

## ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

*С.Б. КОЖЕВНИКОВ*

### **СОЦИУМ В СТРУКТУРАХ ЖИЗНЕННОГО МИРА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТАРИЙ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Феноменологический концепт «жизненный мир» обрёл социальные коннотации в результате поэтапной трансляции концептуального ядра феноменологических исследований из логико-философских в жизненно-практические контексты. Этот процесс нашёл отражение и в смене наименования самой области исследований. Последователи Э. Гуссерля (в частности М. Хайдеггер и А. Шюц) предпочитали говорить уже не столько о «Lebenswelt», сколько об «Alltag», «Alltäglichkeit» или «alltägliche Lebenswelt» (соответственно «обыденная жизнь», «повседневность» и «повседневный жизненный мир»). М. Хайдеггер развернул концепцию жизненного мира применительно к исследованию человеческого бытия в совершенно новом аспекте (вследствие чего его образ повседневности стоит особняком и явно выделяется из общего ряда апологетических концепций того времени), а А. Шюц на основе концепции жизненного мира разработал специфические процедуры социального познания, создав оригинальную социологическую концепцию интеракционистского свойства. Углубившись в изучение специфики интерпретативных действий, совершаемых социальным субъектом на микроуровне социальной реальности, он логично пришёл к открытию нового проблемного поля социологических исследований, обозначенного впоследствии как «социология повседневности».

Так, авторы коллективной монографии «Теория и жизненный мир человека» (1995), давая картину динамики современного российского общества в социально-философском и культурно-антропологическом контекстах, понимают «жизненный мир» как синоним мира обычной

---

**Кожевников Сергей Борисович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Кубанского государственного университета.  
**Адрес:** 350040 г. Краснодар, ул. Ставропольская, д. 149. **Телефон:**  
(861) 237-01-74. **Электронная почта:** kozhevnikov@kubannet.ru

повседневной жизни [15, с. 5]. В то же время в работе И.Т. Касавина и С.П. Щавелева «Анализ повседневности» (2004), где показана широкая панорама ее исследований в социологическом, культурно-антропологическом, этнологическом, историческом, психологическом, лингвистическом и герменевтическом аспектах, понятие «жизненный мир» рассматривается в качестве законного преемника концепции здравого смысла, разработанной в XVIII в. представителями Шотландской школы Т. Ридом и Дж. Битти. С.П. Щавелев считает «Lebenswelt» аналогом повседневности, взятой в концептуальном виде как предмет философской рефлексии и фундамент всех форм сознания, однако с той оговоркой, что проблематика «Lebenswelt» не исчерпывается одной лишь темой повседневности [7, с. 77].

Очевидно, следует иметь в виду, что жизненный мир шире повседневности, но он содержит ее в качестве своего важнейшего модуля, *структурного принципа*, затрагивающего все сферы жизненной активности человека. Это позволяет говорить об идентичности структур жизненного мира и смысловых ресурсов повседневного опыта, в особенности тогда, когда речь идет о проблематизации наиболее очевидных, но институционально не оформленных и в достаточной степени не отрефлектированных предпосылок социокультурной жизни человека. В этом смысле слова «жизненный мир» и «повседневность» могут становиться синонимичными по значению, однако по сложившейся традиции «повседневность» проходит по ведомству социологии и других позитивных наук социально-гуманитарного цикла, тогда как «жизненный мир» остаётся преимущественно предметом феноменологической философии и её прямых ответвлений.

Развитие концепции жизненного мира после Э. Гуссерля шло в двух магистральных направлениях: экзистенциальном и социально-феноменологическом (особые позиции в исследовании жизненного мира занимал историко-генетический подход, разработанный Д. Лукачем на основе марксистской «теории отражения»). С некоторой долей условности первое направление можно соотнести с именами М. Шелера, Х. Ортеги-и-Гассета, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, второе — с именами А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана, Г. Гарфинкеля и И. Гофмана. Определённую роль в становлении проблематики жизненного мира в теоретической социологии сыграла антропологическая концепция Ч. Кули и прагматически фундированные исследования представителей символического интеракционизма Дж. Мида и Г. Блумера (в дальнейшем мы ещё коснёмся концепции Г. Блумера, который придал идеям Дж. Мида систематический вид и выступил инициатором институционального оформления интеракционистского движения).

Позитивная программа исследования повседневного жизненного мира, сформулированная в качестве главной задачи в рамках *социальной феноменологии* А. Шюца, заложила фундамент целого направления в

науках о человеке и его социальном поведении. Щюц поставил задачу адаптировать феноменологический метод Э. Гуссерля к обсуждению ключевых проблем социальной теории, поставленных М. Вебером. Будучи глубоко заинтересованным вопросом о рациональных свойствах социального мира (вопросом, постоянно находившемся в сфере научных интересов М. Вебера), он с помощью феноменологического метода попытался проникнуть в смысловую ткань самой социальной рациональности, которая Вебером рассматривалась как исходный пункт конструирования социальных связей. Тем самым Щюц выявил специфическую предметную область, обозначенную им как *смысловое строение жизненного мира*. Реальность жизненного мира из периферийного компонента чистой феноменологии, где она ещё носила характер смелой гипотезы, стала предметом скрупулёзного и методичного изучения со стороны социальных наук. А. Щюц проблематизировал наиболее глубокий функциональный уровень сознания, связанный с конструированием социальных значений, на котором сознание демонстрирует свой имперсональный, intersubъективный характер, а сам процесс означения приобретает имманентно коммуникативные черты. Говоря образно, Щюц направился не «вверх» от социального (осмысленного) действия к выявлению институциональной структуры общества (именно этот путь проделал М. Вебер), а с помощью феноменологической редукции «вниз» — к смысловым основаниям самой способности человека создавать социальные связи.

Чтобы правильно оценить вклад А. Щюца в развитие концепции жизненного мира, мы должны иметь в виду, что приватный мир человека, мир его повседневной жизни для него всегда является *intersubъективным миром культуры*. «Он [жизненный мир. — С.К.] — мир культуры, — пишет Щюц, — ибо с самого начала повседневность предстаёт перед нами как смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать для того, чтобы обрести опору в этом мире, прийти к соглашению с ним. Однако эта совокупность значений — и в этом отличие царства культуры от царства природы — возникла и продолжает формироваться в человеческих действиях... Все объекты культуры самим смыслом своим и происхождением указывают на деятельность человеческих субъектов. Поэтому мы всегда ощущаем историчность культуры, сталкиваясь с ней в различных традициях и обычаях. Историчность — осадок деятельности, в которой история и раскрывается для нас. Поэтому я не могу понять объект культуры, не соотнеся его с деятельностью, благодаря которой он возник» [17, с. 130]. В этом понимании сущности культуры, где культура предстаёт в качестве продукта субъективной интерпретации человека, заключена главная предпосылка всей социальной теории А. Щюца. Понятие жизненного мира становится для него отправной точкой и главным предметом социальных наук, поэтому не будет пре-

увеличением сказать, что проблематика жизненного мира стала их достоянием главным образом благодаря его исследовательским усилиям.

Смысловая реальность повседневного жизненного мира, проблематизированная А. Шюцем, обладает одновременно конститутивными и конструктивными свойствами. Жизненный мир конститутивен постольку, поскольку он переживается нами как непосредственная, *данная* нам реальность, и он конструктивен, так как является результатом нашей способности субъективной *интерпретации* реальности. Рефлексия, которая возникает по поводу повторяющихся переживаний, суммируемых активностью «я» в текущем соотношении актуального переживания с переживанием, сохраняющимся в памяти, способствует возникновению *социального опыта*. Рефлексивное «я», таким образом, есть в то же время социальное «я», оно существует лишь по отношению к такому опыту, который человек по необходимости разделяет с *другими*, а следовательно, это — опыт *социального конструирования реальности*. Теперь видно, каким образом конститутивные и конструктивные свойства характеризуют предметную реальность в единстве её данности, с одной стороны, и сконструированности субъектом — с другой: как «очевидная» реальность смысла она предпослана рефлексии и в то же время является предметом интенциональной активности сознания, «смыслополагания», выступающего основой способности субъективной интерпретации в социальном опыте.

При характеристике онтологического статуса жизненного мира А. Шюц следует концепции У. Джемса, согласно которой человек имеет дело с многочисленными «мирами опыта», «подуниверсумами», каждый из которых обладает особой конституцией. Джемс радикально изменил ракурс рассмотрения проблемы «реальности», переместив её из теоретических в сугубо прагматические контексты. В результате «реальностью» стали обладать все предметы, связанные с реализацией человеческих интересов, страхов, надежд и т. п. Так, стало возможным говорить об особой реальности игры или сна, многообразных форм религиозного опыта, реальности мифологических образов или продуктов художественной экспрессии. А. Шюц, впрочем, предпочитал говорить не о «мирах опыта», а о «конечных областях значений», подчёркивая тем самым, что речь идёт об антропогенно обусловленном происхождении их смысловой организации.

У каждой «конечной области значений» есть свой когнитивный стиль, который и определяет схемы интерпретации, используемые людьми внутри конкретной смысловой структуры. Особенностью повседневной реальности является то, что она, по словам Н.М. Смирновой, «выступает конечной областью значений обыденного языка и культурной символики». «Пребывание в других сферах, — пишет она, — в искусстве, религии, философии — завершается возвращением в повседневность. Когда опускается театральная занавес, человек испытывает “шок от

пробуждения”, и всё происходившее на сцене воспринимается как игра. Процесс интерпретации театрального представления, сновидения, содержания научной теории предполагает выход за рамки соответствующих смысловых областей и возвращение, как из экскурсии, в мир повседневности» [13, с. 133].

Повседневность — это высшая реальность в том смысле, что она является архетипической для всех остальных «миров», так как любой акт смыслополагания, осуществляемый в них, задействует его смысловую конституцию и заключённые в ней смысловые ресурсы. Привилегированное положение повседневности означает, что она в наименьшей степени нуждается в сознательных усилиях по поддержанию своего когнитивного статуса (в отличие от других «реальностей»). В силу этого реальность повседневности воспринимается как «естественная» и «само собой разумеющаяся», процедуры её легитимации протекают скрытно и незаметно для всех участников повседневной коммуникации. Повседневное знание не представлено в эксплицитных суждениях, не проблематизируется, существует в виде неотрефлексированного смыслового «фона» практических отношений, а потому временно предупреждает возникновение каких-либо сомнений.

Е.Д. Руткевич выделяет следующие характеристики когнитивного стиля повседневности: особая напряжённость сознания, проявляющаяся в бодрствовании и внимании; особенное эпохе (эпохе естественной установки), приостанавливающее, в отличие от феноменологического эпохе, не веру в существование объектов внешнего мира, а сомнение в их существовании, так что берётся в скобки сомнение относительно того, что мир и его объекты могут быть иными, чем кажутся; специфическая форма личностной вовлечённости, характеризующая различные степени участия или соучастия человека в той или иной конечной области значений; специфическая форма социальности (социального действия, коммуникации, восприятия другого); особая временная перспектива и своеобразное переживание времени (специфика темпоральности) [12, с. 48–49].

Наиболее существенной чертой когнитивного стиля повседневности является его обусловленность *трудовой деятельностью*. Но труд в этом контексте следует понимать особо, как *активность вообще*, наиболее прямое и непосредственное проявление деятельного начала в человеке. Эту специфику повседневного труда очень верно характеризует Н.М. Смирнова: «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”. <...> Находясь в состоянии “захваченности жизнью”, индивид представляет собою нерасчленённую целостность, тотальное единство всех составляющих собственного опыта. Какими бы предикатами ни наделяли его другие,

в “работе” он есть синтез всех своих определений» [14, с. 122]. Таким образом, повседневный труд совсем не обязательно должен быть специализированным, *профессиональным*. Напротив, в своей повседневной активности человек выступает существенно *целостно*, реализуя весь спектр своих индивидуальных способностей. Такой «труд» в корне отличается от институционализированных проявлений человеческой деятельности и должен быть рассмотрен в принципиально иной системе категорий.

Жизненный мир имеет сложную смысловую организацию, которая обусловлена наличием в нём процедур *типизации* и целого ряда *идеализаций*, без которых сосуществование людей в культуре и обществе (они, как мы видели, рассматриваются А. Щюцем в рефлексивно обусловленном единстве) было бы абсолютно невозможно. Для того чтобы выяснить механизм процедур типизации, необходимо понять специфику познавательных действий, практикуемых человеком в повседневной жизни. «Несомненное предшествующее знание, — пишет Щюц, — с самого начала дано нам как типичное, а это означает, что оно несёт в себе открытый горизонт похожих будущих переживаний» [17, с. 129]. Иными словами, «типизация представляет собой создание смысловых связей» между явлениями [1, с. 87]. В окружающем мире мы имеем дело с огромным количеством отдельных предметов, но нас, в конечном счёте, мало интересует многообразие их уникальных свойств. Вместе с тем в повседневной жизни мы не склонны отыскивать в них какую бы то ни было неизменную «сущность».

Находясь в практических отношениях с предметами, мы заинтересованы только в *идентификации*, *опознании* того, что непосредственно воздействует на сферу наших интересов. «В естественной установке повседневной жизни, — пишет А. Щюц, — нас занимают лишь некоторые объекты, находящиеся в соотношении с другими, ранее воспринятыми, образующими поле самоочевидного, не подвергающегося сомнению опыта. Результат избирательной активности нашего сознания — выделение индивидуальных и типических характеристик объектов» [17, с. 130]. Нам достаточно знать, с предметом какого класса мы имеем дело, не углубляясь в тонкости логических дефиниций. Эти классы образуются не в соответствии с объективными свойствами предметов, а в соответствии с их способностью что-то *значить* в нашей жизни, иначе говоря, быть для нас *понятными*. В связях, существующих между типичными предметами, проявляются структуры нашего сознания, предпосылаемые всякой осмысленной деятельности. Именно поэтому мы воспринимаем мир типичностей как естественный и само собой разумеющийся. Прежде чем стать предметом научного познания, мир должен быть *тематизирован*, осмыслен, упорядочен в соответствии с нашей прагматической установкой, готовностью к действию. Таким образом, смысловые связи реальности есть связи

*прагматические*. Рассматривать явления типически означает рассматривать их в рамках *естественной установки*. Основой обобщающей типичности опыта выступает *система релевантностей*, которая определяет, какие его черты станут типичными, а какие останутся уникальными и индивидуальными.

Формой закрепления типизаций выступает язык, так как в нём кристаллизуются смысловые «осадки» повседневного опыта. Язык сохраняет в себе все возможные типические схемы этого опыта. Благодаря использованию языка каждый человек участвует в процессах социального распределения знания, включаясь в разнообразные смысловые контексты и восполняя смысловой запас типических конструкторов. А. Щюц отводит языку решающую роль в социальной трансляции типизаций. «Типизирующим медиумом *par excellence*, — пишет он, — посредством которого передаётся социальное знание, являются словарь и синтаксис повседневного языка. Диалект повседневности — это по преимуществу язык имён, вещей и событий» [17, с. 132]. Если в языке находится место для сигнификации какого-либо явления, то это означает, что в данном явлении фиксируется содержание, значимое в системе релевантностей конкретной лингвистической группы (как показал К. Фосслер в работе «Духовность и культура в языке», в речи лингвистической группы сохраняется вся её история) [16, с. 202].

Идеализации представляют собой имплицитные предположения, используемые людьми в процессах интерпретации как собственных действий, так и действий партнёров по коммуникации. В повседневном опыте эти предположения не подвергаются критической рефлексии, вследствие чего воспринимаются как «суждения здравого смысла». Мы можем заметить наличие этих идеализаций лишь тогда, когда привычное течение нашей повседневной жизни нарушается и мы оказываемся в ситуации замешательства перед угрозой *непонимания* смысла происходящих событий. Значение идеализаций в повседневной жизни человека настолько велико, что стоит только одной из них дать сбой, как начинает рушиться весь социальный порядок.

Уже Э. Гуссерль описал две фундаментальные идеализации быденного мышления, которые обозначались им как «*und so weiter*» («и так далее») и «*ich kann immer wieder*» («я могу сделать это снова»). Для человека, использующего эти идеализации, очевидно, что мир и впредь будет оставаться таким, каким он был до сих пор ему известен из личного опыта и опыта социального окружения (или, как говорит А. Щюц, «бывшее до сих пор адекватным знание выдержит испытание и в будущем») [16, с. 324]. В то же время он должен быть убеждён, что повторение действий, приводивших его к определённым результатам в прошлом, будет обеспечивать достижение аналогичного результата впредь (по словам А. Щюца, «своим действием я могу вызвать положение вещей, подобное тому, которое я успешно вызвал с помо-

щью предыдущего подобного действия» [16, с. 325]. В противном случае планирование любых действий становится невозможным. Таким образом, совершая поступок в рамках типичной схемы и сохраняя уверенность в неизменности жизненного мира, человек может думать о будущем и строить *проект* своего социального действия.

Проектом обладает *действие*, обусловленное наличием замысла (действие А. Шюц отличает от *поведения*, которое детерминировано внешними природными условиями). В проекте существенно то, подчёркивал Шюц, что в воображении он предстаёт как *законченный акт*. Это обстоятельство придаёт социальному действию особый темпоральный модус. Для того чтобы планировать действия по осуществлению какого-то намерения, мне, как рационально мыслящему человеку необходимо поставить перед собой цель. В противном случае целерациональная стратегия поведения (выступающая, как считал ещё М. Вебер, моделью социального действия) становится неосуществимой. Но когда цель приобретает свойство проекта (то есть становится *типической*), для его осуществления требуется специфическая инверсия времени, когда «мы действуем с оглядкой на будущее, словно оно уже наступило» [1, с. 96]. Вникая вслед за Шюцем в суть этой инверсии, мы усматриваем в ней следы воздействия двойного качества социальных поступков: *процессуального* и *актуального*. Привычная картина времени изображает процесс в качестве того, что предшествует результату: действие длится во времени, чтобы быть в итоге осуществлённым. Но поскольку социальное действие является *типическим* (то есть осмысленным), в нём цель (в качестве осмысленного проекта) должна предшествовать процессу её реализации. Так в жизненном мире появляется особое темпоральное измерение — *modo futuri exacti* — проект, предвосхищающий акт, или то, что Т. Лукман называл «практической утопией».

Для изучения социального действия в жизненном мире (помимо его темпоральных свойств) важно также обратить внимание на существование в нём отношения между проектом и *мотивом*. «Только теория мотивов может развить анализ действия, при условии, что сохраняется субъективная точка зрения в её строжайшем и немодифицированном смысле» [16, с. 104]. А. Шюц выделяет два вида мотивов, раскрывающих смысловую структуру социального действия: мотив «для-того-чтобы» направлен в будущее и относится к проекту, замыслу действия, тогда как мотив «потому-что» обращён в прошлое и связан с его причинами. Причинами социального действия являются обстоятельства биографии, побуждающие человека поступать именно таким образом. Субъективно человек в социальной жизни всегда руководствуется мотивом «для-того-чтобы», но *ex post facto* в его действиях может быть обнаружен биографически, то есть *причинно* обусловленный смысл. Так мотив «для-того-чтобы» посредством рефлексии над уже совершённым действием может быть трансформирован в мо-



тив «потому-что». Это различие мотивов в повседневной жизни следует учитывать, имея в виду, что *понимание* социальных действий и есть, в конечном счёте, результат реконструкции мотивов. «Понять» в данном случае означает «редуцировать действие Другого к его типическим мотивам, включая их отношения к типическим ситуациям, типическим целям, типическим средствам и т. д.» [16, с. 106]. Эти процедуры понимания существенно дополняют веберовскую методологию реконструкции смысла через создание идеального типа и моделирование целерациональной стратегии социального действия.

Наконец, базовыми идеализациями интерсубъективных отношений, благодаря которым выстраивается мир социального опыта, являются идеализация *взаимозаменяемости точек зрения* и идеализация *совпадения систем релевантности*. В первом случае подразумевается, что если «я» и «другой» поменяются местами так, что «я» окажется в пространственном локусе «другого», и наоборот, то они будут воспринимать предметы в той же системе типизаций, как и тот, кто там находился ранее, иметь дело с тем же набором предметов и их свойств, видеть их на том же самом расстоянии. Вторая идеализация предполагает, что различия в биографиях (иначе говоря, в обстоятельствах личного опыта) не имеют существенного значения для постановки типических целей, а следовательно, мы используем один и тот же типический материал для планирования и осуществления своих социальных действий. Оба предположения убеждают нас в том, что «другой» будет действовать понятным и предсказуемым образом. В совокупности эти идеализации составляют *всеобщий тезис взаимности перспектив*, с помощью которого формируются типизации обыденного мышления, заменяющие в социальном опыте идеальные объекты личной жизни [14, с. 153].

В основе исследований жизненного мира А. Шюца лежало особое понимание *природы человека*, сформулированное в антропологической концепции Ч. Кули, развивавшего идею коммуникативных истоков человеческого сознания. «Жизнь сознания, — писал Ч. Кули, — это, по существу, жизнь общения. У нас нет форм высшей жизни, которая была бы реально отделена от других людей... Вне этого ментального сообщества не бывает ни мудрости, ни силы, ни справедливости и права, ни полноценного существования вообще» [8, с. 76]. Социальные отношения основываются на человеческой способности *воображения*, которую Ч. Кули считает необходимой предпосылкой как для конструирования социальных связей обычным человеком, так и для мыслителя, занятого научным изучением общественной жизни. Общество — это *воображаемая* реальность в том смысле, что оно существует только в качестве предмета представления нашего ума. «Реальное лицо, — считает Ч. Кули, — неотделимо от воображаемого. Быть воображаемым — значит стать реальным в социальном смысле... Человек может быть реальным для нас лишь в той мере, в какой мы со-

относим в воображении свою внутреннюю жизнь в данный момент с его» [8, с. 75]. Эта парадигмальная установка отождествления реального с воображаемым проходит через всю линию развития интерпретативной социологии, активно использующей концепт «Lebenswelt», включая представителей Чикагской школы, символический интеракционизм, феноменологическую социологию А. Шюца, феноменологическую социологию знания П. Бергера и Т. Лукмана, а также этнометодологию Г. Гарфинкеля и теорию социальной драматургии И. Гофмана.

Антропологическое наследие Ч. Кули интересно ещё, по крайней мере, в двух аспектах: методологическом и собственно интеракционистском. В работе «Человеческая природа и социальный порядок» (1902) им развивается специфическая версия *холизма*, в которой органическая, телесная конституция человека рассматривается в единстве с конституцией социального порядка. Главный методологический постулат этого холизма заключается в *отождествлении общества и индивида*. «Где бы вы ни обнаружили жизнь общественную, там вы найдёте и жизнь индивидуальную, и наоборот. Антитеза общество versus индивид ложна и пуста в качестве общего или философского утверждения о человеческих отношениях» [8, с. 37]. Посмотрим на это утверждение более внимательно. Ч. Кули считает, что заблуждение об автономном существовании индивида и общества проистекает из привычки брать их в качестве объектов различных наук, тогда как различие на самом деле состоит в разности точек зрения на один и тот же предмет. Например, разъясняет Ч. Кули, человек, который смотрел бы на армию генерала Гранта с холма Миссионер Ридж, видел бы нечто совершенно иное, нежели человек, разглядывающий в упор каждого солдата. Так и картина потеряет художественное впечатление целого, если пристально рассматривать её по частям. Таким образом, «обособленный индивид — это абстракция, чуждая обществу, равно как и общество, взятое в отрыве от индивидов. Реальность — это человеческая жизнь, которую можно рассматривать как со стороны её индивидуальности, так и в социальном, то есть всеобщем, аспекте, но которая на самом деле всегда остаётся и индивидуальной, и всеобщей» [8, с. 34]. Это означает, что изучение человека должно стать комплексной проблемой, когда продвижение исследователя в одном направлении неизбежно исчерпывает проблематику другого: ответив на вопрос, что есть человек, мы одновременно ответим и на вопрос, что есть общество.

Сходным образом Ч. Кули рассуждает о процессе формирования социального сознания (личности) человека. Речь идёт о широко известной теории «зеркального я», оказавшейся в центре социально-психологических изысканий американских антропологов начала XX в. Ч. Кули рисует образ «я» как обусловленный обработкой значений, принимаемых индивидом из социальной среды и интерпретируемых им в качестве реакции на собственное поведение. В этом смысле «я»

выступает суммой впечатлений человека о самом себе, получаемых им из окружающего мира. Индивид как бы «смотрится» в своё социальное окружение, «узнавая» себя в соответствии с оценками «значимого другого», каковым могут выступать люди, обладающие некими ценными качествами и являющиеся для него искомым авторитетом (родители, учителя, представители закона — носители, как сказал бы З. Фрейд, «супер-эго»). Таким образом «я» — это то, что думают обо «мне» другие. При этом «я» не существует отдельно от других, а является продуктом их непосредственной проекции на стихийную активность индивида. В результате «я» становится объектом собственных действий, но уже не стихийных, а организованных структурами социальных взаимодействий. Эту способность представлять себя в качестве объекта мы и называем *рефлексией*.

Ч. Кули выделяет три основных элемента «зеркального» представления индивида о самом себе: представление о том, как мы *выглядим* в глазах другого человека, представление о том, как он *судит* об этом нашем образе, и — в качестве итога — некое *чувство я*, описываемое как гордость или стыд [8, с. 36]. Последнее и есть *социальное чувство*, позволяющее человеку становиться участником социальной коммуникации, включаться в многообразные ситуации социального поведения и участвовать в трансляции социального опыта. Вместе с тем теория «зеркального я» имеет существенный недостаток, на который в своё время обратил внимание Э. Финк: согласно его образному выражению, «зеркала не обязательно должны размещаться параллельно друг другу». В то же время, как писал А. Щюц, «это взаимное отношение при встрече эго и alter ego, [наблюдаемое при «зеркальном эффекте»], недостаточно, чтобы объяснить непосредственность, с которой постигается со-бытие с Другим в такой ситуации» [16, с. 90].

Тема «зеркального эффекта» неоднократно поднималась в работах основоположников прагматизма. Изучению «зеркального эффекта» социальных отношений много внимания уделял У. Джемс. Весьма близкие идеи высказывали теоретики интеракционистской ориентации, особенно Дж. Мид и, в частности, Г. Блумер, чей символический интеракционизм является своеобразным социально-психологическим аналогом теории А. Щюца и несёт на себе явный отпечаток влияния антропологической концепции Ч. Кули и Дж. Мида. Главное внимание символический интеракционизм уделяет процессу формирования *социальных значений*, определяющих специфику каждой конкретной социальной ситуации, что сообщает интеракционизму характер семиотической концепции. Соответственно, основным предметом изучения в данном случае становятся языковые, знаковые аспекты повседневной социальной коммуникации, но не в структурном, а в процессуальном, поведенческом смысле.

Способность человека относиться к себе как к объекту составляет необходимую предпосылку для его взаимодействия с окружающим миром, в котором он постоянно формирует значения предметов. «Сознательная жизнь человека с того времени, как он просыпается утром и до того, как он засыпает вечером, — пишет Г. Блумер, — представляет собой сплошной поток формирования значений вещей, с которыми он имеет дело и которые он принимает во внимание» [3, с. 174]. При этом важно отличать объект от стимула, так как объект не просто воздействует на нас, но и мысленно нами обозначается. Значение объекта продуцируется самим человеком, оно выражает его готовность к *действию*. Объекты не предпосланы структурам деятельности, а конструируются сознанием в качестве предпосылки для осуществления поступка.

Таким образом, общественная структура есть выражение динамики мыслительного процесса, когда деятельность строится как последовательное развёртывание социальных значений. Г. Блумер предостерегал от рассмотрения этого процесса с помощью психологических категорий, так как «личностное я» (self) нельзя представлять в терминах составных частей, как это делают с «ego». «Формирование значений, — писал он, — это развивающийся коммуникативный процесс, в ходе которого индивид замечает предмет, оценивает его, придаёт ему значение и решает действовать на основе этого значения. Человек противостоит миру и другим людям посредством этого процесса, а не только при помощи “ego”» [3, с. 175]. Отсюда следует важный вывод: *социальное действие человека не является результатом давления извне и не может быть понято как функция от социальной структуры*. Структурные образования, такие как культура, социальная система, социальная стратификация или социальные роли, не детерминируют социальное действие, а являются *средой деятельности*, в которой возникают конкретные ситуации. Люди действуют не в отношении структуры, а в отношении *этих ситуаций*.

Но нельзя представлять дело так, будто субъект действия не принимает во внимание действия других акторов. Как раз наоборот, самыми существенными элементами этих ситуаций являются для человека поступки *других* действующих лиц. В условиях, когда действие становится групповым и состоит из множества векторов активности, включаются механизмы «выравнивания» индивидуальных действий посредством взаимной интерпретации людьми действий друг друга. Мы уже знаем, что всякое действие конструируется через интерпретацию ситуации, но интересно то, что «большинство ситуаций, с которыми сталкиваются люди в данном обществе, дефинируются или “структурируются” ими одним и тем же образом... Поскольку под рукой имеются готовые и общепринятые определения ситуации, то руководство действиями, их организация не требуют большого напряжения» [3, с. 177–178]. Обозначенный здесь Г. Блумером интерес к проблеме *титического*

является краеугольным камнем феноменологической социологии А. Шюца, считавшего, что за всяким «нормальным» повседневным социальным явлением скрывается совокупность индивидуальных типических проектов (на чём мы уже подробно останавливались).

Отдельного внимания заслуживает концепция «определения ситуации», которая получила широкую известность благодаря «теореме Томаса» (как её обозначил Р. Мертон); согласно ей «если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям» [6, с. 66]. Эта «теорема», сформулированная У. Томасом в русле того понимания социальных отношений, которое мы видели в теории Ч. Кули, демонстрирует, что реальность социальных действий обладает *особым статусом*, зависящим от результатов интерпретации наших намерений партнёрами по коммуникации. В этом смысле все социальные структуры являются «вымышленными», «перспективными», зависящими в каждом конкретном случае от взаимного наложения многочисленных проекций, и это обстоятельство выдвигает новые требования, обращённые к работе профессионального социолога. Оставаясь в стороне от изучаемых социальных явлений и процессов, следуя логике «объективного» наблюдения, он рискует вообще утратить связь с реальностью и построить своё исследование на основе собственных весьма нереалистичных измышлений.

Немецкий социальный теоретик И. Вайс, говоря о прикладных аспектах обществознания, подчёркивает, что «теории, пригодные для обоснования практики, должны опосредоваться самосознанием и смыслами самого жизненного мира». Проблема опосредствования социальной теории, возможности применения её результатов на практике формулируются им в виде вопроса о том, «возникает ли между мышлением внутри жизненного мира и общественнонаучной рефлексией отношение отчуждённости к социальной реальности, которое было бы аналогично отношениям между естествознанием и практическим производственным опытом» [15, с. 102–103]. Для ответа на этот вопрос И. Вайс рассматривает особенности строения социального опыта в категориях жизненного мира, продолжая традиции А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана. Его исходная позиция — убеждение в наличии прагматической связи между социальным действием и представленностью социума в структурах жизненного мира. И. Вайс выделяет пять существенных признаков, определяющих социальную конституцию жизненного мира [15, с. 103–104]. Дадим им обобщённую оценку.

Во-первых, жизненный мир рассматривается как *последовательность ситуаций*. Соответственно ориентация человека в жизненном мире есть его *ориентация в отношении этих ситуаций* (это свойство жизненного мира мы анализировали в связи с интеракционистской теорией Г. Блумера). Ситуации складываются в результате наложения множества «перспектив» взаимодействующих индивидов, а потому

определяются самими участниками взаимодействия. Взаимопонимание в этих ситуациях достигается благодаря наличию системы символов повседневного языка, которые функционируют как само собой разумеющиеся схемы интерпретации и разрешения стереотипных жизненных обстоятельств.

Во-вторых, нахождению в жизненной ситуации свойственен принципиальный реализм, связанный с убеждением человека, находящегося в такой ситуации, в наличии у него прямых отношений с самими вещами. Эту установку можно обозначить и как *наивный реализм* с той оговоркой, что он не исключает возможности осуществления процедур *типизации* (признавая практическую *действенность* этих процедур, мы должны признать и условность их характеристики как «наивных»). Отдельным вопросом является соотношение типизаций жизненного мира и идеализаций социальных наук. Обозначив сам факт наличия связей между ними, мы констатируем, что вопрос о механизмах реализации этих связей до сих пор остаётся открытым.

В-третьих, практическая направленность ориентаций внутри жизненного мира является *синкретичной и неспециализированной*. В жизненном мире мы имеем дело с профанной культурой, которой чужда профессиональная дифференциация деятельности, профессиональная этика и институциональная (социальная) регламентация. Осуществляя деятельность, человек стремится к наиболее простым и доступным способам реализации своих интересов. В этом смысле следует говорить о *дилетантизме*, свойственном практическим ориентациям внутри *жизненного мира*. Кроме того, интегративный характер активности в повседневной жизни является условием формирования обыденной картины мира как наиболее целостного и полного образа действительности.

В-четвёртых, практическая *аргументация* в рамках жизненного мира предполагает *законченность*, так как является диспозиционной установкой к действию. «Теория», существующая в своём обыденном варианте, выполняет функцию обоснования предпринимаемых действий и потому характеризуется крайней экономностью и обладает простым побудительным мотивом. Напротив, теории в социальных науках являются гипотетическими и фрагментарными, и, как следствие этого, индифферентными в отношении к своей способности активизировать деятельную сторону человеческой природы.

В-пятых, практическая ориентация в жизненном мире обусловлена *биографическим и крайне персонализированным* характером оценок ситуаций и действующих лиц, в отношении которых осуществляется действие. Жизненный мир предельно индивидуализирован и партикулярен. Биография выступает в качестве визитной карточки этого мира, является отличительной особенностью его «перспективизма». Это имеет и

своё следствие в социальных науках: жизненный мир конституирует нравственные и социальные нормы, что связывает их отныне с обстоятельностью, составляющими мартиролог его частных биографий.

Проблему специфической *рациональности*, свойственной жизненному миру, рассматривает Б. Вальденфельс. Жизненный мир (повседневность) привлекает современных исследователей своим непредсказуемым смещением жизненных содержаний, наличием многочисленных векторов их трансформации, своим специфическим хронотопом и чрезвычайно пластичным рациональным статусом. Именно такой образ повседневности мы видим у Вальденфельса. «Исходная точка моей тематизации [повседневности], — пишет он, — это актуальная проблема специфической рациональности обыденной жизни» [4, с. 41]. Б. Вальденфельс в своём анализе рационального статуса повседневности предлагает особую эвристическую перспективу, в которой повседневная рациональность предстаёт как точка пересечения, «переплавки» встречных процессов «*оповседневнивания*» и «*преодоления повседневности*».

М. Вебер трактовал «оповседневнивание» как нисходящий процесс рутинизации культуры, превращения её в совокупность подручных средств и банальных истин. Однако в этом процессе «обживания» культуры, который выглядит, как своего рода «культурное грехопадение», нельзя не усмотреть важные позитивные черты: плоды «высокой» культуры обретают таким образом плоть и кровь, входят в пространство *реальных* потребностей и *практических* намерений человека. Здесь заключён глубокий смысл: многократно повторяясь, знания и навыки закрепляются в человеческих деяниях, без которых они были бы обречены на искусственное, «книжное» существование. Без процессов «оповседневнивания» культура впадает в стагнацию и «музеефицируется», она нуждается в постоянной верификации своих интеллектуальных продуктов, сообщающей им прагматическую весомость. Кроме того, «оповседневнивание» представляет собой *особый вид культурного опыта*, поэтому нельзя рассматривать его чисто механически, как простое усвоение, примитивизацию духовного содержания культуры. Позитивным является и то, что этот опыт раскрывает сферу особой *имперсональности*, в которой личные достижения людей вступают в *диалог*, ища взаимного признания и не предписывая унифицированных правил коммуникации. Этот опыт *пограничен*, так как в нём личное способно переплавляться в социальное. В условиях имперсональности впервые возникает и проблема *понимания*, которая требует не гипотетического, а сиюминутного, вполне реального разрешения. Наконец, «оповседневнивание» представляет собой аналог такого хорошо известного нам явления, как процесс *институционализации*, благодаря которому «великие повествования» закрепляются в

культурной традиции и получают возможность длительного исторического существования.

Во всех ситуациях «оповседневнивания» повседневность выступает лишь объектом воздействия со стороны «высокой» культуры, поглощая и ассимилируя её продукты. Но существует также и встречное движение, направленное «вверх» от жизненного мира к наиболее рационализированным целям культуры. Именно этот вектор задействуют наука, религия и искусство, стремясь к выражению трансцендентного смысла человеческой истории. Здесь находят наилучшее применение *творческие способности* человека, его креативная мощь, способствующая появлению гениальных творений его духа. Как показал И. Кант, гениальность проявляется в способности *нарушать правила*, поэтому всё, что делает человек в этой области, обязательно сопровождается свойством *новизны*. В «высоких» сферах культура проявляет себя, прежде всего, как *инновация*, творчество, преодоление косности традиции и неустанное *совершенствование* способностей человека. Но повседневность, пребывая в кругу привычных значений, имеет *свой* опыт трансцендентного, который обнаруживает себя в сознательных отклонениях от правил, внезапно возникающих тупиках *непонимания* или несанкционированных художественных акциях маргиналов и аутсайдеров. Трансцендентный опыт повседневности, конечно, далёк от рафинированной рациональности научного эксперимента, но, будучи имперсональным и массовым, он способен оказывать мощное воздействие на динамику культуры. В этом качестве повседневность способна создавать нечто новое, сопоставимое по своему креативному потенциалу с наиболее значительными достижениями человека.

При исследовании рациональности повседневной жизни неизбежно возникает потребность уточнения самого понятия «рациональность», так как очевидно, что речь в данном случае идёт о его нехарактерных, маргинальных для классических контекстов коннотациях. Традиционно рациональности приписывают некоторый ряд эпистемических признаков, таких как доказательность, логичность, истинность, эффективность, экономность. Слово «рациональность» является производным от латинского «*ratio*», перевода древнегреческого «логос», введённого в философскую терминологию ещё Гераклитом. Но латинское «*ratio*» передаёт лишь определённую область значений «логоса». «*Ratio*» связано с глаголами «считать», «исчислять», «выявлять пропорцию», тогда как «логос» — с глаголами «собирать», «связывать». За последние столетия, в связи с успехами естествознания, «рациональность» стала соотноситься с представлением о свойствах научного разума и в этом качестве переключалась в наши дни. Несколько иным стало понятие рациональности в современных исследованиях по философии и истории науки, но и там оно сохраняет



значение искомого *образца*, будучи связанной с понятием *целесообразности* как средства эффективной организации человеческой деятельности. О необходимости радикального пересмотра представлений о рациональности отечественные специалисты говорят уже давно (см. например, работы Н.С. Автономовой, Н.В. Мотрошиловой, Н.С. Мудрагей), однако совершенно особое качество это понятие обретает в отношении к характеристике повседневной жизни человека.

«Существует рациональность, — пишет Б. Вальденфельс, — которая покоится в опыте и которая воплощается в действия и речь и не проистекает из подчинённого цели рационального расчёта или из притязаний на чистую значимость» [4, с. 41]. Таким образом, поясняет он, речь идёт не о перемещении разума истории и общества в измерение повседневности, а об изменении на уровне повседневности самого характера присущих ему *идеализаций*. Вместе с тем повседневная рациональность является необходимым условием взаимного согласования различных областей культуры, дифференциалом, обеспечивающим функциональное единство всем типам рациональных стратегий. «Если все культурные порядки различаются и исключают друг друга, и вместе с тем до определённой степени изменчивы, то они... в значительной степени сохраняют необходимый произвол. Повседневность в смысле повседневных знаний, повседневной политики, права, истории, искусства... приобретает тем самым новое значение места изменчивой и варьируемой рациональности» [4, с. 45].

Изучение повседневной рациональности способно многое объяснить в вопросах, связанных со структурами ориентаций человека в жизненном мире. Н. Элиас подчёркивал, что повседневность не является универсалией и не занимает какого-то изолированного, автономного пространства наподобие специализированных форм культуры, поэтому нельзя говорить о повседневности *вообще*: всякий раз она принимает те или иные специфические черты (руководствуясь этим принципом, он исследовал ментальные изменения в Западной Европе, связанные со становлением европейской цивилизации Нового времени).

Повседневному разуму более всего может соответствовать образ *лабиринта*, который не был создан какой-либо централизованной инстанцией и не предполагал наличие заранее предусмотренного плана. «Лабиринт» отличается от рациональной строгости «сети» или «клетки» тем, что его организация многоуровневая и пластична. Будучи лишённым единой цели, он имплицитно содержит в себе установку на бесконечность потенциальных проекций в человеческом времени и пространстве. В этом смысле повседневный «лабиринт» подобен мифу, так как он *самодостаточен* в своей наиболее очевидной, «осязаемой» форме представления символического универсума. Для мифа, как и для повседневной жизни, характерен выраженный прагматический интерес, связанный с эмоциональной вовлечённостью человека

в изображаемые (а значит и *проживаемые*) им события. «Мифотворчество, — пишет С. Лангер, — начинается где-то одновременно с постижением *практического смысла* предания. В любой фантазии, утопична она или нет, существуют элементы, воспроизводящие реальные человеческие отношения, реальные потребности и страхи, затруднения и конфликты... Даже если реальная ситуация скорее символизируется, чем описывается, с этими элементами связаны определённое значение и эмоциональный интерес» [9, с. 160]. (К аналогии повседневной жизни и мифа мы ещё вернёмся в связи с рассмотрением проблемы социального конструирования реальности в социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана.)

Образ лабиринта позволяет высветить при анализе повседневности ряд важных культурологических дистинкций. Прежде всего, повседневному, как *привычному и близкому*, противостоит непривычное, непонятное, далёкое. Повседневное отождествляется с *нормальным и естественным*, поэтому важнейшим признаком неповседневного служит необычность, вносящая замешательство и внезапную новизну в установленный порядок. В этом смысле всё неповседневное содержит в себе потенциальную угрозу для человека, пугает его неожиданностью изменений, но вместе с тем и вносит радостную атмосферу праздника и куража. Противопоставление празднику или каким-либо экстраординарным событиям выступает важным условием идентификации повседневности как сферы спокойной уверенности в незыблемости привычного образа мира и связанных с ним стандартных правил поведения.

Ещё одна дистинкция связана с противопоставлением *партикулярного* характера повседневности универсальным формам культуры, ассоциированным с процессом распространения специализированных знаний, в котором важную роль играет система образования. Повседневность рассматривается здесь по аналогии с провинциальностью и узостью интересов, обусловленных привязанностью человека к местным, автохтонным обычаям и ритуальным формам локального происхождения. Образованным интеллектуалом такая приверженность воспринимается как проявление ограниченности и неискущённости. Так возникает *отношение иерархии, обусловленное делением культуры на «верхние» и «нижние» слои*. «Высокая» культура стремится к унификации и универсализации своих представлений, образцом которых выступает научная рациональность. «Низовая» культура, или повседневность, напротив, стремится к сохранению позиций «здорового смысла», эффективно работающего при разрешении конкретных жизненных ситуаций. В результате рассуждения обыденного человека расцениваются носителями универсальных форм культуры как комичные и неуклюжие, тогда как с повседневной точки зрения универсальные знания, в свою очередь, выглядят нелепыми и неуместными. Этот конфликт преодолевается массовой культурой, ориентирующейся на

адаптированные формы «высокой» рациональности, однако говорить о перспективе его окончательного разрешения вряд ли возможно.

Наконец, третий момент связан с противопоставлением навыков и знаний, используемых обыденным деятелем на уровне повседневности, системе экспертных оценок, которые находятся в распоряжении специалистов, наделённых институционально обусловленными полномочиями. В данном случае профессионализму экспертов с их стандартом точного, методичного, воспроизводимого и экспериментально проверяемого факта противостоят *интуитивные и смутные впечатления*, выражающие спорадическое, случайное отношение к предметам. Руководствуясь спонтанным импульсом в решении какой-либо сложной проблемы, человек повседневности проявляет себя как *дилетант*. Он лишь воспроизводит расхожие представления об алгоритмах профессиональной деятельности на основе своей способности *подражания*.

Во всех случаях, как мы видим, повседневность явно отступает под натиском неповседневного. Но за последние десятилетия окрепла и другая тенденция — тенденция *реабилитации повседневности*. «Философия жизни», прагматизм, феноменология, экзистенциализм, марксизм уже давно поставили вопрос о необходимости пересмотра ценности жизненного мира человека. Как пронцательно писал К. Льюис, «нельзя всё лучше и лучше “видеть насквозь” мироздание. Смысл такого занятия лишь в том, чтобы увидеть за ним нечто. Окно может быть прозрачным, но ведь деревья за ним плотны. Незачем “видеть насквозь” первоосновы бытия. Прозрачный мир — это мир невидимый; видящий насквозь всё на свете не видит ничего» [10, с. 283]. В каком-то смысле современная культура учится видеть свой мир заново. И этот взгляд есть взгляд сквозь призму повседневности.

В процессах реабилитации повседневности следует отметить две тенденции: первая отражает стремление противопоставить повседневность специализированным, «высоким», отчуждённым формам культуры как начало, воплощающее жизнь и процесс, в противоположность выхолощенным и стагнирующим объективациям общественной жизни (вспомним в этой связи Г. Зиммеля). В этом случае повседневность рассматривается как единственное убежище человека, способное уберечь его от пагубного воздействия универсализации в образовании, глобализации в экономике, подавления духа творчества в высоко профессионализованных и специализированных экспертных структурах (каковой, безусловно, является и современное искусство), а также техницизма, завоёвывающего всё большее место в пространстве человеческой жизни. Имея в виду эту тенденцию, можно говорить об определённой идеализации, *романтизации* повседневности.

Вторая тенденция связана с представлением повседневности в качестве универсальной почвы смыслообразования, когда повседневность трактуется не как антипод «высокой» культуры, а как её имплицитная

смысловая реальность, продуцирующая всё символическое многообразие культурного универсума. С этой точки зрения повседневность пронизывает собой *все* элементы культурной реальности, наполняя содержанием *все* человеческие поступки и служа источником смыслополагания *во всех* формах культурного опыта и социальных отношений. Выступая в этом качестве, повседневность становится своеобразным «резервуаром» смыслов, из которого черпаются символические ресурсы для конструирования реальности. Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с определённой тенденцией *мифологизации повседневности*, которая последовательно проводится в феноменологической социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана (конечно, речь идёт не о прямом отождествлении мифа с повседневной жизнью, но лишь о некотором их функциональном подобии). «Мифология, — пишут П. Бергер и Т. Лукман, — как концептуальный механизм ближе всего стоит к наивному уровню символического универсума — уровню, на котором меньше всего ощутима необходимость теоретического поддержания универсума. Данный универсум просто полагается как объективная реальность» [2, с. 180].

Понятие жизненного мира, используемое в концепции социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана, является константным элементом феноменологической линии в социологии, идущей от социальной теории А. Шюца. Следует подчеркнуть, что отличительной особенностью этого направления была и остаётся тесная связь с породившей его философской традицией, прежде всего с интеллектуальным климатом в Германии на рубеже XIX–XX вв., и особенно в 1930-е годы, когда идея жизненного мира вместе с волной эмиграции из нацистской Германии проникает в англоязычный интеллектуальный мир. Феноменологическая социология знания наследует традиционную для феноменологии проблематику «*Lebenswelt*», однако придаёт ей новый ракурс. Новацией для этой традиции стало использование понятия «символический универсум», которым предпочитали оперировать П. Бергер и Т. Лукман и которое в значительной мере ассимилировало коннотации, свойственные концепту «*Lebenswelt*».

Постановка проблемы в «Социальном конструировании реальности» сопровождается реверансом в сторону А. Шюца, которого авторы трактата видят основоположником феноменологического направления в социологии. П. Бергер и Т. Лукман цитируют представление Шюца о предмете социологии знания: «Все типизации обыденного мышления сами являются интегральными элементами конкретно-исторического и социально-культурного жизненного мира (*Lebenswelt*), в рамках которого они считаются само собой разумеющимися и социально признанными. Наряду с другими вещами их структура определяет социальное распределение знания, его относительность и соответствие конкретному социальному окружению конкретной

группы в конкретной исторической ситуации. *Здесь находят своё основание проблемы релятивизма, историцизма и так называемой социологии знания*» [2, с. 32]. Таким образом, говоря обобщённо, предметом социологии знания являются формы *исторической и социально-культурной обусловленности мышления* (человеческих представлений о реальности).

В таком виде проблема социологии знания была осмыслена уже Э. Дюркгеймом в работе «Правила социологического метода» (а также в отдельных статьях, например: «Представления индивидуальные и представления коллективные»), где затрагивался вопрос о возникновении и функционировании *коллективных представлений*. «Исходными причинами коллективных представлений, эмоций, стремлений, — писал Э. Дюркгейм, — являются не состояния сознания индивидов, а условия, в которых находится социальное тело в целом» [5, с. 122]. К теоретическим предпосылкам социологии знания неизменно относят также идеи К. Маркса и Ф. Ницше, тогда как сам термин «социология знания» (*Wissenssoziologie*) был введён в употребление М. Шелером, который рассматривал проблему социальной обусловленности знания в виде пропедевтики к своей философской антропологии. Тем самым Шелер попытался встроить социологию знания в контекст общефилософских проблем. От М. Шелера идёт традиция видеть в мышлении коррелят отличной от него (мышления) субстанциональной реальности, который приобретает своеобразные формы в различных социально-культурных контекстах.

К. Маркс сыграл определяющую роль в постановке главной проблемы социологии знания, разделив социальную жизнь человека на два уровня: *общественное бытие* и *общественное сознание*, известные в отечественном обществознании как «базис» и «надстройка». П. Бергером и Т. Лукманом эти понятия социальной теории К. Маркса («*Unterbau*» и «*Überbau*») переводятся на английский соответственно как «субструктура» и «суперструктура». В этой дистинкции наиболее существенно то, что «общественное сознание» (идеи) определяется «общественным бытием» (продуктами труда и социальной структурой). Иными словами, культура (понятая как духовная реальность) в многообразии всех её ментальных образований есть результат человеческой *деятельности* («Экономическо-философские рукописи 1844 года»). Это фундаментальное положение стало основой для дальнейших исследований процессов социокультурной детерминации знания. В конечном счёте, все представители социологии знания в той или иной мере испытали на себе влияние К. Маркса.

К. Мангейм известен в качестве основоположника социологии знания как институционально оформленной дисциплины. К. Мангейма в отношении наследования им соответствующей проблемной области и материала исследований также можно считать марксистом (хотя сам он активно подчёркивал свою конфронтацию с марксизмом,

«зацикленным» на классовых конфликтах). Центральным пунктом своей социологии знания он сделал анализ *феномена идеологии*. Между тем понятие идеологии было им существенно расширено: теперь под идеологией понималось уже не только теоретическое выражение политических интересов и не «ложное сознание», отчуждённое от реальной общественной жизни, но и любой продукт мыслительной деятельности постольку, поскольку в нём можно найти следы влияния социального мира. Это — «общее» (тотальное) понятие идеологии, которым К. Мангейм существенно дополнил Марксов анализ «ложных» (частичных) форм сознания. Явления общественной жизни, описываемые в понятиях *тотальной идеологии*, и становятся главным предметом анализа в его социологии знания.

Согласно К. Мангейму, никакое мышление не может быть свободно от воздействия со стороны социальных интересов, поэтому он отвергал саму возможность построения «чистой» теории в науках об обществе и человеке. При этом для естествознания К. Мангейм делал известное исключение, полагая, что естественные науки имеют дело не с социальными интересами, а с объективной реальностью природы (в дальнейшем это допущение неоднократно подвергалось обоснованной критике). Панидеологизм Мангейма имел явные мировоззренческие параллели с «перспективизмом» романтиков Йенской школы, ницшеанской критикой науки и историческим мышлением В. Дильтея. Единственной социальной группой, свободной от нескритичного стремления использовать идеологию в своих целях, является, по Мангейму, «социально свободно парящая интеллигенция» (терминологическое новшество А. Вебера), которая не имеет каких-либо политических интересов и находится вне классовой структуры общества.

Примечательно, что формулировку проблемной области социологии знания К. Мангейм сопровождает упоминанием об «экзистенциальной обусловленности знания». Эта «экзистенциальная обусловленность» имеет, по-видимому, свои предпосылки в философско-антропологических представлениях о сущности человеческой деятельности и непосредственно связанных с ней процессах мышления, которые Мангейм стремился представить в социологической перспективе (в этом аспекте также сказалось влияние К. Маркса). Основным недостатком существующих философских теорий мышления он считал разрыв между индивидом и обществом, с одной стороны, и *мышлением и действием* — с другой. «Подобно тому как чисто логический анализ отделил индивидуальное мышление от групповой ситуации, он отделил и мышление от действия вообще», — писал К. Мангейм. Следующая цитата, взятая из первой главы «Идеологии и утопии», объясняет причины, по которым социология знания Мангейма оказала столь существенный вклад в социологическую традицию изучения феноменов жизненного мира: «Вполне возможно, что в

определённых сферах знания именно импульс к действию открывает объекты мира действующему субъекту; возможно также, что именно этот фактор определяет отбор тех элементов действительности, которые становятся предметом мышления. И можно также допустить, что исключение этого фактора (если оно вообще осуществимо) привело бы к полному исчезновению конкретного содержания понятий и к утрате того организующего принципа, который только и делает возможным рациональную постановку проблемы» [11, с. 10]. К. Мангейм, таким образом, исключил возможность осуществления познания, как и реализации форм мышления вообще, вне практических контекстов жизненного мира, который он трактовал как мир социального опыта.

П. Бергер и Т. Лукман под влиянием социальной феноменологии А. Шюца трансформировали эту интенцию таким образом, что стала очевидной зависимость структуры и содержания «тотальной идеологии» (в их терминологии «символического универсума») от смысловых конструкций, используемых индивидами в их повседневной жизни. «Фокус внимания на интеллектуальной истории выбран неудачно, если он становится главным фокусом социологии знания, — пишут П. Бергер и Т. Лукман, — теоретическое мышление, идеи, *Weltanschauungen* — это не то, что является самым важным в обществе... Теоретические определения реальности, будь они научными, философскими или даже мифологическими, не исчерпывают всего того, что является “реальным” для членов общества. Социология знания прежде всего должна заниматься тем, что люди “знают” как “реальность” в их повседневной, не- или дотеоретической жизни... Это именно то “знание”, представляющее собой фабрику значений, без которого не может существовать ни одно общество» [2, с. 30–31].

Анализируя когнитивные установки повседневной жизни, Бергер и Лукман воспроизводят некоторые общие места феноменологии жизненного мира, например положение о повседневности как «*верховой*» реальности человеческой жизни, *интерсубъективном* характере повседневной реальности, разделяемой с другими людьми, а также принципиальной *непроблематичности естественной установки* и *пространственно-временной* структуре повседневного опыта, структурах *релевантностей* и т. п. (на этих и других свойствах жизненного мира мы уже останавливались). Действительная же новизна концепции Бергера и Лукмана состоит в исследовании процессов институционализации и формирования символического универсума, становящегося в итоге *реальностью par excellence*, то есть, по сути — *смысловой реальностью жизненного мира*.

Институционализации, как показывают П. Бергер и Т. Лукман, предшествует процесс *хабитуализации*, или «опривычивания» повседневных действий, приводящий к формированию образцов деятельности, которые в дальнейшем воспринимаются как естественные и нормальные для данного рода занятий или решения типичных в данных

ситуациях проблем. Образцы действий выступают, в свою очередь, основой для формирования социальных институтов, которые описываются в виде объективных социальных фактов и воспринимаются наблюдателем как «социальная реальность» (или социальная структура). Эти тенденции сопровождаются процедурами *сигнификации* и формируют систему социальных значений, которые, складываясь в смысловые связи, фиксируются в естественном языке. Сигнификация служит целям *легитимации* социального порядка, то есть оправдания и обоснования привычных способов преодоления хаоса деструктивных сил, угрожающих подорвать стабильные идеализации повседневной жизни.

Условия поддержания социального базиса в субъективной реальности индивида П. Бергер и Т. Лукман именуют *вероятностными структурами*. Их главная задача состоит в воспроизводстве посредством коммуникации лицом-к-лицу ситуаций, обеспечивающих социальную идентичность индивидов. Ещё одна задача вероятностных структур связана с устранением сомнений, способных разрушить смысловую связность очевидных для обыденного сознания «истин». «Здравый смысл» выступает наиболее естественной и «мягкой» формой защиты повседневности от убийственных для социальной реальности сомнений. Более «жёсткие» формы предполагают использование особых санкций (хотя «здравый смысл» также имплицитно санкционирован, ибо отклонение от него угрожает индивиду утратой эмоциональной стабильности). «Вероятностная структура представляет собой также социальное основание для избежания сомнений, без которого данное определение реальности не может удерживаться в сознании. Против таких разрушающих реальность сомнений интернализируются и постоянно подкрепляются специфические социальные санкции» [2, с. 252]. Примером подобной санкции может быть *выставление на смех*, когда человек, усомнившийся в реальности, чувствует собственную смехотворность и стремится избежать ситуаций, в которых он мог бы стать предметом насмешек. Таким образом, защита повседневности от катастрофических последствий, вызываемых в человеке мыслью о возможности её разрушения, является важнейшей функцией символических порядков. «Главенство социальных объективаций повседневной жизни может сохранять свою субъективную значимость лишь в том случае, если повседневная жизнь постоянно защищена от ужаса... Символический универсум защищает индивида от предельного ужаса, гарантируя предельную легитимацию защитным структурам институционального порядка» [2, с. 167].

Так в общих чертах выглядит процесс формирования символических структур, который завершается созданием *тотального символического универсума*. «Все сектора институционального порядка интегрированы во всеобъемлющую систему отсчёта, которая составляет универсум в буквальном значении слова, так как любой человеческий



опыт теперь можно понять как имеющий место в его пределах. Символический универсум понимается как матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений... Предельной легитимацией для “правильных” действий... будет их помещение в космологическую и антропологическую систему отсчёта» [2, с. 158–159]. Таким образом, символический универсум П. Бергера и Т. Лукмана является своеобразным итогом реализации гуссерлевского проекта «жизненного мира» со всей его структурой смысловых проекций и горизонтов, включая нравственно-практический и космологический порядки.

\*\*\*

Концепция жизненного мира была изначально сфокусирована на изучении таких характерных особенностей социальной реальности, как непосредственная данность, очевидность и простота, вследствие чего был обнаружен и идентифицирован метауровень социальных связей в виде смысловой организации социального опыта. В результате социальная теория жизненного мира предложила новую парадигму изучения общества и человека, связанную с преодолением наивно-объективистских представлений о социальной реальности и выявила методологическую несостоятельность натуралистического редукционизма в социальных науках.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Абельс Х.* Интеракция, идентификация, презентация: введение в интерпретативную социологию. СПб.: Алетей, 1999.
2. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.
3. *Блумер Г.* Общество как символическая интеракция // Современная зарубежная социальная психология: Тексты. М.: МГУ, 1984. С. 173–179.
4. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социологос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 39–50.
5. *Дюркгейм Э.* Социология: её предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995.
6. *Ионин Л.Г.* Социология культуры: Учебное пособие. М.: Логос, 1996.
7. *Касавин И.Т., Щавелев С.П.* Анализ повседневности. М.: Канон+, 2004.
8. *Кули Ч.* Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс. Дом интеллектуальной книги, 2000.
9. *Лангер С.* Философия в новом ключе: исследование символики разума, ритуала и искусства. М.: Республика, 2000.
10. *Льюис К.* Любовь. Страдание. Надежда. М.: Республика, 1992.
11. *Мангейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994.
12. *Руткевич Е.Д.* Феноменологическая социология знания. М.: Наука, 1993.

13. *Смирнова Н.М.* Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // *Общественные науки и современность*. 1995. № 1. С. 127–137.
14. *Смирнова Н.М.* От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки»: феноменологические мотивы в современном социальном познании). М.: ИФ РАН, 1997.
15. *Теория и жизненный мир человека* / Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: ИФ РАН, 1995.
16. *Щюц А.* Смысловая структура повседневного мира. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003.
17. *Щюц А.* Структура повседневного мышления // *Социологические исследования*. 1988. № 2. С. 129–137.
18. *Элиас Н.* О процессе цивилизации: В 2-х т. М.: Университетская книга, 2001. Т. 1–2.