

Е.И. КРАВЧЕНКО

ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ: ОТ М. ВЕБЕРА К ФЕНОМЕНОЛОГАМ

В каждой области знания есть вопросы, затрагивающие существо самого предмета исследования. Для социологии таким вопросом является *соотношение свободного творчества человека и сдерживающих его общественных устоев*. Как совместимы, и совместимы ли вообще, эти два момента? В какой мере свободен, а в какой обусловлен социальный деятель? Не противоречит ли представление о строго научной социологии представлению о свободном социальном деятеле?

Так или иначе каждый социолог видит необходимость постановки этих вопросов. Однако непосредственно связаны с ним теории, описывающие социальную реальность как сферу субъективно осмысленных и целенаправленных действий. Тем самым в лоне социологии удерживается самое трудноуловимое и трепетное — свободная созидательная воля человека. Вот почему их опорным моментом становится *теория социального действия*.

Родоначальником современных учений о социальном действии считается Макс Вебер. Сама социология, по его глубокому убеждению, «есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его процесс и воздействие» [1, с. 602]. Вебер определяет действие (независимо от того, проявляется ли оно вовне, например, в форме агрессии, или сокрыто внутри субъективного мира личности, подобно претерпеванию) как такое поведение, с которым действующий индивид или индивиды связывают субъективно полагаемый смысл. «Социальным» дейст-

Кравченко Елена Ивановна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории социологии социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. **Адрес:** 119899 Москва, Воробьевы горы, МГУ, Гуманитарный корпус 3. **Телефон:** (095) 939-46-98. **Факс:** (095) 939-46-98. **Электронная почта:** vid@socio.msu.ru

вие становится только в том случае, если по предполагаемому действующим лицом или действующими лицами смыслу соотносится с действием *других* людей и ориентируется на него» [1, с. 602-603].

Осознанность, осмысленность — ключ к теории социального действия Макса Вебера. Но что означает «придать действиям смысл»? Придать смысл — значит осознать себя в своей *соотнесенности* с миром. В акте, сообщающим смысл, в процессе смыслонаделения человек ставит некоторый объект (материальный или идеальный, одушевленный или неодушевленный) в связь со своим микрокосмом. С другой стороны, имеет смысл то, что не оставляет людей равнодушными, что так или иначе влияет на нашу жизнь, т. е. значимо. Незначимые, не соотнесенные с потребностями и интересами вещи, события остаются вне сферы нашего внимания и не имеют для нас никакой ценности. Сообщение смысла, таким образом, есть одновременно и придание ценности.

Ценность, по Веберу, — это форма человеческого мышления, способ умозаключений. Её нельзя охарактеризовать в категориях «положительная — отрицательная», «относительная — абсолютная», объективное — субъективное» и т. п. Ценность, или значимость, есть также соотношение, соотнесённость человека с миром вещей, людей и духовных явлений. Она не связана напрямую с утилитарным назначением этих вещей и событий, практической пользой, хотя и может быть сведена к последней. Носителем ценностей является личность, постигающая их в опыте внутреннего принятия или отталкивания. Они необходимы ей для различения целей, которые ставит перед собой воля человека. Их место в мотивации действий гораздо глубже целей и интересов. Именно отнесение к ценности как придание смысла, на основе которого формулируется цель, указывает нам самое главное, что определяет поведение человека. Соответственно, как полагал Вебер, если нам удастся понять, какова та ценность, на которую ориентировано действие человека, мы поймем само это действие, и миссия социолога будет выполнена.

Вернувшись к определению социального действия, нетрудно заметить, что Вебер подчеркивает субъективный характер смыслополагания. Стало быть, предполагается, что каким-то образом стороннему наблюдателю возможно проникнуть в сознание непосредственного исполнителя действия. Но ведь сам Вебер, казалось бы, лишает нас этой возможности. Он резонно пишет, что «высочайшие “цели” и “ценности”, на которые, как показывает опыт, может быть ориентировано поведение человека, мы часто полностью понять не можем, хотя в ряде случаев способны постигнуть его интеллектуально; чем больше эти ценности отличаются от наших собственных, важнейших для нас ценностей, тем труднее нам понять их в сопереживании посредством вчувствования, силою воображения» [1, с. 604].

Выход из создавшейся ситуации Вебер находит благодаря двум допущениям. Первое из них разводит обыденное сознание (или пристрастное отношение человека к тому, что является для него жизненно важным, практически полезным) и науку (или беспристрастное, объективное отношение исследователя к предмету анализа). Исследователь культуры, коим и называется у Вебера социолог, работает со вторым. Он выделяет «*не общее для всех* (изучаемых объектов), а *значимое для всех* (изучающих субъектов)» [2]. Та-

ким образом, придание смысла как отнесение к ценности у Вебера находится вне сферы психологии, индивидуального переживания. Мы понимаем не самого действующего человека, а смысл его действия так, как его выявляет нам процедура отнесения к ценности.

Второе допущение касается самой точки отсчета, или ценности, благодаря которой мы можем определить смысл человеческого поведения и вынести общезначимое (для действующего субъекта, для ученого-аналитика и для научного сообщества в целом) суждение. Веберовское отнесение к ценности — это сопоставление смысла действия с «установкой» современной ему исторической эпохи, свойственным данной эпохе «направлением интереса». Вебер видит в ценности лишь историческое образование, не имеющее ничего общего с вечными истинами, этическими заповедями, хотя и принадлежащее сфере культуры.

Однако этим понятие ценностного выбора у Вебера не исчерпывается. Предмет науки, пишет он, — «жизнь, основанная на самой себе и понимаемая из себя самой», а следовательно, воплощающая собой огромное количество противоречивых жизненных позиций, “вечную борьбу богов”» [3, с. 730]. Удел человека, единственного обладателя воли и самосознания, — неизбежный выбор между этими богами или... демонами. Цель, по Веберу, — это всегда «идея», «ценностный идеал», лежащий в ее основе. Ставя цель, человек «взвешивает и совершает выбор между ценностями... как ему велит его совесть и его мировоззрение» [3, с. 348]. Так поначалу частная теория вырастает до мироощущения, способа восприятия и научного осмысления жизни и деятельности человека в мире. А сутью предложенного Вебером «понимающего», или интерпретативного, подхода к познанию социальной жизни становится проблема *соотношения свободы и обусловленности, творчества и нормативных ограничений, которую социальный деятель каждый раз решает для себя в процессе смыслонаделения мира на основе ценностного выбора.*

К числу социологов, в большей или меньшей степени придерживающихся этого воззрения на социальное действие, в западной социальной мысли относят феноменологов, этнометодологов, в большинстве своем приверженцев символического интеракционизма и авторов социологической версии экзистенциализма. При всех различиях между ними они разделяют два положения, принципиально важных для понимания не только путей развития мировой социологии, но и самой социальной жизни.

Первый момент состоит в том, что сторонникам этих социологических направлений чуждо представление о человеке как существе, лишенном права голоса, некоем неспецифическом объекте исследования. В равной мере они не разделяют взгляд на социальную среду как на независимую от человеческого сознания и опыта. Люди, пишут они, приходят не в застывший мир жестких форм, но в незавершенное творение, ежесекундно достраивая его в общении. Более того, в отличие от механических, природных систем, жизнь человеческого сообщества зависит не столько от предшествующих событий, того, что уже произошло к настоящему моменту, сколько от того, что еще не явлено, а существует лишь как идея, намерение. «В нашем понимании, цель — это такое представление о результате, — писал Вебер, — которое стано-

вится причиной действия, и так же, как мы принимаем во внимание любую причину, способствующую значимому результату, мы принимаем во внимание и данную» [4, с. 382].

Дарованная социальной науке Декартом реактивная, рефлекторная парадигма обретает достойного соперника — активистскую модель социального действия, согласно которой осмысленные поступки людей суть первопричина и существо общественной жизни. Не случайно в американской историографии все наследующие методологию Вебера течения получили название креативных [5]. Такое понимание жизнедеятельности соответствует данным психофизиологии, доказавшей на экспериментальном материале неправомомерность причинно-следственного, или рефлекторного, объяснения человеческого поведения [6-9]. В соответствии с ее постулатами сама жизнь как одушевленность появляется только тогда, когда рефлекс, или ответная реакция на стимул, сменяется деятельным отношением живой системы к возникающим в ходе ее развития проблемам. Причиной действия становится *его цель, то есть модель предполагаемого результата*, ее информационный эквивалент. Мы действуем в соответствии с поставленной целью (“для того, чтобы”), и эта цель определяет образ наших действий (“потому, что”), на чем, собственно, и настаивал Вебер. Таким образом, определяющий фактор текущего поведения перемещается из прошлого (что было характерно для теории рефлекса) в будущее. Так возникает *«концепция опережающего от-ражения»*.

Второй момент связан с признанием теории социального действия Макса Вебера органичной и естественной основой, первоисточником всех последующих трактовок социального мира как мира лично осмысленного, созидательного взаимодействия людей. Тогда «понимающая социология» Вебера превращается в своего рода аналитический камертон, с которым сверяются упомянутые нами социологии.

Обращение к смыслу действия неминуемо становится обращением к социальному деятелю, этот смысл созидающему. Не отрицая возможность существующего порядка вещей, он, вместе с тем, отказывается от механического его приятия, справедливо полагая: его *жизненный мир* — это *его* жизненный мир. В человеческих силах не только пассивно реагировать на внешние стимулы и провокации, но активно отвечать на них по своему разумению.

Открытость общества целям-проектам, которые намечает для себя человек (то есть *еще* не случившемуся, но *уже* помысленному) отражает «податливость» социального мира. Об этом писал и Г. Зиммель, определив общество как индивидуальные, «частные процессы синтеза», которые мы совокупно называем нашим совместным бытием, или бытием-обществом (Gesellschaft-Sein) [10]. Между индивидом как «социальным Я» и объективно существующей социальной структурой появляется еще одно, третье измерение социальной жизни — возможность социального опыта, субъективно осмысленной реальности.

Однако систематическую разработку этой идеи даёт именно интерпретативное направление в социологии. Согласно ему, человек — более не жертва ни социальной организации, ни природных инстинктов. Он — обладатель (в

большей или меньшей степени) свободной воли, которая позволяет ему принимать самые разные решения. Однако какое бы решение он ни принял, его поведение немисливо *без ценностного выбора*. Человек-деятель не просто доподлинно отражает окружающую его действительность, но разъясняет, толкует ее для себя, исходя из усвоенных критериев, избранной системы координат. Так происходит всегда, вне зависимости от того, насколько сам человек понимает или, напротив, не осознает этого. Отношение между миром открывающихся нам возможностей и нашим знанием об этом мире никогда не бывает «внешним», «как будто существующий мир уже хорошо описан до того, как мы дали его описание, а наша задача состоит в том, чтобы открыть “уже хорошо описанный мир”» [11]. Действовать — значит посвятить себя служению определенной ценности, тем самым придавая смысл своему собственному существованию. И интерпретативные, (они же — креативные, конструктивистские) социологии делают цепочку «ценность — целеполагание, инициатива — и в пределе ответственность» явственной.

Очевидно, что в случае рефлекторной теории действия ценности бесследно растворяются в социальной норме, способах, с помощью которых социальные системы направляют, жестко обуславливают и контролируют индивидуальный выбор социального деятеля. Поэтому не умаляющий ни одну из сторон механический синтез теории действия в ее креативной трактовке с институциональной теорией систем представляется абсолютно бесперспективным. Соединение этих методологических перспектив — вне пределов ценностного поля, этического единства личности, — неизбежно приводит к поглощению человека-деятеля структурой, нормативными регламентациями и ограничениями.

Действительно, социальное действие как «опережающее отражение» предполагает, что следование нормам требует более или менее свободного согласия на то со стороны индивида, ибо норма становится нормой только, если люди признают ее таковой. Активистская модель социального действия исключает простое тиражирование социальных норм. Даже наше встраивание в социальную жизнь, то есть социализация, никогда не бывает пассивным усвоением предлагаемых обществом норм и ценностей.

Социализация — процесс обоюдоострый, активный с обеих сторон: и обучаемой, и наставляющей. Они подвержены взаимному влиянию [12]. Однако это лишь вершина айсберга. Любой общественный запрет или правило усваиваются и воплощаются на практике конкретным, не похожим на всех остальных, человеком. Ролевая униформа, выданная ему обществом в соответствии с исполняемыми задачами, статусом и рассчитанная на некоторую идеальную, типовую фигуру, все равно приобретает формы и пропорции ее владельца. Понятно, что индивидуальные особенности — вне социологического поля зрения. Однако заслуга рассматриваемых нами теоретико-методологических систем в том, что эти особенности обязательно оговариваются как не подвластный «строго научной» социологии, но от этого не менее существенный момент социальной жизни.

Вслед за Вебером, который писал о великой условности того, что мы называем «субъективным осмыслением», глава феноменологической школы

А. Шютц пишет о неуловимой сфере непосредственного опыта *Umwelt*, в которой собственно и протекает подлинная совместная жизнь людей; Г. Гарфинкель — о так любимых социологами «рассудительных остолопах», безропотно следующих общественным нормативам, а потому безжизненных; Джордж Г. Мид — об «*I*», той человеческой ипостаси, которая сокрыта за эмпирически явленным обликом, подобно «душе» Джемса, или трансцендентальному *ego* Канта; И. Гофман — о едва угадываемом под социальной маской истинном лице актера. Рассмотрим это подробнее.

А. Шютц делит современный социологу мир на две сферы: недоступную и доступную для социологического изучения. Первая из них, *Umwelt*, предполагает прямое взаимодействие людей лицом к лицу. Это пространство непрогнозируемого эксперимента человека с социальной действительностью, область непосредственно переживаемого опыта общения людей. Вторая, *Mitwelt*, вбирает в себя опосредованный опыт анонимного общения. Здесь деятели воспринимают друг друга в качестве социальных типов, лишенных биографии, непредсказуемости и свободы. Собственно, они — уже не живые люди, а смоделированные гомункулы (*homunculi*), характеристические персонажи как друг для друга, так и для ученого.

Социальные деятели-гомункулы вполне обходятся теми социокультурными «рецептами», которыми снабжает их социолог. Рецепты эти помогают получить стандартный результат в стандартной ситуации стандартными средствами. Гомункул не сомневается: его поступок вызовет соответствующую ожиданиям ответную реакцию. *Mitwelt* — мир реактивный, где за определенным стимулом следует предполагаемый ответ по известному трафарету. Каждое последующее действие определяется посредством типа, созданного предшествующим опытом.

Однако всякий тип некогда возник «из ситуации адекватного решения проблематичной ситуации, с которой невозможно справиться с помощью уже имеющегося запаса знаний, а только путем пересмотра уже имеющегося опыта» [13, р. 231]. Ситуация осложняется и тем, что в реальной жизни мое восприятие мира зависит от «моей нынешней исторической ситуации или... от моих прагматических интересов, принадлежащих ситуации, в которой я обнаруживаю себя здесь и сейчас» [14, р. 134]. Следовательно, каковы бы ни были наши действия, они всегда — результат принятого нами осмысленного решения. «Термином «действие», — пишет Шютц, — ...мы обозначаем продуманное человеческое поведение, то есть поведение, основанное на составленном заранее проекте. Термином «акт» мы будем обозначать результат развертывающегося процесса, то есть завершенное действие. ...Не будущее действие, а будущий акт предвосхищается в проекте» [15].

В этой связи Шютц обращает внимание еще на один, крайне «неудобный» для социологии момент. Что значит для обывателей или ученых знание собственных действий или действий других? «Мы, как правило, «знаем», что делает Другой, ради чего он это делает, почему он делает это именно в данное время и в данных конкретных обстоятельствах. Это означает, что мы воспринимаем действия другого человека с точки зрения мотивов и целей» [16, с. 488]. Однако научно описать мотивы человеческих действий сложно.

Их не сумел, по мнению Шютца, должным образом осветить даже Макс Вебер.

Шютц делит мотивы на «для-того-чтобы» (in-order-to) и «потому-что, из-за-того-что» (because). При этом он сразу оговаривается: и тот, и другой очень субъективны и малодоступны для исследователя. Может, несколько более «податлив» мотив «потому-что», ибо он описывает уже свершившееся, явленное. Но вспомнив скепсис Шютца относительно познания событий прошлого (Vorwelt), в котором мы никогда не сможем побывать, не стоит обольщаться несбыточным. Тем более неприступным становится для нас мотив «для-того-чтобы». Мало того, что его пространство — неопределенное будущее (Folgewelt), «для-того-чтобы» погружен в глубинные слои человеческого сознания (durée). И тем не менее мотив «для-того-чтобы» необходим Шютцу, пытающемуся окончательно не утратить — пусть в качестве фона, тональности — человека-творца.

Здесь уместна параллель с Вебером. Только целенаправленные, осмысленные действия могут стать предметом научного рассмотрения. Цель — точка отсчета, исходя из которой возможно описать структуру действия. Намеченный деятелем проект в этом случае и есть цель-причина его поступка. Именно так, по мнению целого ряда авторов, видит Шютц живое, нетипифицированное социальное действие — действие «для-того-чтобы».

Шютц признает, что первое и изначально объективное решение проблемы во многом зависит от мнения индивида о субъективно уместном. В основании феноменологической социологии заложены понятия субъективного значения, личностного смысла. «Именно это понимание действующим лицом зависимости мотивов и целей его действий от его биографически определенной ситуации имеет в виду обществовед, когда говорит о субъективном значении... Строго говоря, действующий человек, и только он один, знает, что он делает, почему он это делает...» [17].

Отказывая науке в возможности изучать реальные, непосредственные взаимодействия лицом к лицу, Шютц, тем не менее, признает их в качестве онтологической основы феноменологической социологии. В конечном счете, феноменолог должен прийти к пониманию того, «каким образом конституируется значение в индивидуальном опыте единичного *Ego*...» [13, p. 225]. Ибо цель социологии — составить представление о «процессах определения значений и понимания, происходящих внутри индивидов, процессах интерпретации поведения других людей и процессах самоинтерпретации» [14, с. 492].

Однако все это — и осознание причины собственного действия, и рассмотрение альтернативных его способов, и окончательный выбор, и, наконец, само осуществление действия — область *Umwelt*, или «мы-отношений», которые определяются процессом индивидуального сознания. В ней партнеры знакомы лично и принимают непосредственное участие в жизни друг друга, лично познавая другого на собственном опыте. Именно социальные действия в сфере непосредственного опыта *Umwelt* (впрочем, только в ней они реально и находятся) наполняют мир новыми смыслами и значениями, оставляя за человеком право на свободу, ту свободу, которая ускользает от социальной науки.

Вслед за феноменологами и этнометодологи рассматривают социальное действие как процесс осмысления, интерпретации социального мира. Это единственный способ не превратить субъектов действия в «рассудительных остолопов» (judgemental dopes) [18, p. 68]. Мы понимаем мир так, как его определяем, и действуем так, как его понимаем. Это означает, что наши поступки и отношения друг с другом зависят не столько от объективно существующих структур и норм, сколько от нашего «ощущения», «чувства» этих структур (a sense of social structure) [19, p. 27].

Структуры и нормы — не более чем антураж, обстоятельства нашей повседневной активности. Сами по себе, вне того значения, которое им придают социальные деятели, они малоинтересны этнометодологам. Последним занимает то, «каким образом общество непрерывно достраивается в практической деятельности рациональных индивидов» [20]. По мнению этнометодологов, пишет Дж. Александер, общество может предложить лишь «внешнюю» форму события, которую социальные деятели наполняют смыслом, завершают «изнутри». Однако если феноменологи упорно пытаются проникнуть в социальный механизм деятельности человеческого сознания, этнометодологи, увлеченные эмпирикой, таких попыток не предпринимают в принципе. Следуя завету Г. Гарфинкеля, они уверены: процессы умственного развития человека находятся вне пределов их науки. «Нет никакого резона заглядывать внутрь черепной коробки, так как ничего интересного, кроме мозгов, там не найти», — пишет Гарфинкель [18, p. 190].

Этнометодологам может быть в большей мере, чем кому-либо другому, угрожает опасность без особого раскаяния (в отличие от феноменологов) свести интерпретацию к следованию «рецептам», личностный поиск — к исполнению правил, а деятеля — к «гомункулу». Поначалу Гарфинкель бежит этого соблазна всеми силами, но используемый им так называемый «документальный метод» (который, впрочем, он заимствует у К. Мангейма) свидетельствует о тщетности прилагаемых усилий. Согласно документальному методу, произнесенные фразы рассматриваются «как «документ», или «нечто такое, что указывает» или «представляет» предполагаемую структуру, лежащую в их основе» [21]. Иными словами, если суть социального действия этнометодологи видят в интерпретации, то суть интерпретации — в поиске так называемой «нормальной формы» (searching for normal form). Например, в случае непредвиденной заминки или нарастающего непонимания между собеседниками один из них жестом (будь то неодобрительный взгляд, саркастическая улыбка или взмах руки) обязательно просигнализирует другому о необходимости возвращения к общепринятой, положенной в данной ситуации форме взаимодействия. Порядок рождается из присущей нашему сознанию способности типизировать вновь происходящее в соответствии с уже известными образцами.

В этом же русле Сикурел определяет социологию как науку, ищущую ответа на вопрос: каким образом мы осмысливаем свое окружение социально приемлемым способом? Фрагменты социального мира, поясняет Сикурел, предстают нам узнаваемыми благодаря языку, который «проявляет» культурные образцы нашего общения, упорядочивающие и структурирующие его. Подтверждая способность человека творить социальную реальность,

Сикурел отождествляет правила ее интерпретации с фундаментальными правилами грамматики. Они позволяют деятелю «вырабатывать уместные (обычно инновационные) ответы на меняющееся ситуационное окружение» [19, p. 27].

Понятно, что интерпретировать — значит не строго и однозначно следовать предложенному обществом образцу, а наделять происходящее смыслом, содержанием, в равной мере исходя как из личного опыта социальной жизни, так и особенностей взаимодействия в данной конкретной ситуации. Интерпретация — это переговорный процесс, на чем особенно настаивал Дж. Мид. Этого не отрицает и сам Сикурел, считая интерпретацию постоянным взаимным процессом, где структурное сходство контекста с другими известными событиями («чувство социальной структуры») вкупе с намерениями индивида конструирует новую действительность.

Однако предложенная Сикурелом «фолк-модель» все-таки демонстрирует нам сдвиг в сторону структурализма. Вслед за антропологами Сикурел считает «фолк-модель» когнитивной системой, разделяемой интересубъективно, культурным образцом нашей повседневной жизни [22]. Она — базовое знание, своего рода феноменологический «рецепт», позволяющий сориентироваться в мире. В конце 1970-х годов Дон Циммерман выдвигает подобную концепцию так называемого «естественного языка» (*natural language*) [23] — базовой структуры взаимодействия между собеседниками: сменой очередности, характером попыток сгладить возникающие недоразумения и паузы. Социолог отстаивает инвариантный характер его свойств. Более того, Циммерману импонирует идея синтеза этнометодологии с теорией социальных структур. Их взаимное обогащение он считает «открытым вопросом и интригующей возможностью». А в конце 1980-х годов Г. Гарфинкель прямо говорит, что этнометодология (пусть несколькими иными средствами, нежели традиционная социология) исследует формальные структуры рационально постижимого дискурса, стандартизированный, единообразный и повторяющийся механизм (*machinery*) нашей повседневной активности [24]. Херитадж и Аткинсон также называют объектом современной этнометодологии «институционализированные структуры беседы» вне зависимости от того, насколько сами говорящие их осознают [25]. Таким образом, граница между понятиями «принудительного» и «указующего» становится трудно различимой. Об осмыслении человеком собственных действий как целеполагания, размышлении о возможных альтернативных вариантах решения возникающих проблем упоминается все реже. Этнометодологи почти полностью разрывают связь между социальным действием и ценностным выбором.

Казалось бы, разительным антиподом такому воззрению на социальное действие являются взгляды интеракционистов и, в первую очередь, Дж. Мида. Подчеркивая, что в основе социального действия лежит диалог с «обществом внутри себя» или с самим собой из перспективы социально значимых норм, Мид отождествляет социального деятеля с его рефлексивным самоощущением «Self» — самовосприятием, Я-концепцией. Мид пишет: «Я хочу ясно показать, что характерной чертой *Self* является отношение к самому себе именно как к объекту. Оно может быть как субъектом, так и объектом» [26, p. 201], познающее и одновременно познаваемое самим собой, тво-

рящее и творимое. Способность эта, по Миду, зиждется на динамической, точнее, диалогической природе «Self», не имеющего постоянного, ярко выраженного центра и работающего в «двух режимах», в рамках разговора «I» и «me»¹.

Выделенные Мидом грани «Self» ни в коей мере не являются завершенными и четко очерченными его составляющими. Это условные, функциональные полюса, способы существования, возможности «Self». По образному выражению Миды, «me» существует «там» (there), в сфере общепринятых, intersubjectивных смыслов. Оно — принятая нами система исходных установок, продуманная и осознанная, предваряющая наши действия в любой ситуации. И тем не менее, как бы ни были выверены (социальными нормами и личным опытом) наши замыслы, «результатирующее действие всегда несколько отличается от всего того, что человек мог предвидеть. Это справедливо даже тогда, когда он просто ходит пешком. Само выполнение предусмотренных шагов ставит его в ситуацию, слегка отличающуюся от ожидаемой, в определенном смысле ситуацию неизвестности (novel). Это движение в будущее, так сказать, — шаг *ego*, или «I». Это — нечто, что не дано в *me*» [27]. «I» выбирает из багажа «me» то, что считает нужным и применяет это в том виде, в каком считает необходимым, отвергая не устраивающее его. Именно из-за «I» мы никогда до конца не знаем, кто мы, удивляясь собственными действиями.

Его, или «I», ответственно за все нововведения, изменения; «me» выполняет обязанности цензора, устанавливая границы дозволенного. «I» живет только в настоящем. Будучи осознанным, оно моментально превращается в «me». «Если Вы спросите меня,.. куда именно в ваш собственный опыт входит I, ответ таков: оно входит как историческая фигура» [26, p. 229].

«I» дает ощущение свободы, инициативы. Пусть мы располагаем сведениями о себе самих и той ситуации, в которой находимся, но точной информации о том, как мы будем действовать в этой ситуации, у нас нет. Она появится у нас только после совершения действия. Протяженное во времени социальное действие предварено в самом начале старой «me»-системой и считается завершенным с появлением новой «me»-системы. «I» данного момента присутствует в «me» следующего момента, каждый раз пересматривая однажды наработанное. Как данность, «I» — это «me», но «me», которое прежде было «I».

Следовательно, «I» характеризует творческое начало человеческого «Self», его индивидуальные особенности, непосредственность нашего сиюминутного существования, спонтанность. «...I как вызывает *me*, так и отвечает ему. Взятые вместе они конституируют личность, как она появляется в социальном опыте. *Self* по существу есть социальный процесс, происходящий с помощью этих двух, отличных друг от друга фаз. Если бы он не обладал ими, тогда бы отсутствовала сознательная ответственность и в опыте не было ничего нового» [26, p. 233].

¹ «I» — (англ.) личное местоимение первого лица единственного числа, «Я»; «me» — (англ.) все косвенные падежные формы, производные от первого лица единственного числа «Я».

«Me» связано с традицией, культурными и институциональными ограничениями нашего восприятия, с тем влиянием, которое оказывают на нас другие, с их участием в формировании нашего «Self». По замыслу Мида, «me» не только оставляет за «I» свободу действия, отказываясь от его полного предопределения, но и само в определенном смысле является его производным. Ведь опыт «me» — не столько результат усвоения общественного опыта, сколько усвоенные реакции «I» на этот опыт. В собственном опыте Я может ощущать себя в качестве действующего субъекта и может рефлексировать по поводу своих действий. Я может соотносить себя с самим собой.

Однако не следует забывать, что соотношение «I — me» характеризует «Self», то есть человеческую *рефлексию*, осознанный и упорядоченный опыт. Эту пару нельзя рассматривать как «бессознательное — осознанное», «нерациональное — рациональное», «эмоциональное — рассудочное», «интуитивное — логическое». «I» по определению должно участвовать в осмысленном существовании «Self». Мид оказывается в довольно сложном положении. С одной стороны, очевидны его попытки сохранить за человеком, пусть в его «Self»-образе, свободу творчества, способность к импровизации, многомерность существования. С другой стороны, он явно отождествляет «человека социального» с человеком, обладающим «объясняющим умом». Для того чтобы найти компромисс между этими, трудно совместимыми исходными посылками, Мид вводит два новых понятия: «непосредственность восприятия» (*immediacy*) и «живая реальность» (*living reality*).

К «непосредственности восприятия» он обращается, чтобы снять противоречие между спонтанным и, вместе с тем, рефлексивным в характере «I». Несмотря на некоторую вольность объяснения, которую признает и сам Мид, он небезосновательно считает неизбежным присутствие в нашем восприятии элементов оценки, суждения о происходящем, моментов его интерпретации. Это своеобразная, неявная рефлексия первого порядка (несопоставимая с рефлексией научной), неизбывная соотнесенность воспринимаемого с воспринимающим. Однако в этом случае непосредственность и безотлагательность “I” — это непринужденность, которая органично и не задумываясь включает в себя рассудительность, а само “I” в результате пояснений Мида приобретает все более иллюзорный характер. В конце концов Мид признает невозможность сколь-нибудь внятно растолковать природу «I» — этот вопрос вне пределов науки. «У меня нет намерения поднимать метафизический вопрос о том, как человек может быть одновременно и I, и me, но я вопрошаю о значимости этого разделения с точки зрения поведения как такового» [26, p. 229]. Спустя десятилетия усилия добросовестных последователей Мида сделают иллюзорность «I» бесспорной.

Еще одной попыткой Мида преодолеть мнение о всецело рациональной постижимости человеческой жизни в обществе становится понятие «живой реальности», дорефлексивной основы «Self». В самом общем приближении она может быть определена как известный нам процесс жизни, природная сила биологического организма, обладающего уникальным восприятием, субъективностью. Она — *deus ex machina*, к которому прибегает Мид в случаях логических «поломок» механизма «I — me».

Происходящее в настоящем еще недоступно сознанию, т. е. нашему «Self». И Мид решает прибегнуть к «живой реальности» как первооснове, экзистенциальному началу «Self». Именно благодаря ей «разрушение» «Self» не становится фатальным, а предвосхищает его обновление.

Дж. Мид творит «человека социального» весьма характерным для всех крупных социальных мыслителей образом: сочетая взвешенность и логическую выдержанность своих научных построений с интуитивной потребностью, а нередко и настоятельной необходимостью вырваться за рамки тех ограничений, которые накладывает та или иная специальная наука, в подлежащие ей философские, метафизические глубины. Однако рывок этот незамедлительно вызывает противодействие дисциплинарных ограничений, отбрасывающих ученого назад, в границы «дозволенного». И вот уже качества, которыми философская мысль наделяет человеческое бытие, весьма своеобразным и рискованным образом сообщаются его производному — «Self», временной, ситуативной категории действия. Свобода как сущностная, природная характеристика человека становится свободой весьма ограниченного выбора среди предложенных обществом возможностей.

Очевидно, что Мид не мыслит свободу в отрыве от ответственности. Но что под ней подразумевается? Ее синоним — моральная необходимость (moral necessity) или все та же ответственность за рациональные поступки, все тот же шаг в будущее из настоящего, подготовленный прошлым, для которого выявленные причинно-следственные закономерности — условие уже избранного будущего, а не условие самого выбора этого будущего. И в этом смысле кажется уже не столь резким мнение ряда американских исследователей о том, что социальное действие Мида воспроизводит реактивный характер взаимоотношений между индивидуальным организмом и его физическим и биологическим окружением [28].

Тем не менее, как бы мы не оценивали вклад Мида в теорию социального действия, ему трудно отказать в следующем: сюжетная завязка его социологического сценария не слишком сильно отличается от замысла феноменологов и, тем более, этнометодологов. В частности, речь идет об обнаруженном этими учеными так называемом «парадоксе» социальной жизни: чем лучше и детальнее человек знаком с социальными установлениями, тем легче ему их обойти или перешагнуть, слухавить. В реальной жизни социальное действие непременно ведет к уточнению, а нередко и обновлению социальной рутины. Именно эта идея положена в основу социологии И. Гофмана.

В современном мире, пишет Гофман, социальное действие все более становится деятельностью по управлению производимыми впечатлениями. Участники взаимодействия, или актеры, преследуя собственные цели и воплотив на социальной сцене собственные намерения, ведут игру по «одурочиванию» друг друга. Узаконенные правила этой игры требуют, чтобы каждый из участников взаимодействия придерживался определенных стандартов поведения, намеренно подчеркивая и утрируя их. «...Всякий раз, когда нам выдается униформа, нам, на самом деле, выдается кожа» [29].

Очевидно, что в данном случае речь может идти о человеке как определенной социальной маске, не более того. В жизни несоответствие роли и актера, вынужденный конфликт между «all-too-human self» как исполнителем и

«socialized self» как основой исполнения соответствующей роли возможен, а порой даже неизбежен. Именно он приоткрывает нам завесу над сокровенным и священным «Self» человеческой природы, личной идентификацией, крепнувшей в борьбе конфликтующих сторон. «Именно в борьбе против чего-либо рождается наше подлинное *Self*, — делает вывод И. Гофман. — ... И хотя полнейшая приверженность и привязанность к какому-либо социальному подразделению предполагает некоторую обезличенность, без чего-то, к чему мы можем засвидетельствовать свою принадлежность, не существует стабильного *Self*. Наше ощущение своего бытия, как обладающего определенным лицом человека, может быть извлечено только из погружения в более широкий социальный контекст. Наше сознание собственной индивидуальности возникает из тех неприметных способов и средств, с помощью которых мы оказываем сопротивление насилию. Наш статус опирается на нерушимое здание этого мира, в то время, как наше ощущение самоидентификации скрывается в его щелях» [30].

Третья ипостась гофмановского человека — естественное следствие его подхода к сути человеческой жизни, ее целям и мотивам. Говоря о наличествующей дистанции между человеком и исполняемой им ролью (*role distance*), вторичных приспособлениях исполнителя (*secondary adjustments*) к существованию между самим собой и исполняемой ролью, И. Гофман приходит к выводу о недоступной взору ученого природе человека, ощущающего эту дистанцию и страдающего от ее неизбежности. Истинное «Self» — одновременно и результат, и основа взаимодействия и взаимоотталкивания актера и его роли. Наша подлинность есть своего рода материя, приобретающая зримые очертания лежащих на поверхности социальных характеров и драматургических амплуа. Поэтому наши роли являют собой функциональные производные от их неразложимой основы — «Self».

И хотя в социологии здравствует и процветает *homo sociologicus* — весьма схематичная, но очень удобная в обращении модель человека-деятеля, выстроенная по нормативным образцам [31], — вышеупомянутые авторы пытаются от нее отмежеваться. Они понимают, что лишённый внутренней свободы деятель не способен сделать ответственный ценностный выбор. А попытка уклониться от него его не уничтожает. Антиномия, противоборство мира свободы и мира необходимости вечно, и рождается она *только человеком и внутри человека*.

Тем более неприемлемой представляется нам социологическая версия экзистенциализма. Еще К. Ясперс заметил: «Подлинная экзистенциальная философия апеллирует, вопрошает, благодаря чему человек пытается вновь прийти к самому себе... При вносящем путаницу смешении с социологическим, психологическим и антропологическим мышлением она впадает лишь в софистический маскарад» [32]. Впрочем, и сами сторонники экзистенциального подхода в социологии весьма осторожно относятся к своим теоретическим экспериментам, обставляя их целым рядом условий и предостережений: «Экзистенциализм мог бы напасть на след более жизненных, более плодотворных способов проникновения в суть (социальной жизни, — *Е.К.*), чем чистая феноменология. Но он все еще вынужден брать уроки у предшествующей ему феноменологии и особенно у Гуссерля» [33].

Сама проблема, вокруг которой пытается собрать своих авторов экзистенциальная социология, изначальна для теории социального действия: человек-творец и одновременно продукт социальной среды; он волен ставить собственные цели, но неизбежно ограничен существующими нормами. Вопрос в другом: а можно ли решить ее социологу, прибегая к экзистенциальному видению, философии существования?

«...Социология — это неотъемлемая часть экзистенциального целого общества...» [34], пишет Э. Тирикьян, тем самым наделяя последнее личной, ответственной открытостью бытию. Существование, присущее именно и только человеку как воплощенному духовному существу, обладающему сознанием и свободой, объективируется до уровня социальной общности. Происходит довольно странная, противная самому духу экзистенциализма подмена. Общество, общественные явления — скорее *не объективны для всех*, а *существенны, значимы для каждого*. «Психологическая реальность», созданная intersubъективным сознанием действующих индивидов, присутствует в их экзистенциальном опыте, а потому не может быть сведена к надиндивидуальным фактам, фиксированной во времени и пространстве структуре. Пытаясь сохранить экзистенциальный колорит своих социологических воззрений, Тирикьян оказывается не в состоянии удержать даже феноменологический. В итоге американский теоретик вынужден сосредоточиться на внешних условиях протекания действия, нормативах и ограничениях.

Напротив, и Вебер, и феноменологи, и этнометодологи, и интеракционисты пишут о социальном действии как о воплощении задуманного проекта, цели с оглядкой на общественный порядок. И в этом изобретательность их героев не знает границ. Создание новых и восполнение старых intersubъективных смыслов, «рецептов» действия в феноменологии; так называемый «поиск нормальной формы» в этнометодологии; индивидуально окрашенная игра по правилам у Мида; манипуляция узаконенными образцами у Гофмана.

Действительно, социальное творчество, как замечательно сказал Б.П. Вышеславцев, «есть «искусство сочетания», игра возможностями и альтернативами. Свобода не исчерпывается выбором между дозволенным и запрещенным, между да и нет. «Существует свобода выбора между различными и противоположными да, между различными творческими возможностями» [35]. Возможности эти поистине неисчерпаемы. Однако чем менее очевидна связь между социальным действием и ценностным выбором, тем менее жизнеспособны и аналитически достоверны социальные деятели. Оскудевают их жизненные шансы. Замалчивание неизбежности ценностного выбора приводит к тому, что действие как проявленная вовне *ценностная позиция* уступает место действию как *стремлению соответствовать существующим предписаниям*. Вследствие этого неизбежным становится отказ от интерпретативного анализа в пользу структурно-функционального. Так, например, феноменологически «нормальное», intersubъективное не тождественно «нормативному», однако грань между этими понятиями очень тонка. Этнометодологи преодолевают ее играючи.

Выявленную закономерность утраты ценностных основ человеческой жизнедеятельности автор статьи определяет как *тенденцию* развития теории социального действия в западной интерпретативной или креативной социо-

логии XX века. То, что для Вебера было изначальной метафизической посылкой человеческой жизнедеятельности — ценностный выбор — в работах интеракционистов, феноменологов, не говоря уже об этнометодологах, а тем более создателях экзистенциальной версии социального действия, принимает форму рассуждений о некоем неуловимом, не подвластном строго научному изучению моменте социальной жизни — индивидуально окрашенных, неповторимых свойствах субъекта. Таким образом, модель социального действия как «опережающего отражения» лишается своего аксиологического, личностного основания.

Прямым следствием внеценностной трактовки социального действия становится стремление социологов жёстко разграничить сферу своих интересов и интересов смежных с ней наук. Однако чем более социология замыкается в своих границах, чем более она склонна отторгать соображения родственных (в первую очередь, гуманитарных) дисциплин, тем менее объемным, многоплановым и целостным становится ее собственный мир. П. Бергер и Т. Лукман писали: «Предполагается, что социология есть одна из наук, которые имеют дело с человеком как *человеком*; иначе говоря, в этом особом смысле социология является гуманистической дисциплиной. Важным последствием этой концепции будет то, что социология должна либо находиться в постоянном диалоге с историей и с философией, либо утратить собственный объект исследования» [36]. Тем не менее социология Запада медленно, но верно развоплощает социального деятеля, подменяя его же социальными порождениями (анонимными типажам, знаковыми средствами общения и т.п.). Экзистенциальная глубина человека-деятеля, о которой пытается говорить языком социологии Макс Вебер, уходит из работ его последователей. Мы слышим лишь её отзвуки, тональность.

Конечно, можно утверждать, что сам Вебер повинен в издержках последующих толкований теории действия. В силу социологической специфики он сосредоточивает свое внимание на пространственно-временных, исторических, условных свойствах ценностей, тем самым лишая их безусловного, трансцендентного начала. Смыслы отчуждаются в сферу культуры, а социальный деятель утрачивает свой истинный масштаб. Однако Вебер никогда не препятствовал своему деятелю в поиске вожаемого «бога или демона». Отступить от этого значит упустить из виду целый ряд удивительно тонких прозрений Вебера о социальном действии.

Во-первых, по Веберу, само научное творчество вполне укладывается в рамки социального действия — целенаправленной активности с использованием соответствующих средств для достижения искомого результата и рассчитанной на понимание коллегами и обществом. А это также означает, что нет и не может быть однажды признанной, единой и окончательной трактовки социальной жизни. И не только потому, что последняя необозрима и переменчива. Главное заключается в том, что познание социальной жизни «всегда познание с совершенно специфических, *особых точек зрения*» [4, с. 380] в зависимости от ценностных предпочтений ее обладателя.

В каждом научном труде неизбежно отражается личность автора, ибо в его власти провозгласить принцип, необходимый для отбора материала, и объяснить социальную реальность на основе этого принципа. Человек конст-

руирует социальную реальность не столько создавая материальную среду своего обитания, физические объекты определенного целевого назначения, сколько определенным воззрением на нее в зависимости от того, с какими именно ее аспектами он себя соотносит. Направленность его веры, «преломление ценностей в зеркале его души» определяют характер научного поиска и полученные результаты. Последние должны быть общезначимыми и логически убедительными, а опорная ценность — культурно значимой для данной эпохи, но сама эта значимость выявляется и подтверждается конкретным исследователем, и в этом смысле предпосылки научной работы всегда субъективны.

Как следствие сказанного выше, теория действия требует совершенно особой техники изучения социальной жизни. «Идеальный тип», принцип «отнесения к ценностям» и «свободы от оценочных суждений» — частные случаи намерения Макса Вебера серьезно пересмотреть статус социальной науки и предъявляемого к ней требования «объективности». В русле этого подхода значение какого-либо события или явления общественной жизни, как и его причина, «не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотношение явлений культуры с идеями ценности» [4, с. 374].

Во-вторых, осмысленность действия — не просто методологическое допущение, логический принцип, вокруг которого формируется идеальное пространство социологии. Являя собой точку пересечения, совпадения интересов исследуемого и исследователя, культурная ценность способствует становлению связной системы личностных смыслов. Внутреннее единство наших поступков, как писал А.Н. Леонтьев, обусловлено некоторой предельной реальностью, рождающей «смысловую вертикаль», или «неспецифический личностный принцип связи» между вещами и действиями [37]. Этот принцип подлежит совершаемым действиям и обеспечивает нам жизненную полноту и нравственную целостность, а смысловые критерии нашего восприятия провозглашаются исходной посылкой в описании социальной реальности.

Теория социального действия Вебера призывает задуматься над тем, чему мы отдаем предпочтение в конкретной ситуации, во взаимоотношениях с людьми, в жизни. Ведь все, что нас влечет и тревожит, как показывают современные психофизиологические исследования, запечатлевается в нас даже на клеточном, нейрональном уровне. Она наделяет научное творчество огромной воспитательной силой. Призыв Вебера «помнить о последствиях своих действий» иначе чем суждением морально-практического характера назвать трудно.

Рано или поздно все мы обнаруживаем коренное противоречие социального действия, веберовскую антиномию между «этикой ответственности» (в духе Макиавелли) и «этикой убеждения» (в духе Канта). Деятель, ведомый этикой ответственности — ответственности за последствия — готов прибегнуть к любым средствам, включая насильственные, во имя общего дела даже в ущерб спасению собственной души. Деятель, ведомый этикой убеждения, отстаивает свои идеи вне зависимости от того, каковыми окажутся последствия его действий. Он хочет быть чист, прежде всего, перед самим собой. Ко-

нечно, считает Вебер, этика ответственности и этика убеждения — не абсолютные противоположности, а взаимодополнения. В обществе «гений или демон политики живёт во внутреннем напряжении с богом любви», но это напряжение «в любой момент может разразиться непримиримым конфликтом» [38, с. 703]. По сути дела перед нами — обертон все того же проникновения ценностно-рационального действия в целерациональное, столь близких друг другу в реальной жизни. Что мы предпочтем — компромисс или выбор — дело нашей совести. Наука же по Веберу, призвана подвести нас к *самостоятельному* решению, сделав эту антиномию *очевидной*.

Однако, как свидетельствует история социологии, признать человека создателем социальной жизни, активным, деятельным началом, а не жертвой нормативных ограничений, оказывается недостаточным для того, чтобы последовательно и бесстрашно рассуждать о научном творчестве как социальном действии, разделяя вместе с Вебером все последствия такого шага.

Положим, и интеракционисты, и феноменологи, и этнометодологи склонны видеть в поведении (и в том числе научно-исследовательской работе) внешне проявленную осмысленность. Положим, все они с большим или меньшим энтузиазмом отстаивают право исследователя на собственное видение предмета своих изысканий. Но как только речь заходит о том, *что именно* лежит в основе их предпочтений, чем обусловлена их исследовательская перспектива, веберовская аксиома о неотвратимо *субъективно-ценностном характере точки отсчета*, еще до прикосновения к эмпирическому материалу, становится для них непреодолимым препятствием.

В итоге, принципиально важная идея «отнесения к ценности» уходит на второй план, уступая место дискуссиям о вольном выборе ученым «своей пяди, своего уровня» социальной реальности «без каких-либо оправданий» (у Гофмана), вплоть до сомнения в праве социологии изучать социальное действие (у Мида). Вопрос о собственных побудительных причинах исследования именно этого уровня и именно так, как предлагается, не ставится в принципе.

Теперь мы имеем дело скорее не с тем, что исследователь считает важным, мотивационно значимым для своей эпохи, а с тем, что важно для самих, реальных исполнителей действия (фактически *без поправки* на изначальное и неизбежное преломление, если не искажение, «картинки» взором ее высокообразованного интерпретатора).

Какие доводы в свою защиту приводят социологи?

Прежде всего, они доказывают, что избранный ими срез социальной жизни лишает всякого смысла разделение социальных деятелей на обывателей и ученых. И первые, и последние неизбежно укоренены в нем. Так определяется сфера первичного знания о мире — сфера повседневного, обыденного мышления, — к которой в равной мере принадлежат и наблюдаемый, и наблюдатель. Отсюда же делается вывод и о совпадении их ценностных предпочтений, обеспечивающих смысловое единство, интересующую глубину общества. Этнометодологи ссылаются на содержательное совпадение исследуемых объектов и применяемых методологий [39]; феноменологи

— на то, что «конституирование мира посредством актов интерпретации равным образом свойственно и участнику событий, и их наблюдателю» [40].

Процесс накопления этих общих интерпретаций свидетельствует, по Шютцу, о восприятии их как Блага. В противном случае они были бы отвергнуты или пересмотрены. «Ценностные действия (акты) и ценности у него, — пишет Т. Лукман, — участвовали непосредственно в конструировании протоморали в качестве всеобщих осознанных конструкций — предположений» [41]. Благое, моральное по сути отождествляются с интерсубъективным и ценным. Ценность становится молчаливо подразумеваемой основой действия, а *pragmā* единой и для непосредственного субъекта действия, и для социолога. А это, в свою очередь, ведет к тому, против чего столь мужественно и решительно боролся первооткрыватель теории действия в ее классическом звучании Макс Вебер. Разработанное им понятие «объективности» социально-научного познания утрачивает свой колорит, «растворяясь» в претензиях на «исчерпывающую объективность», а la социологизм Дюркгейма.

Переписка классика структурно-функционального анализа Т. Парсонса с феноменологом А. Шютцем [42] и комментарии первого по поводу теории социальной жизни Дж. Мида свидетельствует о созвучии взглядов этих, казалось бы, совершенно по-разному ориентированных ученых на целый ряд существенных для науки моментов [43]. У феноменологов, например, уже не человек-деятель и его социокультурные ограничения, а социокультурные, смысловые ограничения и противостоящий им не всегда с должным успехом человек-деятель *вынужденно* (как подчеркивает Шютц) становятся объектом изучения.

Одновременно исчезает и педагогический пафос теории действия, призванной, по Веберу, понудить человека, «вкусившего от древа познания добра и зла», задуматься над своими поступками и идеалами. И хотя сам мыслитель не оставил нам прямых указаний на то, что есть та подлинно веберовская тема, объединяющая все его многочисленные и разнообразные труды, почему бы, вслед за В. Хённисом, не сформулировать ее так: «Существует ли такой интеллектуально ответственный путь, способный изнутри пробудить человека, или возможности воспитания исчерпываются подгонкой личности к применению ее на практике “на производстве” в учреждении, в конторе, в мастерской, в научной или заводской лаборатории, в дисциплинированной армии?» [44].

Однако каковы бы ни были вариации на тему теории действия, веберовские интонации, пусть в “остаточном” виде, в них неистребимы. Даже в тех случаях, когда последователи немецкого теоретика вольно или невольно жертвуют ее чистым звучанием, ощущение незавершенности, недосказанности заставляет нас вспомнить о первоисточнике их научного поиска — ценностном основании социального действия.

Теория социального действия Вебера не исчерпывается теорией рационального действия, а содержит в сжатом виде *все основные проблемы* человеческого бытия: (1) бремя свободы (целеполагание); (2) бытие-с-другими как бытие-для-других (или ориентация на других) и (3) неизбежность осмысления своих поступков (субъективно полагаемый смысл социального действия) на пути к главному жизненному выбору — приданию смысла собствен-

ной жизни. Иначе Вебер не вменял бы в обязанность учёным помочь человеку избрать такую жизненную позицию, которая соответствовала бы его «высшим идеалам» [3, с. 721-722]. И если не превращать социологию в научную разновидность «игры в бисер», в «лишённое реальности царство надуманных абстракций, пытающихся своими иссохшими пальцами ухватить плоть и кровь действительной жизни, но никогда не достигающих этого» [3, с. 715], то её право на существование можно обосновать только такой миссией.

Здесь особенно важно понять, что любой выбор является результатом самоопределения, но только экзистенциальный уровень этого самоопределения можно описать схемой «ценность — путь — ответственность».

Теория действия не может полноценно существовать вне ценностного поля, а стало быть, этического единства личности. Подводя итог очередной международной конференции по проблемам человеческого действия в Виннипеге (Канада, 1975), профессор Иллинойского университета И. Талберг сказал: «...Мы не можем притворяться, что анализируем, вскрываем природу действия, когда составляем список мотивов, нейрональных процессов, мышечных сокращений и других наиболее очевидных показателей, которые совпадают с действием. Ни один из них не должен быть отождествлен с действием ...Мы потерпели поражение...» [45]. Единая для всех участников форума методологическая установка в духе декартовского дуализма не позволила рассматривать человека как целостность. Было утеряно главное: человеческая личность не сводится к сумме ее многообразных проявлений. Она едина на всех уровнях своего существования. Потому и действие следует рассматривать как *контуры*, очертания, в которых и через которые происходит зримое воплощение этого единства.

С этой точки зрения, все науки о человеческом поведении ведут речь лишь о различных сторонах одного и того же — нашего выбора в предложенных обстоятельствах. Каждая наука видит его так, как позволяют ей это сделать отраслевые методы и ограничения.

Таким образом, содержательное единство человека подразумевает отношение к действию как целостности, выстроенной вокруг некоторого *системообразующего фактора*. В системной физиологии таким фактором стала *цель-причина* наших действий; в социологии — субъективно *подразумеваемый смысл*, за которым стоит наш ценностный выбор; в философии — *личностный смысл*, экзистенциально, нравственно окрашенный. Серьёзная социология действия немыслима без обращения к аксиологическим, метафизическим основаниям нашего бытия. Восходя от естественных дисциплин через социальное знание к гуманитарному (*целеполагание — социально-историческая ценность — личностный смысл*), науки о человеческом поведении обретают реальную возможность восстановить полноту и достоинство человека-деятеля, не утрачивая при этом предметную определенность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер М. Основные социологические понятия / Пер. с нем. М.И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
2. Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М.: Политиздат, 1991. С. 40.

3. Вебер М. Наука как призвание и профессия / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова, П.П. Гайденко // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
4. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания / Пер. с нем. М.И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
5. Morris M. Excursion into Creative Sociology. New York: Columbia University Press, 1977.
6. Анохин П. К. Философские аспекты теории функциональной системы // Анохин П.К. Избранные труды (Философские аспекты теории функциональной системы). М.: Наука, 1978.
7. Швырков В.Б. Цель как системообразующий фактор поведения и обучения // Нейрофизиологические механизмы поведения. М.: Наука, 1982.
8. Klopff A.H. The Hedonistic Neuron. A Theory of Memory, Learning, and Intelligence. Washington: Hemisphere Publ. Corporation, 1982.
9. Heit G., Smith M., Halgren E. Neural Encoding of Individual Words and Faces by the Human Hippocampus and Amygdala // Nature. 1988. Vol. 333. No. 6175. P. 773-775.
10. Зиммель Г. Как возможно общество? / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М.: Юристъ, 1996. С. 513.
11. Израэль И. Психология мотивации или социология ограничений // THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Осень, 1993. Том 1. Вып. 3. С. 103.
12. Mackay R. Words, Utterances and Activities // Ethnomethodology: Selected Readings / Ed. by R. Turner. Harmondsworth, Eng.: Penguin 1974. P. 183, 197-215.
13. Schutz A., Luckmann Th. The Structure of the Life World. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973. .
14. Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // Collected Papers I: The Problem of Social Reality. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
15. Шюц А. Структура повседневного мышления / Пер. с англ. Е.Д. Руткевич // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 134.
16. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках. // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренкова М.: Изд-во Московского университета, 1994.
17. Schutz A. The Phenomenology of the Social World. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1932/1967. P. 11.
18. Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967.
19. Cicourel A. Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction. London: Macmillan, 1973.
20. Weigert A. Sociology of Everyday Life. New York: Longman, 1981. P. 38.
21. Garfinkel H. Commonsense Knowledge of Social Structures // Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967. P. 78.
22. Cicourel A. Notes on the Integration of Micro- and Macro-Levels of Analysis // Advances in Social Theory and Methodology / Ed. by K. Knorr-Cetine and A. Cicourel. New York: Methuen, 1981. P. 51-79.
23. Zimmerman D. Ethnomethodology // American Sociologist. 1978. Vol. 13. P. 5-15.
24. Garfinkel H.; Sacks H. On Formal Structures of Practical Actions // Ethnomethodological Studies of Work / Ed. by H. Garfinkel. London; New York: Routledge and Kegan Press, 1986. P. 176-181.
25. Heritage J., Watson D. Formulations as Conversational Objects // Everyday Language: Studies in Ethnomethodology / Ed. by G. Psathas. New York: Invington, 1979. P. 7.

26. *Mead G.H.* Self // George Herbert Mead on Social Psychology. Selected Papers / Ed. by A. Strauss. Chicago and London: University of Chicago Press, 1964.
27. *Mead G.H.* Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: University of Chicago Press, 1962. P. 177.
28. *Gronk G.* The Philosophical Anthropology of George Herbert Mead. New York: Lang, 1987. P. 17.
29. *Goffman E.* Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience. New York: Harper and Row, 1974. P. 575.
30. *Goffman E.* Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. Garden City, New York: Anchor Books, 1961. P. 319-320.
31. *Вайзе П.* Homo Economicus и Homo Sociologicus: монстры социальных наук // THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Осень 1993. Т. 1. Вып. 3. С. 117.
32. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени. / Пер. с нем. М.И. Левиной // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 388.
33. *Spiegelberg H.* Husserl's Phenomenology and Sartre's Existentialism // Phenomenology / Ed. by Joseph Kockelmans. Garden City, New York: Anchor Books, 1967. P. 266.
34. *Tiryakian E.* Introduction // The Phenomenon of Sociology: Reader in the Sociology of Sociology / Ed. by E. Tiryakian. New York: Meredith Corp., 1971. P. 27
35. *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преобразованного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 198.
36. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е.Д. Руткевич. М.: Academia-центр, Медиум, 1995. С. 302.
37. Цит. по: *Братусь Б. С.* Смысловая вертикаль сознания личности // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 81-89.
38. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова, П.П. Гайденоко // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
39. *Garfinkel H.* Ethnomethodology's Program // Social Psychology Quarterly. 1996. Vol. 59. No. 1. P. 6.
40. Новые направления в социологической теории / Пер. с англ. Л.Г. Ионина. М.: Прогресс, 1978. С. 37.
41. *Лукман Т.* О социологическом видении нравственности и нравственной коммуникации // Социология на пороге XXI века: Новые направления исследования. М.: Интеллект, 1998. С. 56.
42. *Schutz A., Parsons T.* The Theory of Social Action // The Correspondence of Schutz A. and Parsons T. / Ed. by Richard Grathoff. Bloomington; London: Indiana University Press, 1978. P. 130.
43. *Parsons T.* Comments on Turner. Parsons as a Symbolic Interactionist // Sociological Inquiry. 1974. Vol. 45. P. 62-64.
44. *Хеннис В.* Макс Вебер — воспитатель // Макс Вебер, прочитанный сегодня / Под ред. Р.П. Шпаковой. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1997. С. 55.
45. Action Theory. Proceedings of the Winnipeg Conference on Human Action, held in Winnipeg, Manitoba, Canada, 9-11 May, 1975 / Ed. by M. Brandt and D. Walton. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Co, 1976. P. 236.