует три идеальных типа — носителя различных систем релевантности и, соответственно, различной степени ясности и отчетливости знания: эксперт, обыватель и информированный гражданин<sup>148</sup>. Идеальные типы носителей социального знания — не эмпирические данности, а теоретические конструкты. Человек в повседневной жизни и эксперт, и обыватель, и информированный гражданин, но в разной степени и в отношении различных областей знания.

Знание эксперта ограничено сравнительно небольшой сферой, но в пределах его профессиональной компетентности оно ясно и отчетливо. Его мнения обоснованы, а суждения — верифицируемы. В отличие от эксперта, обыватель имеет разрозненное и фрагментарное знание во многих сферах, вовсе не всегда согласованное. Его знание — рецепты, предписывающие, как действовать в типичных ситуациях типичными средствами для достижения типичных результатов. Рецепты предписывают процедуры, которым можно следовать, даже если они не поняты. Следуя рецептурным предписаниям, можно не проблематизировать процесс по-

лучения желаемого результата. Поэтому, несмотря на свою расплывчатость и приблизительность, такого рода знания достаточно для достижения подручных практических целей. В случаях же, не связанных с практическими целями, обыватель руководствуется чувствами и страстями. Под их влиянием формируется набор слепых верований и непроясненных взглядов, на которые он и полагается до тех пор, пока это не мешает ему искать счастья.

Идеальный тип, называемый информированным гражданином, А.Шюц помещает в промежуточное положение между первыми двумя. С одной стороны, он не обладает знанием эксперта, с другой — не довольствуется неясностью и неотчетливостью рецептурного знания обывателя, иррациональностью его чувств и страстей. Быть информированным гражданином, полагает А.Шюц, — значит достичь разумных оснований в знании своих дел.

Обыватель знает, что есть эксперты, к которым можно обратиться, когда рецептурного знания недостаточно. Он располагает информацией о том, в каких случаях обращаться к педагогу, врачу, юристу, в страховое агентство. Эксперт же знает, к какому другому эксперту следует обратиться за информацией из неведомой ему области знаний. Что же касается хорошо информированного гражданина, то он достаточно квалифицирован, чтобы решить, кто является компетентным экспертом и кто принимает решения. Но, в отличие от обывателя, он примет решение, лишь выслушав мнения оппонирующих друг другу экспертов.

Обыватель не интересуется тем, что выходит за пределы его интересов. Он не задается вопросом, почему зоны кажущейся иррелевантности могут скрывать элементы, которые завтра могут стать высоко релевантными. Ему нет надобности наводить мосты между целью и средством ее достижения. Он просто уверен в том, что найдет мост там, где нужно.

Эксперты принимают навязанные релевантности в пределах той сферы, в которой чувствуют себя специалистами. Но эта область строго ограничена. Существуют маргинальные про-

блемы на пересечении специализированных областей знания. Эксперт, однако, склонен приписывать их другому эксперту, в чьей компетентности, по его мнению, они находятся.

Информированный гражданин полагает себя находящимся в свободной (ненавязанной) системе релевантностей. Здесь нет готовых целей и фиксированных границ. Определяя свой интерес, он должен выбирать адекватную ему систему релевантностей. Поэтому ему необходимо как можно больше знаний о происхождении и источниках релевантности. В используемой А.Шюцем терминологии информированный гражданин ограничен лишь той зоной релевантности, которая сегодня относительно иррелевантна. Таким образом, его установка отлична как от эксперта, чья работа ограничена единственной системой релевантности, так и от обывателя, индифферентного к структуре релевантности как таковой.

Многие явления социальной жизни, убежден А.Шюц, можно понять лишь с учетом лежащих в их основе всеобщих структур социального распределения знаний. Это касается социологической теории профессий, понятий престижа, харизмы, авторитета, в высокой степени сложных отношений между артистами, публикой и критиками, промышленниками, их агентами и потребителями, исполнительной властью, советниками и общественным мнением.

Феноменологическая “социология действия” оправдывается от приведенных выше рассуждений. В отличие от классической социологии действия, ее оправданным пунктом является уровень непосредственных переживаний индивида. Поэтому социальная феноменология определяет свои базовые понятия в терминах опыта индивида в жизненном мире.

Опыт сознания, наделяющий значением спонтанную активность, А.Шюц определяет как *поведение*. Все, составляющее опыт сознания, объединяется этим понятием. За его рамками остаются лишь переживания “первичной пассивности”. К ним относятся рефлекторные реакции, например, одергивание руки от огня. Большинство из них переживаются лишь в момент их появления и не оставляют следов в

памяти. В отличие от подобных переживаний, поведенческие акты носят установочный (attitudinal) характер. Именно установка отличает, к примеру, ненависть от импульсивной агрессии. Ненависть имеет субъективные, человеческие основания. Она интенциональна и носит поведенческий характер, независимо от ее внешних проявлений.

Согласно феноменологической теории рефлексии, ее луч направлен на интенциональный объект с последующей стадией. Применительно к теории поведения это означает, что длящиеся поведенческие акты представляют собою лишь пред-феноменальный опыт. И лишь по их завершению они могут стать дискретными единицами рефлексивного анализа, т.е. обрести статус феноменов опыта в собственном смысле слова.

Поведение, основанное на пред-данном проекте, становится социальным действием. Феноменологи определяют проектирование как “специфический тип антиципаций”. Он состоит в предвосхищении будущего состояния дел посредством рационально организованной фантазии. Метафорически говоря, замечает А.Шюц, проектирование состоит в том, что я должен сначала иметь картину того, что надо сделать, в своей голове<sup>149</sup>. Для этого я должен с помощью фантазии поместить себя в будущее, когда действие уже закончено, и реконструировать отдельные шаги, ведущие к полученному результату.

Проектирование основано на ранее выполненных действиях, типически сходных с проектируемым. Иными словами, процесс проектирования опирается на предшествующий опыт в форме запаса подручного знания (knowledge at hand). Именно апелляция к знанию отличает проектирование от пустой фантазии. Если человек воображает себя, к примеру, наделенным магической силой, это не проектирование, а чистая фантазия, не ограниченная рамками наличного запаса знания. Проектирование в собственном смысле слова всегда мотивировано намерением осуществить проект. Практическая реализуемость проекта является непременным условием проектирования, гарантией возможнос-

ти перевести его в цель. Проект не обязан быть детальным. Однако проектирование предполагает уверенность в том, что проектируемые действия, по крайней мере, как тип, осуществимы, а их цели и средства, по крайней мере как типические, — в пределах досягаемости. Это означает, что само понятие проекта предполагает, что цели и средства проектируемого действия сравнимы и совместимы с типическими элементами ситуации, которые на момент проектирования оправданы настолько, что могут гарантировать успех типично сходных действий.

Человек считает себя творцом грядущих событий. В своих проектах он предвосхищает будущее состоянием дел по аналогии с тем, что уже состоялось в прошлом. Тем не менее, утверждает А.Шюц, проектируя наши действия, мы не творим будущей истории. Как и любые предвосхищения (антиципации), проектирование несет открытый горизонт значений, заполняемый по мере реализации проекта. Наши ожидания образуют открытый горизонт будущего опыта. Этот горизонт не является застывшим. Он постоянно изменяется и приглашает к обогащению опыта. Это означает, что для действующего на основе проекта значение проектируемого действия с необходимостью отличается от значения действия уже завершенного. Будучи воплощен в жизнь, “проект” обладает несколько иными характеристиками, чем те, что отражены в нем изначально. Что бы ни произошло в повседневной жизни, убежден А.Шюц, оно никогда так в точности не ожидалось. Это отнюдь не противоречит тому, что в повседневной жизни корректное целеполагание способно предвосхищать ход событий с достаточной практической точностью. Более тонкий анализ показывает, замечает А.Шюц, что в подобных ожиданиях мы интересовались лишь типизированными будущими событиями. Поэтому определенное рассогласование изначально проекта и полученного результата неизбежно. По мере воплощения проекта он все более теряет изначальную ясность. А по его завершении действующее лицо не всегда в состоянии даже оценить содеянного.

Свойственное феноменологии социального мира представление об эволюции значений действия от стадии проектирования к практическому результату основано на заимствованном из феноменологической психологии представлении о сознании как непрерывном потоке опыта. По мере осуществления проекта опыт действующего лица непрерывно расширяется, и в итоге его отношение к изначальному плану с необходимостью отличается от отношения к полученному результату — “вещи выглядят иначе, когда проходит утро”<sup>150</sup>. Иными словами, способ презентации действий в опыте зависит от того, на какой стадии оно находится: проектирования ли, начала исполнения или близко к завершению. Это означает, что вопрос о том, каково значение завершенного действия требует одного ответа, в то время, как вопрос о значении лишь проектируемого действия, — другого. На этом основании социальная феноменология решительно отказывается от фундаментального идеализирующего допущения М.Вебера — инвариантности субъективного смысла целерационального действия, — жесткого методологического требования к “атомарному факту” веберовской социологии. Именно поэтому А.Шюц редко использует столь важное для М.Вебера понятие “рациональное действие”, в его классическом понимании не отражающее факта непрерывного обогащения его субъективного значения.

Кроме того, М.Вебер, замечает А.Шюц, рассматривал рациональное действие изолированно, в отрыве от контекста иерархии целей действующего лица. Веберовское понятие рационального действия не учитывает места его цели в структуре деятельностных установок личности, т.е. взаимоотношения цели данного действия с другими целями, совместимыми или не совместимыми с нею. Равным образом оно не содержит знания его желательных и нежелательных последствий — побочного продукта реализации главной цели. Наконец, ей чуждо системное видение целей и средств, — представление о том, что та или иная цель может служить лишь средством на более высокой ступени в иерархии чело-

веческих интересов. Таким образом, понятие целерационального действия М.Вебера, убежден А.Шюц, не в состоянии отразить интерференции различных целей и средств, включая их побочные эффекты и случайные последствия.

Сложность существенно возрастает, если рассматриваемое действие является социальным даже в узком смысле, т.е. непосредственно ориентированным на другого. В этом случае необходимо учесть и возможную неадекватную интерпретацию действия партнером, т.е. несовпадение субъективного и объективного контекстов значения, а также возможную реакцию на него других людей и их мотивацию. Иными словами, в исследованиях повседневной жизни идеализация отдельно взятого, изолированного рационального действия, убеждены социальные феноменологи, социологически не оправдана. “Несомненно, что рациональные действия вместе с их антитезами определенные Вебером как “традиционные” или “аффективные”, представляют собой редко встречающиеся в повседневной жизни идеальные типы”, — убежден А.Шюц. — Я хочу лишь подчеркнуть, что идеал рациональности не является и не может быть отличительной чертой повседневного мышления, а, следовательно, и методологическим принципом интерпретации человеческих поступков в повседневной жизни”<sup>151</sup>. Поэтому вместо понятия “рациональное действие” — основополагающего в классической социологии социального действия — он прибегает к таким его синонимам, как разумное, сознательное, целесообразное или обдуманное действие.

Классическая социология определяет понятие рационального действия как сознательный выбор из двух и более альтернатив. А.Шюц ставит в заслугу А. Бергсону то, что ему удалось показать, что выбор между двумя альтернативами нельзя уподобить выбору пути к двум точкам пространства. Не существует заранее определенных, пред-данных тропинок, ведущих к действиям X и У до того, как они исполнены. Однако, если действие, например X, выполнено, то утверждать, что можно снова вернуться в точку О (начала ко-

ординат) и аналогичным образом выполнить У, бессмысленно. Равным образом бессмысленно утверждать, что причина, детерминировавшая действие Х, останется неизменной по возвращении в точку О. Упрощающее уподобление альтернативного выбора движению по протоптанным тропинкам, убежден А.Шюц, основано на неоправданном приложении пространственного способа мышления к длительности (*durée*). Оно исходит из неявного допущения, что внутреннее время, длительность аналогична “внешнему” пространству. На самом же деле способ выбора, согласно А.Бергсону, таков: человек в воображении проходит серию физических состояний, в каждом из которых он взрослеет (*grows elder*), обогащает свой опыт и изменяется. На этом этапе двух “возможностей”, “тенденций”, двух “путей” еще не существует. Пока действие не завершено, существуют лишь Эго и его мотив, образующие нерасчлененное единство. И детерминисты, и индетерминисты трактуют эти колебания как пространственные. При этом различия в их аргументации от “Что сделано, то сделано” до “То не сделано, что еще не сделано” не меняют существа дела.

Социально-феноменологическая интерпретация рационального выбора исходит из структуры связи между проектом, совершаемым (длящимся) действием и результатом. Сначала проектируется поступок Х в будущем совершенном времени, т.е. так, как будто бы действие уже завершено. Затем проектируется поступок У. Проектирование становится объектом рефлексивного внимания действующего. Процессы рефлексии репродуцируются, воспроизводятся в бесчисленном множестве других интенциональных актов, и, накладываясь друг на друга, сплетаются в сложную сеть взаимоотношений, детерминированных системой интересов. Интересы, равно как и мотивы, цели и средства, системно связаны, т.е. являются составными частями более сложной системы. В системном видении изначальные альтернативы обретают не только различный вес, но и статус. Одни средства предстают как цели более локальных действий, другие



цели сами становятся средствами для целей более высокого порядка. Поэтому выбор любого проекта отсылает к ранее избранной системе взаимосвязанных проектов более высокого уровня, в свою очередь, апеллирующий к эмпирической очевидности предыдущего опыта. Именно предшествующий опыт более высокого уровня организации проектов и определяет весомость (weight) каждой возможности<sup>152</sup>.

Равно как и в любых предвосхищениях, для действующего в повседневной жизни полная ясность всех вовлеченных в процесс выбора элементов невозможна. На каждом уровне неясности (vagueness) процесс выбора может быть повторен. Поэтому итоговый выбор складывается из множества мелких шажков (step-by-step) выбора в эмпирически проблематичной ситуации. При этом каждый новый шаг-выбор основан на биографически детерминированном видении ситуации: избираемые элементы отвечают ближайшим целям действующего лица. В терминах феноменологической психологии Э.Гуссерля это означает, что проектирование является синтетическим интенциональным актом, внутренне дифференцированным на множество мелких, т.е. *политетическим*. Это акт прерывистого синтеза. Каждый его шаг имеет свой “дробный” объект, на который направлен луч внимания. Поэтому синтетический выбор с необходимостью оказывается “многолучевым”. Но пребывать в разорванном сознании неудобно. Поэтому в ретроспекции подобная прерывистость, синтетичность выбора “не проглядывает”: рефлексивному взору он открывается единым актом, а синтетический, “многолучевой” характер проектирования исчезает из поля зрения. Тем не менее, отдельные стадии синтетического акта проектирования сохраняют проективный статус. Э.Гуссерль определяет его как “скорее нейтральный”, чем “позиционный”: он относится не к тому, что есть, а к тому, что, как решил действующий, будет. Иными словами, альтернативный выбор предстает как внутренне недифференцированный акт логического перебора и “взвешивания” уже представленных готовых возможностей лишь

с точки зрения его результата. Именно на подобном ретроспективном видении, игнорирующем появление новых возможностей в процессе осуществления проекта, и базируется веберовская идеализация целерационального действия. Ее неудовлетворительность, по мнению социальных феноменологов, состоит в том, что М.Вебер не придал должного значения тому факту, что рациональная рефлексия любого действия возможна лишь по его завершению, когда “дело сделано”, а отнюдь не предшествует актуальному выбору<sup>151</sup>.

Кроме того, М.Вебер, как и большинство современных социологов, молчаливо предполагал, что действующий определяет ситуацию в терминах *проблематичных*, т.е. “состязательных” или конкурирующих возможностей, представленных к выбору в готовом виде. При более пристальном рассмотрении та или иная из них может обнаруживать свои преимущества, т.е. выходить на передний план. Однако в повседневной жизни человек, как правило, имеет дело с *открытыми* для него в мире, т.е. незавершенными и потому равноценными возможностями, не представленными его выбору в готовом виде. Упрощенное представление о том, что человек изначально помещен в более или менее хорошо определенный проблемный контекст простого выбора, замечает А.Шюц, к сожалению, широко распространено в общественных науках. Но, строго говоря, если имеет смысл говорить о специфике человеческого бытия как *свободного*, не подверженного детерминации на манер природных объектов, то это значит, что *на момент проектирования еще не существует готовых альтернатив*. “Готовые” (проблематичные) сосуществуют, в качестве “объективных” возможностей, во “внешнем” времени мира. Когда же речь идет об открытых возможностях, то их, в качестве *человеческих* возможностей, в физическом времени не существует: сознание “творит” существенные компоненты открытых возможностей в форме проекта. Подобные возможности существуют в его собственном, “имманентном пространстве” и внутреннем времени. Таким образом, *открытые возможности явля-*

ются результатом сознательного конституирования, необходимо включающего элементы проектирования. В процессе проектирования сознание обогащается все новым и новым опытом, а если потом и возвращается к ранее оставленным проектам, то под углом зрения вновь обретенного опыта. Как видим, использование гуссерлевского различения открытых и проблематичных возможностей существенно усложняет анализ традиционной социологической проблемы рационального выбора, в то же время, делая его несравнимо более “тонким”, более адекватным реальностям социальной жизни по сравнению с классическим<sup>154</sup>.

Исполнение плана означает превращение *проекта* в *эффект*. Социальные феноменологи определяют этот процесс как мотивированное действие. А поскольку целеполагание детерминировано наличным запасом знания, то в свете социально-феноменологического анализа мотивы предстают как социально организованные правила установления соответствия “субъективного” и “объективного”, биографии и обстоятельств. Это не свойства самих членов общества, а социально организованные методы приписывания значений. Поэтому, утверждают А.Блам и П.Мак-Хью, мотивы следует искать не в объектах объяснений и толкований, а в самих объяснениях и толкованиях<sup>155</sup>.

Термин “мотив”, утверждает А.Шюц, покрывает два различных набора понятий, которые, по его мнению, следует различать. Мы, например, можем сказать, что мотивом преступления было получение денег жертвы. В этом контексте термин “мотив” означает состояние дел, цель, которую намерены достичь определенным действием, например, убийством или грабежом. Подобный тип мотивации обозначен им как “мотив для” (in-order-to-motive). С точки зрения действующего, такой тип мотивации обращен в будущее и отражает проектируемое состояние дел. Мотив-для переводит проект в стадию исполнения — “let’s go!”.

Помимо “мотивов-для”, существует также и класс “мотивов-потому-что” (because-motives). В отличие от мотивов-

для, конституирующих действия в их антиципациях, т.е. стремлениях реализовать будущее состояние дел, мотивы-потому-что апеллируют к прошлому опыту. Они конституируют биографическую детерминацию действия. Например, убийца планирует совершить злодеяние, потому что вырос в криминогенной среде и, как свидетельствует психоанализ, имел в детстве негативный опыт. Этот опыт и заставляет его действовать определенным образом. Ведь, чтобы удовлетворить свою потребность в деньгах, человек может прибегнуть не только к убийству, но и к различным другим способам: заработать, взять ссуду в банке, наконец, продать собственное имущество. Идея получить деньги путем убийства детерминирована его личной ситуацией (точнее, историей его жизни).

Но и для самого действующего мотивация имеет как субъективное, так и объективное содержание. Субъективное относится к опыту действующего в непрерывном потоке “внутреннего времени”, длительности. Это означает, что мотив-для служит ему для определения будущего состояния дел и относится к стадии проектирования и осуществления действия. В процессе длящегося действия он не имеет мотивов-потому-что. Когда же действие закончено, он может ретроспективно вернуться к своим прошлым действиям как наблюдатель и исследовать, почему он поступил так, а не иначе. То же самое справедливо и в отношении прошедших этапов еще длящегося действия. В обоих случаях мотив-потому-что относится к предшествующему опыту и, согласно феноменологической теории рефлексии, открывается лишь ретроспективному взору. Подлинный мотив-потому-что всегда предполагает временную перспективу и обращен к генезису самого проектирования.

Мотив-потому-что имеет объективной смысл не только для внешнего наблюдателя, но и для самого действующего лица. В ретроспекции он доступен реконструкции с позиции того состояния дел, которого он ими достиг. Подобная рефлексия может иметь место как по завершении

всего действия, так и его отдельных этапов. “Разводя” субъективный и объективный аспекты в рамках самого субъективного значения действия, А.Шюц не только снимает главное идеализирующее допущение М.Вебера о совпадении субъективного и объективного смыслов действия в целерациональном действии, но и открывает пространство объективного анализа собственных действий самим действующим лицом. Подобная объективность “второго плана” существенна в том отношении, что мир повседневной жизни как сфера реализации его проектов с необходимостью *интерсубъективен*.

К сожалению, в разговорном языке, отмечает А.Шюц, столь важное различие мотивов нередко опускается. Например, часто говорят, что убийца совершил преступление потому, что хотел раздобыть денег. Однако подобное словупотребление игнорирует различие субъективного и объективного аспектов мотивации, необходимость которого для феноменологически ориентированного социолога, стремящегося возвыситься до понимания подлинно субъективных смыслов человеческого действия, очевидна.

### **3. Социальность как мир интерсубъективных значений**

Отправным пунктом феноменологии социального мира является принципиальное решение завещанной Э.Гуссерлем проблемы интерсубъективности. Ибо, подобно психологии, отправляющейся от факта, что человек обладает сознанием и способен отличить его явления от внешних предметов, социология, постигающая “искусство жить вместе”, предполагает наличие других людей и их общего социального мира.

Заметим, что столь волновавшая Э.Гуссерля проблема интерсубъективности в известном смысле “относительна к этносу”. Она актуальна лишь для западных социумов модернистского образца. В весьма продвинутых культурах традиционного типа, основанных на “органической солидарнос-

ти” и персонификации социальных связей, существование Другого и возможность коммуникации с ним не проблематизируются. Проблемы, связанные с приоритетностью “я” как интенционального источника общения, существования Другого и конституирования социальных коммуникаций, возрастают лишь на почве высоко атомизированного, персонцентричного социума. Э.Гуссерль же, похоже, считал их общечеловеческими.

В отличие от Э.Гуссерля, А.Шюц полагал, что апелляция к естественной установке как фундаментальному основанию феноменологической социологии депроблематизирует существование Другого — по меньшей мере, в социологически значимых аспектах. Вместе с тем перевод проблемы интерсубъективности в социологическую, т.е. конкретно-научную плоскость, по его мнению, не затрагивает собственно философских, точнее, трансцендентально-феноменологических ее аспектов. “Результаты анализа земных дел не могут служить основой (метафизической или онтологической) нашего верования в существование других людей”, — убежден он<sup>156</sup>.

Однако в социологическом измерении проблема интерсубъективности приобретает иные очертания. “Если придерживаться естественной установки как человека среди людей, — утверждает А.Шюц, — то существование других не более проблематично для нас, чем существование внешнего мира. Мы просто родились в мире других, и до тех пор, пока придерживаемся естественной установки, не сомневаемся, что другой человек действительно существует. Только если радикальные солипсисты и бихевиористы требуют доказательства этого факта, то существование другого оказывается “слабой данностью”. Но в естественной установке даже эти мыслители не сомневаются в этой “данности”. Иначе они не смогли бы встречать других на конгрессах, где доказывали бы этот факт. Поскольку человеческие существа не состряпаны, подобно гомункулусам, в пробирках, но рождены матерями, сфера “Мы” наивно предполагается”<sup>157</sup>.

Интерсубъективный мир предстает перед человеком как реальность повседневной жизни. Это мир, существовавший до его рождения и данный ему в опыте и интерпретациях других. Интерсубъективность отличает сферу повседневной жизни от других человеческих реальностей — конечных областей значений. Человек одинок в мире собственных снов и грез, но мир повседневной жизни он разделяет с другими. Он знает, что его естественная установка в этом мире соответствует естественной установке других. У них те же самые объективации, организующие этот мир.

Еще более важно, полагают П.Бергер и Т.Лукман, то, что “я знаю, что существует соответствие между моими и их смыслами в этом мире, что мы разделяем здравый смысл относительно этой реальности. Естественная установка является установкой здравого смысла как раз потому, что относится к миру, общему для многих людей. Здравый смысл — это то знание, которое я разделяю с другими в нормальной, самоочевидной рутине повседневной жизни”<sup>158</sup>. Поэтому мир повседневной жизни социальные феноменологи мыслят как состоящий из набора интерсубъективных объектов, разделяемых с другими и данных в опыте и интерпретациях других, — “общий всем нам”. Даже моя уникальная биографическая ситуация, рассуждает А.Шюц, “сделана” мною лишь в незначительной степени. Я всегда нахожусь внутри исторического, как природного, так и социокультурного, мира, который существовал до моего рождения и останется таковым после моей смерти. Другие также находятся в биографически уникальных ситуациях в мире, который, подобно моему, сгруппирован вокруг их “здесь и теперь” исторически данного мира природы, общества и культуры<sup>159</sup>.

Человек в естественной установке не проблематизирует, а принимает как сами собой разумеющиеся телесную организацию других людей, их сознательную жизнь, возможность взаимных коммуникаций, историческую данность социальной организации, природы и культуры. Осознавать себя в отношении к общему окружению — значит быть объе-

диненным с другими в человеческом сообществе. Входящие в общее коммуникативное окружение даны друг другу не как объекты, а как взаимосубъекты, “личности, кон-социальные в социетальном сообществе личностей. Социальность конституируется коммуникативными действиями”<sup>160</sup>. Но в пределах общего окружения каждый субъект имеет свое собственное субъективное окружение, свой собственный мир, данный лишь ему одному. Он воспринимает тот же объект, что и его партнер, но в иной пространственной перспективе, обусловленной его местоположением.

Темпоральная структура интересубъективного мира очень сложна. Каждый субъект помещен сразу в несколько ее временных измерений: длящееся внутреннее время – сферу конституирования опыта, время уже конституированного опыта, данного в рефлексии, на основе которого он размышляет и действует, наконец, интересубъективное, объективное время, образующее единый порядок времени со всеми субъективными временами.

В объект нашего опыта входит поведение и мышление других людей. Слушая лекцию, рассуждает А.Шюц, мы непосредственно участвуем в развитии потока сознания другого. Но, делая это, мы принимаем существенно иную установку. Наш собственный опыт наделен значением лишь в рефлексивном восприятии. Но чтобы схватить смыслы чужой речи, нет нужды останавливать чужой поток сознания и переводить его в иной временной модус (*modo praeterito*), из “теперь” в “только что”, как свой собственный. Мы разделяем с ним “живое настоящее” и можем постигнуть его собственной одновременной активностью, рассуждает А.Шюц<sup>160</sup>. В подобной же ситуации мы схватываем чужую мысль не в модусе предшествования, а в живом настоящем, т.е. как данную “сейчас”, а не “только что”. Иными словами, мы можем схватить чужой поток сознания в живом настоящем, в то время, как свой собственный – лишь ретроспективно, в рефлексии. Речь другого и наше восприятие ее на слух даны в опыте как живая одновременность. Как да-



леко мы последуем за развитием его мысли, зависит от обстоятельств. Но в той мере, в какой мы это делаем, мы участвуем в живом настоящем сознания другого. “Этот опыт сознания другого в живой одновременности с моим я предлагаю назвать всеобщим тезисом существования *Alter ego*”, — заключает он<sup>160</sup>.

Термин *Alter ego* подразумевает, что поток сознания другого обладает теми же характеристиками, что и наше собственное. Жизнь его сознания имеет ту же темпоральную структуру, ему присущ специфический опыт удержания в памяти, внимания, антиципаций. “Второе я” может рефлексивно узнавать себя в опыте, но может и наблюдать поток моих мыслей в живом настоящем.

Потенциально каждый из нас может уйти в прошлую жизнь своего сознания, насколько позволяют его воспоминания, в то время, как наше знание другого ограничено лишь наблюдаемыми проявлениями его жизни. И в этом смысле мы знаем о себе куда больше, чем о другом. Но поскольку мы воспринимаем в опыте мысль и поступки другого в живом настоящем, в то время как свои собственные — лишь в рефлексии, мы знаем другого в известном смысле лучше, чем себя. Я знаю о другом и он знает обо мне больше, чем каждый из нас знает о себе самом в живой одновременности нашего совместного бытия. Это общее нам обоим бытие и является сферой “Мы”. Мы проживаем в ней одновременно, не прибегая к рефлексии, тогда как “я” возникает в нашем сознании лишь в рефлексивном повороте. Мы можем постичь лишь прошлую стадию собственного поведения в *modo praeterito*, в то время, как поступки другого доступны восприятию в живом исполнении. Таким образом, обеспечивая возможность непосредственной эмпирической фиксации человеческих действий, всеобщий тезис *Alter ego* является необходимым и достаточным основанием для эмпирических социальных наук, убежден А.Шюц. Это означает, что все наше знание социального мира, включая его наиболее отдаленные от повседневной жизни явления, равно как

и все многообразие типов социальных общностей, основаны на способности воспринимать в опыте Alter ego в живом настоящем.

Обладающий собственным потоком сознания и его атрибутами, Alter ego выступает всеобщим прообразом другого. Именно в этом А.Шюц видит ключ к решению “королевского” вопроса феноменологии социального мира : как возможна реконструкция субъективных смыслов действия, каким образом мы можем приписать им значение? Решение этого вопроса означает теоретическое прояснение самой возможности взаимопонимания людей и социальных коммуникаций как таковых. Это “вопрос вопросов” всей “понимающей” социологии. Значение социально – феноменологического анализа проблемы понимания другого выходит далеко за рамки собственно понимающей социологии и вносит существенный вклад в становление неклассической парадигмы социального знания в целом.

А.Шюц убежден в том, что подлинное понимание субъективности другого всегда опирается на собственный жизненный опыт интерпретатора. А поскольку происходящее в чужой голове дано нам не непосредственно, но лишь по аналогии (аппрезентативно), интерпретативные акты, обращенные на другого, в конечном счете являются интерпретациями собственного опыта. Равно как и М.Вебер, А.Шюц анализирует две базовые модели субъективной интерпретации: действие без коммуникативного намерения и действие, ориентированное на другого (т.е. в терминологии М.Вебера, социальное в собственном смысле слова). Последуем за его рассуждениями.

Излюбленным социологами примером для иллюстрации первой модели является действие лесоруба. Мы наблюдаем за действиями человека, рубящего дрова, и интересуемся, что происходит в его голове. Прямое вопрошание исключено, так как действие без коммуникативного намерения, рассматриваемое в первой модели, исключает использование знаков. Остается прибегнуть к интерпретации.

А.Шюц опирается здесь на гуссерлевское представление об интерпретации как сложном, политектическом, т.е. состоящем из множества мелких шажков (step-by-step) акте конституирования смысла. Из чего же складывается политектический акт интерпретации в данном случае? Ее первый шаг состоит в интерпретации того, что наблюдаемая персона является телесным человеческим существом, а не образом, не духом бесплотным. При этом устанавливая присутствие *тела* другого, наблюдатель обращается к интерпретации своих собственных восприятий. Второй шаг представляет собою интерпретацию всех внешних фаз деятельности, т.е. всех телесных движений и их эффектов. И в этом случае наблюдатель углубляется в интерпретацию собственных восприятий. Для того, чтобы приписать смысл наблюдаемому, он обращается лишь к своему прошлому опыту, а не измышляет гипотез по поводу того, что происходит в голове лесоруба. То же самое справедливо и в отношении всех других экспрессивных движений наблюдаемой персоны, равно как и знаках, ею используемых.

Но, говоря о понимании чужого действия, социальные феноменологи имеют в виду нечто большее, чем аппрезентативное постижение смыслов телесности и выразительных (кинэстетических) движений другого. Этот смысл включает в себя интерпретацию того, чего внешние манифестации (жесты и знаки) выступают лишь индикаторами. Приписывание значения таким индикаторам осуществляется на основе тотальной конфигурации опыта интерпретатора. Из личного опыта интерпретатор знает, что объективное или публичное значение тех или иных знаков коррелирует с их субъективными или “внутренними” значениями, наделенными персональными ассоциативными и эмоциональными “отделками” (*fringes*). Предположим, что нам ничего не известно о нашем лесорубе, за исключением того, что он сейчас перед нашими глазами. Отправляясь от собственных чувственных впечатлений, вообразим себя исполняющим его действие. В подобном случае мы проектируем цель дру-

гого как свою собственную и воображаем себя ее исполняющим. Воображаемое действие может как осуществиться в соответствии с воображаемым проектом, так и потерпеть неудачу. Последнее свидетельствует о том, что проект задан неправильно, и аналогичные попытки следует продолжить.

Возможен и другой вариант. Вместо того, чтобы воображать себя на месте действующего, мы можем припомнить конкретные детали того, как мы однажды сами исполняли сходные действия в подобных ситуациях. Такая процедура— лишь вариация ранее описанного принципа. В обоих случаях мы ставим себя на место действующего и идентифицируем наш жизненный опыт. При этом А.Шюц категорически возражает против уподобления феноменологического, т.е. “аппрезентативного” подхода критикуемой им проективной теории эмпатии. Первый предлагает искать аналогии собственного опыта в голове наблюдаемой персоны, осуществляя по отношению к себе его “переоткрытие”. Постигая другого посредством сложного политетического акта интерпретации и вновь обращаясь к собственному опыту, человек начинает лучше понимать самого себя. Проективная же теория эмпатии основана на честолюбивой вере в возможность постичь чужое сознание непосредственно, единым актом схватывания. Она не конститутивна, а потому, с феноменологической точки зрения, иррациональна.

Личный опыт интерпретатора всегда выступает посредником между действующим (говорящим) и наблюдающим за его действиями (слушающим). А поскольку он является отражением его жизни, т.е. биографически детерминирован, то *абсолютно адекватное понимание другого невозможно*. Ведь субъективный опыт другого человека по поводу его действий с необходимостью отличается от воображаемой картины интерпретатора относительно того, что бы он делал в той же самой ситуации. Причина этого, как уже отмечалось, состоит в том, что предполагаемое значение действия (*intended meaning*) всегда субъективно, определено запасом налично-

го знания действующего, персональной конфигурацией его типизаций и релевантностей.

В рассмотренном примере мы строили воображаемый проект мотивов-для (*in-order-to-motives*) другой персоны как свой собственный. Осуществление этого действия в нашей собственной фантазии служило схемой интерпретации его жизненного опыта. Но не следует забывать, что мы проделали рефлексивный анализ уже завершенного действия — интерпретацию *post factum*. Когда же наблюдатель видит процесс длящегося действия, — ситуация иная. Пока действие не завершено, жизненная интенциональность наблюдателя не относит его к собственному прошлому или воображаемому опыту. Он видит не рубку дров, а лишь то, что некто рубит дрова. Действия другого шаг за шагом проходят перед его глазами. В подобной ситуации идентификация наблюдателя с наблюдаемой персоной не может начинаться с интерпретации полученного результата, который ему пока не известен. Вместо этого наблюдатель держит дистанцию на расстоянии, как минимум, шага политегического акта интерпретации, идентифицируя себя с опытом наблюдаемой персоны лишь по завершению очередной стадии его действия. Его заключения будут более надежны в том случае, если он осведомлен о прошлом действующего, а также и планах, в соответствии с которыми тот действует. В случае наблюдения за действиями лесоруба наблюдателю важно знать, делает ли лесоруб свое обычное (профессиональное) дело (*job*), т.е. выполняет предписанное его социальной ролью, или занимается физическими упражнениями. Это означает, что в наблюдениях за длящимся или незавершенным действием адекватная модель субъективного значения действующего вызывает к более широкому контексту. В случае же экспрессивного действия, т.е. такого, посредством которого действующий не стремится вызвать изменения во внешнем мире, а хочет лишь обратить на себя внимание, тело действующего открыто наблюдателю как поле выражения его жизненного опыта. Экспрессивные движения и действия

интерпретируются наблюдателем как индикаторы жизненного опыта действующего лица. При этом, считает А.Шюц, если я понимаю определенное выражение лица, словесные восклицания и импульсивные движения наблюдаемого как взрыв гнева, само это понимание допускает различную интерпретацию. Оно, например, может означать не более, чем саморазъяснение — посредством организации и классификации моего собственного телесного опыта. И только со следующим актом внимания, вовлекающим наблюдателя в более пристальное наблюдение за действующим лицом, т.е. в рассмотрении чужого субъективного опыта в живой одновременности с собственным восприятием, наблюдатель может схватить телесную экспрессию другого как гнев. Адекватная интерпретация экспрессивных действий другого, убежден А.Шюц, возможна лишь в том случае, если наблюдатель ранее испытал в опыте нечто подобное, хотя бы в фантазии, или ранее сталкивался с ними во внешних проявлениях. В противном случае экспрессивные действия другого — не более чем гримасы, которыми грешат плохие актеры. Экспрессивные действия, таким образом, входят в значащий контекст лишь того наблюдателя, который способен видеть их как индикаторы жизненного опыта наблюдаемой персоны. Понимание персонально. Не всякое действие дано понять каждому.

В отличие от экспрессивных действий, экспрессивные движения не нацелены на самовыражение и коммуникацию. Это не действие в собственном смысле слова, но лишь поведение: в нем нет ни проекта, ни мотива-для (in-order-to-motive). Примером подобных движений могут служить жесты и выражение лица, без явного намерения входящие в беседу. Экспрессивные движения имеют значение для наблюдателя, но не наблюдаемого. Именно это отличает их от экспрессивных действий. Ибо экспрессивные действия — это подлинно коммуникативные действия, вызывающие к интерпретации. Внешнее наблюдение еще не позволяет интерпретатору понять, имеет ли он дело с экспрессивным дви-

жением или экспрессивным действием. Он в состоянии их различить, лишь апеллируя к более широкому контексту опыта. Например, игра человеческих черт лица и жестов в повседневной жизни может не отличаться от действий актера на сцене. Мы смотрим на его мимику и жесты как на набор знаков, используемых сценическим актером для выражения жизненного опыта персонажа. Но в повседневной жизни мы никогда не знаем, “играет” ли наш коммуникативный партнер или нет, до тех пор, пока не обратим внимание на другие факторы, не сводимые к экспрессивным движениям.

Наш коммуникативный партнер может имитировать кого-то для своей пользы, т.е. выступать “знаком” другого, шутить, скрывая свои подлинные цели и намерения, наконец, говорить вовсе не то, что сказал. Последнее с гениальной психологической тонкостью описано М.Булгаковым в романе “Мастер и Маргарита”. Римский прокуратор Понтий Пилат в беседе с начальником тайной стражи Афранием на словах предупреждает его о готовящемся покушении на Иуду. На самом же деле он фактически приказывает его убить. Афраний не сразу понимает значения сказанного Пилатом. Чтобы донести до него подлинный смысл поручения, Пилат осыпает его милостями. “Так убьют, игемон?” — восклицает прозревший, наконец, Афраний и отправляется исполнять тайное приказание. В своем отчете о содеянном он продолжает начатую прокуратором тонкую игру. Прибегнув к помощи возлюбленной Иуды, он категорически отвергает предложенную Пилатом версию убийства из ревности и с неподдельным возмущением повествует о дерзости убийц, подбросивших “иудины сребреники” в дом иудейского первосвященника.

Существует множество степеней понимания чужого действия. Я не должен, и даже не могу, рассуждает А.Шюц, постичь всего многообразия мотивов другого в горизонте личного опыта. Только идеальное, т.е. абсолютно адекватное понимание предполагает полную идентичность моего потока

сознания с *Alter ego*, что означало бы фактическое отождествление нас обоих. Поэтому для коммуникативных целей достаточно редукции действия другого к типичным мотивам для и потому-что, т.е. их отнесение (референцию) к типичным ситуациям, типичным целям и типичным средствам<sup>163</sup>.

С другой стороны, существуют и различные уровни моей осведомленности о самом действующем лице, различные степени близости и анонимности. Он может оказаться моим близким другом или случайным дорожным попутчиком. Но чтобы понять типичные мотивы, нет необходимости лично знать действующее лицо. Можно, к примеру, понять действия анонимного государственного деятеля или исторической личности, жившей задолго до нас. Мы не можем знать о происходящем в их голове, но мы можем приписать их действиям типичные мотивы, идентифицирующие их действия с уже известным типом. Понять социальное явление — значит свести его к формам человеческой деятельности, в свою очередь, доступным пониманию, путем приписывания типичных мотивов-для (*in-order-to-motives*) и потому-что (*because-motives*). Иными словами, в естественной установке я могу понять действия других, — полагает А.Шюц, — лишь представив себя выполняющим аналогичные действия на их месте, ориентированный теми же мотивами-потому-что и направляемый теми же мотивами-для<sup>164</sup>.

“Один и тот же объект” может иметь разное значение для меня и для других. Определенный вклад в различие наших восприятий вносит несовпадение пространственных перспектив видения: моего “здесь” и его “там”. Однако главное, как уже отмечалось, состоит в том, что ситуация, в которой мы оба находимся, является биографически детерминированной. Мы воспринимаем ее, исходя из уже сложившейся у каждого системы типизаций и релевантностей, в свою очередь, детерминированных интересами индивида. А они различны, по крайней мере, до известной степени.

Обыденное мышление преодолевает различие индивидуальных перспектив пространственного видения и биогра-



фической обусловленности ситуации с помощью двух базовых допущений: *идеализации взаимозаменяемости точек зрения и совпадения систем релевантности*. Взаимозаменяемость точек зрения (*interchangeability of the standpoints*) означает, что я полагаю само собой разумеющимся (и ожидаю, что другой делает то же самое), что если нас с ним поменять местами так, что его “там” станет моим “здесь”, я буду находиться на том же, что и он, расстоянии от объектов и видеть их в той же самой системе типизаций. Более того, в пределах моей досягаемости будут те же самые вещи, что сейчас в его (и наоборот). Соответствие систем релевантностей (*congruence of the system of relevances*) означает, что пока не доказано обратное, я считаю (и полагаю, что другой делает то же самое), что различие перспектив, исходящее из биографической детерминации ситуации, не имеет отношения к поставленным нами целям. Мы оба отбираем и интерпретируем общие объекты и их характеристики одним и тем же способом, или, по крайней мере, в “эмпирически идентичной манере”, достаточной для всех практических целей<sup>165</sup>.

Взятые вместе, идеализации взаимозаменяемости точек зрения и совпадения систем релевантностей образуют *всеобщий тезис взаимности перспектив*. Он конституирует всеобщие типизации обыденного мышления, заменяющие идеальные объекты личного опыта. Использование подобных идеализаций и позволяет предположить наличие общего сектора мира, воспринимаемого одинаково, невзирая на различие биографических ситуаций. Этот сектор мира включает не только “нас”, но и каждого, чья система релевантностей совместима с “нашей”. Таким образом, всеобщий тезис взаимности перспектив ведет к пониманию объектов и их характеристик как к знанию “поверх” личных перспектив видения. Такое знание объективно и анонимно, т.е. независимо от того, каким образом определяет ситуацию коммуникативный партнер, моих и его уникальных биографических обстоятельств, наших актуальных и потенциальных практических целей.

Идеализация взаимности перспектив предполагает, что коммуникативный партнер находится в пределах прямого опыта, т.е. разделяет пространство взаимной досягаемости. Партнерам доступна телесность друг друга с симптомами внутренней жизни чужого сознания. Они разделяют общее гражданское время, и их потоки сознания синхронизированы во внутреннем времени. Подобную ситуацию актуальной одновременности двух потоков сознания и непосредственной данности друг другу в пространстве общего восприятия, благодаря которым тела партнеров становятся полем выражения их субъективного опыта, А.Шюц называет ситуацией “лицом-к-лицу” (face-to-face).

Ситуация лицом-к-лицу представляет собой типизацию множества эмпирически различных ситуаций, в которых субъективность другого наиболее открыта. Разделять живое настоящее с человеком, которого мы любим, и со случайным дорожным попутчиком — разные типы отношений лицом-к-лицу, но с одинаковой структурой “данности”.

Ориентация на другого не означает нацеленности на получение знания того, что происходит в его голове. Она состоит в интенциональной направленности на восприятие присутствия другого как живого и сознательного человеческого существа. В ситуации лицом-к-лицу коммуникативные партнеры даны друг другу через максимально возможное количество симптомов. Конечно, их можно неправильно трактовать. Но ни в одной другой ситуации симптомы субъективного присутствия другого не представлены лучше, чем в ситуации лицом-к-лицу.

Отношение с другим в ситуации лицом-к-лицу квалифицируется социальными феноменологами как сравнительно “мягкое”. Ему довольно трудно навязать жесткие образцы взаимодействий. Даже если ситуация организована как “жесткая”, свойственные ей образцы взаимодействий в ходе обмена значениями постепенно “смягчаются”. С другой стороны, даже ситуация лицом-к-лицу предполагает наличие типизированных схем. Однако эти схемы более пластичны,

более доступны взаимному наложению (интерференции), чем в отдаленных формах социальных взаимодействий.

“Ориентация на другого” — безусловно, теоретическая идеализация. Встречая реальных людей с их телесными чертами и поведенческими характеристиками, мы едва ли сводим их восприятие лишь к “чистому присутствию”. Тем не менее, “наиболее важный опыт другого имеет место в ситуации лицом-к-лицу, — убеждены П.Бергер и Т.Лукман. — Все остальные типы взаимодействий производны от него”<sup>166</sup>.

Непосредственная данность коммуникативных партнеров в ситуации лицом-к-лицу конституирует специфическую интенциональность подобных ситуаций — Ты-ориентацию (Thou-orientation). Она представляет собою совокупность тех интенциональных актов, в которых его схватывает наличие другого в поле собственного восприятия не только “в модусе его присутствия”, но в тотальной конфигурации всех доступных наблюдению характеристик. В Ты-ориентации коммуникативный партнер лично ориентирован. Он имеет конкретного человека, а не тип в качестве партнера. Таким образом, с помощью базовых идеализаций взаимности перспектив и ситуации лицом-к-лицу социальные феноменологи дают социологически значимое — в пределах принятых допущений — обоснование проблемы интерсубъективности, социологическую иррелевантность решения которой средствами трансцендентальной феноменологии неоднократно подчеркивал А.Шюц.

Зайствованное же из трансцендентальной феноменологии понятие “схемы опыта” в феноменологии социального мира трансформируется в представление о необходимо присущих естественной установке “типических конструктах”, “типизациях” или просто “типах”. По Э.Гуссерлю, человеческий опыт “соткан” из отвердевших в схемах результатов прошлой деятельности сознания, образующих открытый горизонт будущего “опыта в возможности”. Подобные схемы и выступают как правила конституирования предметов в опыте. Система типизаций и релевантностей функци-

онирует как матрица интерпретаций мира повседневной жизни. С одной стороны, чтобы понять другого, необходимо приложить к его действиям систему типизаций, принятой в той группе, к которой он принадлежит. С другой, чтобы быть самому понятным другому, необходимо соответствовать той же системе типизаций. Это, конечно, всего лишь шанс, лишь вероятность того, что используемая система типизаций в качестве схемы ориентации совпадает с той, что присуща коммуникативному партнеру. Но в противном случае непонимание между людьми, убеждены социальные феноменологи, было бы и вовсе неизбежным.

Если представление о ситуации лицом-к-лицу как основополагающей форме социальных коммуникаций базируется на феноменологической теории рефлексии, то в понятии идеального типа нетрудно усмотреть преемственность понятийных конструктов А.Шюца и М.Вебера. Идеальный тип структурирует восприятие эмпирического многообразия и гарантирует объективность научных построений. Однако в отличие от идеально-типизирующей методологии М.Вебера, идеальные типы А.Шюца — не столько инструменты познания, сколько структуры обыденного опыта, фундаментальные основания подобных “инструментов”. Типизированные знания, структурирующие индивидуальный опыт, конституируются в ходе повседневной жизни. Они позволяют практически преодолевать уникальность биографически детерминированного восприятия и дают возможность говорить об “одном и том же”.

Элементарным образцом Мы-отношений социальные феноменологи считают беседу. Утверждению о том, что один понимает смысл речи другого, в социальной феноменологии присущ двоякий смысл: объективный — понимание произносимых слов на основе их словарных значений — и субъективный, а именно, понимание того, что вкладывает в свои слова сам говорящий. Чтобы схватить субъективный смысл, необходимо интерпретировать интенциональные акты говорящего, соответствующие выбору его слов. Субъек-

тивное понимание возможно в той мере, в какой говорящий и слушающий могут жить в содержании субъективных контекстов друг друга.

Вместе с тем, Мы-отношение является фундаментальным для реализации человеческой способности к самоопределению. Лишь будучи способен относиться к другому как к уникальной личности, человек обретает возможность индивидуализироваться, оттачивать собственные личностные характеристики. Высокоразвитой индивидуальности, быть может, и не нужны постоянные контакты с людьми. Но ресурсы даже и такой личности не безграничны. Воображая, что обрел в себе архимедову точку опоры, человек на деле закрывает себе дорогу к дальнейшему развитию. В патологических случаях он утрачивает способность отличать желаемое от действительного, себя от других и даже границы собственного тела могут составить ему проблему. Иными словами, неспособность постоянно входить в Мы-отношения, убеждены социальные феноменологи, блокирует самоидентификацию.

Строго говоря, Мы-отношение является лишь взаимной формой Ты-отношений. Собственно социальное отношение в ситуации лицом-к-лицу предполагает специфически окрашенное знание, т.е. знание того способа, каким партнеры рассматривают друг друга. Только здесь встречаются взгляды партнеров. Только здесь можно увидеть, как другой смотрит на вас. Обмен взглядами — это “столковое зеркало друг друга”<sup>167</sup>. Это специфически человеческое, социальное действие. Бытие другого открывает нам его взгляд, заметил Ж.-П.Сартр, ибо у куклы нет взгляда.

Для понимания оснований социальных наук, считает А.Шюц, особый интерес представляет случай, когда я знаю о другом нечто, чего, как я думаю, он обо мне не знает. Особенно важным в этом отношении является наблюдение за поведением другого. Анализ подобного наблюдения является ключом к пониманию способа, каким собираются данные социальных наук.

В прямом социальном наблюдении ориентация партнеров в ситуации лицом-к-лицу является односторонней: один наблюдает, другой, быть может, и не подозревает об этом. Вопрос в том, каким образом наблюдатель может уловить субъективные смыслы наблюдаемой персоны? Тело наблюдаемого является полем выражения его внутренней жизни. Следя за ним, наблюдатель рассматривает свои собственные восприятия его тела как знаки сознательного опыта наблюдаемого. Слова, движения, выражение лица являются индикаторами его субъективного значащего контекста. Наблюдатель может схватить единым взглядом как его внешние манифестации или “продукты”, так и процессы, в которых конституируется лежащий за ними сознательный опыт другого. Социальные феноменологи полагают, что возможность такого постижения обусловлена тем, что прожитый опыт другого возникает одновременно с моей объективной интерпретацией его слов и жестов. Личность другого дана наблюдателю телесно. Его слова слышимы, а жесты видимы. Они выступают индикаторами его внутренней жизни. Но это лишь возможность, вероятность схватить субъективные смыслы другого, а не уверенность. Наблюдатель лишен возможности проверить свои наблюдения, не меняя позиции наблюдателя на роль участника. Если в ситуации лицом-к-лицу содержание сознаний обоих партнеров взаимно идентифицируется, то в прямом наблюдении поведение наблюдаемой персоны не ориентировано на наблюдателя, но совершенно независимо от него. Участник отношений лицом-к-лицу знает с определенной долей вероятности или достоверности, что поведение его партнера ориентировано на его собственное, и даже осведомлен о модификациях внимания опыта сознания партнера. Он может сравнивать эти модификации со своими собственными. Наблюдателю недостает доступа к модификациям внимания другой персоны. Он не в состоянии ни влиять на поведение наблюдаемого, ни испытывать на себе его влияние. Он не может проектировать свои мотивы-для, чтобы понять его мотивы-

потому-что. Поэтому он не может судить о том, достиг ли другой, и в какой мере, успеха в выполнении своих планов. В крайних случаях, наблюдаемых в экспрессивных проявлениях, он может даже усомниться в том, наблюдает ли он деятельность как таковую, а не бесцельные движения. Поэтому наблюдатель будет удовлетворен следующими прямыми подходами:

во-первых, он может поискать в своей памяти сходные собственные действия, на основе которых и нарисовать аналогичную картину мотивов-для и-потому-что. Таким образом, наблюдатель интерпретирует деятельность другого, ставя себя на его место;

во-вторых, когда недостает собственного опыта сходных действий, он может обратиться к своему знанию привычного поведения наблюдаемой персоны и вывести из него предполагаемые мотивы-для и-потому-что. Например, если бы пришелец с Марса вошел в лекционную аудиторию, зал суда или церковь, все три помещения показались бы ему схожими. Но если ему сказать, что один — профессор, другой — судья, а третий — священник, он, возможно, окажется в состоянии интерпретировать их действия и приписывать им мотивы;

наконец, в-третьих, может быть и так, что наблюдателю недостает существенной информации о наблюдаемой персоне. Все, что ему остается, — это вывести ее мотивы-для в собственной фантазии, в процессе наблюдения непрерывно вопрошая себя, этим ли гипотетическим мотивам в действительности следует изучаемое им действие. Наблюдая за действием, он должен интерпретировать его эффекты с точки зрения предполагаемых мотивов и постоянно задавать себе вопрос, тот ли эффект был им предусмотрен.

Очевидно, что описанные выше типы мотивационного понимания не равнозначны. Чем более абстрактна интерпретация, тем меньше шансов на успех.

Прямое наблюдение социальных отношений является более сложным, чем наблюдение индивидуального поведения. Однако оно не отличается от последнего в принципе.

И в этом случае наблюдатель должен обратиться к собственному опыту социальных взаимоотношений вообще, конкретного социального отношения и опыту вовлеченных в него партнеров. При этом интерпретативная схема наблюдателя не может быть идентифицирована со схемами отдельных партнеров такого отношения по той причине, что их и его модификации внимания различаются кардинальным образом. Наблюдатель знает обе, в то время, как каждый участник знает только свою. С другой стороны, наблюдатель находится в худшем положении, чем участники, поскольку, не будучи уверен в мотивах-для одного из них, он едва ли сможет идентифицировать их с мотивами-потому-что-другого. Наблюдатель не участвует в сложном зеркальном отражении, в котором мотивы-для действующего становятся понятными партнеру как его собственные мотивы-потому-что и наоборот. Именно этот факт, убеждены социальные феноменологи, конституирует так называемую “незаинтересованность” или отстраненность наблюдателя. Его система релевантностей отлична от присущей взаимодействующим сторонам, но именно поэтому она позволяет увидеть то, чего не замечают партнеры. При всех обстоятельствах это лишь манифестируемые фрагменты действия обоих партнеров, которые доступны его наблюдению. Чтобы их понять, наблюдатель должен воспользоваться знанием типично сходных образцов взаимодействия в типично сходных ситуациях и сконструировать мотивы действующих лиц в пределах того сектора действий, который доступен его наблюдению<sup>168</sup>. Конструкты наблюдателя, следовательно, отличны от тех, что используют участники взаимодействия, поскольку, как цели наблюдателя и действующих лиц, так и их системы релевантностей различны. Подобного рода незаинтересованность или отстраненность наблюдателя и позволяет ему схватывать объективные смыслы чужих действий.

Социальная коммуникация и, соответственно, понимание друг друга партнерами по взаимодействию, предполагает использование знаков и знаковых систем. Важнейшей



знаковой системой социальной жизни является естественный язык. А.Шюц полагает, что Э.Гуссерль, не будучи сведущ в конкретных проблемах общественных наук, не уделял языковым аспектам коммуникации того внимания, которого они заслуживают. (Добавим, что Э.Гуссерль так и не дал определенного ответа на вопрос, подлежит ли язык “вынесению за скобки” в процессе феноменолого-эйдетической редукции). Последователи А.Шюца отмечают его существенный вклад в разработку семиотических аспектов коммуникации, в частности, проводимое им в поздних работах различение знака и символа. Нас же будут интересовать лишь “прикладные”, служебные аспекты его учения о знаках, существенные для реконструкции его теории социальной коммуникации.

Знак, используемый в коммуникации, подчеркивает А.Шюц, адресован индивиду или анонимному интерпретатору. Он всегда в пределах манипулятивной сферы коммуникативных партнеров, и интерпретатор воспринимает его как объект, факт или событие в пределах его досягаемости. Коммуникативный знак всегда предварительно интерпретирован тем, кто его использует, в терминах ожидаемой интерпретации адресата. В феноменологических терминах это означает, что тот, кто продуцирует знак, должен предвосхитить апперцептивную, аппрезентативную и референциальную схемы, под которые интерпретатор его подведет. Используемый знаки в коммуникативных целях, следовательно, должен осуществить “репетицию” их ожидаемой интерпретации. Иными словами, успешность коммуникации предполагает, что интерпретативная схема, используемая продуцирующим коммуникативный знак, и которую, как ожидается, использует интерпретатор, существенно совпадают. Таким образом, соответствие знакового контекста интерпретативных схем определяет условие и границы возможной коммуникации.

Полное соответствие интерпретативных схем, строго говоря, не достижимо. Ибо каждая из них с необходимос-

тью детерминирована биографической ситуацией коммуникативного партнера и присущей ему системой релевантностей. Эти факторы кладут предел абсолютному успеху коммуникации. Но коммуникация может быть и действительно является весьма успешной и достигает оптимума в высокоформализованных и стандартизированных языках, например, технической терминологии. Практическое следствие подобных рассуждений состоит в том, что, успешная коммуникация возможна лишь между персонами, социальными группами и нациями, разделяющими существенно сходную систему релевантностей. Чем они более различны, тем меньше шансов на успешную коммуникацию. Полное несоответствие систем релевантностей делает общий дискурс невозможным<sup>169</sup>.

Социальная феноменология исходит из того, что любой коммуникативный процесс опирается на набор общих абстракций или стандартизаций. Отмеченная ранее идеализация совпадения систем релевантностей ведет к замещению объектов личного опыта типизированными конструктами. Типизация — это форма абстракции, ведущая к большей или меньшей стандартизации, однако, и к большей или меньшей расплывчатости и неопределенности терминов. А поскольку большинство коммуникативных знаков является языковыми, их типизация требует высокой стандартизации словаря и синтаксической структуры разговорного языка.

Социально-феноменологический анализ языка исходит из представления о нем как о фундаментальном опыте первичной рационализации рефлекслируемых переживаний. Пределы осмысленности человеческих переживаний совпадают с границами их вербализации: то, что не выразимо в языке, может быть прожито, пережито, но не наделено значением. Язык воплощает опыт опредмечивания, конструирования интенциональной предметности. Благодаря способности преодолевать ситуативную ограниченность, язык наводит мосты между различными областями жизни, включая и конечные области значений. Например, можно интерпре-

тировать значение сна, выразив его содержание в обыденном языке повседневной жизни. С помощью языка можно связать эстетический и религиозный опыт, введя его образы в строй повседневного мышления. Благодаря языку целый мир может быть актуализирован в любой момент. Но посредством языка, утверждает А.Шюц, человек делает более реальной и собственную субъективность. В языке кристаллизуется и стабилизируется уникальность личного опыта. При этом “трансцендирующая и интегрирующая сила языка сохраняется и тогда, когда я говорю с собою, а не с другим”, — замечают П.Бергер и Т.Лукман<sup>170</sup>.

Переход от прямого к непрямому социальному опыту описан А.Шюцем как плавный переход в сторону уменьшения в “спектре данности”. Первый шаг за пределы непосредственной данности характеризуется уменьшением числа восприятий другой персоны и сужением перспектив ее видения. Рукопожатие, обмен прощальной улыбкой, наконец, расставание. Издалека видно, как уходящий машет рукой, постепенно исчезает его удаляющаяся фигура. И вот она скрылась из глаз. Очень трудно точно зафиксировать момент, когда уходящий покидает поле прямого восприятия простившегося с ним и входит в теневое царство его воспоминаний, где оба — лишь современники, а не партнеры лицом-к-лицу. Это значит, что переход от непосредственного взаимодействия лицом-к-лицу к общению с миром современников является постепенным. Современник — это тот, кто сосуществует в едином гражданском времени, но не воспринимается непосредственно. Множество же открытых прямому наблюдению реакций других тает постепенно, достигая минимума. Так что способ общения с миром современников, утверждает А.Шюц, — лишь предельный вариант ситуации лицом-к-лицу. Это два полюса коммуникативных форм, между которыми — непрерывная череда промежуточных ситуаций. В повседневной жизни переход от одной ситуации к другой, как правило, не проблематизируется. Даже если ситуация лицом-к-лицу “вызвана из прошлого” и является

настоящим лишь в нашей памяти, она удерживает черты настоящего “как будто бы”, лишь модифицированные аурой прошлого<sup>171</sup>.

Воспоминания удерживают все характеристики непосредственного опыта. Тем не менее, социальные феноменологи считают необходимым различать память о ситуации лицом-к-лицу и интенциональный акт, направленный на современника. По мере удаления от ситуации лицом-к-лицу опыт восприятия современников становится все более отдаленным и анонимным. Он включает в себя коллективные сущности, анонимные по самой природе (государство, нация) и объективные конфигурации значений, конституированные в мире современников и живущие собственной, независимой жизнью, например, правила грамматики. Поэтому промежуточную область между ситуацией лицом-к-лицу и “просто современником” А.Шюц обозначил как “регион анонимности”. Знание этой области является непрямым. Восприятие в опыте “просто современника” имперсонально. Он дан в непрямом опыте в форме всеобщих типов субъективного опыта.

Интенциональные акты, направленные на современников, А.Шюц называет “Они-ориентацией” (They-orientation). По контрасту с Ты-ориентацией интенциональных актов прямого социального опыта, они не направлены ни на чей-либо субъективный опыт в его уникальности, ни на чью-либо персональную конфигурацию значений. Объект Они-ориентации — скорее собственный опыт социального мира вообще, человеческого бытия и его восприятия. Это означает, что опыт восприятия современников основан на объективном контексте значений, и только на нем. В нем нет внутренних референций ни к личности, ни к субъективной матрице ее значений, в пределах которой конституирован исследуемый опыт. Абстрагированный от субъективного контекста, он является типичным опытом сознания “кого-то”, гомогенным и повторяемым. Опыт восприятия современников построен на синтезе собственных

интерпретаций их опыта. Именно в подобном синтезе конституируются *персональные идеальные типы*.

Синтез осознания не постигает отдельной личности в ее уникальности. Идеальный тип — это теоретический объект. Неважно, сколько человек “приписано” к идеальному типу, — он не совпадает ни с одним из них. Именно поэтому М.Вебер и назвал их “идеальными”. Существует, к примеру, множество идеальных типов профессий. Человек, отправляющий письмо и соблюдающий закон, полагается на почтальона и полицейского, ожидая, что они поведут себя определенным, т.е. соответствующим их профессиональным обязанностям, образом. В его представлении они не реальные люди, а анонимные сущности, определенные лишь кругом их профессиональных обязанностей. В терминах социальной феноменологии это означает, что “они релевантны моему социальному поведению лишь как носители определенных функций. Что они чувствуют, пересылая мое письмо или проверяя мой доход, — эти рассуждения даже не приходят мне в голову. ... Их поведение в осуществлении долга определено для меня с помощью объективного контекста значений. Иными словами, когда я Они-ориентирован, я имею “типы” в качестве партнеров”<sup>172</sup>. Это означает, что понять “просто современников” можно лишь в предикативной манере, т.е. в терминах типичных характеристик, фиксируемых в понятии определенного идеального типа. При этом различные уровни конкретизации подобных отношений определяются степенью анонимности, закрытости по отношению к прямому опыту. Чем более анонимен используемый в Они-ориентации персональный идеальный тип, тем в большей мере его понимание опирается на объективный значащий контекст вместо субъективного. Alter ego современника анонимно в том смысле, что его существование — лишь индивидуализация типа.

В непрямом общении современников следует довольствоваться лишь вероятностью того, что тот, кто представлен как анонимный идеальный тип, ориентирован тем же образом.

Каждый вправе ожидать, что интерпретативная схема другого соответствует его собственной. Однако это предположение нельзя проверить. От партнеров чистого Они-отношения тем более резонно ожидать адекватного ответа, чем более стандартизованы их схемы интерпретации. Подобное имеет место, когда схема интерпретации возникает на основе закона, традиций и систем порядков всех типов, — того, что М.Вебер называл рациональными интерпретативными схемами. Тем не менее, элемент сомнения, убеждены социальные феноменологи, всегда входит и в это отношение. В нем есть доля случайности. Ибо, в отличие от ситуации лицом-к-лицу, анонимный партнер лишен возможности сенситивно улавливать нюансы субъективных значений другого. Поэтому чем более анонимны коммуникативные партнеры, тем более “объективно” им следует использовать знаки.

Опыт восприятия предка отличен от восприятия современника. Отношения между людьми, жившими в прошлом, уже фиксированы, а потому их понимание не требуют дальнейшего конструирования идеальных типов. Точнее, мир предков понимаем исключительно в идеальных типах, но когда события прошлого зафиксированы, исторические типы, с помощью которых их можно понять, не нуждаются более в повторной фиксации. В мире предков “ориентация” имеет иное значение: она всегда пассивна. Сказать, что действующее лицо ориентировано на человека, жившего в прошлом, — значит сказать, что его действия испытывают непосредственное воздействие этого человека. Это справедливо и в отношении веберовского понятия традиционного действия. Поэтому к миру предков различие между социальным отношением и социальным наблюдением не применимы. Отношение между действующим лицом и человеком, жившим в прошлом, является односторонней ориентацией на последнего. Если социальный опыт личности относится к миру прошлого, он воспринимается как собственный прошлый опыт, данный как субъективный значащий контекст той личности, которая повествует о прошлом.

Опыт предков приходит через знаки, анонимные и отдаленные от любого потока сознания. Исторические источники апеллируют к прямому или не прямому опыту их авторов. С этой точки зрения, процедура исторического исследования — тоже самое, что и используемые в коммуникации слова. Это не прямой коммуникативный опыт автора источника, воспринимавшего описанное событие непосредственно. Читая исторический документ, утверждает А.Шюц, можно представить себя лицом-к-лицу с его автором и от него узнавать о его современниках. Мир людей, живших в прошлом, таким образом, содержит много уровней социального опыта различной степени конкретности. Он сходен с миром современников в том, что его персонажи известны как идеальные типы. Но это знание отличается от знания мира современников в одном важном отношении. В постижении современника можно допустить наличие общего ядра знания, обусловленного сходным социальным опытом. Люди из прошлого жили в отличном от наших современников окружении. Наш опыт смотрелся бы иным в культуре их времени. Строго говоря, неточно определять его как “тот же самый” опыт. Но его можно интерпретировать как “общечеловеческий”: любой опыт предков можно понять в характеристиках человеческого опыта “вообще”. При этом схемы интерпретации мира наших предков, по мнению А.Шюца, с необходимостью отличны от тех, что использовались ими для интерпретации “их” собственного мира<sup>173</sup>.

Если мир людей живших в прошлом, фиксирован и определен, то мир потомков полностью индетерминирован. Ни один идеальный тип не является ключом в его царство. Ибо идеальные типы основаны на опыте наших предков и современников, и нет принципов, позволяющих экстраполировать их на будущее, в мир наших потомков. Остается лишь надеяться, что те, кто нас переживет, будут действовать как и сейчас, в “эмпирически идентичной манере”. Сделав подобное предположение, можно установить нечто вроде транзитной зоны между двумя мирами. Но чем даль-

ше удален от нас мир наших потомков, тем менее надежны любые его интерпретации.

А.Шюц убежден, что подобные рассуждения зримо свидетельствуют о том, насколько ошибочны в принципе все так называемые “законы истории”. Мир потомков аисторичен и открыт всем мыслимым возможностям. Его можно предвосхитить в абстракциях, но невозможно изобразить в деталях. Его нельзя проектировать и планировать, поскольку у нас нет контроля над эмерджентными факторами, с неизбежностью возникающими в процессе реализации плана.

А.Шюц не был бы учеником Э.Гуссерля, если бы не исследовал человеческий *опыт восприятия трансцендентного*. По Э.Гуссерлю, сферой трансцендентного является все то, бытие чего является мне “исключительно чужим”. Это сферы объектов природы и культуры, которым соответствуют свои формы феноменологического конституирования. В концепции социальной феноменологии трансцендентное — это выходящее за пределы естественной установки сознания. Не присутствуя актуально в опыте повседневной жизни, оно так или иначе намекает о себе с помощью особых “знаков влияния”. Подобные символические намеки, долженствующие быть разгаданными, К.Ясперс называл “шифрами трансцендентного”.

Первичным знанием трансцендентного в социальной феноменологии считается представление о том, что природа выходит за пределы реальности повседневной жизни человека как в пространстве, так и во времени. Это знание о том, что мир существовал до рождения человека и имеет открытый бесконечный горизонт потенциальной досягаемости. Аналогично этому, индивид обладает знанием того, что и социальный мир превосходит реальность его повседневной жизни. Человек родился в организованном социальном мире, который, вероятно, переживет его, в мире с открытым горизонтом в пространстве и во времени. “Мы можем говорить о трансцендентной непрерывности социального, равно как и природного, мира, — утверждает А.Шюц. — Я



воспринимаю в опыте обе эти трансценденции — Природы и Общества — как навязанные мне в двойном смысле: в любой момент моего опыта я нахожу себя как внутри природы, так и внутри общества. И то, и другое являются элементами моей биографической ситуации и, следовательно, воспринимаются в опыте как неотъемлемо принадлежащие ей”<sup>174</sup>.

С другой стороны, они задают рамки возможного в личной ситуации. И в этом отношении, не являясь элементами самой ситуации, они выступают ее детерминантами. Таким образом, навязанные трансценденции природы и общества человек испытывает в опыте в индивидуальной перспективе, в терминах релевантных ему вещей и событий.

Порядок природы является общим для всего человечества. Он определяет циклы индивидуальной жизни: детства, отрочества, зрелости, жизни и смерти. Каждый человек участвует в ритмах природы, для каждого смена дня, ночи и времен года является элементом его собственной ситуации. Социальный порядок определяет системы родства, возрастные и общественные дифференциации, связанные с властью и командованием, социальным статусом и престижем. Однако в естественной установке человек довольствуется знанием того, что Природа и Общество навязывают ему определенный порядок, сущность которого как таковая ему не известна. Он воспринимается в опыте лишь в образцах социального поведения и действия.

В социальном запасе знания человек находит готовые социально одобренные ответы на вопросы о незнакомых трансценденциях. Так что явления, трансцендентные миру повседневной жизни, воспринимаются по аналогии со знакомыми явлениями в ее пределах. “Обмирщение” же трансцендентного, т.е. установление его связи с уровнем повседневной жизни достигается с помощью “аппрезентативных референций” более высокого уровня — символов. Символ выступает “шифром трансцендентного”.

Исходным для понимания шюцеской теории символизации и роли символов в социальных коммуникациях яв-

ляется не раз упоминавшаяся концепция аналогизирующей апперцепции (“аппрезентации”) Э.Гуссерля. Как его ученик, А.Шюц считал необходимым использовать все богатство анализа, осуществленного Э.Гуссерлем в трансцендентально-феноменологической сфере, для исследования области социальной жизни. Ибо “сущность анализа, проведенного в сфере феноменологической редукции, сохраняет свою достоверность в коррелятивных феноменах сферы естественной установки, — убежден он. — И задача этой науки (феноменологической социологии — Н.С.) — приложить все богатство знаний, открытых Э.Гуссерлем, к своей собственной сфере”<sup>175</sup>.

Напомним, что базисной процедурой постижения сходства объектов, согласно Э.Гуссерлю, является “образование пар” (Paarung), т.е. смыслового единства двух объектов с последующим переносом предметного смысла с одного на другой. Именно такую пару, полагает А.Шюц, образуют символ и то, что он обозначает. Он рассматривает аппрезентируемый член пары как объект, факт или событие в пределах реальности повседневной жизни, в то время, как другой ее член (“первое творение”) относится к идее, трансцендентной опыту повседневной жизни. Но как возможно, чтобы объект, факт или событие повседневной рутины “спаривался” с идеей, выходящей за пределы реальности повседневной жизни? Эту проблему, по мнению А.Шюца, следует рассматривать на двух уровнях.

Во-первых, существует набор высокосложных абстракций (“репрезентативных референций”), коренящихся в человеческой природе. Это *культурные универсалии*, пригодные к использованию для символизации. Задачу изучения подобного набора А.Шюц завещает философской антропологии.

Во-вторых, необходимо исследовать конкретные формы символических систем, развитых в разные времена в различных культурах. Это проблема культурной антропологии — культурной истории дописьменных обществ.

В смысле открытости дальнейшим философским, историческим и культурологическим исследованиям теория сим-

волизации А.Шюца не является завершенной. Но жестко фиксирована ее принципиальная установка: опыт постижения трансцендентного апеллирует к аналоговым образам повседневной жизни. Как говаривал Т.Лессинг, чудом из чудес является то, что чудеса являются нам в повседневном обличье.

Ученики и последователи А.Шюца П.Бергер и Т.Лукман развивают основополагающие идеи шюцевской теории символизации в концепцию *символического универсума*. Термин “символический универсум” заимствован ими из дюркгеймовской теории религии — сам А.Шюц предпочитал использовать понятие тотальной конфигурации социального опыта. Символический универсум охватывает конечные области значений и конституирует целостность символического порядка. Все сектора символического порядка интегрируются во всеохватную схему референции, объединяющую весь социальный опыт.

Символический универсум выступает матрицей всех социально объективированных значений. В нем протекает вся история индивида и общества. Символический универсум легитимирует индивидуальную биографию. Его роль в легитимации личного опыта определяется фразой: “Он ставит все на свои места”<sup>176</sup>, т.е. выполняет легитимирующую функцию в отношении корректности индивидуальных субъективных идентификаций. “Вписавшись” в структуры символического универсума, индивид может быть уверен в том, что он действительно тот, за кого себя принимает, в глазах значимых других.

Символический универсум вносит порядок и в историю. Он выражает человеческий опыт “связи времен”. В символическом универсуме события поставлены в принудительную связь прошлого, настоящего и будущего. По отношению к прошлому он устанавливает историческую память, по отношению к будущему — систему референции для проектирования индивидуальных действий. Таким образом, символический универсум связывает человека с его предшественниками и потомками в значащую целостность, преодо-

левающую конечность личного опыта, и наделяет значением индивидуальную жизнь и смерть<sup>177</sup>.

Исследование конфронтации альтернативных символических универсумов взывает к теме *власти*. Вопрос о том, которое из конфликтующих определений реальности станет задавать тон в обществе, убеждены социальные феноменологи, решается властными методами. Лидирующая социальная группа силою навязывает обществу свое видение мира. Если же два общества спорят по поводу конструкции символического универсума, вопрос о том, кто победит, скорей всего решат оружием, а не на диспуте. Религиозные войны — зримое тому подтверждение. При этом определение реальности, навязанное полицией, ничуть не менее убедительно, чем то, что принято добровольно, убеждены социальные феноменологи, так как власть в обществе присваивает и право продуцировать символическую реальность. Ибо высоко абстрактные символизации, удаленные от непосредственного жизненного опыта, обладают скорее социальной, чем эмпирической поддержкой — у кого увесистее палка, у того больше шансов навязать свою дефиницию обществу. Иными словами, все определения символического универсума имеют социологическое воплощение: их продуцируют определенные индивиды или группы. Поэтому для прояснения возможности трансляции значений необходимо дополнить философски абстрактное “Что?” социологически конкретным “Кто сказал?” Ибо в любом обществе есть социальный базис для конкуренции между альтернативными определениями реальности, детерминирующими объективные значения, и результаты такого “состязания понятий” в значительной мере, если не целиком, определяются процессами в структурах этого базиса.

Нетрудно видеть, что сформулированное в рамках социальной феноменологии понятие символического универсума является провозвестником ныне широко распространенных и обретших большую объяснительную силу понятий *символической системы*, *символического капитала* и

*символических полей* известного французского социолога П.Бурдьё<sup>178</sup>. Он убежден в том, что “если отношения объективных сил стремятся воспроизвести себя в том видении социального мира, которое постоянно включено в эти отношения, то, значит, принципы, структурирующие это видение мира, коренятся в объективных структурах социального мира, и что отношения силы также представлены в сознании в форме *категорий восприятия этих отношений* (курсив мой — Н.С.)”<sup>179</sup>. Иными словами, соотношение объективных сил стремится воспроизвести себя в соотношении символических сил, в *способе видения* социального мира.

Повседневная жизнь состоит из привычных, повторяющихся, рутинных действий. Наиболее часто повторяющиеся действия, как уже отмечалось, кристаллизуются в образцы, впоследствии воспроизводимые с затратой минимума усилий. Психологический смысл “опривычивания” (*habitualization*) состоит в том, что оно сужает выбор и освобождает от бремени решений “на каждом шагу”. Оно помогает “обжить” мир и дарует безопасность и уверенность в стабильности базисных структур жизненного мира. На этом тезисе построена социально-феноменологическая концепция *институционализации*.

Зародыши институционализации возникают даже у двух людей, принадлежащих к различным культурам, — вроде Робинзона и Пятницы. Типизация действий одного делает их предсказуемыми для другого, снимая взаимное недоверие и напряжение. Ставшие привычными действия другого более не являются предметом удивления или потенциальной опасности. Благодаря этому “опривыченные” действия осуществляются на более низком уровне внимания, чем еще не ставшие таковыми. “Опривычивание” рутинных действий означает, что двое индивидов сконструировали общий фундамент, служащий целям стабилизации их взаимоотношений<sup>180</sup>. Таким образом, истоки любого институционального порядка социальные феноменологи усматривают в процессах “опривычивания” и типизации собственно и чужого исполнений привычных действий.

Типизация действий предполагает, что они имеют объективный смысл, подчеркивают П.Бергер и Т.Лукман, взывающий к лингвистической объективации. Будучи объективированным в языке, действие и его смысл могут быть постигнуты независимо от их индивидуального исполнения. Из этого следует важный вывод, касающийся постижения в опыте собственной индивидуальности. Социальные феноменологи исходят из того, что осуществление любого действия требует изначальной идентификации действующего лица с объективным смыслом действия. Иными словами, в дящемся действию действующее лицо сливается с ним в едином процессе, т.е. воспринимает себя в соответствии с социально объективированным значением. И лишь когда действие закончено и его результат налицо, индивид обретает возможность дистанцироваться от него и его объективного значения. Только теперь он осознает, что лишь “часть” его личности реализована в качестве исполнителя действия, лишь фрагмент его “самости” (self) объективирован в терминах социально одобренных типизаций. Иными словами, действующее лицо идентифицирует себя с типом в процессе действия, но дистанцируется от него в последующем акте рефлексии.

Социальные феноменологи связывают масштаб институционализации со *степенью общности структур релевантности*. Если большая часть структур релевантности является всеобщей, то сфера институционализации весьма велика. Если же лишь малая часть структур релевантности разделяется всеми, то и сфера институционализации будет сравнительно небольшой. Наконец, институциональный порядок будет крайне неустойчивым и фрагментарным, если значительная часть релевантных структур разделяется отдельными группами, а не обществом в целом.

Институционализированный мир требует *легитимации*, т.е. способов объяснения и оправдания. И не потому, что кажется менее реальным. Но его реальность иная — она исторична. Невозможно понять институт, не изучив историю

процесса, в котором он возникает. В естественной установке сознания эта история обретает характер “объективной логики института”. Она социально наследуется новым поколением в виде традиции, а не индивидуальной, биографической памяти. Поэтому возникает необходимость интерпретировать смысл института в различных легитимирующих формулах. Иными словами, проблема легитимации встает в процессе трансляции объективаций уже ставшего историческим институционального порядка другому поколению. Легитимация оправдывает институциональный порядок, приписывая его практическим императивам нормативный статус.

В отличие от структурно-функционального анализа, социальная феноменология не постулирует никакой а-историчной “социальной системы”, “структуры” или “человеческой природы”. Полагать, что социальные структуры определяют человеческое поведение, считают они, — значит ставить телегу впереди лошади. Социальная система выступает продуктом общей схемы интерпретации, позволяющей индивидам осмысленно воспринимать окружающий социальный мир. Социальные феноменологи солидарны с М.Вебером в том, что различные элементы социальной структуры такие, как семья, суды, полиция и т.д. — “реальны” лишь постольку, поскольку сами члены общества организуют свое поведение таким образом, что постоянно подтверждают их существование. Социальная феноменология, т.о. , придает первостепенное значение тому, как люди в повседневных рутинных взаимодействиях осмысливают, создают и воспроизводят то, что традиционная социология именуется социальными структурами.

В контексте объективированного запаса знания, общего для коллектива действующих лиц, социально одобренные типизации выступают как *роли*. Конституирование ролевых типов в социальной феноменологии с необходимостью связано с институционализацией поведения. Институты воплощаются в индивидуальном опыте посредством ролей. Иг-

рая роль, индивид участвует в институционализации социальной жизни. Социальный запас знания содержит стандарты исполнения ролей. Но в отличие от структурно-функционального анализа, социальную феноменологию интересуют не столько формы связи ролей с макросоциальными структурами, институтами и другими “переменными”, сколько опыт индивидуального” присвоения” ролей, их интернализация отдельными индивидами, т.е. способ, посредством которого объективированный социальный мир становится субъективно реальным. То, как индивид осмысливает содержание роли, каким образом решает, какому ролевому предписанию последовать в конкретной ситуации, наконец, каким образом ему удастся совмещать различные социальные роли, которым в жизни вынужден следовать, — ответ на эти вопросы можно найти в содружестве с психологией, социологией знания и психолингвистикой.

Исполнение ролей предполагает социальное распределение знаний. Социальные роли важны как медиаторы различных секторов общего запаса знания. Ибо в жизни человек играет сразу несколько ролей. Отдельная социальная роль указывает человеку не только собственно когнитивную область социально объективированного знания. Недостаточно выучить роль, чтобы успешно ее исполнять — необходимо быть посвященным в различные когнитивные и даже аффективные слои корпуса знания, прямо или косвенно соответствующего исполняемой роли. Чтобы быть судьей, например, нужно знать не только законы, но и более широкую область человеческих дел. В целом же анализ социальных ролей очень важен для социальной феноменологии, поскольку обнаруживает опосредующую связь между макросоциологическим уровнем универсума объективированных значений и способами, посредством которых этот универсум становится субъективно реальным для индивида.

Роли представляют институциональный порядок. Институт с его набором программированных действий уподобляется неписаному либретто драмы. Проигрывание драмы



зависит от исполнения ролей. При этом ни сама драма, ни институты эмпирически не существуют вне постоянного их воссоздания в процессе исполнения ролей. Оно воспроизводит существование институтов как реально присутствующих в наличном опыте индивидов. С одной стороны, институциональный порядок является реальным, поскольку постоянно воспроизводится в исполнении ролей; с другой стороны, роли репрезентируют институциональный порядок, определяющий их характер и объективный смысл. Таким образом, в отличие от классической социологии, социальная феноменология рассматривает институты не в качестве жестких структур, канализирующих социальную активность, но как формы постоянно возобновляющейся “опривыченной” человеческой деятельности, протекающей во множестве социальных ролей.

С социально-феноменологической точки зрения любой общественный институт можно уподобить надындивидуальному опыту, типологически сходному с индивидуальным, но онтологически от него отличным. Такого рода понимание восходит к конститутивной методологии Э.Гуссерля, согласно которой процессы феноменологического конституирования Другого “с трансцендентальной необходимостью” содержат в себе зародыши любых социальных структур. Понимание социального института как надындивидуального опыта предполагает известное сходство переживаний и действий индивидов, формирующихся в ходе социальных взаимодействий. Социальные феноменологи ведут речь об “осаждении” (sedimentation) результатов прошлой социальной жизни человека в объективных смысловых контекстах особого рода — *типах идентичности*. Это типизации различных социально одобренных образцов поведения. “Объективная действительность” института реализуется в наличии программ поведения в сознании людей. Они, как неписаное либретто драмы, проигрываются социальными актерами — носителями институциональных ролей. “Исполнение ролей делает возможным существование институтов как актуально присутствующих в опыте индивидов”<sup>181</sup>.

Подход к институту как к опыту совместного проживания позволяет исследовать его системные характеристики как социального отношения. Социальные феноменологи убеждены в том, что такой подход гораздо предпочтительнее системного, развитого в рамках структурного функционализма, реифицирующего социальный институт. Понимание же института как совместного опыта позволяет проводить параллели между телом человека и символами социальных институтов, индивидуальной памятью и традициями культурного сообщества. Артикулируя подобное уподобление, П.Бурдьё вводит в научный оборот понятие *габитуса* как социальности, инкорпорированной в тело<sup>182</sup>. Истоки же такого уподобления восходят к конститутивной феноменологии Э.Гуссерля, постулировавшей наличие прообразов любых социальных структур в процедурах феноменологического конституирования Другого.

Социальные институты осуществляют контроль за человеческим поведением. Институционализация как таковая означает, что поведение человека поставлено под контроль. Первичный контроль дан в самом бытии института. Закрепляя определенные образцы поведения, институты самим фактом своего существования полагают ему предел. Контролирующий характер, подчеркивают П.Бергер и Т.Лукман, присущ институционализации как таковой и является фундаментальным по отношению к любым механизмам поддержания института. Дополнительные контрольные механизмы нужны там, где процессы институционализации не вполне успешны<sup>183</sup>.

Институционализированный мир воспринимается в опыте как объективная реальность. Он имеет историю и предшествует рождению индивида. Индивидуальная биография воспринимается как эпизод истории общества. Причем объективная реальность институтов не уменьшается, если индивид не понимает их предназначения или способа действия. Он может воспринимать целый сектор мира как непостижимый, возможно, давящий своей непрозрачностью,

но тем не менее реальный. Однако важно помнить, подчеркивают социальные феноменологи, что объективность институционализированного мира, сколь бы мощной она ни казалась, это всегда человечески продуцированная, *конституированная объективность*. Не имеет смысла говорить о существовании социального института до и помимо человеческой смылосозидающей деятельности, убежден В.Хесле, ибо “социальный институт онтологически зависит от индивидов, которые его поддерживают”<sup>184</sup>. Реальная социально-философская проблема, таким образом, состоит в том, чтобы осмыслить его бытие “поверх” упрощающей дихотомии внешней индивиду структуры и эманации субъективных смыслов.

На признании онтологического статуса общества как объективной реальности построена социально-феноменологическая концепция *социализации* – “прилаживания” индивида к социальному миру, воспринимаемому им как “принудительная фактичность”. Микросоциологический и социально-психологический анализ процессов социализации в феноменологии социального мира опирается на макросоциологическое понимание их структурных аспектов. Реконструируем эту концепцию в наиболее существенных чертах.

Под успешной социализацией социальные феноменологи понимают установление высокой степени соответствия между субъективной и объективной реальностями, когерентности субъективного и объективного контекстов значений. При этом социально-феноменологическая концепция социализации исходит из уверенности, что абсолютная симметричность объективного и субъективного значащих контекстов невозможна. Объективная реальность, данная в форме социального запаса знания, богаче индивидуального запаса наличного знания, так как содержание социализации детерминировано социальным распределением знания. С другой стороны, всегда есть элементы субъективной реальности, которые непосредственно не связаны с процессом социализации, например, переживание таких реалий соб-

ственного тела, как удовольствие, боль, страдание, сексуальные чувства. Признание “интимного ядра личности”, т.е. субъективных переживаний индивида, непосредственно не сводимых к социальным, делает завершенную социализацию антропологически невозможной.

Первичную социализацию индивиды проходят в детстве. В ней, как правило, не возникает проблемы идентификации. Хотя ребенок и не пассивен, правила игры задает взрослый. Он может играть с энтузиазмом или с молчаливым сопротивлением. Но другой игры нет. А потому ребенок воспринимает свой повседневный мир не как один из возможных, но как единственный и неизбежный. Этот первичный мир закреплён в сознании гораздо прочнее, чем мир вторичных социализаций. Привычная реальность детства — это дом. По сравнению с ним все прочие реальности являются искусственными<sup>185</sup>. Вторичная социализация — это интернализация институциональных субмиров, приобретение ролеспецифичного знания. Помимо него человек обретает и неявное знание, оценки и аффективные корреляции его семантического поля. Субмиры вторичной социализации являются “частичными реальностями” по отношению к миру первичной социализации.

Если первичная социализация не может протекать без эмоциональной идентификации ребенка со значащими другими, то вторичная социализация ее, как правило, не требует. Вторичной социализации присущ формальный и анонимный характер. Тяжело расставаться с родительским домом, но легко оставить реальность вторичной социализации в классной комнате. Различение понятий первичной и вторичной социализации означает, что индивид устанавливает дистанцию между тотальным Я первичной социализации, с одной стороны, и ролеспецифичным, “частичным” Я, с другой.

Если объективная реальность поддерживается институционально, то субъективная реальность нуждается в *коммуникативной* поддержке. Все или большинство окружающих индивида людей служат ему для усиления субъектив-

ной реальности. Но значимые другие занимают особое место в этом процессе. Они практически важны для постоянного поддержания собственной идентичности. Значение, которым наделяют человека значимые другие, убеждает его в том, что он действительно есть тот, за кого себя принимает, а не впадает, по выражению Ж.-П. Сартра, в “дурную веру” (*mauvaise foi*). Иными словами, значимые другие выступают агентами поддержания субъективной реальности. И если между ними нет согласия, возникает асимметрия между социально-идентифицирующим предписанием и субъективно-реальной идентичностью. Она порождает социальный дискомфорт. Подобную симметрию следует восстановить путем модификации поддерживающих субъективную реальность отношений. Например, можно уволить секретаршу или развестись с женой. В высокоомобильном и роледифференцированном обществе, утверждают П. Бергер и Т. Лукман, существует множество разных способов реорганизовать поддержку субъективной реальности<sup>186</sup>.

Общества, в которых широко представлены различные социальные миры, содержат специфические констелляции субъективной реальности и социальной идентичности. Они открывают для индивида возможность *играть* в бытии. Этот тезис прекрасно иллюстрирует роман Р. Музиля “Человек без свойств”<sup>187</sup>. Молодой математик, живущий в мире чистой науки, решает на год уйти в “другое измерение”. Он поселяется с сестрою в Вене и ведет жизнь отшельника, проводя время в чтении мистических книг и их обсуждении. Многие угрожает их стремлению вести отшельническое существование, но попытка поддержать “другое измерение” как вероятностную реальность в той или иной степени удалась. Многие из описанного в романе представляет интерес для феноменологии жизненного мира. П. Бергер считает Ульриха, главного героя романа, прототипом современного человека. Он один из наиболее “безликих” персонажей в современной литературе. И это не художественный провал автора. Безликость героя

и его “лишенность свойств” существенны. “Человек без свойств” — это “человек возможности”. Он открыт множеству трансформаций своей субъективной реальности. Ему присущи две сугубо современные черты: открытость ко всем возможным способам существования и высоко рациональная рефлексивность в отношении мира и себя. Р.Музиль, считает П.Бергер, дал художественный портрет современного человека, удивительно схожий с некоторыми социологическими и социально-философскими его концепциями, например, у Д.Рисмена и А.Гелена. Для социолога же “вращение” человека в различных реальностях означает необходимость более тщательно изучить типы идентичности и образцы динамики социальной стратификации.

Наиболее важным способом поддержания субъективной реальности социальные феноменологи считают беседу. Значение беседы как первичной формы коммуникации и способа поддержания субъективной реальности в социальной феноменологии столь велико, что Г.Сакс, к примеру, определяет продуцирование социального порядка в повседневной жизни как “линейный порядок практик беседы”<sup>188</sup>. Он полагает, что исследование повседневных речевых структур и воплощенного в них “фонового” (имплицитного) знания должно стать главным объектом феноменологии социального мира.

Поддержка реальности в процессе беседы является имплицитной. В большинстве повседневных бесед не дается определения мира. Но они ведутся с позиций определенных представлений о мире, молчаливо принимаемых говорящими как сами собой разумеющиеся, ибо любое высказывание предполагает определенную картину реальности, в рамках которой оно осмыслено. Социальные феноменологи убеждены в том, что именно путем обмена подобными импликациями (подразумеваемыми значениями) и поддерживается реальность субъективного мира. Но, поддерживая субъективную реальность, повседневные беседы вместе с тем

и изменяют ее. Капля за каплей ослабляется значение одних секторов мира, принимаемого как сам собою разумеющийся, и усиливается значение других.

Если беседа играет главную роль в поддержании субъективной реальности, то инструментом этого процесса становится разговорный язык. Устремленность к анализу свойств естественного языка — отличительная черта современного обществознания, симптом утраты им чистоты “классических” идеалов. Ибо в классическом обществознании язык — непроблематизируемый медиатор коммуникативных процессов, сродни светоносному эфиру классического естествознания. Язык классической науки абсолютно “прозрачен” для смыслов. Он мыслится неискажающим переносчиком значений, а его “идолы” легко растопить в лучах просвещения. В классической социальной науке язык — лишь теневой посредник “объективных” теоретических объяснений.

Классическая наука, как известно, основана на представлении, что познающий разум дистанцирован от изучаемых объектов. Не будучи погружен в предметный мир, он как бы “со стороны” его созерцает и познает. Поэтому условием объективности знания считалась элиминация из теоретического объяснения всего того, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности<sup>189</sup>. Неклассическая наука в целом осознает воздействие средств и операций познания на конечный познавательный результат, в свою очередь, колеблющее классический идеал объективности как “очищения” от любых характеристик деятельности субъекта. В социально-гуманитарном знании в роли подобных средств и характеристик выступает естественный язык. Он становится подлинным социальным конструктором. Взвалив на себя земные обязанности абсолютного духа, язык стал полноправным участником сотворения социального мира.

“Опредмечивающая” функция языка дана в самом факте лингвистической объективации. С помощью языка человек конституирует и сообщает партнерам по коммуникации содержание личного опыта.

Исследование языковых средств объективации личного опыта важно и в свете важнейшего методологического требования социальной феноменологии: постоянной экспликации собственных предпосылок. Поэтому социальный феноменолог должен трактовать как аналитически проблемную не только языковую деятельность как таковую, но и свою собственную практику использования языка как члена языкового сообщества. Принимая ситуационно-интеракционистский подход к значению, социальные феноменологи констатируют принципиальную незавершенность потенциального множества различных интерпретаций, ограничивая претензии классического обществознания на открытие всеобщих и необходимых законов социальной жизни.

#### **4. Специализированное социальное знание и жизненный мир человека**

Рассмотрение социального мира с точки зрения естественной установки сознания высвечивает тот факт, что монополизировавшее внимание классической методологии теоретическое социальное знание не исчерпывает собою социального запаса знания как такового. Оно составляет лишь видимую часть айсберга, его небольшую часть. В повседневной жизни человек живет не по теории. И хотя с высот теоретических абстракций обыденное знание представит разрозненным, частичным, а подчас и вводящим в заблуждение, не следует забывать, что повседневная жизнь человека развивается в соответствии именно с подобными представлениями. Поэтому одной из важнейших задач методологии социальных наук феноменологически ориентированные социологи полагают исследование принципов организации человеческого опыта в жизненном мире, лежащего в основе приписывания социальных значений.

Большая часть социальной науки может абстрагироваться от смыслов человеческого действия. Но следует помнить, предупреждает А.Шюц, что операции с обобщениями



ми и идеализациями на высоком уровне абстракции являются ничем иным, как типом интеллектуальной стенографии. Когда же исследуемая проблема этого требует, социальный ученый должен иметь возможность сдвинуть уровень своего исследования на индивидуальную человеческую деятельность. Ведь социальный ученый не может рассматривать феномены социального мира как природные объекты. В последнем случае единичное явление природы интерпретируется как проявление общих законов. Напротив, человеческое действие мы хотим понять не иначе, как в схеме человеческих мотивов, целей и планов, т.е. в категориях человеческого действия.

Предпосылкой феноменологического анализа субъективной мотивации является тезис о “непрозрачности” человеческих мотивов. Подобную “закрытость” субъективной мотивации социальные феноменологи рассматривают в качестве важнейшего цивилизационного “правила игры”, защищающего структуры интимного ядра личности. Задачей социолога является изучение *социально объективированных смыслов*, — тех, которые приписывает действию интерпретатор на основе социально одобренных схем типизаций и релевантностей. Это означает, что, независимо от субъективных намерений действующего, объективный смысл социального рождается в социально организованных актах интерпретации. Именно эти процессы и должен исследовать социальный ученый. Сам А.Шюц формулирует задачу социальных наук как развитие методологических схем для достижения объективного и верифицируемого знания субъективной структуры значений<sup>190</sup>. Такая постановка проблемы позволяет ученому “объективным образом иметь дело с субъективным”. Именно подобный подход “поверх” классической субъект-объектной дихотомии и ставит социальную феноменологию в ряд важнейших направлений неклассического обществознания.

Социальную науку, равно как и науку вообще, можно изучать и как систему объективных знаний, и как соци-

альный институт, и как повседневность ученого. С позиций социальной феноменологии, общественные науки представляют собою прежде всего *особую установку ученого*, отличную от естественной установки сознания — *установку незаинтересованного наблюдателя*. Принятие установки незаинтересованного наблюдателя означает, что, будучи вовлечен в структуры повседневной жизни, социальный ученый сознательно исключает себя из наблюдаемой ситуации. Она обретает для него не практический, а когнитивный интерес. Это не театр его действий, а объект размышлений. Он взирает на него столь же остраненно, как естествоиспытатель смотрит на то, что происходит в его лаборатории. Решением занять незаинтересованную позицию внешнего наблюдателя социальный ученый временно отстраняет себя как от биографической ситуации в социальном мире, так и от связанной с нею естественной установки (специфическое эпохальное научное установление). В ситуации научного наблюдения корпус знаний его науки заменяет ему естественную установку, а научная проблема обретает такое же значение, как и прагматический интерес в повседневной жизни. В терминах социальной феноменологии это означает, что, отказываясь от естественной установки, научный наблюдатель отказывается от наивной веры в реальность повседневного мира — для того, чтобы сосредоточить внимание на процессах его конституирования. В позиции незаинтересованного наблюдателя структуру релевантностей определяет научная проблема — “локус” всех возможных конструктов, релевантных ее решению. Любой сдвиг в рассмотрении проблемы влечет за собою модификацию структур релевантности. В позиции незаинтересованного наблюдателя социальный ученый как человек в повседневной жизни не имеет собственного центра активности внутри социального мира. Точнее, он рассматривает свою позицию в нем и систему релевантностей, с ним связанную, как *иррелевантную* для научного исследования. Его “незаинтересованность” состоит во “взятии в скобки” своих ценностей, надежд, интересов и

страхов — всего того, чем руководствуется человек в повседневной жизни. Персональным запасом его наличного знания становится корпус его науки.

Не имея своего “здесь” внутри социального мира как центра телесной активности, ученый не может проникнуть в образцы его взаимодействий как одно из действующих лиц, не отказавшись, хотя бы на время, от своей научной позиции. Именно это и надлежит ему сделать, если он проводит “*участвующее*” наблюдение. Когнитивный анализ участвующего наблюдения — бесспорное методологическое достижение социальной феноменологии, признанное даже ее противниками. Участвующее наблюдение прочно вошло в арсенал современных научных методов и является неотъемлемой частью социологического инструментария. Самый общий методологический принцип участвующего наблюдения состоит в том, что тот, кто его осуществляет, устанавливает человеческий контакт с наблюдаемой группой как с товарищами, “как человек среди людей”. Феноменологически это означает, что он принимает систему релевантностей той группы, в которой проводит свое полевое исследование. При этом система релевантностей, определенная его научной установкой и служившая ему схемой селекции и интерпретации данных, временно “приостанавливается”, чтобы впоследствии снова возобновиться. Наблюдаемые им образцы взаимодействия следует интерпретировать в терминах субъективной структуры значений, разделяемых членами группы. На языке социальной феноменологии это означает требование воздерживаться от привнесения в исследуемую ситуацию собственных субъективных значений. Нарушая подобный императив, ученый теряет возможность “схватить” реальность, конституированную совместным опытом исследуемой группы.

В социальной феноменологии сознание в естественной установке полагается первичной сферой социальных значений. Значения же, выработанные профессиональным социологом, являются “значениями второго порядка”, вторич-

ной рационализацией обыденных интерпретаций. Их осмысленность гарантирована сохранением генетической связи с конструктами обыденного сознания. Поэтому обыденное, беспредпосылочное знание — исходный пункт профессиональной рефлексии феноменологического социолога. По выражению Дж.Сэзеса, он начинает “скорее с того, что видит, чем с того, что думает”. А это означает, что, опираясь на представления, данные в естественной установке, социальный ученый путем рациональных логических рассуждений (по возможности воздерживаясь от введения дополнительных идеализирующих допущений) должен продемонстрировать соответствие между “контекстом первичных значений” и специализированным социологическим знанием. Установление подобного соответствия именуется процессом “кристаллизации значений”, т.е. установления связи специализированного знания с изначально данным в опыте. Таким образом, научные конструкты оказываются вторичной рационализацией рутинных обыденных интерпретаций. А это означает, что феноменологически ориентированное социологическое знание строится не “сверху”, а “снизу”, т.е. стремится систематически выявлять связи между макросоциологическими феноменами (такими, как социальные структуры и институты) и единицами непосредственных переживаний. Эмпирически это означает, что для того, чтобы дать описание какого-либо института, следует прежде всего выяснить, как он выглядит в глазах тех, кто действует в его рамках. Аналогично тому, как люди конституируют социальный мир в повседневной жизни, социолог должен начинать с интерпретации и документирования этих первичных процедур. Он должен показать, что используемые им процедуры основываются на практическом мышлении и тем самым выявить их ситуационную обусловленность. Социологическое объяснение будет считаться феноменологически обоснованным, если социальный ученый сможет продемонстрировать, что оно основано на значениях, используемых индивидами в повседневных практиках

конституирования социальной реальности. Основополагающий методологический постулат социальной феноменологии, таким образом, можно сформулировать так: чтобы постичь реальность социальной жизни, теоретические конструкты социального ученого должны сохранять преемственность с первичными повседневными рационализациями, т.е. генетическую связь со здравым смыслом людей в естественной установке. Это означает, что понятийные конструкты социальных наук являются “конструктами второго порядка” (second-order), т.е. конструктами конструктов, созданных действующими людьми на социальной сцене, чье поведение социальный ученый должен объяснить в соответствии с процедурами своей науки.

Различие же между социологически обоснованной и спекулятивной теорией состоит в том, что в первом случае связи между теорией и переживаемой социальной реальностью выявлены, во втором — нет. Именно возможность продемонстрировать связи между конструктами первого и второго уровня, по мысли феноменологов, отличает социально-феноменологическое объяснение от позитивистского, основанного на естественной установке и опирающегося на обыденное понимание социального мира. В противоположность позитивизму, феноменологические объяснения, принимая во внимание неизбежную зависимость любых объяснений от здравого смысла, осуществляют систематическое выявление, “феноменологическое прояснение” этой зависимости.

Стремясь к постоянной экспликации зависимости социологической аргументации от здравого смысла, социальный феноменолог сталкивается с методологической проблемой особого рода, названной А.Сикурелом “парадоксом бесконечной триангуляции”. Он состоит в следующем. Исследование человеческой деятельности в повседневной жизни требует предписывать ей субъективные значения. Однако они не могут быть полностью эксплицированы. Тот же здравый смысл и обыденное повседневное понимание, которые действующие лица имеют и используют, должен об-

рести и использовать в своей работе научный наблюдатель. Однако процесс экспликации тем самым становится потенциально бесконечным, поскольку как только такие значения обнаружены, допущения, сделанные в их анализе, также должны быть прояснены. В свою очередь, их экспликация привлекает дополнительные допущения, требующие прояснения, и так *ad infinitum*. Понятие бесконечной триангуляции, по мнению А. Сикурела, способствует прояснению механизмов взаимодействия практической обусловленности и внутренней рефлексивности<sup>191</sup>. Но наблюдатель не может бесконечно продолжать процесс экспликации собственных допущений. Однако, замечает Дж. Сэзес, цель, мотивирующая его анализ, и не требует экспликации каждого последующего шага, т.е. выявления предпосылок каждого вновь сделанного допущения. Поэтому социальный ученый вполне может достичь если не исчерпывающего, то практически вполне достаточного социологического объяснения. И до тех пор, пока оно не опровергнуто новыми интерпретациями, найденное объяснение должно быть временно принято. Обретение понимания таким образом является бесконечным процессом, поэтому социальный ученый должен сознавать, что его научные открытия являются временными, относительными истинами, зависящими и от путей познания, и способов интерпретации, которые впоследствии могут быть изменены. Феноменология социального мира не претендует на окончательное понимание своих предметов. Однако артикулируя множественность интерпретаций и укорененность социального теоретика в структурах жизненного мира, она обретает доступ к *условиям* возможности понимания в общественных науках.

Приняв научную установку, ученый пользуется уже не обыденными типизациями, а научными конструктами — “идеальными типами” и правилами научной процедуры. Вместе с заменой “наивной” позиции на “место теоретической речи” (или “социологического взгляда”), значения, принятые ученым как человеком в повседневной жизни, пре-

терпевают существенный сдвиг. И задачей научного социального знания, убеждены социальные феноменологи, является разработка метода фиксации подобных смысловых модификаций. Ученые должны управлять подобными трансформациями посредством процесса *идеализации*.

Деятельность социального ученого, как уже отмечалось, начинается с незаинтересованного наблюдения, но далее должна развиваться в соответствии с требованиями идеально-типизирующей методологии. Она направлена на поиск типичного в индивидуальном. Ведь даже представления о конститутивной структуре феномена, без которой он перестал бы быть тем, чем является, будь то социальное отношение, организация или образец взаимодействия, берутся из материала эмпирических наблюдений. “В эйдетическом анализе мы анализируем феномен, — поясняет Дж.Сэзес, — т.е. направляем наше сознание на то, чтобы обнаружить его конститутивные элементы и их взаимоотношения. Таким образом, концептуализация является “разглядыванием” и пониманием эмпирической репрезентации идеально-типического”<sup>192</sup>. Поэтому научные концептуализации основаны на использовании обыденного языка. Но концептуализации первого порядка, выраженные в обыденном языке, являются приблизительными и поверхностными. Это означает необходимость концептуализации второго порядка. Однако феноменологически ориентированный социальный ученый не может надеяться на совершенство количественного или математического описания социальных явлений, поскольку их природа, убеждены социальные феноменологи, является качественной и нематематической. Идеализация и формализация в социальных науках играет ту же роль, что и в естественных, убежден А.Шюц, за исключением того, что в общественном знании прибегают не к математическим абстракциям, а к *типологиям*.

Научная концептуализация, основанная на обобщениях обыденного языка, может стремиться к большей строгости и точности, — но в той мере, в какой первичные концептуа-

лизации являются поверхностными и неточными, концептуализации второго порядка всегда носят искусственный характер<sup>91</sup>. Когда же об этой искусственности вторичных концептов забывают, замечает Дж.Сэзес, это ведет к объективирующей иллюзии.

Научные конструкции являются идеально-типическими конструктами, и как таковые, отличны от тех, что развиты на уровне повседневного мышления. Будучи вторичными по отношению к первичным повседневным рационализациям, они являются теоретическими конструктами, концентрирующими всеобщий человеческий опыт. Хотя они и растут “снизу”, но впоследствии этот уровень превосходят. Поэтому и социологическая теория, по убеждению социальных феноменологов, должна расти “снизу”. И только будучи построенной “снизу доверху”, она в состоянии выявить взаимоотношения между макросоциологическими, социетальными феноменами и единицами непосредственных переживаний индивидов. Постановка подобной задачи и поиск методологических средств ее разрешения — бесспорный вклад феноменологии жизненного мира в историю социальной методологии. Ибо в настоящее время среди социологов все большее признание получает тезис о том, что связь микро- и макроуровней общественной жизни не фиксируема эмпирически. Она требует аналитической разборки. Социальные феноменологи предлагают свой, один из возможных вариантов решения этой проблемы, развивая методы феноменологического конституирования.

Общеметодологическое требование выявления взаимосвязи социологического мышления с изначально данным в опыте реализуется в ряде практических императивов. Дж.Сэзес предлагает несколько тестов на достоверность социологических исследований. Первый тест состоит в выяснении того, насколько доверяют результатам исследования те, кто является их “объектом”. В какой мере результаты научных исследований соответствуют тому, что думают о себе сами действующие лица? Будет ли доклад социологического на-



блюдателя признан ими заслуживающим доверия отчетом о том, что представляет собою та или иная социальная деятельность? Методологически это сводится к вопросу о том, переводимы ли конструкты второго порядка обратно в конструкты первого уровня — сферу их референции.

Второй тест состоит в том, позволяют ли, и если да, то в какой мере, описания и отчеты о наблюдаемой деятельности другим, не прямым участникам познавательного процесса, но разделяющим тот же социальный запас знаний, распознать эту деятельность в жизни лишь на основании такого отчета. Иными словами, сможет ли посторонний, вооруженный лишь описанием ученого-наблюдателя, узнать такую деятельность, например судопроизводство, на практике?

Наконец, третий тест, который сам автор считает наиболее строгим, таков: социологическое наблюдение может считаться достоверным, если правила игры описаны так, что прочитав их впервые, можно обеспечить себя рецептами исполнения ролей и включиться в игру. Единственный риск этого теста, замечает он, состоит в том, что наблюдатель может ограничить себя теми наблюдаемыми видами деятельности, которые могут быть описаны с помощью конститутивных правил. С другой стороны, это может привести и к ограничению социологического описания теми видами деятельности, образцы которых могут быть наиболее полно обнаружены в формулировках того, как эти действия осуществляются<sup>194</sup>.

Модельные конструкции социальных наук удовлетворяют изложенным выше требованиям, если они сформированы в соответствии со следующими постулатами:

1. *Постулат логической последовательности (внутренней согласованности)*. Он гласит, что система типических конструктов должна быть выстроена в соответствии с правилами формальной логики. Строго логический характер модельных построений является одной из наиболее важных черт, отличающих конструкты научного мышления от объектов здравого смысла.

2. *Постулат субъективной интерпретируемости.* Чтобы объяснить человеческие действия, социальный ученый должен спросить, какая модель индивидуального сознания может быть сконструирована и какое типичное содержание может быть ему присуще, чтобы объяснить наблюдаемые факты. Этот постулат гарантирует возможность отсылки (референции) всех видов человеческого действия и их результата к субъективному, т.е. подразумеваемому самим действующим лицом, значению такого действия и его результата.

3. *Постулат адекватности.* Он требует, чтобы каждый термин в научной модели человеческого действия был определен так, чтобы исполняемое в жизненном мире человеческое действие указывало бы на типические конструкторы, понятные самому действующему лицу в терминах здравого смысла повседневной жизни. Постулат адекватности гарантирует согласованность конструкторов социальных ученых с понятиями данного в опыте здравого смысла<sup>195</sup>.

Все модельные конструкции социального мира, чтобы быть научными, убеждены социальные феноменологи, должны отвечать требованиям всех трех постулатов. При этом, поясняя методологические требования к рациональным конструкциям моделей человеческого действия, они стремятся четко разграничить их от моделей рационального человеческого действия. Ведь наука (например, психиатрия) может конструировать и рациональные модели иррациональных действий. С другой стороны, мышление здравого смысла часто конструирует иррациональные модели в высшей степени рациональных действий. Было бы серьезным непониманием подобных различий, убежден А.Шюц, верить в то, что цель модельных конструкций социальных наук — интерпретировать образцы иррационального поведения как рациональные. Социального ученого интересует использование рациональных образцов рационального поведения. В отличие от непредсказуемого индивидуального поведения, рациональное поведение сконструированного персонального типа по определению предсказуемо в пределах элемен-

тов, типизированных в конструкте. Следовательно, модель рационального действия может быть использована и как схема выявления девиантного поведения в реальном социальном мире. Наконец, вариации некоторых элементов модели и даже набор моделей рационального действия может быть сконструирован для решения одной и той же проблемы и их последующего сравнения друг с другом, т.е. создания *конкурирующих* моделей для решения одной и той же проблемы.

Постулируя возможность построения альтернативных моделей социального действия, социальные феноменологи заимствуют у Э.Гуссерля понятие внутреннего горизонта проблемы. Трансцендентальная феноменология использует метод варьирования условий с целью обнаружения сущности (эйдоса) априорных форм опыта. В социальной феноменологии в качестве подобных условий выступают предполагаемые мотивы, степень близости и анонимности взаимодействий, наконец, типология воображаемых действующих лиц. Экономист, например, может построить одну модель поведения производителя в условиях нерегулируемой конкуренции, другую — в условиях навязанных ему ограничений. В обоих случаях действия осуществляются персональными идеальными типами, сконструированными экономистами в искусственной среде.

Понятие “идеальный тип человеческого поведения” социальный феноменолог использует двояким способом. В одном случае оно может означать идеальный тип *персоны*, в другом — идеальный тип экспрессивного *процесса* или его результат. Первый тип А.Шюц назвал персональным (personal) идеальным типом, второй — идеальным типом осуществления действия (course-of-action type)<sup>196</sup>. Между обоими идеальными типами существует внутренняя связь. Невозможно, к примеру, определить идеальный тип почтового служащего, не имея представления о характере его деятельности. Подобное определение типа деятельности и представляет собой идеальный тип осуществления действия —

объективный контекст значения персонального идеального типа. Таким образом, лишь прояснив тип осуществления действия, можно конституировать персональный идеальный тип, т.е. того, кто эту деятельность осуществляет. Процесс подобного конституирования означает представление соответствующего субъективного значащего контекста, адекватного уже определенному объективному. Таким образом, в феноменологии социального мира персональный идеальный тип является производным от идеального типа осуществления действия. Последний же может рассматриваться и независимо, в качестве объективного контекста значений. Иными словами, если социальный ученый стремится понять поведение другого идеально-типическим образом, он может начать с завершенного действия, т.е. его результата, затем определить тип самого действия, и лишь затем установить тип персоны, которая его осуществила. Напротив, если известен персональный идеальный тип, можно вывести соответствующее действие. Таким образом, перед социальным ученым возникают две различные методологические проблемы. Одна заключается в том, как из множества характеристик завершенного действия отобрать типические и каким образом на их основе построить персональный идеальный тип. Другая состоит в том, как вывести характерные действия из персонального идеального типа.

Первая проблема обладает большей степенью общности. Она обращена ко всеобщему генезису типического: конституирования идеальных типов, персональных или социального действия, из эмпирически данных конкретных действий. Вторая касается вывода типичных действий из персонального идеального типа. Чтобы понять персональный идеальный тип через идеальный тип действия, интерпретатор должен обратиться к собственному опыту восприятия ранее манифестированных подобных действий. Его цель состоит в припоминании собственных мотивов-для и мотивов-потому-что, стоящих за этим действием, и их последующем переносе на исследуемый им персональный иде-

альный тип. Подобный перенос содержания собственного опыта на опыт Alter ego означает интерпретацию действия в объективном значащем контексте: один и тот же мотив приписывается всем действиям, достигшим того же результата теми же средствами. Этот мотив рассматривается как постоянный для данного действия, независимо от того, кто именно выполнял это действие и каков его субъективный опыт. Таким образом, для персонального идеального типа постулируется существование одного и того же типичного мотива для типичного действия. Рассматривая его, ученый абстрагируется от индивидуального субъективного опыта действующего, модификаций его внимания и проч. Идеально-типическое понимание действия всегда выводит его типичные мотивы-для и мотивы потому-что из идентификации постоянно достигаемой им цели. Остается сделать следующий шаг — постулировать агента действия, т.е. персоны, ориентированной типичным образом на типичное действие.

Нетрудно видеть, что персональный идеальный тип — чисто логическая конструкция, научная идеализация. Он выведен из манифестированного действия, но представляется по времени ему предшествующим. Само же манифестируемое действие оказывается регулярным и повторяемым результатом процессов мысленного вывода. При этом вопрос о том, будет ли типичное действие успешным, не проблематизируется. Оно является таковым по определению. Мотив же идеально-типичного действующего лица всегда прям и определен. Идеальный тип не выбирает. Его мотивы-для и мотивы-потому-что определены контекстом типичного опыта. Таким образом, конституирование персонального идеального типа представляет собой постулирование персоны, чьи жизненные мотивы могут быть объективным контекстом значения тех действий, которые определены как типичные. Это персона, чей собственный жизненный опыт обладает субъективным контекстом значений, соответствующим объективному контексту. Таким

образом, процедура конституирования персонального идеального типа состоит в постулировании персоны, мотивированной посредством уже определенного идеального типа осуществления действия. Наблюдаемое действие преобразуется в субъективный контекст значений, который и приписывается сознанию персонального идеального типа на основе ранее определенного объективного контекста, полагаемого базисом персонального идеального типа. Но те черты, которые отбираются как типичные, зависят от точки зрения наблюдателя. Они варьируются в зависимости от его интересов и проблемы. Следовательно, набор характеристик, подлежащих типизированию, детерминирован точкой зрения интерпретатора. Как в повседневном, так и в научном мышлении любой ответ зависит от вопроса.

Персональный идеальный тип — теоретическая идеализация. У него нет ни собственной жизни, ни духовного мира, ни свойственных ему субъективных смыслов. Он не является центром спонтанной активности. У него нет задачи овладеть миром и, строго говоря, нет мира вообще. Он создан “в пробирке” теоретической техники. Его жизнь регулируется его создателем, социальным ученым. Именно он наделяет персональный идеальный тип тем знанием, которое ему, ученому, нужно для “работы” данного типа в социальном мире. Персональный идеальный тип — безликая марionетка социального мира. Его лицо — точка зрения ученого. Эта точка зрения и есть его научная проблема. Социальные феноменологи категорически предупреждают против реификации персонального идеального типа, трактовки его как реальной личности, т.е. придания персональному идеальному типу онтологического статуса.

Подобные предостережения приобретают особую актуальность, когда речь идет об идеальных типах коллективов. В разговорной речи часто используются предложения, в которых “коллективные” идеальные типы, такие, как “государство”, “народ”, “пресса” используются в качестве грамматического подлежащего. Поэтому носители языка склонны персонифи-

цировать эти абстракции, рассматривать их как реальных персон, известных в непрямом социальном опыте. И в той мере, в какой мы это делаем, утверждают феноменологи, мы впадаем в вульгарный антропоморфизм, приписывая абстракциям атрибуты поведения. Но это не дает нам права наделять их субъективным значащим контекстом. И в этом отношении социальные феноменологи солидаризируются с М.Вебером, полагавшим, что в социологии не существует такой “вещи”, как коллективная персональность, которая “действует”. В самом деле, деятельность государства складывается из деятельности его функционеров — лиц, принимающих решения. Она постигается с помощью персональных идеальных типов, которые можно рассматривать как анонимные идеальные типы современников. Следовательно, с социологической точки зрения термин “государство” — лишь аббревиатура для очень сложной сети независимых персональных идеальных типов. Когда говорят о каком-либо коллективе как действующем, всегда имеют в виду эту сложную структуру. Затем отдельным элементам этой структуры приписывается объективный значащий контекст, посредством которого можно понять анонимные действия персональных идеальных типов этого коллектива. Но делая это, часто забывают, что в то время, как опыт сознания типичных индивидов постижим, опыт же сознания коллективов — нет. В понятии деятельности коллектива недостает субъективного значащего контекста. Редукция социальных коллективов к персональным идеальным типам, конечно же, не означает, что такие конструкты не могут быть постигнуты социологически. По мнению А.Шюца, это может составить предмет социологии конструктивных формаций, задачей которой станет описание стратификации социальных коллективов<sup>197</sup>. Именно ей он завещает решение вопроса о том, каков точный смысл, если он есть, в котором субъективный значащий контекст может быть приписан социальной коллективности.

Сказанное о социальной коллективности сохраняет свое значение и в отношении носителей определенного язы-

ка и культуры. Возможность гипостазировать, например образ идеального “говорящего по-английски”, сохраняется и в этом случае. Здесь также необходимо воздержаться от того, чтобы трактовать идеальный тип носителя языка как индивида, обладающего субъективным контекстом значения. Поэтому идеализацию “объективного духа языка” социальные феноменологи считают социологически не оправданной. Идеальной объективности культурных конструктов не соответствует никакого субъективного значащего контекста. Логичнее считать, что всегда можно отыскать соответствующий объективному значащему контексту культурного объекта персональный идеальный тип.

Социальные феноменологи артикулируют важное различие между конституированием и применением идеального типа. Идеальный тип выполняет роль интерпретативной схемы по отношению к конкретному действию. Он определен как обладающий инвариантными мотивами, благодаря которым рассматривается как осуществляющий типичные действия. Например, если о ком-то говорят, что он бюрократ, можно предположить, что он регулярно посещает офис. Но применение идеальных типов к будущей деятельности дает лишь вероятностную точность. Если персона не действует так, как было предсказано на основании определенного идеального типа, ее идеально-типизированный статус может быть “отозван”. Это означает, что для ее понимания использован не тот идеальный тип, и надо поискать другой, который сделает ее действия более понятными. Социальные феноменологи считают этот принцип справедливым независимо от того, воспринимается ли изучаемая персона в опыте непосредственно или известна лишь как тип. При этом чем менее она анонимна, тем меньше вероятность того, что она будет вести себя как тип. Напротив, в случае высокоанонимного персонального типа, действия наблюдаемой персоны должны получить позитивную верификацию на основе корректной методологии.

Каждая достигшая теоретической стадии отрасль социальных наук, убежден А.Шюц, является фундаментальной



гипотезой, определяющей как поле исследования, так и регулятивные принципы построения системы идеальных типов. Основоположник феноменологии социального мира поясняет смысл сказанного в виде следующего методологического императива: “Строй свои идеальные типы так, как если бы все действующие лица ориентировались на жизненный план, и будто бы их деятельность организована так, чтобы достичь главной цели минимальными усилиями. Таким образом определенная деятельность является предметом твоей науки”<sup>198</sup>.

Как видим, в отличие от классических установок на объективистское описание социального объекта с его стремлением исключить любые характеристики человеческой деятельности, методологические установки запечатлены в самом определении предмета феноменологии социального мира. Однако, следуя ранее приведенным постулатам логической последовательности и адекватности, ученый может не обременять себя методологическими проблемами на каждом шагу. Методология, убежден А.Шюц, — не врач и не учитель ученого. Она его ученик. Нет большего, чем ученый, авторитета в научной области, который мог бы учить методологов, как вести свое дело. Но истинно великие учителя всегда учились у своих учеников. В этой роли методология должна ставить вопрос о технике своего учителя. Поэтому я безусловно солидарна с А.Шюцем в том, что если подобные вопросы помогают ученым думать над тем, что они делают, и устранять скрытые трудности в основании здания своей науки, методология социального анализа выполнила свою задачу.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таковы наиболее существенные содержательные характеристики парадигмально отличной от классической социальной методологии новой познавательной перспективы — феноменологии естественной установки. Суммируем ее принципиальные отличия от восходящей к дискурсу Просвещения классической парадигмы социального знания.

1. Культурной предпосылкой классической парадигмы социального знания явилось свойственное мышлению Нового времени активистское отношение к природе и человеку — непоколебимая вера в преобразовательные возможности человеческого разума, основанная на презумпциях объективности универсального миропорядка. Под воздействием подобных представлений сформировался когнитивный идеал классического обществознания — универсальная социальная концепция, охватывающая все стороны общественной жизни в единой теоретической системе. Феноменологии социального мира, напротив, присуща установка на *конститутивную универсальность субъективности*. Она, строго говоря, не теоретична: это образец рационального повествования (нарратива), описания отдельных сторон общественной жизни, которые, подобно мозаике, могут складываться в относительно целостный образ.

2. Критерием научности в рамках классической познавательной установки является построение особой реальности идеализированных объектов, не доступных массовому сознанию рядовых агентов социального процесса. Подобная установка констатировала неустранимый разрыв обыденного и теоретического сознания. Он гарантировал непреложную истинность теоретических построений самой позицией “абсолютного наблюдателя”, вознесенного над повседневной жизнью с ее здравым смыслом. Социальная феноменология, напротив, не только не противопоставляет свои рассуждения конструктам обыденного сознания, но и полагает преемственность с ними критерием обоснованно-

сти социологической аргументации. Противопоставление научного социального знания массовому уступает место исследованию корней специализированного знания в повседневном жизненном мире.

3. Классическая социология квалифицирует действие как рациональное или нерациональное в соответствии с ею же заданной — истолкованной как объективная — схемой целей и средств. Социальная феноменология ставит под сомнение социологическую эффективность классического понятия рациональности как универсальной для всех социальных сообществ. Она ориентирует социологов на исследование многообразия различных форм рациональности, которым в действительности следуют реальные действующие лица. Это аналоги вариативности человеческого поведения и многообразия индивидуальных жизненных миров.

4. Если классическая социология стремится к максимальной строгости и однозначности своих понятий, отождествляя их расплывчатость и многозначность с расширением неподконтрольных Разуму маргинальных сфер, то феноменологически ориентированная социальная методология исходит из того, что любое понятие обладает открытым горизонтом значений, не исчерпываемым в его текущем применении. И задача социального методолога состоит в том, чтобы прояснить этот горизонт посредством изучения процесса “кристаллизации значений”, т.е. выявления связи содержания понятий с изначально данным в опыте.

5. Свойственный дискурсу Просвещения апофеоз Разума, воплотившийся в просветительской иллюзии о возможности “непосредственно общественных”, т.е. объективированных, свободных от “идолов” и фетишей социальных отношений, сменяется “новой непрозрачностью” — осознанием того, что в современной жизни человек вынужден многое принимать на веру. Поставив во главу угла проблему интерсубъективности, феноменологическая социология видит свою главную практическую задачу в осуществлении диалоговых функций, налаживании социальных коммуникаций.

6. Традиционные социальные науки “инструментальны”. Классическая социальная теория претендует на постижение “предельных оснований” своей предметной области. На этом фундаменте она воздвигает все здание своей науки, практическая цель которой — давать однозначные объяснения и столь же однозначные предсказания. Феноменология социального мира, напротив, герменевтична. Ее рассуждения не претендуют на то, чтобы одозначно предсказывать реальные события; она ограничивается тем, что представляет некое множество событий в качестве “возможных”.

7. Социальная феноменология вносит свой вклад в становление “неклассической” науки об обществе. Не претендуя на окончательное понимание своего предмета, она не стремится и к тому, чтобы исчерпать собою самосознание социальной науки. Поэтому феноменология социального мира не занимает односторонне — критической позиции в отношении классического обществознания. Не пытаясь разрешить свойственные ему традиционные “дуализмы” (материализм — идеализм, натурализм — социологизм, холизм — методологический номинализм, наконец, теоретизм — эмпиризм), она подвергает рассмотрению общие предпосылки их возникновения в сознании исследователя. И в той мере, в какой это удается, она выходит на уровень метаанализа, поднимает вопросы, логически и первичные и методологически приоритетные по отношению к любым утверждениям относительно самой социальной жизни.

8. Социальная феноменология не отрицает ни теоретической значимости, ни практической ценности классических подходов. Более того, она выявляет области, относительно независимые в составе опыта повседневной жизни, исследование которых с позиций “объективизма” представляется более эффективным. Она лишь содержит предупреждение о том, что при переходе на “антропологическую” перспективу все ранее применявшиеся понятия претерпевают сдвиг значений, часто остающийся незамеченным самим ученым.

9. В отличие от классических социальных наук, некритически использующих представления здравого смысла в качестве “само собой разумеющегося”, подчас не замечая и самого факта их использования, феноменология социального мира стремится к постоянной экспликации такого содержания, заимствованного у обыденного мышления и включенного в состав ее собственных научных рассуждений. Отдавая себе отчет в том, что каждый шаг на пути подобной экспликации вовлекает все новые и новые допущения, она не стремится к их полному и окончательному прояснению, полагая его в принципе невозможным вследствие “открытости” научного знания. Вместо этого она призывает ограничиться *практически достаточным* для того, чтобы избавить науку от грубых ошибок, к которым ведет невнимание к методологическим вопросам.

10. Наконец, артикулируя необходимость научной мысли подняться от нижнего уровня — единиц непосредственных чувственных переживаний человека — до уровня макроструктуры, т.е. стремясь выстроить социальную теорию “снизу доверху”, и в тоже время отдавая себе отчет в том, что подобная связь не фиксируема эмпирически, социальная феноменология в известном смысле “полагает собственные пределы”, взывая к построению социальной теории нового типа. И, быть может, социальная феноменология — всего лишь переходный этап на пути к новому, “неклассическому” теоретическому синтезу, более тонкому и многомерному? Может быть. Но это предмет особого размышления. А наш разговор окончен.

## Приложение

### *А.Шюц. Возвращающийся домой*

*A.Schutz. The Homecomer // Schutz A.  
On Phenomenology and Social Relations.  
The Univ. of Chicago Press, 1970.  
P. 294–308.*

Возвращающемуся домой дом показывает — по крайней мере вначале — непривычное лицо. Человек думает, что попадает в незнакомую страну, пока не рассеиваются облака. Но положение возвращающегося отлично от ситуации чужестранца. Последний должен присоединиться к группе, которая не является и никогда не была его собственной. Этот мир организован иначе, чем тот, из которого он прибыл. Возвращающийся, однако, ожидает вернуться в окружение, где он уже был, о котором он имеет знание, которое, как он думает, сумеет использовать, чтобы войти с ним в контакт. У чужестранца нет этого знания, — возвращающийся домой надеется найти его в памяти. Так он чувствует и испытывает типичный шок возвращающегося Одиссея, описанный Гомером.

Этот типичный опыт возвращения домой мы будем анализировать в общих терминах социальной психологии. Возвращающиеся с войны ветераны — крайний случай, и он хорошо описан в литературе. Мы можем ссылаться и на опыт путешественников, возвращающихся из зарубежных стран, и на эмигрантов, возвращающихся в родные края. Все они примеры возвращающихся домой, и не на время, как солдат на побывку или студент на каникулы.

Что мы, однако, понимаем под домом? Дом — это то, с чего мы начинаем, сказал бы поэт. Дом — это место, куда каждый намерен вернуться, когда он не там, — сказал бы юрист. Мы будем понимать под домом нулевую точку системы координат, которую мы приписываем миру, чтобы найти свое мес-

то в нем. Географически это определенное место на поверхности земли. Но дом — это не только пристанище: мой дом, моя комната, мой сад, моя крепость. Символическая характеристика понятия “дом” эмоционально окрашена и трудна для описания. Дом означает различные вещи для разных людей. Он означает, конечно, отцовский дом и родной язык, семью, друзей, любимый пейзаж и песни, что пела нам мать, определенным образом приготовленную пищу, привычные повседневные вещи, фольклор и личные привычки, — короче, особый способ жизни, составленный из маленьких и привычных элементов, дорогих нам.

Опросы показывают, что для одних дом — это томатный сэндвич с ледяным молоком, для других — свежее молоко и утренняя газета у двери, для третьих — трамваи и автомобильные гудки. Таким образом, дом означает одно для человека, который никогда не покидает его, другое — для того, кто обитает вдали от него, и третье — для тех, кто в него возвращается.

Выражение “чувствовать себя как дома” означает высшую степень близости и интимности. Домашняя жизнь следует организованным рутинным образцам, она имеет хорошо определенные цели и апробированные средства, состоящие из набора традиций, привычек, институтов, распорядка для всех видов деятельности. Большинство проблем повседневной жизни может быть решено путем следования образцам. Здесь не возникает потребности определять и переопределять ситуации, которые ранее встречались много раз, или давать новые решения старым проблемам, уже получившим удовлетворительное решение. Способом жизни дома управляет не только моя собственная схема выражений и интерпретаций, она является общей для всех членов группы, к которой я принадлежу. Я могу быть уверен, что используя эту схему, я пойму других, а они — меня. Система релевантностей, принятая членами моей группы, демонстрирует высокую степень конформности. Я всегда имею шанс — субъективно или объективно — предсказать действия

другого в отношении меня, равно как и их реакцию на мои действия. Мы можем не только предвидеть, что произойдет завтра, но и планировать более отдаленное будущее. Вещи продолжают оставаться такими же, как были. Конечно, и в повседневности есть новые ситуации и неожиданные события. Но дома даже отклонения от повседневной рутины управляются способами, с помощью которых люди обычно справляются с экстраординарными ситуациями. Существуют привычные способы реагировать на кризисы в бизнесе, для улаживания семейных проблем, отношения к болезни или даже смерти. Как это ни парадоксально, здесь существуют рутинные способы иметь дело с инновациями.

В терминах социальных взаимоотношений можно было бы сказать, что жизнь дома — это жизнь в так называемых первичных группах. Этот термин введен Кули, чтобы обозначить близкие отношения лицом-к-лицу, и стал привычным для социологических учебников. Для нашей цели будет полезно проанализировать некоторые скрытые импликации этого термина.

Прежде всего, мы должны различать отношения лицом-к-лицу и близкие отношения. Первые предполагают общее пространство и время. Общность пространства означает, что телесные движения, выражения лица, жесты открыты наблюдению партнера как симптома его мысли. С другой стороны, общность пространства означает, что определенный сектор внешнего мира доступен всем участникам отношения лицом-к-лицу. Внутри этого общего горизонта есть объекты общего интереса и общей релевантности. Общность времени не простирается столь далеко. Но она означает, что каждый из них участвует во внутренней жизни другого. Я могу схватить мысли другого в живом настоящем и соотнести с моим собственным потоком мышления. Я для других и он для меня являемся не абстракциями, не только примерами типичного поведения, но и — поскольку мы разделяем живое настоящее — уникальными индивидуальными личностями. Таковы отличительные черты ситуации лицом-к-

208



лицу, которую мы предпочитаем называть “чистым мы-отношением”. И это очень важно, поскольку мы можем показать, что все другие социальные отношения могут, а для некоторых целей и должны быть интерпретированы как производные от него. Однако важно понимать, что чистое мы-отношение относится лишь к формальной структуре социальных отношений, основанных на общности пространства и времени. Оно может быть наполнено множеством содержаний, демонстрирующих различные степени близости и анонимности. Разделять живое настоящее с женщиной, которую мы любим, или с дорожным попутчиком — различные типы отношений лицом-к-лицу. Понятие первичных групп Кули предполагает определенное содержание такого отношения — близость. Но само понятие близости, как я полагаю, приложимо не только к отношениям лицом-к-лицу. Тем не менее, термин “первичная группа” как общепотребительный подразумевает третье понятие, независимое от названных двух, — повторяющийся характер определенных социальных отношений. Женитьба, дружба, семья состоят не из перманентных, строго непрерывных отношений лицом-к-лицу, но из серии прерывающихся лицом-к-лицу отношений. Точнее, так называемые первичные группы являются институционализированными ситуациями, позволяющими вновь восстанавливать прерванные отношения и продолжать их с того момента, когда они были прерваны. Это не уверенность, но шанс, что они будут восстановлены и продолжены, и существование этого шанса принимается во внимание всеми членами группы.

После подобных разъяснений вернемся к тому, что жизнь дома означает по большей части жизнь в актуальных или потенциальных первичных группах, т.е. в общем с другими пространстве и времени, в общем окружении объектов как возможных целей, средств и интересов, основанных на непрерывной системе релевантностей. Жить дома — это значит воспринимать другого как уникальную личность в живом настоящем, разделять с нею антиципации будущего

в качестве планов, надежд и желаний, наконец, это означает шанс восстановить отношения, если они прерваны. Для каждого из партнеров чужая жизнь становится частью его автобиографии, элементом личной истории.

Таков аспект социальной структуры домашнего мира для тех, кто в нем живет. Она полностью изменяется для того, кто покинул дом.

Он вступил в иное социальное измерение, не покрываемое системой координат, используемых как схема референции у себя дома. Он не испытывает в опыте живого настоящего многих социальных отношений, составляющих текстуру его домашней группы, в качестве их участника. В результате разрыва единства пространства и времени со своей группой, поле интерпретации, в котором другой проявляет себя, для него резко сужается. Персональность другого не воспринимается им как целостность: она дробится на части. Нет целостного переживания в опыте близкого человека: его жестов, походки, манеры речи — остались лишь воспоминания и фотографии. Но есть такое средство коммуникации, как письма. Однако пишущий письмо обращается к тому типу адресата, который он оставил, уходя из дому, и адресат читает письма того человека, с которым он простился. Предполагается, что то, что было типичным в прошлом, будет типичным и в настоящее время, т.е. сохранится прежняя система релевантностей. Но в жизни обоих партнеров могут возникнуть инновации. Солдат нередко удивлялся письма из дома. Эта смена систем релевантностей коррелирует с изменением степени близости: домашняя группа продолжает существовать в повседневной жизни по привычному образцу. Конечно, сам образец тоже может изменяться. Но эти изменения медленные, к которым люди адаптируют свою систему интерпретаций, приспособляя себя к изменениям. Иными словами, система меняется как целое, без разрывов и разломов. Даже и в модификациях всегда есть завещание того, как совладать с жизнью, за исключением случаев насильственного разрушения в катастрофах или

враждебных действиях. У отсутствующего всегда есть преимущества в познании этого всеобщего образца. Он может представить себе действия матери или сестры в той или иной ситуации, исходя из прошлого опыта, но они не могут иметь того же опыта в отношении жизни солдата на войне. Правда, средства массовой информации, рассказы возвращающихся и пропаганда дают некоторую картину жизни на фронте, но эти стереотипы формируются не спонтанно, а направляются, просеиваются в военных и политических целях. Но ситуация солдата уникальна. Когда по возвращении он будет говорить о ней, — если вообще заговорит, — то видит, что даже симпатизирующие ему люди не понимают уникальности его индивидуального опыта, который сделал его другим человеком. Они будут стараться найти знакомые черты их уже сформировавшихся типажей солдатской жизни на фронте. С их точки зрения его жизнь на фронте лишь в незначительных деталях отличалась от того, что они читали в журналах. Так, может оказаться, что многие поступки, которые кажутся людям проявлением величайшего мужества, на самом деле для солдата в бою — лишь борьба за выживание или исполнение долга, в то время, как другие многочисленные примеры самопожертвования и героизма остаются недооцененными людьми дома.

Несоответствие между уникальностью и важностью, которые отсутствующий приписывает своему опыту, и псевдотипизацией его людьми, оставшимися дома и приписывающими этому опыту псевдорелевантность, является одним из величайших препятствий для взаимного возобновления мы-отношений. Успех или неудача возвращающегося домой зависят от шанса трансформировать эти социальные отношения в возобновляющиеся. Но даже если подобное отношение и не превалирует, исчерпывающее решение этой проблемы остается недостижимым идеалом.

Но здесь оказывается под вопросом ни много ни мало, как обратимость внутреннего времени. Это та самая проблема, которую Гераклит выразил афоризмом о невозможнос-

ти войти в одну и ту же реку дважды и которую Бергсон анализировал как длительность: суть ее состоит в том, что прошлый опыт приобретает иное значение. Да и вернувшийся человек уже не тот: ни для себя, ни для тех, кто ждал его возвращения. Это справедливо для всех возвращающихся. Даже если мы возвращаемся домой после короткого перерыва, мы обнаруживаем, что старое, привычное окружение приобретает дополнительное значение, возникающее из нашего опыта в период отсутствия: вещи и люди, по крайней мере вначале, имеют другие облики. И требуется определенное усилие, чтобы трансформировать нашу деятельность в рутинное русло и реактивировать наши прежние отношения с людьми и вещами.

В определенной мере каждый возвращающийся домой вкушает магические плоды отстраненности, будь они сладки или горьки. Лишь огромная тоска по дому заставляет переводить в старые образцы новые цели, новые средства их реализации, навыки и опыт, приобретенные вдали от дома.

К сожалению, — и это главное — нет гарантии, что социальные функции, выдержавшие тест в одной системе, смогут сделать то же, будучи перенесены в другую. Это особенно справедливо в отношении возвращающихся с войны ветеранов. С социологической точки зрения армейская жизнь демонстрирует странную амбивалентность. Она характеризуется исключительно высокой степенью принуждения, дисциплины, навязанной контролирующей и нормативной структурой. Чувство долга, товарищества, ощущение солидарности и субординации — выдающиеся качества, развитые в индивидуе, однако, в данном случае они замкнуты внутри рамок определенной группы и не открыты его собственному выбору. Эти черты ценны как во время мира, так и во время войны. Однако во время войны они регулируют поведение лишь внутри своей группы, но не врагов. Отношение к врагам является скорее противоположным навязанной дисциплине. То, что превалирует в нем, чтобы одолеть противника, не может быть использовано в образцах гражданс-

кой жизни в западных демократиях. Война — это тот архетип социальной структуры, который Дюркгейм назвал нарушением закона. В гражданском обществе солдат должен выбирать свои цели и средства и не может, как в армии, следовать авторитету или руководству. Поэтому он нередко чувствует себя как ребенок без матери.

Другой фактор. Во время войны служащие в Вооруженных Силах имеют привилегированный статус в обществе. “Все лучшее — нашим солдатам” — таков лозунг военного времени. И как гражданские смотрят на человека в военной форме, так и он сам смотрит на себя, даже если он выполняет незначительную работу в Вооруженных Силах. Но возвращающийся домой лишен военной формы, а с нею — и привилегированного положения в обществе. Это не означает, конечно, что он лишается престижа защитника Родины, однако история свидетельствует, что долголетие не сопутствует памяти о славе.

Сказанное ведет к практическим выводам. Много сделано, но еще больше предстоит сделать, чтобы подготовить возвращающегося домой ветерана к необходимости приживания к дому. Равно необходимо подготовить к его приходу и домашнюю группу. Через прессу и радио следует разъяснять, что человек, которого они ждут, уже не тот, другой, и даже не такой, каким его воображают. Повернуть пропагандистскую машину в противоположном направлении, разрушить псевдотипы батальной жизни и жизни солдата вообще и заменить их на правду — непростая задача. Но необходимо уничтожить прославление сомнительного голливудского героизма и нарисовать реалистическую картину того, как эти люди думают и чувствуют, — картину не менее достойную и взывающую к памяти. Поначалу не только Родина покажет возвращающемуся домой незнакомое лицо, но и он покажется странным тем, кто его ждет. И те, и другие должны быть мудры.

## Примечания

### Введение

- <sup>1</sup> Бурдые П. Социальное пространство и генезис “классов” // Вопр. социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 20.
- <sup>2</sup> См.: Арендт Х. Массы и тоталитаризм // Вопр. социологии. 1992. № 2. Т. 1. С. 27.
- <sup>3</sup> См.: Habermas J. Legitimation Crisis. L., 1976.
- <sup>4</sup> Федотова В.Г. Введение. Ответственность социального теоретика и науки // Теория и жизненный мир человека. М., 1995. С. 5.
- <sup>5</sup> См.: Козлова Н.Н. Маркс ли испортил нашу жизнь? // Диалог. 1991. № 1.
- <sup>6</sup> Ядов В.А., Мешикова Е.Г. К итогам XIII Всемирного Социологического Конгресса (18–23 июля 1994 г., Билефельд, Германия) // Социол. журн. 1994. № 4. С. 197.
- <sup>7</sup> Там же. С. 198.
- <sup>8</sup> См.: Федотова В.Г. Что может и чего не может наука? // Теория и жизненный мир человека. М., 1995. С. 25. В нашем обществензнании, однако, традиция противопоставления различных методологий еще очень сильна. См.: Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. Миф о качественной социологии // Социол. журн. 1994. № 2.
- <sup>9</sup> См.: Elias N. What is Sociology? L., 1970; Norbert Elias and Figurational Sociology // Theory, Culture and Society. Explorations in Critical Social Science. 1987. Vol. 4. С. 2–3.
- <sup>10</sup> Лиотар Ф. Переписать современность // Ступени: Филос. журн. 1994. № 2.
- <sup>11</sup> Некоторые исследователи склонны сводить все социальные отношения к властным. См.: Touraine A. The Voice and the Eye. An Analysis of Social Movement. Paris, 1981.
- <sup>12</sup> Единственной переведенной на русский язык работой по социальной феноменологии является монография: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности /Пер. Е.Руткевич. М., 1995.

### Глава 1

- <sup>13</sup> См.: Козлова Н.Н. Социология повседневности: переоценка ценностей // Общественные науки и современность. 1992. № 3.
- <sup>14</sup> См.: Bauman Z. Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals. N.Y., 1988.
- <sup>15</sup> Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. М., 1972. С. 58.

- <sup>16</sup> См.: *Федотова В.Г.* Критика социокультурных ориентаций в современной буржуазной философии. М., 1981.
- <sup>17</sup> *Дильтей В.* наброски к критике исторического разума // *Вопр. философии.* 1988. № 4. С. 135.
- <sup>18</sup> Там же. С. 135–152.
- <sup>19</sup> *Риккерт Г.* Философия истории. Введение /Пер. с нем. СПб., 1908. С. 1.
- <sup>20</sup> Так, Г.Риккерт высоко оценивает критику Э.Гуссерлем психологизма в логике, т.е. тезиса интуитивистов, что логика – не что иное, как набор привычек интеллектуальной работы, предпринятую тогда еще малоизвестным автором.
- <sup>21</sup> *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре /Пер. с нем. С.Гессена. СПб., 1911. С. 53.
- <sup>22</sup> Понятия материи и формы употреблены здесь Г.Риккертом в “античном”, аристотелевском смысле.
- <sup>23</sup> *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 92.
- <sup>24</sup> Там же. С. 49–50.
- <sup>25</sup> Там же. С. 91.
- <sup>26</sup> Там же. С. 120.
- <sup>27</sup> *Habermas Y.* On the Logic of Social Sciences. L., 1971. P. 4.
- <sup>28</sup> *Гессен С.* От редактора перевода // *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 14.
- <sup>29</sup> Там же. С. 15.
- <sup>30</sup> Там же. С. 16.
- <sup>31</sup> *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 195.
- <sup>32</sup> *Давыдов Ю.Н.* М.Вебер и проблема интерпретации рациональности // *Вопр. социологии.* Вып. 6. 1996. С. 72.
- <sup>33</sup> *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 364.
- <sup>34</sup> Там же. С. 360.
- <sup>35</sup> Там же. С. 353.
- <sup>36</sup> *Давыдов Ю.Н.* М.Вебер и проблема интерпретации рациональности. С. 74.
- <sup>37</sup> *Вебер М.* Избранные произведения. С. 390.
- <sup>38</sup> Там же. С. 393.
- <sup>39</sup> Подобную противоречивость позиции М.Вебера отмечает и П.П.Гайденко: “Хотя Вебер заботится о том, чтобы отделить целерациональное действие как конструируемый идеальный тип от эмпирической реальности, однако проблема соотношения идеально–типической конструкции и эмпирической реальности далеко не так проста, как можно было бы думать, и однозначного решения этой проблемы у самого Вебера нет” (*Гайденко П.П.* Социология Макса Вебера // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 17).

- 40 *Vagner H.* Introduction // *Shutz A.* On Phenomenology and Social Relations. The Univ. of Chicago Press, 1970. P. 45.
- 41 *Гуссерль Э.* Парижские доклады // *Логос.* 1991. № 2. С. 9.
- 42 *Zaner R.* Solitude and Sociality: The Critical Foundation of the Social Sciences // Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of A.Schutz. The Hague, 1970. P. 32.
- 43 *Psathas G.* (ed.) Phenomenological Sociology. Issues and Applications. Toronto, 1973. Introduction. P. XIII.
- 44 См.: *Бергсон А.* Материя и память // *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1.
- 45 *James W.* Principles of Psychology. Doves Publication. N.Y., 1950. P. 239.
- 46 См.: *Гайденко П.П.* Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // *Философия Канта и современность.* М., 1974; *Мотрошилова Н.В.* Гуссерль и Кант: проблема “трансцендентальной” философии // *Философия Канта и современность.* М., 1974.
- 47 *Vagner H.* The Scope of Phenomenological Sociology: Consideration and Suggestion // Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of A.Schutz. P. 61.
- 48 См.: *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.
- 49 *Гуссерль Э.* Парижские доклады. С. 12–13.
- 50 Там же. С. 25.
- 51 *Schutz A.* Phenomenology and the Social Sciences // Phenomenology and Sociology / *Th. Luckman.* Penguin. 1978. P. 124.
- 52 *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. Husserliana. Bd. I. Haag, 1950. S. 124.
- 53 *Гуссерль Э.* Парижские доклады. С. 14.
- 54 Там же. С. 9–10.
- 55 Там же. С. 11.
- 56 См.: *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1. СПб., 1909.
- 57 *Гуссерль Э.* Парижские доклады. С. 11.
- 58 *Бергсон А.* Материя и память. С. 168.
- 59 См.: *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. Husserliana. Bd. I.
- 60 *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. S. 121.
- 61 *Ricoeur P.* Husserl. Evanston, 1967. P. 116.
- 62 *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, 1968. P. 37–57.
- 63 См.: *Молчанов В.И.* Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера // *Проблемы онтологии в современной буржуазной философии.* Рига, 1988. С. 81–100.
- 64 *Schutz A.* The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl. Collected Papers. Vol. 3. The Hague, 1966. P. 51–84. О полемике социальных феноменологов с Э.Гуссерлем по проблеме intersubjectivity, см.:



- Haney K.M.* A Critique of Criticism of Husserl's use of Analogy // *J. of the British Society of Phenomenology*. 1968. Vol. 17. № 2. P. 143–154.
- <sup>65</sup> *Schutz A.* Phenomenology and the Social Sciences. P. 128.
- <sup>66</sup> *Sartre J.-P.* L'etre et le Néant. Essai d'ontologie phenomenologique. P. 275–310.
- <sup>67</sup> *Schutz A.* On Husserl's Theory of the Other // *Collected Papers*. The Hague, 1962. Vol. 1. P. 194.
- <sup>68</sup> *Dallmayr F.* Phenomenology and Marxism: A Salute to Enzo Paci // *Phenomenology and Social Reality*. The Hague, 1970. P. 307.
- <sup>69</sup> См.: *Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К.* Западная философия XX века. М., 1994. С. 234–265.

## Глава 2

- <sup>70</sup> *Luckman Th.* Philosophy, Social Sciences and Everyday Life // *Phenomenology and Sociology*. Penguin Books. N.Y., 1978. P. 226–227.
- <sup>71</sup> См.: *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg, 1977.
- <sup>72</sup> *Гуссерль Э.* Парижские доклады. С. 9.
- <sup>73</sup> *Luckman Th.* Philosophy, Social Sciences and Everyday Life. P. 227–228.
- <sup>74</sup> *Гуссерль Э.* Парижские доклады. С. 25.
- <sup>75</sup> *Schutz A.* Phenomenology and the Social Sciences. P. 125.
- <sup>76</sup> *Смирнова Н.М.* Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // *Общественные науки и современность*. 1995. № 1.
- <sup>77</sup> См.: Новые направления в социологической теории. М., 1978; *Ионин Л.Г.* Феноменологическая социология // *Критика современной буржуазной теоретической социологии*. М., 1977; *Ионин Л.Г.* Понимающая социология. М., 1979.
- <sup>78</sup> Альфред Шюц (1899–1959). Философ и социолог. Его работы представляют собой “прививку” феноменологических идей к социологии. Первая (и единственная, опубликованная на немецком языке, до переиздания автора в США) монография А.Шюца, изданная еще при жизни Э.Гуссерля, “Смысловое строение социального мира” (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in der verstehende Soziologie*. Wien, 1932), носит подзаголовок: Э.Гуссерль и М.Вебер.
- <sup>79</sup> *Ortega-y-Gasset.* Man and People. N.Y., 1957. P. 121–128.
- <sup>80</sup> *Schutz A.* *Collected Papers*. Vol. 1. P. 145.
- <sup>81</sup> *Schutz A.* Phenomenology and the Social Sciences. P. 122.
- <sup>82</sup> *Schutz A.* *Collected Papers*. Vol. 1. P. 149.
- <sup>83</sup> *Бауман З.* Спор о постмодернизме // *Социол. журн*. 1994. № 4. С. 69.

- 84 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. The Univ. of Chicago Press, 1970. P. 267–268.
- 85 Ibid. P. 268.
- 86 Ibid. P. 269.
- 87 Ibid. P. 270.
- 88 Ibid. P. 270.
- 89 Ibid. P. 140.
- 90 *Zaner R.* Solitude and Sociality: The critical Foundation of the Social Sciences. P. 28.
- 91 В отечественной социальной методологии на необходимость преодолеть классическую бинарную оппозицию субъекта и объекта как наследие классической познавательной установки, в свою очередь, порождающей дихотомию объяснения и понимания, указывала В.Г.Федотова. См: *Федотова В.Г.* Объяснение и понимание — проблема бытия и познания // *Объяснение и понимание в социальном познании.* М., 1990. С. 7.
- 92 *Zaner R.* Solitude and Sociality. P. 28.
- 93 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge. Anchor Books. N.Y., 1966. P. 188. Есть русский перевод: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.
- 94 В нашем отечественном социально–философском мышлении, к сожалению, до недавнего времени превалировал именно такой подход. Социальная феноменология рассматривалась сквозь призму решения пресловутого “основного вопроса философии”, задававшего прокрустово ложе известной бинарной оппозиции, отрицанием которой она являлась по самой своей сути.
- 95 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 186.
- 96 *Natanson M.* Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz. Bloomington, 1986. P. 66.
- 97 *Силвермен Д.* Анализ традиционной социологии. Предварительные замечания // Новые направления в социологической теории. М., 1978. С. 35.
- 98 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 273.
- 99 *Марков Б.В.* Антропологический поворот в философии XX века // *Очерки социальной антропологии.* СПб., 1995. С. 26.
- 100 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 186.
- 101 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 163.
- 102 *Luckmann T.* Philosophy, Social Sciences and Everyday Life. P. 224.
- 103 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 55.
- 104 *Уолли Д.* Разновидности позитивизма. Дюркгейм и социальные факты // *Новые направления в социологической теории.* С. 81.
- 105 *Дюркгейм Э.* Самоубийство. СПб., 1912.

- 106 Уолли Д. Дюркгейм и социальные факты. С. 81.
- 107 Douglas J. The Social Meaning of Suicide. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1967.
- 108 Polanyi M. Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy. The Univ. of Chicago Press, 1958. Corrected ed. 1962; Сокр. пер. с англ.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985; Polanyi M. Tacit Knowing: Its Bearing on Some Problems of Philosophy // Reviews of Modern Physics. 1962. Vol. 34. № 4.
- 109 Schutz A. On Phenomenology and Social Relations. P. 98.
- 110 Cicourel A. Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction. Penguin, 1973.
- 111 Из недавно опубликованных работ следует отметить: Romaine S. Language in Society: Introduction to Sociolinguistics. Oxford Univ. Press, 1994.
- 112 Cicourel A. Cognitive Sociology. P. 85.
- 113 Ibid. P. 51.
- 114 Schutz A. On Phenomenology and Social Relations. P. 119.
- 115 Berger P., Luckmann T. The Social Construction of Reality. P. 52.
- 116 Ibid. P. 55.
- 117 Ibid. P. 89.
- 118 Blumer H. Symbolic Interactionism. Prentice-Hall, N.-Jersey, 1969. P. 87–88.
- 119 Luckmann T. (ed.) Phenomenology and Sociology. Selected Readings. Penguin, N.Y., 1978. Preface. P. IX.
- 120 Zaner R. Solitude and Sociality: The Critical Foundation of the Social Sciences // Phenomenology and Social Reality. P. 25.
- 121 Psathas G. (ed.) Phenomenological Sociology. Issues and Applications. A Wiley-Interscience Publication. Toronto, 1973. Introduction. P. XIII.
- 122 Ibid.
- 123 Schutz A. The Phenomenology of the Social World. Northwestern Univ. Press, Chicago, 1968. P. 218.
- 124 Psathas G. (ed.) Phenomenological Sociology. Issues and Applications. A Wiley-Interscience Publication. P. XIV.
- 125 Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg, 1977.
- 126 Psathas G. (ed.) Phenomenological Sociology. Issues and Applications. A Wiley-Interscience Publication. P. XIII.
- 127 James W. Principles. P. 226.
- 128 Schutz A. On Phenomenology and Social Relations. P. 210.
- 129 Ibid. P. 211.
- 130 Ibid. P. 209–220.
- 131 Sartre J-P. L'Être et le Néant. P. 37–84.
- 132 Schutz A. On Multiple Realities // Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. P. 230.
- 133 Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. P. 230.

- 134 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 21.  
135 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 254.  
136 *Ibid.* P. 256.  
137 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 21.  
138 *Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность // *Философия и методология.* М., 1977. С. 132.  
139 *Козлова Н.Н.* Социология повседневности: переоценка ценностей // *Общественные науки и современность.* 1992. № 3. С. 53.  
140 *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // *Социологос. Социология. Антропология. Метафизика.* М., 1991. С. 39.  
141 Там же. С. 50.  
142 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 26.  
143 *Ibid.* P. 45.  
144 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 100.  
145 *Ibid.* P. 112.  
146 *Ibid.* P. 81.  
147 *Ibid.* P. 134.  
148 *Ibid.* P. 236–242.  
149 *Ibid.* P. 140.  
150 *Ibid.* P. 131.  
151 *Ibid.* P. 136.  
152 *Ibid.* P. 149.  
153 *Ibid.* P. 151.  
154 *Ibid.* P. 150–159.  
155 *Blum A., McHugh P.* The Social Ascription of Motives // *American Sociological Review.* 1971. Vol. 36. № 1.  
156 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 168.  
157 *Ibid.* P. 163.  
158 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 23.  
159 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 163.  
160 *Ibid.* P. 165.  
161 *Ibid.* P. 166.  
162 *Ibid.* P. 167.  
163 *Ibid.* P. 180.  
164 *Ibid.* P. 181.  
165 *Ibid.* P. 183.  
166 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 28.  
167 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 189.  
168 *Ibid.*  
169 *Ibid.* P.203.

- 170 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 39.  
171 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 220.  
172 *Ibid.* P. 226.  
173 *Ibid.* P. 234.  
174 *Ibid.* P. 246.  
175 *Schutz A.* Phenomenology and the Social Sciences. P. 140.  
176 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 97.  
177 *Ibid.* P. 103.  
178 См.: *Бурдые П.* Социальное пространство и генезис “классов”; его же. Рынок символической продукции // *Вопр. социологии.* 1993. № 1/2; *Bourdieu P.* Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste. Harvard Univ. Press, 1984.  
179 *Бурдые П.* Социальное пространство и генезис “классов”. С. 21.  
180 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 56.  
181 *Ibid.* P. 75.  
182 *Бурдые П.* Социология политики. М., 1993. С. 29, 35, 36.  
183 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 55.  
184 *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // *Вопр. философии.* 1994. № 10. С. 117.  
185 См.: Приложение. *Шюц А.* Возвращающийся домой.  
186 *Berger P., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. P. 151.  
187 Феноменологический анализ содержания романа см.: *Berger P.* The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil // *Natanson M.* (ed.) Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of A.Schutz. Evanston, Northwestern Univ. Press, 1970. P. 213–233.  
188 *Sacks H.* Introduction. // *Garfinkel H.* (ed.) Studies in Ethnomethodology. Ethnomethodological Studies of Work. L., 1986. P. VII.  
189 *Стёнин В.С.* Становление идеалов и норм постнеклассической науки // *Проблемы методологии постнеклассической науки.* М., 1992. С. 7.  
190 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 275.  
191 *Cicourel A.* Ethnomethodology // *Sebeok T* (ed.). Current Trends in Linguistics. Vol. 12, Mouton, The Hague, 1974. P. 43.  
192 *Psathas G.* (ed.) Phenomenological Sociology. Issues and Applications. A Wiley–Interscience Publication. Toronto, 1973. Introduction. P. IX–X.  
193 *Ibid.* P. X–XI.  
194 *Ibid.* P. XII–XIII.  
195 *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 279.  
196 *Ibid.* P. 284.  
197 *Ibid.* P. 291.  
198 *Ibid.* P. 314.

# Содержание

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	3
<b>ГЛАВА 1</b>	
<b>Культурно-исторические основания     неклассического образа социального знания</b> .....	14
1. Философские предпосылки неклассического обществознания .....	14
2. Конститутивная феноменология Э.Гуссерля как теоретическая основа феноменологии “естественной установки” .....	41
<b>ГЛАВА 2</b>	
<b>Социальная реальность     как опыт повседневной жизни</b> .....	67
1. Феноменологическая критика классического обществознания .....	67
2. Социальный мир в зеркале индивидуального опыта .....	106
3. Социальность как мир интерсубъективных значений .....	141
4. Специализированное социальное знание и жизненный мир человека .....	184
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	202
<b>Приложение</b> .....	206
<b>Примечания</b> .....	214

Научное издание

**Смирнова Наталья Михайловна**

**От социальной метафизики к феноменологии  
“естественной установки” (феноменологические  
мотивы в современном социальном познании)**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

***В авторской редакции***

Художник *В.К.Кузнецов*

Корректоры: *Е.В.Захарова, Л.В.Суровцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 20.03.97.

Формат 70х100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 07,00. Уч.-изд. л. 10,40. Тираж 500 экз. Заказ № 015.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка: *А.В.Егоров, М.В.Лескинен*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14