

УДК 316

СТАНОВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

А. С. Кравец

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 7 апреля 2012 г.

Аннотация: в статье рассматривается историко-философский процесс становления новой, социальной герменевтики, ее основных установок и понятий. В центре внимания такие направления, повлиявшие на формирование социальной герменевтики, как американский символический интеракционизм, понимающая социология М. Вебера и социальная феноменология А. Шюца и его последователей. Раскрываются принципиальные отличия социальной герменевтики от классической (текстовой) герменевтики.

Ключевые слова: герменевтика, смысл, понимание, интерпретация, социальное действие, мотив.

Abstract: in the article is under consideration the process of the development of the new branch of hermeneutics – the social hermeneutics, its basic intentions and concepts. The main author's interest is concentrated in such tendencies of modern hermeneutics as symbolic interactionism, the understanding sociology of M. Weber and social phenomenology of A. Shutz and his followers. The author shows the principal differences between social and classical (text) hermeneutics.

Key words: hermeneutics, meaning, understanding, interpretation, social event, motivation.

1. Предметное различие между классической и неклассической герменевтикой

Вторая половина XX века ознаменовалась созданием новой, социальной герменевтики, которая идейно связана с классической герменевтикой, но вместе с тем имеет ряд принципиальных отличий от классической герменевтики. Социальная герменевтика отличается от классической прежде всего своим предметом понимания. Если предметом классической герменевтики всегда были разнообразные тексты, то социальная герменевтика обратилась к пониманию социальных действий человека. Не случайно она зарождается в лоне социологических учений. Сам термин «социальная герменевтика» не является общепринятым. Социологи, решавшие проблему понимания социального действия, избегали термина «герменевтика», опасаясь, очевидно, обвинений в психологизме, которым была окрашена философия классической (текстовой) герменевтики. Социальная герменевтика пока не представляет собой единообразного теоретического образования, однако достаточно авторитетно заявляет о себе в рамках известных подходов М. Вебера (понижающая социология), А. Шюца (феноменологическая социология) и его последователей.

2012. № 1

48

Классическая герменевтика, начало которой уходит в глубокую древность, своей основной задачей считала толкование (интерпретацию) текста. Понятие текста в рамках классической герменевтики получило весьма широкую трактовку в отличие от узкого филологического определения. В него входят различные знаковые образования: слово, высказывание, фраза, художественное произведение, мифы, мистические и сакральные тексты, любые секуляризованные гуманитарные тексты (в том числе и философские). В последние годы все чаще можно встретить расширенную трактовку (например, у М. Лотмана) культуры как текста. Все «артефакты» (т.е. вещи культуры) содержат проективные смыслы своих создателей, и их понимание требует распредемечивания, т.е. восстановления авторского замысла. Поэтому и литературоведение, и искусствоведение, и теория архитектуры, не говоря уж об истории философии, в значительной мере включают герменевтическую задачу.

С задачей понимания мы сталкиваемся, когда обнаруживаем непонимание сказанного в тексте. Этим герменевтика принципиально отличается от естественных (и им подобных) наук, которые объясняют устройство мира. Естествоиспытатели также часто говорят о понимании мира, когда пытаются выявить причины наблюдаемых явлений. Но в данном случае не возникает специфически герменевтической ситуации, ибо мир сам по себе не содержит каких-либо человеческих или надчеловеческих смыслов (если, конечно, не встать на религиозную точку зрения). Мир состоит из вещей, их свойств, отношений, процессов. Природный мир лишен «духа». Это, собственно, имели в виду неокантианцы, когда говорили о принципиальном различии «наук о природе» и «наук о духе».

Герменевтическое понимание означает выявление смысла продуктов человеческого творчества, имеющих знаковую природу. Предметом классической герменевтики является не сам мир, а творящий «дух» (сознание), продуцирующий всевозможные смыслы: описательные (от фантазийных, сказочных до повествовательно-нарративных), нормативные, религиозные, идеологические, философские и т.д. Универсальным посредником понимания (между текстом и читателем) является обычный (национальный) язык, знаки которого (слова) обладают интересубъективным смыслом. Почему же в таком случае возникает непонимание текста? Причины разнообразны.

Прежде всего, существует смысловой разрыв между удаленными от нас во времени текстами и современниками, воспринимающими его, пытающимися понять исходные смыслы своих создателей. Временной разрыв порождает непонимание потому, что смысл слова (как утверждают лингвисты) формируется употреблением этого слова в коммуникации. Именно в употреблении слово может как приобретать, так и терять некоторые дополнительные (коннотативные) смыслы. Более того, смысл слова не является автономным, изолированным, а многими нитями связан с системой языка в целом, последний же, в свою очередь, отражает культуру своего народа. Именно поэтому, как говорил М. Хайдеггер, язык яв-

ляется домом человеческого бытия. Отрыв от бытийной основы смысла – существенное препятствие для его понимания современниками.

Помимо хронологического разрыва существует «пространственный» разрыв смыслов, т.е. несовпадение смыслового (ценностного) строения культур, доминирующих на определенной территории. С этим территориальным разрывом общеупотребительных смыслов постоянно сталкиваются переводчики. В культурологии данный разрыв обозначается как оппозиция «своего» и «чужого» в культуре. В некоторых культурах на похоронах плачут, а в других радуются, весьма разнообразны и по структуре (своему составу), и по своим смыслам ритуалы: матримониальные, инициации, посвящения в сан и т.д. Особенно остро противостоят друг другу в смысловом отношении Запад и Восток, которые, как пророчески заметил Киплинг, никогда не сойдутся.

Барьером на пути понимания может стать различие (некогерентность) языковых компетентностей говорящего и слушающего, автора и читателя. В более широком смысле можно говорить о некогерентности сознаний коммуникантов и даже культур. Последнее сводится к уже упомянутому противостоянию «свой – чужой».

Типичным примером возникающего барьера является попытка завязать разговор с иностранцем, язык которого я не знаю. Но непонимание часто возникает и в случае попыток прочтения так называемых герметических, закрытых, усложненных текстов именно потому, что смыслы, фигурирующие в тексте, «выбиваются» из обычного, общеупотребительного ряда. Для понимания таких неординарных текстов, как правило, недостаточно подсказать какие-то синонимы (обычно находящиеся в подстрочнике изданных текстов), но требуется предварительное изучение соответствующих культурных традиций, лежащих в основе конституирования проблемных смыслов. По существу, речь идет о несовпадении стилей мышления автора и читателя.

К числу затруднительных для понимания текстов относятся высказывания с потерей (элиминацией) референта. Если слушающий (случайный свидетель) услышал в разговоре двух человек фразу «я люблю этого человека», то он, несмотря на то, что понял смысл сказанного, никак не может установить для себя, о ком идет речь. Безреферентное употребление слов характерно для мистических и некоторых «метафизических» текстов: например, *силы Зла, силы Добра, ничто* и т.д. Однако и современная рекламная культура насыщена безреферентными высказываниями: например, *сладкая парочка, цена соответствует качеству* и т.п.

Отрыв текста (сказанного) от контекста (ситуации общения) также может стать источником непонимания. Например, фраза «*Поддай мне ключ*» значит одно при произнесении ее в гараже и совсем другое при попытке открыть дверь. Контекст всегда играет важную информационную роль в конкретизации смысла высказывания. Трудности понимания текстов, отстраненных от нас временем, не в последнюю очередь обусловлены невозможностью воссоздания контекста их порождения. Подлинной мукой

для литературоведов является интерпретация исторически отдаленных от нас памфлетов и пасквилей, иносказательный смысл которых тесно связан с историческими персонажами.

Наиболее типична для классической герменевтики задача распознавания подразумеваемого автором (неявного) смысла, скрывающегося за манифестированным в тексте смыслом. Обычно «подразумеваемый смысл» относят к мотивации и замыслам автора. Именно эта задача станет в новой социальной герменевтике главной для социологов.

Проблема мотивации чрезвычайно сложна и не сводится к однозначному ответу на вопрос: «для чего» написан роман. Замыслы романа могут инициироваться полемикой автора со своими собратьями по перу, жизненными обстоятельствами, эстетическими идеалами, его мировоззрением. По существу, литературовед пытается реконструировать тот жизненный контекст, который инициировал творчество писателя при написании романа.

В любом случае понимание направлено на прояснение (эксплицирование) смыслов, которые по той или иной причине являются непонятными (скрытыми, неявными) для читателя. Этот процесс продвижения от сказанного к подразумеваемому автором (как обычно считается, «истинному», «имманентному») смыслу не прост и опирается на процедуру, названную интерпретацией. Задача интерпретации и состоит в преодолении разрыва между сказанным и подразумеваемым смыслами. В результате интерпретации рождается второй текст, созданный интерпретатором. Интерпретация есть, следовательно, одновременно и операция (процесс) продвижения к подлинному смыслу, который подразумевал автор, и результат этой операции, т.е. восстановленный, интерпретированный читателем или исследователем смысл. Безусловно, между этими двумя смыслами существует различие, т.е. герменевтическая дистанция.

Распознаванием скрытых (имплицитных) смыслов занимается каждый человек в своей практике коммуникации или прочтении текстов. Герменевтика как философская наука (если можно к ней применить этот термин) представляет собой сознательную рефлексию философа над существующими практиками интерпретации текстов. Эта наука носит эпистемологический характер и относится к сфере гуманитарного познания. Ее целью является построение общей теории понимания (текстов).

Формирующаяся социальная герменевтика ставит в качестве своей основной задачи понимание социальных действий, совершаемых людьми в определенных социальных условиях. «Проблема понимания» объединяет ее с классической герменевтикой. По-прежнему задача понимания в новой науке сводится к экспликации смыслов самого действия (что делает индивид?), а также к раскрытию замыслов, планов, мотивов действующего (т.е. актора). По сути, эта задача далеко выходит за пределы чисто теоретического интереса и имеет важнейшее жизненно-практическое значение. Каждый из нас, совершая различные действия и поступки, рассчитывает на определенное их понимание со стороны других людей. Это понимание является залогом успешности осуществляемых

действий. В свою очередь, человек становится полноценной социализированной личностью только при условии понимания им действий других людей. Жизненный мир (термин, введенный Э. Гуссерлем) наполнен смыслами действующих социальных субъектов (индивидов, институтов). Сама социальная жизнь есть постоянный обмен не только действиями субъектов, но и сопутствующими им смыслами.

Само социальное действие обычно изучалось в рамках классической социологии (например, в марксизме, в структурно-функциональном подходе Т. Парсонса) с «объективистских» позиций, аналогично тому, как изучаются объекты в естествознании. В этом случае социальное действие рассматривалось как основной структурный элемент социума, т.е. как объект внешнего социального мира, безотносительно к тому, что думают об этих действиях конкретные субъекты действий. Такой «объективизм» сознательно отвлекался от субъективных интенций конкретных индивидов, от раскрытия содержания тех субъективных (личностных) смыслов, которые лежат в основе порождения (конституирования) их социальных действий.

Хотя в рамках «объективистского» подхода удалось выявить общую структуру социального действия — мотив, цель, ресурсы (средства) деятельности, сами действия, проблема раскрытия конституирующих (внутренних) смыслов индивидов, совершающих эти действия, не находилась в фокусе рассмотрения классической социологии. В лучшем случае она отдавалась на откуп психологии. Новая неклассическая социология, получившая название социальной феноменологии [1], поставила проблему субъективности действия в центр своих исследований. Неклассическая социология взглянула на действие «изнутри» сознания действующего субъекта, рассматривая это действие прежде всего как внутреннее порождение человеческого «духа», его творческой активности.

Проблема раскрытия личностных смыслов наблюдаемых действий становится центральной проблемой новой социологии. Если классическая социология во многом заимствовала способ описания своих обезличенных объектов из естествознания, то неклассическая социология поставила вопрос о понимании смыслов социального действия как типично герменевтическую проблему. «Королевский вопрос», сформулированный неклассической социологией, звучит таким образом: если индивид производит действие осмысленно, то каким образом наблюдатель (социолог), наблюдая его манифестированные действия, может понять субъективные смыслы, которые индивид вложил в эти действия?

Таким образом, познавательная задача, поставленная неклассической социологией, по сути, совпадает с герменевтическим вопрошанием. Цель социальной герменевтики — понимание личностных смыслов, скрытых за наблюдаемым действием. По своему методу социальная герменевтика в своей основе опирается на тот же способ раскрытия этих смыслов, что и классическая герменевтика, — на интерпретацию. В основе понимания субъективных (личностных) смыслов действующего субъекта лежит всё то же двучленное отношение: в классике это автор — читатель,

текст – интерпретатор; в социальной герменевтике это актер (деятель) – наблюдатель (социолог), действие – его смысл.

Однако социальная герменевтика принципиально отличается от классической (текстовой) герменевтики своим предметом. Она интерпретирует не тексты, а действия акторов. И это различие весьма существенно. Если тексты выражены на обычном (национальном) языке, являющимся универсальным кодом человеческой коммуникации, хранителем, транслятором и медиатором человеческих смыслов, то действие само по себе не является «знаком» в коммуникативном его понимании. Практическое действие производится не для сообщения собеседнику какой-либо информации, а для изменения мира. С другой стороны, успех какого-либо социального действия существенно зависит от того, как его воспримут (поймут) другие люди, на которых оно направлено или каким-то образом их затрагивает. Социальное действие всегда есть, помимо прочего, социальное отношение, прямо или опосредованно связывающее индивида с миром его современников, предшественников и потомков. Следовательно, понимание смысла действия представляет собой серьезную практическую и теоретическую задачу.

Социальная герменевтика ограничивает свои задачи повседневными (обыденными) смыслами, сфера ее герменевтических претензий простирается только на жизненный мир человека. Понимание профессионализированных, а тем более теоретических смыслов выходит за пределы ее предметности. В мире повседневности, как мы увидим, наблюдатель имеет дело с типичными действиями, понять которые не представляет особого труда. Проблемы с пониманием возникают тогда, когда мы сталкиваемся с необычным, неординарным действием. Но помимо понимания манифестированного (объективированного в действиях) смысла возникает и более серьезная герменевтическая задача – реконструкция мотивов наблюдаемого действия. Мотив, как правило, скрыт от наблюдателя, находится в уме (в сознании) актора, и его раскрытие представляет подлинную муку для постороннего субъекта.

В становлении социальной герменевтики важную роль сыграли три направления социологической мысли: 1) американский символический интеракционизм; 2) понимающая социология М. Вебера; 3) социальная феноменология, основанная А. Шюцем и развитая его учениками (П. Бергером, Т. Лукманом и др.)

2. Смыслы интеракций в теории символического интеракционизма

В рамках американского символического интеракционизма, пожалуй, впервые была четко выражена мысль, согласно которой любое социальное действие осуществляется со смыслом, что и отличает его от жизнедеятельности животных. Правда, относительно самого понятия смысла у социологов не было четкого представления, если не сказать резко: в социологии существовала полная неразбериха с этим общенаучным и одновременно самым человеческим понятием. Хотя в работах логиков

и лингвистов понятие смысла уже обрело свою определенность [2], социологи долгое время не проявляли к ним достаточного интереса. Так, основатель символического интеракционизма Дж. Мид использовал ряд терминов, близких к понятию смысла: дух, мысль, идея, значение, символическое значение. Последний термин и дал название рассматриваемому социологическому направлению.

Термин «смысл» относится к общей родовой характеристике многообразных проявлений человеческой интеллектуальной деятельности, или, проще говоря, к продуктам мышления, какими бы они не были по своему содержанию: простыми – сложными, истинными – ложными, научными – обыденными, возвышенными – прозаическими, познавательными – проективными, описательными – оценочными и т.д. [3]. Можно сказать, что смысл есть инвариантное содержание мысли, безотносительное к многообразным формам ее выражения. Смысл есть мысль, так или иначе характеризующая осмысливаемый предмет (ситуацию), причем в качестве предмета может фигурировать все что угодно: материальная вещь, желания человека, его убеждения, нормы, метафизические сущности (например, Бог), ирреальные феномены (например, ведьмы, привидения) и т.д. Если говорить о деятельности человека, то здесь осмыслению могут подвергаться мотив, цель деятельности, отдельные действия, ее стратегия в целом, вовлекаемые в деятельность ресурсы, оценка ситуации, свои собственные намерения и ожидания со стороны других, кому адресовано действие.

По Миду, человек есть духовное существо. Ключевая мысль Дж. Мида, как отмечает Х. Абельс, состоит в том, что человек осваивает свой мир через символические значения [4, с.16]. Символ есть знак (по Миду, жест), за которым стоит смысл. В отличие от животных, которые большей частью инстинктивно реагируют на свою среду обитания, конкретную для каждого вида, человек сам создает свой социальный мир и овладевает им через свою деятельность. Человек «становится духовным в тот момент, когда пользуется символами и осознает условия и возможные последствия своего поведения и поведения других людей. Дух есть проявление значимых символов в поведении. Он является включением отдельной личности в общественный процесс коммуникации» [там же, с. 26]. Благодаря языку люди используют, по Миду, общие символы, обладающие общими смыслами, они понимают друг друга и одинаково интерпретируют ситуацию.

Успех деятельности индивида зависит во многом от того, как его понимают другие люди, на которых оно направлено. Для планирования успешного действия человек вынужден предвидеть реакцию других людей. Поэтому действующий индивид перенимает роль другого человека, т.е. смотрит на себя глазами другого человека. «*Перенимая роль* другого, человек осмысливает самого себя и управляет собственным процессом коммуникации» [5, S. 300].

В процессе интеракций (т.е. обмена действиями) люди постоянно обмениваются и ролями: я представляю другого в определенной роли, а он,

интерпретируя мои действия, трактует их как исполнение соответствующей роли. Но роли, по Миду, не являются, вопреки Парсонсу, изначально заданными тотальной социальной структурой. Они формируются по мере социализации личности.

Дж. Мид отмечает два принципиально разных этапа социализации. На этапе первичной социализации для ребенка важнейшее значение приобретают родители и ближние другие, которым он подражает и на внимание которых рассчитывает. Лишь по мере взросления ребенок приобретает новый и всё расширяющийся круг *значимых других*. В результате у индивида формируется образ (т.е. система смыслов) «обобщенного» Другого, который включает его ожидания реакций на свои действия не только со стороны значимых других, но и со стороны социальных организаций, институтов, социальных групп, государства, общества в целом.

В процессе освоения (т.е. интериоризации) все более широкого круга ролей индивид приобретает контроль над собственной деятельностью, у него возникают ответственность и самосознание. Приобретение своего собственного понимания социального мира, представленного образом «обобщенного» Другого, Дж. Мид называет обретением личностью идентичности. «Обобщенный» Другой является представителем общества в личности, в ее сознании и поведении.

Однако в человеке всегда есть то, что отличает его от других индивидов – его индивидуальное сознание, которое является сложным феноменом. Структуру сознания Дж. Мид не рассматривает. Но отметим, что важнейшую роль в этом индивидуальном сознании субъекта играет его интеллект, который можно определить как смысловой запас знаний индивида. Содержание этого смыслового запаса знаний обусловлено жизненной биографией индивида, его процессом социализации, спектром решаемых жизненных задач, его встречами со значимыми для него Другими (людьми).

Благодаря своей уникальной биографии у человека возникает индивидуальная идентичность. В ходе социализации индивид постоянно приобретает новый социальный опыт и за счет взаимодействия с другими людьми осваивает новые стороны идентичности и даже сам создает их. Он постоянно воспринимает множество других точек зрения, в том числе и относительно его самого [4, с. 40].

В рамках символического интеракционизма нет и намека на какую-либо герменевтику. Его авторы не задаются вопросом, как люди (внешние наблюдатели или социологи) могут понять субъективные смыслы действующего субъекта. Символический интеракционизм – это социология, а не герменевтика. Основная идея этой социологии состоит в том, что социальность человека формируется в интеракциях, в которых важнейшее значение приобретают личностные смыслы действующих субъектов. Однако именно символический интеракционизм можно назвать предтечей социальной герменевтики. Герменевтическая проблема начинается с вопроса, как люди, совершающие и наблюдающие эти действия,

могут понять их смыслы и мотивы. Но прежде, чем ставить этот вопрос, нужно было осознать, что все социальные действия индивидов носят осмысленный характер, что любая «вещь» социального мира (по поступок, норма, институт) имеет для субъекта определенный смысл. Именно эту нераздельность действий и исходных смыслов действующих субъектов и подчеркивает символический интеракционизм.

Термин «символический интеракционизм» введен Г. Блумером [6, S. 144]. Американский социолог утверждает, что действующие лица создают в процессе социального взаимодействия общие символы, на которые затем сами же ориентируются, а также подтверждают, изменяют и переопределяют их своими же действиями. Таким образом, благодаря взаимной интерпретации социальных действий непрерывно создается смысл социального взаимодействия. Поэтому интеракция является процессом, который сам формирует человеческое поведение. «Проще выражаясь, люди в процессе интеракции должны обращать внимание на то, что делает или намерен сделать другой человек» [там же, S. 87]. Взаимопонимание субъектов достигается на основе постоянной интерпретации действий друг друга, намерений и ожиданий со стороны друг друга, вовлекаемых в действие ресурсов, их релевантности для решения общей проблемы. В результате интерпретаций и возникают «символические значения». «Интеракция в человеческом обществе происходит преимущественно на символическом уровне» [там же, S. 89]. Символическое значение и есть не что иное, как смысл.

Чтобы понять, что такое смысл, важно понять, чем он отличается от вещи «самой по себе» или, как говорил И. Кант, от «вещи в себе». Последняя мыслилась им как объект, существующий вне сознания, как чистая объективность. Символический интеракционизм подчеркивает, что в деятельности «вещи» всегда представлены «как вещи для нас» через определенные смыслы, которые формируются в совместной деятельности людей. Эти смыслы могут быть направлены как на характеристику собственных (имманентных) свойств объекта (предмет легкий, не тонет, хрупкий и т.д.), так и на оценку их значимости (подходит для изготовления лодки, но не подходит для строительства моста). Собственно говоря, одно (когнитивные смыслы) не существует без другого (ценностей)¹.

Смыслы и ценности всегда существуют в сознании как *презентации вещей*. Как отмечает Х. Абельс, «для символического интеракционизма не существует так называемых «миров в себе», для него есть лишь такие миры, какими люди конструируют их для себя и друг для друга. Эти «миры» составлены из «объектов», которые опять-таки являются продуктом символической интеракции. К объектам можно отнести все, что может быть показано, все, на что может быть указано или по отношению к чему можно иметь отношение» [4, с. 55]. Самое важное, что подчеркивает Г. Блумер, смыслы и ценности (в его интерпретации «символические миры») создаются людьми в процессе их совместной деятельности.

¹ Более подробно о соотношении смыслов и ценностей см. [3].

В эти символические миры входят и смыслы действий, и концепты соответствующих ролей участников интеракции. Поэтому символический интеракционизм не признает предзаданных обществом смыслов, ценностей, ролевых распределений и подчеркивает субъективную обусловленность «символических значений». Социальное действие, по Блумеру, можно понять, лишь учитывая процесс социальной интерпретации со стороны действующего человека. Причем каждый участник интеракции вносит свой смысл (значение) в интерпретацию социальной ситуации. Каждый вносит в социальное взаимодействие свою часть значений и интерпретаций, с которыми он познакомился в течение своей жизни. Каждая интерпретация в любой момент времени связана с жизненной биографией индивида, которая формирует его отношение к ситуации социального взаимодействия. Поэтому в социальном взаимодействии каждый его участник «вписывается» в общую интерпретацию символического мира со своей жизненной позицией.

В процессе взаимных действий «переплетаются» не только действия, но и индивидуальные символические значения. Одни социальные действия вызывают другие и в то же время сами являются реакцией на действия других лиц. В социуме возникают сети социальных действий, характеризующиеся переплетением и взаимопроникновением социальных действий и символических значений разных лиц. Подавляющая часть социальных действий в обществе, особенно в сформировавшемся обществе, существует в форме повторяющихся схем социального взаимодействия. В большинстве ситуаций, в которых взаимодействуют люди, они заранее точно знают, как они желают действовать сами и как будут действовать другие. У них есть предварительное общее представление о том, что следует ожидать от поступков других, и поэтому каждый участник взаимодействия в состоянии управлять своим поведением посредством таких представлений. Таким образом, символический интеракционизм исходит из того, что: 1) «вещи» в социальном мире представлены «символическими значениями»; 2) значения вещей создаются или возникают во взаимодействии с социальным окружением; 3) эти значения используются и изменяются в процессе интерпретации человеком окружающих вещей.

3. Понимающая социология М. Вебера

Кардинальный поворот к социальной герменевтике, по нашему мнению, совершает М. Вебер, хотя австрийский социолог тщательно избегал термина «герменевтика». Свою социологию он назвал «понимающей социологией». Именно М. Вебер поставил перед социологией новую теоретическую задачу – объяснить, как социолог, наблюдая действия индивидов со стороны, может понять лежащие в их основе смыслы.

На творчество М. Вебера, безусловно, оказали влияние идеи «философии жизни» Дильтея и представителей Баденской школы. Именно в трудах этих философов был провозглашен тезис о принципиальном различии гуманитарных наук – «наук о духе» (таких как история, филоло-

гия, философия, психология, культурология) и естественных наук – наук о природе. Это различие коренится в том, что гуманитарные науки имеют дело с изучением творчества личности, для которого характерно порождение смыслов (активность «духа»), тогда как природа не обладает смыслами (сознанием). Отсюда проистекают принципиальные различия в гносеологических установках «наук о природе» и «наук о духе». Если первые ориентируются на выявление всеобщего, объективного в изучаемых явлениях, открытие законов, каузальных связей, то вторые имеют дело с индивидуальным, личностным началом в творчестве человека, его субъективной активностью. Поэтому в естественных науках главенствует, по мнению представителей «антропологического поворота» в философии, *объяснение* природных явлений, а «науки о духе», с их точки зрения, должны быть устремлены к *пониманию* индивидуального творчества человека.

М. Вебер первоначально критически воспринял идею «понимания», пропагандируемую новыми философами в качестве методологической установки гуманитарных наук по причине ее явного тяготения к психологизму в познании культурных феноменов. Действительно, понимание в изучении культурных феноменов (преданий, мифов, литературных текстов, а также исторических событий) трактовалось представителями «антропологического поворота» как «вживание» в текст, «вчувствование», «сопереживание» исследователя (или читателя) автору текста. В упомянутом повороте к психологизму он увидел угрозу общенаучному идеалу объективности научного познания.

Однако впоследствии М. Вебер вводит категорию «понимания» в русло социологических исследований в своем проекте понимающей социологии, пытаясь освободить указанное понятие от психологических наслоений. Вместе с тем немецкий социолог не отказывается и от *объяснения* социальных действий как важнейшей интенции социологии. «Социология, – отмечает Вебер, – категорически отвергает утверждение, будто “понимание” и “объяснение” *не* взаимосвязаны» [7, с. 504]. Однако попытка автора понимающей социологии согласовать в одной (методологической) теории два разных принципа, взятые из двух различных источников, субъективно воспринимаемая читателем как попытка усидеть одновременно на двух стульях, создает большие трудности для адекватного восприятия его концепции. Мы постараемся показать позже, что у Вебера здесь нет противоречия в согласовании принципов объяснения и понимания, скорее их единство в изучении социальных действий следует истолковывать в духе известного «принципа дополнительности».

Рассмотрим узловые понятия, которые лежат в основе понимающей социологии. К ним относятся понятия социального действия, социального отношения, понимания и, конечно, известная веберовская концепция «идеального типа». «Социология, – по Веберу, – есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его процесс и воздействие» [7, с. 504]. Уже в этом определении намечается противостояние веберовской социологии распространенным

всеохватным холистским теориям, оперирующим «макроскопическими» параметрами (общество в целом, государство, общественная жизнь, формация, цивилизация и т.п.). В основе всех подобных глобальных социальных феноменов в конечном счете, по Веберу, лежат социальные действия индивидов.

Под социальным действием М. Вебер понимает любое действие (производство товара для продажи, его покупку, забастовку, голосование на выборах, молчаливое согласие или неприятие действий других лиц и т.п.), которое совершается с полагаемым (конституируемым самим действующим субъектом) смыслом и соотносится с действием *других* людей. «Столкновение двух велосипедистов, например, – пишет Вебер, – не более чем происшествие, подобное явлению природы. Однако попытка кого-нибудь из них избежать этого столкновения – последовавшая за столкновением брань, потасовка или мирное урегулирование конфликта – является уже «социальным действием» [7, с. 626]. Таким образом, действия реактивные, инстинктивные (например, моргание глазами при резкой вспышке света, чихание при заболевании гриппом) не являются социальными, потому что они не предполагают кого-либо запланированного субъектом смысла. Не являются социальными и действия, хотя и осмысленные, но не затрагивающие отношения действующего субъекта с другими лицами. Например, если человек забежал под навес, спасаясь от дождя, то его действие является осмысленным, но не социальным. Однако вопрос о соотносимости индивидуального действия с действиями других лиц не является простым и очевидным. Например, человек строит дом для себя, но в современных условиях ему приходится согласовывать свой проект со многими бюрократическими структурами. Это действие является, безусловно, социальным. Действие индивида может соотноситься с весьма отдаленными последствиями (в будущем) его восприятия потомками, как, например, рисунки Леонардо да Винчи, изображающие вертолет или подводную лодку. И это действие мы считаем социальным. Но в своих действиях человек может опираться на знания предшествующих поколений, на транслируемые от поколения к поколению навыки, умения, смыслы анонимных авторов, хранящиеся в исторической памяти народа. Например, предприниматель может использовать арифметику для расчета своих финансов. Это действие тоже можно считать социальным, ибо его не может осуществлять ни дикарь, ни животное. Поэтому трудно согласиться с утверждением Вебера, что молитва, совершенная в одиночестве с личностными обращениями к Богу, не является социальным действием. Ведь молитва с ее религиозными смыслами входит в тысячелетнюю традицию и соотносит молящегося с религиозным опытом предшествующих поколений.

В своих действиях человек нередко не только сталкивается с ближайшим окружением родных, знакомых или просто случайным человеком, встретившимся на его пути, но и соотносит свои действия с *обобщенным другим* (по терминологии Дж. Мида), т.е. учитывает обобществленные знания, нормы, ценности, условности того общества, в котором он дейст-

ует. Не случайно М. Вебер при анализе социальных отношений говорит о нравах, обычаях, социальных институтах.

Социальным отношением М. Вебер называет «поведение нескольких людей, *соотнесенное* по своему смыслу друг с другом и ориентирующееся на это. Следовательно, социальное отношение полностью и исключительно состоит в *возможности* того, что социальное поведение будет носить доступный (осмысленному) определению характер» [7, с. 630]. Соотнесенность с другим или другими, как мы уже указывали, может быть различной. Содержание социального отношения весьма многогранно: это может быть «борьба, вражда, любовь, дружба, уважение, рыночный обмен, «выполнение» соглашения, «уклонение» или отказ от него, соперничество экономического, эротического или какого-либо иного характера; сословная, национальная или классовая общность» [там же]. Весьма различной могут быть глубина и адекватность осмысления социальных действий. Именно для характеристики степени осмысления действий Вебер вводит представление о типах рациональности.

Соотносимость действий, по Веберу, отнюдь не означает, что индивиды в своем взаимодействии руководствуются одним и тем же смыслом. В отличие от ученых, которые связывают процесс понимания Другого с принятием его точки зрения, согласием с ним или хотя бы сочувствием, М. Вебер придерживается другого мнения.

«Мы никоим образом не утверждаем, – пишет немецкий социолог, – что индивиды, соотносящие свое поведение друг с другом, вкладывают в социальное отношение *одинаковый* смысл или что каждый из них внутренне принимает смысл установки своего контрагента, что, следовательно, в *этом* смысле здесь существует взаимность. «Дружба», «любовь», «уважение», «верность договору», «чувство национальной общности», присущие одной стороне, могут наталкиваться на прямо противоположные установки другой. Если данные индивиды связывают со своим поведением различный смысл, социальное отношение является объективно «односторонним» для каждого из его участников» [7, с. 631]. Здесь позиция М. Вебера перекликается с мнением нашего выдающегося литературоведа и философа М. Бахтина, который считал, что понимание связано с имманентной интерпретацией смыслов действий Другого, но это отнюдь не обязывает понимающего к принятию его жизненной позиции, убеждений, личностных смыслов: можно понимать Другого, оставаясь при своей точке зрения.

Социальное отношение, по Веберу, остается социальным даже тогда, когда действующие руководствуются различными смыслами. Для «двустороннего» социального действия важно «не согласие» (в смыслах), а взаимная соотнесенность позиций, как это происходит в ситуации «купи – продажи»: один стремится продать подороже, другой – купить подешевле.

В социологии все чаще разводят понятия «социальный» и «социетальный». Под «социальностью» понимают прежде всего связи, существующие в обществе между действиями индивидов, например, между

действиями покупателя и продавца. Под «социетальностью» понимают существующий в обществе порядок, с той или иной степенью жесткости регламентирующий протекание (реализацию) определенных действий.

Социальные действия выражают связь поведения индивида с существующим в обществе социетальным порядком. Этот порядок устанавливает некоторые общие требования (правила) осуществления социальных действий. К ним относятся «образцы (парадигмы)» правильных действий, нормы, доминирующие в обществе ценности. В качестве определяющих условий социальных действий М. Вебер принимает и коллективные представления каких-либо групп или слоев общества (например, религию). Отсюда видно, что Вебера нельзя причислять к номиналистам (в средневековом смысле этого слова, т.е. к мыслителям, отрицающим реальное существование общих социальных феноменов в обществе). Мысль Вебера сводилась только к тому, что общие (коллективные) представления (смыслы) и действия всегда складываются в предельном случае (в своем генезисе) из индивидуальных смыслов и действий. Такие выражения, как «действие государства, партии, класса и т.п.», немецкий социолог рассматривал скорее как метафору, скрывающую истинную индивидуальную природу происхождения смысла. Нет «коллективной головы», в которой мог бы родиться коллективный (общий) смысл, но есть совместные действия людей (членов правительства, членов партии и т.д.) и просто повторяющиеся (типичные) действия индивидов.

“Содержание социальных отношений, – отмечает М. Вебер, – мы будем называть «порядком» только в тех случаях, когда поведение (в среднем и приближенно) ориентируется на отчетливо определяемые максимумы. Говорить о «значимости» порядка мы будем только в тех случаях, когда фактическая ориентация на эти максимумы происходит хотя бы отчасти (то есть в той степени, в какой она может играть практическую роль) потому, что они считаются значимыми для поведения индивида, то есть обязательными для него, или служат ему образцом, достойным подражания” [7, с. 636]. Наличие социетального порядка обуславливает обобществленную природу социальных действий, их зависимость не только от ожиданий действий другого в ответ на мое действие, но и от реакции на него «общества в целом». Так, употребление денег покупателем в качестве платежа зависит не только от согласия на такую форму обмена со стороны продавца, но и от установившейся обобществленной нормы (денежного эквивалента стоимости) для всех членов рыночного общества.

Установившийся в обществе порядок «значим» в том смысле, что он в известной степени (с той или иной силой) задает спектр (рамки) желательных и не желательных, запрещенных и разрешенных действий. Это не означает, что отдельный индивид не может нарушать указанного порядка, однако даже в случае таких нарушений люди стараются каким-либо образом завуалировать или скрыть свои нарушения, тем самым косвенно подтверждая значимость существующего порядка. Так, вор, скрывая свой поступок, ориентируется на значимость законов уголовного права; человек, участвующий в дуэли, ориентирует свое поведение на

кодекс чести; скрывая же свои действия или, наоборот, представ перед судом, он ориентируется на уголовное законодательство.

В основе принятых ограничений на возможные действия в обществе могут лежать те и иные условности договорного характера; привычки, обусловленные типическими (повторяющимися) действиями; нравы, имеющие этическую окраску; обычаи и право. Указанные формы организации порядка различаются степенью их обязательности для действий индивидов и экстенсивностью (широтой) их распространения в обществе.

Перейдем теперь к понятию смысла, которое играет важную роль в концепции М. Вебера. К сожалению, немецкий социолог не уделяет достаточного внимания анализу общих (родовых) признаков смысла, т.е. не отвечает на сакраментальный вопрос, что есть смысл, полагая, по-видимому, этот ответ само собой разумеющимся. На самом деле здесь (в определении смысла) существует проблема. Мы уже отмечали, что в логико-семантических теориях смысл чаще всего трактуется как инвариант мысли (пропозиция), связывающий имя с соответствующим предикатом. Проще говоря, смысл – это характеристика предмета мысли (например, *осел есть животное*). Данное определение адекватно выражает сущность языковых (и вообще всех знаковых) смыслов, и не все исследователи считают его применимым к деятельностным смыслам. Однако Дж. Сёрль, известный разработчик теории речевых актов, считает, что все деятельностные смыслы (мотива, цели, применяемых средств и самого действия) имеют пропозициональную основу [8]. Это означает, что смысл мотива должен выражать мысль субъекта о том, чего он хочет, ради чего затевает определенным образом направленную деятельность; смысл цели касается образа желаемого будущего (результата деятельности); смысл используемых средств сводится к мысленной характеристике адекватности их достижению поставленной цели; смысл самого действия выражает мысленное представление о необходимом способе (операции) самого субъекта, ведущем к достижению цели.

Характеризуя смыслы социальных действий, М. Вебер отмечает такие их характеристики, как *осмысленность* и *рациональность*. Осмысленность, по-видимому, и есть мысленное представление указанных элементов деятельности, а там, где есть мысль, реализуется и ее инвариантная пропозициональная основа. Другое дело, что в процессе продумывания, осмысления действий субъект не всегда использует языковую форму, он может использовать различные мнемонические знаки, рисунки, чертежи и даже жесты.

Рациональность, безусловно, предполагает наличие смысла в указанных элементах деятельности (т.е. их внутреннюю сопровождаемость осмыслением), но вместе с тем она предполагает и установление смысловой связи между всеми ее элементами, их смысловую совместимость, правильность. Действия, нарушающие эту правильность (когда *рубят сук, на котором сидят*), исключают согласование и последовательность действий, ведущих к цели, или вообще бесцельные действия не мо-

гут считаться рациональными. “Непосредственно «наиболее понятный» тип смысловой структуры действий, – пишет М. Вебер, – представляют собой действия, субъективно строго рационально ориентированные на средства, которые (субъективно) рассматриваются в качестве однозначно адекватных для достижения (субъективно) однозначно и ясно постигнутых целей” [7, с. 499].

Перейдем теперь к понятию понимания. Это понятие весьма амбивалентно в обыденном сознании, часто с ним связывают психологические взаимоотношения людей, такие как сочувствие, способность «прислушаться» к позиции человека, простить или оправдать его, принять его точку зрения и т.д. В естествознании понимание обычно связывают с возможностью раскрытия причинной обусловленности природных явлений. В рамках упоминавшегося «антропологического поворота» в философии его адепты стали применять понятие «понимание» исключительно к познанию проявлений «человеческого духа» в гуманитарной сфере (истории, литературе, искусстве). Именно в рамках указанного подхода появляются такие соотносимые с «пониманием» концепты, как «вчувствование» (в текст), «сопереживание» (позиции автора или героя), «конгениальность» (таланту автора).

Все подобные толкования слова «понять» лежат за пределом веберовской установки на «понимание», хотя иногда у него термин «сопереживание» появляется в связи с трактовкой аффективных действий. Предметом понимания в социологии, по Веберу, является не человек «вообще» (такая постановка вопроса весьма абстрактна и не разрешима), а социальная деятельность, осуществляемая социальным агентом с определенным личностным (субъективным) смыслом. Поэтому понимание социолога направлено на выявление указанного субъективного смысла и в своей сущности является интеллектуальным процессом, направленным на реконструкцию, выявление этого смысла. «Не надо быть Цезарем, чтобы понять Цезаря», – утверждает М. Вебер. Речь не идет, следовательно, ни о согласии социолога с точкой зрения или убеждения актора, ни о его симпатиях или антипатиях по отношению к действующему, ни о каком-то единственно верном метафизическом смысле, а только о реконструкции «хода мыслей» действующего субъекта, его «смысловых связей» в планировании и реализации деятельности. “Здесь вообще, – пишет Вебер, – не идет речь о каком-либо объективно «правильном» или метафизически постигнутом «истинном» смысле» [7, с. 603]. Наиболее понятной является поэтому именно рациональная (осмысленная) деятельность наблюдаемого субъекта, которой присуща определенная логика смысла: мотив логично перетекает в цель, цель предопределяет выбор соответствующих средств и действий. Идя от наблюдаемого результата действий, социолог может (имеет шанс) восстановить эту «логику смысла». Понимание есть, следовательно, воссоздание (реконструкция) как самого смысла действия, так и его мотива.

Ситуация понимания действий предполагает участие в ней, по меньшей мере, двух субъектов: самого действующего (М. Вебер называет его

актером) и наблюдателя, пытающегося понять его действия. В центре внимания Вебера оказываются эпистемологические возможности (в распознавании смыслов актора) особого наблюдателя – социолога. Отсюда ясно, что в данной ситуации речь может идти о двух различных, но вместе с тем корреляционно связанных видах смысла. Один из них является смыслом действий самого актора, другой представляет собой реконструированный социологом «смысл» из наблюдений над поведением актора. Первый смысл Вебер называет «субъективным смыслом», имея в виду его принадлежность действующему субъекту, его внутренние интенции, направленные на осмысление собственных мотивов и целей, иногда социолог называет его смыслом, «предполагаемым» самим актором. Задача наблюдающего социолога состоит в адекватном воспроизведении этого «предполагаемого» субъективного смысла.

Понимание, по существу, и сводится (на основе предложенной М. Вебером концепции идеальных типов) к выявлению (экспликации) скрытых «субъективных смыслов». При экспликации (подобной распознаванию смыслов, стоящих за написанным или произнесенным кем-то словом) возникает второй смысл, созданный (реконструированный, интерпретированный, объясненный) познающим социологом. Все муки и усилия социолога (да и любого наблюдателя) сводятся к преодолению герменевтического разрыва между этими двумя смыслами (или, как говорит сам Вебер, к их «смысловой соотнесенности»), ибо главная задача понимания состоит в адекватности, сопряженности этих смыслов: смысл, реконструированный наблюдателем, должен совпадать по своему содержанию с «субъективным» смыслом самого действующего.

Теперь поставим важнейший эпистемологический вопрос: что является для социолога эмпирической основой для конструирования теоретического смысла, который должен совпасть с «предполагаемым» субъективным смыслом самого актора? Вокруг этого вопроса вертится вся концепция понимающей социологии М. Вебера. Казалось бы, таким объектом для социолога должен стать «субъективный смысл» актора. Но он как раз и не является феноменом *наблюдаемым*. Наблюдаемыми могут быть только *манифестированные действия* актора, т.е. такие, которые проявляются в какой-либо «материальной» форме: знаке, звучащем слове, жесте, телодвижении (по терминологии А. Шюца) и даже в «значимом» молчании. Манифестированное действие «само по себе» не является смыслом (т.е. мысленным образом), но оно «хранит» в себе смысл (вернее, следы преднамеренного, запланированного актором смысла), если, конечно, оно было произведено актором с определенным смыслом. Часто в нашей литературе манифестированные в предметной форме действия называют (по Гегелю) опредмеченным и отчужденным от действующего субъекта смыслом.

Всякое понимание начинается с констатации наблюдаемого манифестированного действия, и социолог (как и наблюдатель, которому адресовано действие) должен установить, что делает актер (прицеливается, рубит лес, вычисляет). «Сначала надо знать, что *делает* «король», «чи-

новник», «предприниматель», «сутенер», «колдун», то есть какое действие индивида данного типа (которое только и позволяет подвести его под одну из таких категорий), следовательно, важно для анализа и должно быть известно, прежде чем мы перейдем к такому анализу» [7, с. 619].

Обычно, в повседневной жизни, мы легко (*непосредственно*, по терминологии М. Вебера) распознаем этот смысл, когда наблюдаем, как дровосек замахивается топором, чтобы срубить дерево, или когда охотник целится в зверя, чтобы произвести выстрел. Вот как об этом говорит сам Вебер: «Понимание может быть...*непосредственным* пониманием предполагаемого смысла действия (в том числе и высказывания). Мы непосредственно «понимаем», например, смысл правила $2 \times 2 = 4$, когда мы слышим или читаем его (рациональное непосредственное понимание мыслей), или гневную вспышку, которая проявляется в выражении лица, междометиях, иррациональных жестах (иррациональное непосредственное понимание аффектов), действие дровосека, человека, протягивающего руку к двери, чтобы закрыть ее, охотника, прицеливающегося, чтобы выстрелить в зверя (рациональное непосредственное понимание действий)» [7, с. 608].

Однако «непосредственность» здесь весьма проблематична. Лишь в социальной феноменологии, как мы увидим позже, была раскрыта объективно-социальная основа «непосредственного» понимания, заключающаяся в *типичности* повседневных действий. Мы «обычно» не понимаем профессиональных действий физика, включающего не знакомый нам прибор, химика, смешивающего какие-то жидкости, часовщика, орудующего отверткой над нашими часами, и т.д. Но мы понимаем математическое выражение $2 \times 2 = 4$, смысл которого усвоен нами из школы, гнев человека, проявляющийся в его мимике или неуравновешенной ругани, зачастую сопровождающейся нецензурной лексикой.

Последние два случая лежат на крайних полюсах понимания человеческого поведения. Общеизвестное математическое выражение, как и многие другие общезначимые смыслы (*Волга впадает в Каспийское море, кошки поедает мышей*), хранятся в коллективной памяти (общественном сознании), их автором демиургом, безусловно, является человек, хотя и не известный нам, т.е. аноним. Подобные смыслы являются надличностными, коллективными и даже, можно сказать, объективированными феноменами, ибо они входят в общечеловеческий опыт и присваиваются (т.е. осознаются) каждым индивидом в процессе его социализации.

Совсем иное дело – «гнев». Состояние гнева мы не можем отнести к запланированным смыслам наблюдаемого индивида, скорее можно сказать, что оно иррационально, что в нем не содержится «предполагаемый» субъективный смысл гневающегося субъекта. Наблюдаемое поведение в этом случае реактивно, не осмыслено самим субъектом. Но оно осмысливается внешним наблюдателем, который констатирует, что «*наблюдаемый человек гневается*». Последнее утверждение есть смысл, конституированный наблюдателем, но не самим действующим, здесь даже

нельзя ставить вопрос о совпадении теоретического смысла социолога и субъективного смысла самого актора. Ситуация здесь подобна смыслу путешественника, отмечающего, что *лес шумит, молния сверкает* (всё это смыслы). В самих явлениях природы нет «субъективного» смысла, но есть смысл путешественника, естествоиспытателя, наблюдателя, описывающего или познающего какие-либо природные феномены.

М. Вебер подчеркивает, что субъективные смыслы мы можем приписывать не только действующим субъектам, но и вовлекаемым в действие неодушевленным предметам (артефактам) – инструментам, приборам, орудиям, ибо, несмотря на то, что актор использует их для достижения своих личностных целей, всё же их успешное и рациональное применение основывается на смыслах (идеях), заложенных в артефакт его создателем. “Каждый артефакт, – пишет Вебер, – например «машина», может быть истолкован и понят только исходя из того смысла, который действующий человек (ориентированный на самые различные цели) связывает с его изготовлением и применением; без этого соотнесения назначение такого артефакта остается совершенно непонятным. Следовательно, пониманию в данном случае доступна только его соотнесенность с *действиями* человека, который видит в нем либо «средство», либо цель и ориентирует на это свое поведение” [7, с. 606].

Итак, первый этап понимания действий актора связан с раскрытием смысла наблюдаемого, манифестированного действия. Но уже здесь (на первом этапе) важно осознание герменевтической установки на раскрытие «субъективного смысла» действия, что отличает его от явлений природы, в которых этого смысла как раз и не существует. Этот момент недостаточно освещен М. Вебером. Что имеется в виду?

Наблюдая манифестированные действия, наблюдатель может сказать, что дровосек рубит лес (заготавливает его для каких-либо нужд), охотник прицеливается, чтобы убить зверя, и т.д. Но это смыслы самого наблюдателя. А что происходит на самом деле? Вполне возможно, что наблюдаемый действующий человек в первом случае просто занимается физкультурой, во втором случае просто задумал поугадать кого-то. Но тогда никакого понимания действующего не происходит, мы можем сказать, что наблюдающий просто излагает свою версию происходящих с его точки зрения событий. Но понимающую социологию, в отличие от классической (изучавшей в основном объективные законы общества, связи и отношения, складывающиеся между различными социальными сферами), интересует понимание смыслов действующего субъекта, которые тот вкладывает в свои действия. А это уже другая, принципиально герменевтическая задача!

Герменевтическая установка на понимание реализуется лишь в случае допущения принципиально важной гипотезы, согласно которой *субъект действовал осмысленно (рационально)* и наблюдаемое нами действие было им замыслено, спланировано. Только в этом случае появляется шанс, что «теоретически сконструированный» смысл социолога приближается к субъективному смыслу самого актора. Герменевтичес-

кая установка на понимание субъективных смыслов действий актора накладывает определенные ограничения на «значимость» наблюдаемых действий для внешнего наблюдателя (социолога), когда тот ставит задачу реконструкции этого «предполагаемого» (действующим субъектом) смысла.

В гносеологии эту значимость называют релевантностью. Как физика при конструировании гипотезы интересуют отнюдь не все наблюдаемые в природе явления, а лишь релевантные решению поставленной задачи, так и представителя понимающей социологии должны интересовать не все «телодвижения» действующего субъекта, а лишь «значимые», свидетельствующие об осмысленном характере его действий. М. Вебер говорит в этом случае о соотносимости наблюдаемых действий с «предполагаемым» смыслом. Например, мы говорим, что действия топором релевантны смыслам действия дровосека, а почесывание за ухом не релевантны.

Далее, мы отмечали, что осмысленная деятельность включает в себя осмысленность не только отдельных ее элементов, но и смысловую целостную их связь. Только в этом случае мы будем иметь дело с рациональным подходом субъекта к решению поставленных им задач. Но манифестированные релевантные действия представляют собой лишь *часть смыслов* субъекта, присутствовавших при проектировании им своих действий. Например, мотивы действий обычно не манифестируются субъектом. Скрытыми от наблюдателя являются и альтернативные варианты достижения поставленной цели, которые действующий, возможно, продумывал в своем сознании. М. Вебер считает, что наблюдатель может (в определенных случаях) теоретически реконструировать мотивы действий, основываясь на предположении о смысловой связи элементов деятельности, т.е. ее рациональности.

Имея в виду эти скрытые от наблюдателя смыслы, которые социолог пытается вывести из непосредственно данного в наблюдении действия, М. Вебер говорит об *объясняющем понимании*. Вот достаточно развернутая его цитата по этому поводу: «Мы «понимаем» *мотивационно*, какой смысл вкладывал в правило $2 \times 2 = 4$ тот, кто его высказал или записал, почему он это *сделал* именно теперь и в этой связи, если видим, что он занят коммерческой калькуляцией, демонстрацией научного опыта, техническими расчетами или любой другой деятельностью, в рамки которой по своему понятному нам *смыслу* данное правило может быть включено, где оно обретает понятную нам смысловую *связь* (понимание рациональной мотивации). Мы понимаем действия того, кто рубит дрова или прицеливается перед выстрелом, не только непосредственно, но и мотивационно, в том случае, если нам известно, что первый действует либо за плату, либо для своих хозяйственных нужд, либо отдыхая от других дел (рациональное действие), либо стремясь снять возбуждение (иррациональное действие), а прицеливающийся перед выстрелом человек действует либо по приказу, выполняя приговор или сражаясь с врагом (то есть рационально), либо из мести (под влиянием аффекта, то есть иррационально). Мы можем, наконец, мотивационно понять гнев, если

знаем, что он вызван ревностью, ущемленным тщеславием, покушением на честь (действие, обусловленное аффектом, то есть иррациональное по своим мотивам). Все это – понятные нам *смысловые связи*, понимание их мы рассматриваем как *объяснение* фактического действия. Следовательно, в науке, предметом которой является смысл поведения, «объяснить» означает постигнуть смысловую *связь*, в которую по своему субъективному смыслу входит доступное непосредственному пониманию действие” [7, с. 608–609].

Понимание социальной деятельности, следовательно, складывается из непосредственного понимания манифестированных действий актора, смысл которых социолог интерпретирует достаточно легко (ответ на вопрос, что делает актер), и объясняющего понимания мотива, базирующегося на допущении гипотезы о рациональной смысловой связи мотива с действием. М. Вебер, как мы уже указывали, не только не противопоставляет «объяснение» и «интерпретацию», но постоянно соотносит эти интеллектуальные операции социолога: интерпретация опирается на объяснение мотива, объяснение исходит из интерпретации наблюдаемых действий.

Вернемся теперь к проблеме релевантности. Для понимающей социологии «значимыми» (т.е. релевантными) для объяснения поведения наблюдаемого субъекта являются только наполненные субъективным смыслом действия. Это значит, что действия реактивные, инстинктивные (как моргание глаза при вспышке света), иррациональные (как паника при пожаре) не могут быть подведены под объясняющую (на основе «предполагаемого» смысла) гипотезу. «Иную категорию, – отмечает М. Вебер, – образуют недоступные пониманию опытные данные о процессах, связанных с психическими и психофизиологическими явлениями (с утомлением, упражнениями памяти и т.п.), а также, например, такие процессы, как эйфория при различных аскетических самоистязаниях, расхождение индивидуальных реакций по темпу, виду, ясности и т.д. В конечном итоге положение дел здесь такое же, как и при других недоступных пониманию явлениях. В подобных случаях и в аспекте практической деятельности, и в аспекте понимающего рассмотрения они принимаются как «данность», с которой надо считаться» [7, с. 607].

Экстаз, мистическое переживание, поведение маленьких детей мы, по мнению Вебера, не понимаем, во всяком случае, так, как мы понимаем целерациональную деятельность взрослого человека.

Это не означает, что указанные эффекты не влияют на поведение человека. Подобными феноменами активно интересуются психологи, для них они как раз являются релевантными. Но М. Вебер пытается отграничить понимающую социологию от понимающей психологии. Для него всё, что не соответствует *связи (смысловой соотнесенности)* наблюдаемых манифестированных действий с предполагаемым смыслом, выходит за пределы понимающей социологии.

Конечно, поведение людей с различными психофизическими типами может существенно различаться по решительности действий индивидов,

способности к скорости реакций, упорности в достижении целей, склонности к рискам и т.д. Но все эти различия индифферентны по отношению к инвариантному смыслу их мотива, например, стремлению получить прибыль от покупки акций. Именно в силу этой индифферентности социолог при объяснении смысла их действий может абстрагироваться от психофизических особенностей индивидов. Существуют наследственные заболевания психики, но никакие данные генетики не подскажут социологу, какими скрытыми смыслами руководствовался наблюдаемый субъект. «Мы понимаем, – утверждает М. Вебер, – поведение отдельных индивидов, участвующих в событиях, тогда как поведение клеток мы «понять» не можем» [7, с. 616].

Вместе с тем, отмечает социолог, «события, лишённые смысла, субъективно соотнесенного с поведением других, ... еще не безразличны с социологической точки зрения. Напротив, именно в них могут содержаться решающие условия, а следовательно, причины, определяющие поведение» [7, с. 498]. Например, самоубийство мы объясняем депрессией, провал на экзаменах – волнением, панику – страхом и т.д. (т.е. психологическими причинами). На первый взгляд здесь возникает противоречие между герменевтическим (основанным на интерпретации смыслов) пониманием и каузальным объяснением, основанным на установлении психологических причин. Не случайно П. П. Гайденко в предисловии к трудам М. Вебера отмечает, что немецкий социолог так и не сумел «до конца освободиться от психологизма» [9, с. 21]. На самом деле указанная двойственность в толковании «понимания» у Вебера связана с применением этого понятия к идеально типическому рациональному действию, основанному на смысловых связях, и к реальным отклонениям от этого типа, в которых эта рациональность либо отсутствует, либо существенно нарушается. Но последние (отклоняющиеся) действия социолог, по мнению Вебера, тоже может понять, но не интерпретативно (герменевтически), а каузально (опираясь на причины психофизиологического или биологического порядка). Такая ситуация подобна, как отмечает Вебер, экономическому анализу (например, прибыли в сельскохозяйственном производстве), когда экономисту приходится учитывать не только экономические показатели, но и природные факторы (климатические данные, урожайность и т.п.).

М. Вебер признает, что в реальной жизни «граница между осмысленным действием и поведением чисто реактивным (назовем его так), не связанным с субъективно предполагаемым смыслом, не может быть точно проведена. Значительная часть социологически релевантного действия, особенно чисто традиционного по своему характеру ... находится на границе того и другого» [7, с. 603]. Это создает трудности для социолога, пытающегося реконструировать мотив поведения. Действующий субъект может исходить из определенного мотива, однозначно определяющего цель действия; он может действовать в значительной мере интуитивно в ситуации неопределенности, не осознавая всех рисков; он может исходить из констелляции мотивов, созданных стечением различных об-

стоятельств; наконец, он может действовать чисто иррационально под влиянием сиюминутного порыва. Каким же образом социолог может реконструировать смыслы действующего субъекта?

Вот здесь немецкий социолог и вводит свое понятие идеального типа деятельности. Идеальный тип деятельности – это идеализированное представление социолога о том, каким должно быть действие в случае его абсолютной рациональности, «объективной», как он выражается, «правильности». “Поведение, доступное рациональному толкованию, – отмечает Вебер, – в ходе социологического анализа понятных связей очень часто позволяет конструировать наиболее подходящий «идеальный тип» [7, с. 496].

Идеальный тип действует рационально, если его сознательно выбранный мотив однозначно обуславливает цель действия, которая однозначно детерминирует предпринимаемое действие. Именно идеально рациональное поведение наиболее прозрачно для его «понимания» внешним наблюдателем. Если действие «идеально» (в указанном смысле), то социолог может, двигаясь от констатации наблюдаемого действия (ответ на вопрос, что же делает действующий субъект), логически восстановить его мотивы и цели. “Ведь непосредственно «наиболее понятный» тип смысловой структуры действий представляют собой действия, субъективно строго рационально ориентированные на средства, которые (субъективно) рассматриваются в качестве однозначно адекватных для достижения (субъективно) однозначно и ясно постигнутых целей. Причем наиболее понятно оно в том случае, когда и самому исследователю вменяемые средства представляются наиболее адекватными поставленным целям” [7, с. 499].

Идеальное действие – это некий стандарт (методологическая установка), по которому социолог оценивает «правильность» (или неправильность) реального действия. По мнению М. Вебера, “конструкция целерационального действия – вследствие своей понятности и основанной на рациональности однозначности – служит в социологии *типом* («идеальным типом»), с помощью которого реальное, обусловленное различными иррациональными факторами (аффектами, заблуждениями) поведение может быть понято как «отклонение» от чисто рационально сконструированного” [7, с. 605–606].

Таким образом, М. Вебер отнюдь не утверждает, что в самой реальности существуют идеальные типы или что нам понятны только «идеальные» действия. Эвристичность теоретической конструкции идеального типа заключается в том, что, исходя из нее, мы можем понять, что в наблюдаемом действии «правильно» или «неправильно». Вот здесь на помощь интерпретации смыслов правильной деятельности приходит каузальное объяснение. «Правильная», по Веберу, деятельность – это деятельность, соответствующая «идеальному» типу. “Чем однозначнее действие ориентировано по типу рациональной правильности, тем менее смысл его может быть понят с помощью каких-либо психологических соображений. Напротив, при любом объяснении «иррациональных»

действий, то есть таких, где либо не принимаются во внимание «объективно» правильные условия целерационального действия, либо (вторая возможность) и субъективно в значительной степени исключаются целерациональные соображения действующего лица (например, при «биржевой панике»), необходимо прежде всего установить следующее: каким *было бы* это действие в рациональном идеально-типическом пограничном случае при абсолютной рациональности цели и рациональной правильности. Ибо только тогда, когда это установлено, может быть вообще, как показывает простейшее наблюдение, совершено каузальное сведение хода событий как к объективно, так и к субъективно «иррациональным» компонентам, так как только тогда мы знаем, что же в этом действии объясняется только «психологически» [7, с. 500].

Однако в логически четко построенной концепции М. Вебера есть свои «бреши» и несостыковки. Особенно это касается понятия рациональности. Парадигмальный образ «идеальной» рациональности в голове социолога может и не совпадать с «рациональностью» действующего субъекта. “Субъективно целерационально ориентированное действие, – отмечает немецкий социолог, – и действие, «правильно» ориентированное на то, что объективно значимо (рационально правильно), – в корне различные понятия. Исследователю, которому надлежит объяснить определенное действие, оно может казаться в высшей степени целерациональным, хотя и ориентированным на совершенно неубедительные, с его точки зрения, исходные позиции действующего лица” [7, с. 501].

Обратимся к примерам этнографических исследований жизни и действий людей в архаических обществах. Часто этнографы фиксируют наблюдаемые действия архаических людей, которые они расценивают как нерациональные с современной точки зрения. Однако, изучив символический универсум (мировоззренческий контекст), в котором протекает жизнь архаического человека (систему ценностей, родства, верования, табуированные запреты, веру в добрые и злые духи), этнографы приходят постепенно к выводу, что наблюдаемые действия являются в высшей степени рациональными с точки зрения существующего в племенном обществе архаического смыслового универсума. Заклинания шамана обладают для них не меньшей силой, чем рекомендации врача для современного человека. Например, Дж. Фрезер истолковывал магические действия древнего человека (такие как укалывание восковой фигурки врага для его убийства) как основанные на вере в действующую (на основе принципа дальнего действия) причинно-следственную связь. Недаром М. Вебер говорит, что “действия, ориентированные на магические представления, субъективно подчас значительно более целерациональны по своему характеру, чем какое-либо немагическое, «религиозное» поведение, так как с ростом расколдования мира религиозность неизбежно вынуждена (субъективно) все более прибегать к иррациональным по цели смысловым связям” [7, с. 501]. Казалось бы, проблему выявления мотивов и целей можно решить просто. Задав вопрос индивиду о мотивах его действия, мы получим от него исчерпывающий ответ. Однако, замечает

Вебер, люди зачастую не могут дать вразумительного ответа относительно мотивов своего поведения. Так, при опросах абитуриентов, поступающих на юридический факультет, выясняется, что многие из них не могут объяснить мотива своего поступка или отделяются общей ссылкой (*все поступают на юридический, и я пошел на юридический*). Кстати, подражательную деятельность Вебер не считал осмысленной.

Задача выявления субъективного смысла усложняется тем, что М. Вебер пытается установить некоторые общие принципы понимания социального действия в условиях отстраненного наблюдения социолога, когда ему доступно только наблюдаемое действие. В этих условиях и возможна ситуация, когда действия некоторого индивида, кажущиеся социологу рациональными, не являются на самом деле *субъективно* рациональными (т.е. совершенными на основе осмысленного мотива и однозначно сформулированной цели). И, наоборот, действия субъективно целерациональные не представляются социологу «объективно» рациональными (т.е. соответствующими «идеальному типу»). «В подобных случаях, – пишет Вебер, – субъективная целерациональность (даже если она не замечена) и объективная рациональность правильности очень легко вступают в не вполне ясные взаимоотношения» [7, с. 502].

Как же разрубить этот гордиев узел, т.е. определить, что в деятельности субъекта рационально и не рационально? Для решения этой проблемы М. Вебер прибегает к принципу единства «смысловой адекватности» (при интерпретации мотивов действия) и «каузальной адекватности» (на основе представления мотива или цели в качестве причины наблюдаемого действия). Каузальное объяснение играет в понимающей социологии Вебера фундаментальную роль и в значительной мере сближает его позицию с естественнонаучной методологией. Каузальность, как объясняющая гипотеза, привлекается немецким социологом не только для объяснения различного рода внешних влияний на поведение субъекта (о чем уже говорилось), но и для его трактовки идеально-рациональной деятельности (для понимания «идеального типа»).

Дело в том, что М. Вебер трактует соотношение между мотивом и действием как причинно-следственную связь особого рода. ««Мотивом», – указывает социолог, – называется некое смысловое единство, представляющее действующему лицу или наблюдателю достаточной причиной для определенного действия» [7, с. 611]. Деятельность начинается с мотивации, далее мотив порождает цель (психологи говорят о перетекании мотива в цель), которая обуславливает выбор средств, и, наконец, субъект на основе принятия решения (акта воли) совершает манифестированное действие. По мнению Вебера, именно для идеальной целерациональной деятельности характерна однозначная каузальная связь от мотива до реализации действия. «Смысловая связь ... становится понятной, а *тем самым* и объяснимой посредством категории «адекватной смыслу причинной обусловленности». Совпадение с «правильным типом» составляет «самую понятную каузальную связь», поскольку именно она «наиболее адекватна смыслу» [7, с. 502].

Впоследствии Дж. Сёрль подвергнет резкой критике подобное классическое представление о каузальности человеческих действий, которое неправомерно отождествляет природную (материальную) причинность с человеческой активностью [8]. Классическая модель человеческих действий, с точки зрения Сёрля, превращает человека в запрограммированного робота, лишает его свободы, тогда как на самом деле переход от одной фазы деятельности к другой не является непрерывным и однозначно предопределенным. Социальная деятельность содержит «разрывы». Мотив может воплотиться в различных конкретизированных целях, а определившаяся цель допускает различные варианты действия. По мнению американского философа, стратегия деятельности может быть изменена человеком на каждом шаге ее осуществления, и даже не исключен вариант полного отказа от ее продолжения.

Следует отметить, что М. Вебер отнюдь не отождествляет связь мотива с действием с материальной причинно-следственной связью. Каузальность, о которой говорит Вебер, носит скорее логический (или смысловой) характер. Мотив, как осмысленный интерес или потребность в чем-либо, и есть причина зарождения социального действия. Если действие осуществляется на основе смыслового единства всех его компонент, то оно подчиняется «правильному» идеальному типу. А правильное идеально-типическое действие реализует, по мнению Вебера, уже упоминавшуюся причинно-следственную цепочку в смысловой связи ее последовательных шагов.

«Адекватным смыслу», – пишет М. Вебер, – мы назовем единое в своих проявлениях действие в той мере, в какой соотношение между его компонентами представляется нам с позиций нашего привычного мышления и эмоционального восприятия типичным (мы обычно говорим, правильным) смысловым единством. «Каузально адекватной» мы назовем последовательность событий, если в соответствии с *опытными* правилами можно предположить, что она всегда будет таковой» [7, с. 611–612]. Каузальное объяснение, по мнению Вебера, социолог должен привлекать для реконструкции субъективного мотива актора именно потому, что и для самого действующего субъекта мотив выполняет функцию причины, «запускающей» действие. ««Понимание» связи, – отмечает автор понимающей социологии, – всегда надлежит – насколько это возможно – подвергать контролю с помощью обычных методов каузального сведения, прежде чем принять пусть самое очевидное толкование в качестве значимого «понятого объяснения»» [7, с. 495].

Для понимающей социологии каузальное объяснение приобретает верификационный характер. «*Правильное* каузальное толкование конкретного действия означает, – по Веберу, – что соответствие внешнего хода событий его мотивам познано *правильно и что они стали понятны* по смыслу своего соотношения. Правильное каузальное толкование *типичного* действия (понятого типа действия) означает, что процесс, принятый в качестве типичного, представляется (в известной степени) адекватным смыслу и может быть установлен как (в известной степени)

каузально адекватный. Если же адекватность смыслу отсутствует, то, невзирая на высокую степень регулярности (внешнего или психического процесса), допускающую точное цифровое выражение его вероятности, мы имеем дело только с *непонятной* (или не вполне понятной) *статистической вероятностью*» [7, с. 612].

Однако верификационный статус принципа каузальности в качестве критерия адекватности истолкования субъективного смысла весьма сомнителен. Мы уже останавливались на существующей неопределенности в реконструкции адекватного субъективного смысла, которую признает и сам автор понимающей социологии. Но такая же неопределенность остается и для предположения о каузальности, которую социолог приписывает субъективным мотивам действующего субъекта. Ведь здесь повторяется та же ситуация, когда актер действует неосмысленно, а социологу только кажется, что действие каузально обусловлено мотивом, или, наоборот, действие мотивировано субъективным смыслом актора, как, например, в магических практиках, а социолог считает это действие каузально неадекватным смыслу с точки зрения его «правильности».

Здесь снова проявляется принципиальное различие между познанием творческой активности человека и познанием природных явлений. Хотя можно говорить о существовании каузальных связей и в действиях человека, и в природе, но они принципиально различаются в обеих сферах: в природе самой по себе нет смысла (как и мышления), а в действиях человека он присутствует. Естествоиспытатель может поставить эксперимент, воспроизведя в искусственно созданных условиях причину для подтверждения своей каузальной гипотезы, а социолог такой возможности принципиально лишен. Действующий человек не вещь и не подопытный кролик. Социолог всегда является нейтральным наблюдателем человеческих действий. Так что каузальность, провозглашаемая М. Вебером в качестве «верификатора» субъективного смысла социальной деятельности, всегда остается ментальной, воображаемой, предполагаемой как для социолога, так и для самого действующего субъекта с разной степенью сопряженности (соотносимости) между ними.

Понимая существующую принципиальную неопределенность (наличие герменевтического разрыва в позициях действующего субъекта и интерпретирующего его действия социолога), М. Вебер приходит к выводу о вероятности совпадения *реконструированного* социологом смысла действий актора с его подлинным субъективным смыслом. «Даже самая очевидная адекватность смыслу имеет, – утверждает социолог, – для социологии значение правильного *каузально* определения лишь в той мере, в какой может быть доказана *вероятность* (любым образом выраженная) того, что рассматриваемое действие *в самом деле* обычно протекает адекватно смыслу с повторяемостью, допускающей достаточно точное или приближенное выражение (в среднем или идеально-типическом случае)» [7, с. 612].

Следует отметить, что каузальный принцип в методологии М. Вебера имеет более широкое познавательное значение, чем интерпретативный принцип «адекватности смыслу», ибо не все действия носят осмыслен-

ный (тем более целерациональный) характер. Но принцип каузальности (причинной обусловленности) поведения человека может быть применен и к отклонениям от идеальной целерациональной деятельности, и к иррациональным действиям (лишенным правильного смысла). Так, отклонения от рациональности мы можем объяснять причинами психологического или биологического происхождения, например, болезненным состоянием, психологической внушаемостью в толпе, чувством страха при пожаре и т.д. Здесь нет речи о восстановлении «смысловой адекватности», здесь реализуется каузальное объяснение.

Немецкий социолог, как уже указывалось, признает, что в реальной жизни далеко не все действия людей являются рациональными, рассчитанными, осуществляемыми на основе продуманного плана. Автор понимающей социологии пытается, тем не менее, выявить некоторые типичные варианты социальных действий, различающихся степенью своей рациональности. Развивая свою концепцию, М. Вебер вводит представление о четырех типах социального действия. Социальное действие может быть: 1) целерациональным; 2) ценностно-рациональным; 3) аффективным; 4) традиционным. Порядок классификации действий направлен в сторону понижения их рациональности.

Наиболее рациональным и соответствующим идеальному типу является целерациональное действие, все элементы и этапы которого пронизаны продуманными и согласованными смыслами актора: «Целерационально действует тот индивид, чье поведение ориентировано на цель, средства и побочные результаты его действий, кто рационально *рассматривает* отношение средств к цели и побочным результатам и, наконец, отношение возможных целей друг к другу, то есть действует, во всяком случае, *не* аффективно (прежде всего не эмоционально) и *не* традиционно» [7, с. 629].

Целерациональное действие представляет собой наиболее понятный тип для внешнего наблюдателя благодаря тому, что в нем все элементы действия (мотив, цель, отдельные операции, средства) логически связаны, так что с какого-то момента времени наблюдатель может предсказать дальнейшее поведение актора. Только в этом случае можно надеяться на то, что смысл, планируемый актором и «вкладываемый» им в свои действия, совпадет со смыслом внешнего наблюдателя, интерпретирующего наблюдаемое действие.

Ценностно-рациональным М. Вебер называет осознанное действие, направленное на реализацию какой-либо ценности или обусловленное ценностью: «Чисто ценностно-рационально действует тот, кто, невзирая на возможные последствия, следует своим убеждениям о долге, достоинстве, красоте, религиозных предначертаниях, благочестии или важности «предмета» любого рода. Ценностно-рациональное действие ... всегда подчинено «заповедям» или «требованиям», в повиновении которым видит свой долг данный индивид» [7, с. 629]. И целерациональные, и ценностно-рациональные виды действий являются осознанными и, следовательно, с той или иной глубиной осмыслены действующими субъектами.

Однако если для целерациональной деятельности цель (как планируемый будущий результат действия) связана с собственным интересом актора и обуславливает выбор им «подручных» средств и стратегии действий, то для ценностно-рациональной деятельности важен не опредмеченный результат деятельности, а сама деятельность, направленная на выполнение общественного долга, служение добру, моральным нормам, общественному благу.

Другими словами, в ценностно-рациональном подходе на первый план выходят не сами результаты деятельности (их утилитарный, прагматический характер), а принципы (ценности) человеческой жизнедеятельности, т.е. не столь существенно, «что» сделал субъект, сколь важно, «во имя чего» он это сделал. Логику целерационального действия можно назвать логикой результатов (которые, конечно, задумываются, предпосылаются действию в качестве ее цели), а логику ценностно-рационального действия – логикой смысложизненных принципов и идеалов.

Вместе с тем отметим, что попытка строгого разграничения целерациональных мотиваций и ценностных ориентаций в деятельности индивидов не выдерживает критики. Это отчасти признает и сам М. Вебер. «Ценностно-рациональная ориентация действия, – с его точки зрения, – может, следовательно, находиться в различных отношениях с целерациональной» [7, с. 629–630].

Любое социальное действие, действительно, включает в себя и цель, и ориентацию на определенные ценности. Неоднократно указывалось, что веберовский целерациональный тип наиболее релевантен капиталистическому способу производства, где на первый план (в отличие от традиционного общества) выходят товарно-денежные отношения, индустриальное производство, ориентация на получение максимальной прибыли, свободная конкуренция, рынок труда и товаров. В этих условиях главной фигурой в общественном развитии становится свободный предприниматель, деятельность которого в высшей степени является целерациональной, т.е. *рассчитанной* на прибыль, приумножение капитала, выбор средств, снижающих себестоимость продукции, и т.д. Не случайно часто капиталистическое общество называют обществом всепоглощающей калькуляции. По существу, какую бы конкретную цель не преследовал предприниматель в своей деятельности (производство автомобилей, компьютеров или бизнес в сфере обслуживания), он исходит из доминантной ценности капиталистического общества: увеличение капитала, рост своего богатства. Так что целерациональное действие (действие предпринимателя) отнюдь не свободно от ценностей.

С другой стороны, любая альтруистическая деятельность в современном обществе (которая как раз и является ценностно-рациональной) в своей реализации не исключает, а опирается на вполне рациональные промежуточные цели. Например, человек, посвятивший свою жизнь помощи бедным или больным СПИДом и т.д., обычно создает различные благотворительные фонды, предпринимает усилия по укреплению их финансовой состоятельности, возможно, даже организует какое-либо

производство для пополнения финансовых средств, которые пойдут на филантропические цели. Таким образом, чтобы осуществить главную цель своей жизни (служить добру, социальному благоденствию, сохранению экологической безопасности нашей планеты и т.д.), филантроп должен осуществить ряд целерациональных действий.

В дискуссиях о рациональности необходимо учитывать, что она сама подвержена ценностному суду истории. Вместе с жизненной системой ценностей в обществе меняется и представление о рациональности. Именно в индустриальном обществе с его доминантной ценностью роста богатства (и соответственно экономической эффективностью деятельности) любые альтруистические идеалы рассматриваются как отклонение от стандартов рациональности, но это «отклонение» всего лишь относительно по сравнению со среднетипическим выбором индивидов. Мы можем сказать, что целерациональное действие и ценностно-рациональное действие отличаются лишь типичностью (или атипичностью) ценностного выбора личности. Целерациональная деятельность ориентируется на доминантную ценность (прибыль, рост капитала, экономическую эффективность и т.д.) индустриального общества, а ценностно-рациональная – на эксклюзивную, периферийную для современной индустриальной эпохи ценность (всеобщее благо и счастье людей, социальную справедливость, защиту униженных и обездоленных и т.д.).

Ценности *рационально* действующего по меркам современного индустриального общества индивида направлены «на себя» (на рост своего благополучия, богатства, общественного престижа и т.д.). Ценностно-рациональная деятельность (альтруистическая, филантропическая, религиозная, эстетическая и т.п.) направлена «на других», на служение человечеству. В этом и состоит ее «отклонение» от принятого стандарта рациональности. Но ускоряющаяся динамика общественной жизни может в будущем перевернуть эту иерархию ценностей и вместе с тем стандарты рациональности в поведении индивидов.

Чем больше личностные ценности отличаются от общепринятых в обществе, тем труднее внешнему наблюдателю, по мнению М. Вебера, понять их. «С целерациональной точки зрения, – отмечает социолог, – ценностная рациональность всегда *иррациональна*, и тем иррациональнее, чем больше она абсолютизирует ценность, на которую ориентируется поведение, ибо она тем в меньшей степени принимает во внимание последствия совершаемых действий, тем безусловнее для нее *самодовлеющая ценность* поведения как такового (чистота убеждения, красота, абсолютное добро, абсолютное выполнение своего долга)». «Впрочем, – добавляет Вебер, – абсолютная целерациональность действия тоже в сущности лишь пограничный случай» [7, с. 630].

Аффективная и традиционная типы деятельности, по Веберу, выходят за пределы рациональности, т.е. ее осмысленности актором. Аффективное действие обусловлено «аффектами или эмоциональным состоянием индивида» [7, с. 628]. Индивид действует «под влиянием аффекта, если он стремится немедленно удовлетворить свою потребность в мести,

наслаждении, преданности, блаженном созерцании или снять напряженные любых других аффектов, какими бы низменными или утонченными они ни были» [7, с. 629].

Традиционное действие основано на следовании существующим в обществе традициям, часто оно «подобно чисто реактивному (т.е. не осмысленному. – А. К.) подражанию» [7, с. 628]. Следовательно, если субъект в своих действиях ориентируется на поведение других в качестве «образца», парадигмы, т.е. действует в каждом конкретном случае так, как поступают в этих случаях «все», он действует традиционно.

Хотя эти действия М. Вебер не считает рациональными, все же он допускает, что они могут быть поняты и истолкованы социологом. Именно в вопросе понимания действий, не основанных на заранее продуманном субъективном смысле, у Вебера начинаются муки с термином «понимание». «Мы понимаем отнюдь не только целерациональное поведение, – утверждает немецкий социолог, – мы «понимаем» и типические процессы, основанные на аффектах, и их типические последствия для поведения людей. «Понятное» не имеет четких границ для эмпирических дисциплин» [7, с. 495]. Но как же можно понять субъективный смысл в действиях актора, если его там не было?

Представляется, что действия аффективные, реактивные, иррациональные и т.п. социолог понимает примерно так же, как естествоиспытатель понимает нагревание металла под действием электрического тока, или его притягивание магнитом, т.е. каузально, вскрыв причину наблюдаемого феномена.

Другими словами, «интеллектуальное понимание», нацеленное на герменевтическую реконструкцию субъективного смысла, здесь не «срабатывает», поскольку отсутствует первичный субъективный смысл самого действия. Правильнее вместо термина «понимание» в данных условиях употреблять термин «объяснение». Именно в этом контексте становится понятным следующее пояснение М. Вебера: ««Понимание» связи всегда надлежит – насколько это возможно – подвергать контролю с помощью обычных методов каузального сведения, прежде чем принять пусть самое очевидное толкование в качестве значимого «понятного объяснения»» [7, с. 495].

Примерно так и понимают наблюдатели действия людей в состоянии аффекта, когда ревнивый муж убивает любовника своей жены или человек в страхе от угрожающего пожара выбрасывается из окна высотного здания. Однако, говоря о действиях аффективных и эмоциональных, М. Вебер некритически заимствует известную психолого-герменевтическую концепцию сопереживаний. Однако совершенно ясно, что для того, чтобы понять по явно выраженным симптомам, что какой-то человек гневается, совсем не обязательно сопереживать этому человеку.

Вызывает возражение категорическое вынесение М. Вебером традиционного действия за пределы «осмысленного». Всё дело в том, что к традициям, существующим в какой-либо сфере общественной жизни, мож-

но относиться как неосознанно, так и осознанно, принимая их в качестве ориентаций своих действий, либо действовать вопреки им, осознавая последствия такого действия. Сам Вебер напоминает, что «традиции всюду стали источником значимости» [7, с. 634]. Если под традициями понимать аккумулированный жизненный опыт какой-либо группы или человечества, то никакое социальное действие не может так или иначе не соотноситься с существующей традицией. Это относится как к повседневной деятельности, так и к профессиональной (например, искусство, наука и т.д.). Лишь чисто подражательные действия лишены осмысленности со стороны действующего субъекта.

Мы показали, что теория понимающей социологии не лишена противоречий и двусмысленностей. Это касается прежде всего концепта «понимания», который амбивалентно трактуется М. Вебером то как «интерпретация смыслов» наблюдаемого социального действия (герменевтическая парадигма), то как «каузальное объяснение» мотивов актора (естественнонаучная парадигма). То же касается классификации идеальных типов, которые у Вебера плавно флюктуируют от жесткой рациональности к полной иррациональности. Однако последнее замечание не может быть поставлено в вину Веберу, ибо в самой повседневной жизни существует многообразие различных установок и способов действий людей. Конкретные субъекты в разных условиях осуществляют свои действия с различной степенью осмысленности, в которых могут присутствовать в «перемешанном» виде также элементы и рациональности, и аффективности, и традиционности. Ограниченность своей классификации прекрасно осознавал сам автор понимающей социологии, указывая, что «сама эта классификация, конечно, не исчерпывает типы ориентации действия; они являют собой созданные для социологического исследования понятийно чистые типы, к которым в большей или меньшей степени приближается реальное поведение или – что встречается значительно чаще – из которых оно состоит» [7, с. 630]. Иными словами, идеальные типы – это всего лишь теоретические идеализации (свойственные всем наукам), оправданность которых следует каждый раз проверять в эмпирических наблюдениях. В любом случае смысл деятельности актора, раскрываемый наблюдателем, является его собственной конструкцией, претендующей лишь на правдоподобие, а не имманентным смыслом самого действующего субъекта.

4. Социальная феноменология в поисках смысла

Проблема понимания смысла социального действия лежит в центре внимания основателя социальной феноменологии австрийского ученого А. Шюца, который был верным последователем Э. Гуссерля и пытался применить феноменологические идеи своего учителя к задачам социологии. Основные идеи феноменологического анализа социальных действий изложены А. Шюцем в работе «Смысловое строение социального мира» (1932 г.)².

² Подробный анализ концепции А. Шюца см. [10].

С точки зрения А. Шюца, М. Веберу, ориентирующемуся на свою методологию идеальных типов, не удалось последовательно разрешить проблему понимания смысла социального действия. Австрийский ученый возвращается к вопросу о том, что же мы понимаем, когда исходим из установки понимания рационального действия: смысл наблюдаемого действия или смысл, который имеет в виду актер, осуществляющий определенное действие. Ответ Шюца заключается в том, что мы всегда понимаем смысл действия так, как он представляется внешнему наблюдателю, но это не совсем то или даже совсем не то, когда мы говорим о подлинном (субъективном) смысле актора (*alter ego*). Поэтому первый методологический императив Шюца заключается в требовании постоянно различать позиции самого актора и внешнего наблюдателя. Нельзя, с его точки зрения, отождествлять смысловые контексты самого действующего и смысловые контексты внешнего интерпретатора, наблюдающего за действием актора.

Второй методологический принцип А. Шюца заключается в разведении объективного и субъективного смыслов действия. Под объективным смыслом он понимает смысл, выраженный в манифестированном действии. Именно эти действия наблюдает внешний интерпретатор. Объективный смысл опредмечен в действиях актора, когда он нажимает на курок, чтобы выстрелить; закидывает удочку, чтобы поймать рыбу; рубит лес и т.д. Как мы видели, М. Вебер считает, что эти смыслы даны нам в непосредственном, «очевидном» понимании. Шюц, напротив, считает, что в данном случае не всё так очевидно, как это представляется Веберу.

Помимо этого смысла М. Вебер говорит еще о мотивах наблюдаемых действий актора. Мотив является подразумеваемым смыслом актора, который предпосылается действию в качестве его основания или причины. Например, нарубить лес, чтобы продать его или использовать в хозяйстве. По Веберу, мы можем понять подразумеваемый смысл (или, как его называет А. Шюц, субъективный смысл), подводя интерпретируемое действие под идеально-типическое. По мнению Шюца, субъективный смысл актора вообще представляет большую проблему для наблюдателя, который, по существу, всегда выдает свою интерпретацию смысла мотива за подлинный (подразумеваемый) смысл актора. Полное понимание смысла социального действия актора в этом случае недостижимо. Этот мотив трансцендентен для внешнего наблюдателя и лежит за пределами манифестированных действий.

Для того чтобы понять «субъективный смысл» действующего субъекта, по мнению А. Шюца, следует прежде всего уяснить само понятие смысла и ответить на вопрос, каким образом человек создает смыслы. Для ответа на эти вопросы Шюц обращается к творчеству великого немецкого философа Э. Гуссерля, создателя трансцендентальной феноменологии.

Главной задачей трансцендентальной феноменологии являлось обнаружение структур сознания, конституирующих смысл субъекта.

Предметом анализа для Э. Гуссерля становится «поток переживаний», в которых конституируется смысл. Это понятие немецкий феноменолог

заимствует у А. Бергсона, который ввел представление о длительности (*dure'e*) как жизненном потоке человеческих переживаний. Следует отметить, что термин «переживание» перегружен в философском дискурсе множеством различных и часто не совместимых между собой коннотаций, что делает категориальный смысл этого понятия весьма неопределенным³. Во всяком случае, Гуссерль старается оградить это понятие от устоявшихся психологических трактовок его как эмоционально-чувственной сферы сознания человека, а также от каких-либо метафизических или экзистенциалистских истолкований. В его трактовке переживания (в самом общем понимании) – это акты активности сознания, направленные на конституирование смысла. С другой стороны, Гуссерль под переживаниями часто понимает сами конституированные сознанием смыслы. Вообще говоря, для немецкого классика характерна амбивалентность многих используемых им понятий: интенциональность трактуется им и как «направленность сознания на предмет», и как «направленность на смысл»; рефлексия трактуется и как обращенность любого субъекта на формирование смысла своего переживания, и как особая установка философа в разыскании трансцендентальных структур сознания; седиментация понимается и как отложение в памяти субъекта сформированных субъектом определенных (конечных) смыслов, и как отложение их в интрасубъективном запасе надличностных знаний.

Исходный замысел Э. Гуссерля состоял в том, чтобы обнаружить в нерасчлененном потоке переживаний субъекта исходные структуры, конституирующие все человеческие смыслы, покрывающие собой как область повседневной жизни, так и сферу научного познания. Таким образом намечается феноменологический анализ «потока переживаний» с целью обнаружения в нем исходных и, как считал автор трансцендентальной феноменологии, сущностных (эйдетических), априорных и универсальных форм конституирования человеческих смыслов. Такой анализ предполагал своеобразное отделение «зерен от плевел», операций, конституирующих смысл, от самих смыслов, присутствующих в сознании конкретного субъекта. Чтобы осуществить замышленную процедуру разделения, Гуссерль опирается на картезианский опыт «методического сомнения»: сомневаться можно в любых человеческих смыслах, не подлежат сомнению лишь абсолютно достоверные (как представлялось немецкому феноменологу) процедуры осмысления мира. Продолжая дело Р. Декарта, предложившего метод «методического сомнения» (когитаций – *cogitations*) в вопросе о существовании внешних вещей, Гуссерль и разрабатывает метод феноменологической редукции. Как отмечает А. Шюц, «он (этот метод. – А. К.) является не чем иным, как обновленной радикализацией картезианского метода» [12, с. 165].

Итак, сознание представляет собой, по Гуссерлю, непрерывный (континуальный) поток переживаний, обнимающий собой как чувственную сферу, так и интеллигибельную, содержащую смыслы. Переживания различаются своей ясностью (степенью отчетливости), глубиной осмысленности,

³ О различных трактовках «переживаний» см. [11].

временностью (некоторые из них уходят в прошлое, откладываются в памяти, другие делятся в настоящий момент). Пока я обращаю свой взор на воспринимаемый предмет, переживаемое становится уже пережитым.

Свой метод обнаружения трансцендентальных структур конституирования смысла великий феноменолог назвал «феноменологической редукцией». Феноменологическая редукция – это метод философа, а не обычного человека в естественной установке, разделяющего наивную веру в то, что всё интенциональное (мыслимое) есть существующее в мире. Феноменологическая редукция предлагает в анализе смыслов опираться только на имманентные, присущие сознанию самому по себе, структуры, которые в конечном счете и определяют, по Гуссерлю, наши способы понимания мира. Для того чтобы выявить эти структуры, т.е. раскрыть механизмы нашего осознания мира, необходимо, по мнению Э. Гуссерля, «заключить внешний мир в скобки», т.е. в анализе сознания умышленно и систематически устранять всякое содержание, связанное с информацией о внешнем мире. Это довольно радикальная процедура предполагает исключение из нашего поля рассмотрения не только внешнего мира, но и общепринятых представлений о посюстороннем (внутреннем) мире: «Наконец, не только практическое знание о мире, но также и суждения всех наук, относящиеся к внешнему миру, все естественные и социальные науки, психология, логика и даже геометрия – все они должны быть заключены в скобки» [12, с. 167]. В итоге мы получаем доступ к *трансцендентальным* (т.е. всеобщим) и *априорным* (т.е. не зависящим от внешнего опыта) структурам сознания. В числе таких структур (т.е. актов активности сознания) Гуссерль упоминает почти все известные в психологии формы психической активности сознания – от аффективных до интеллектуальных. К ним относятся восхищение, радость (по поводу чего-либо), актуализация внимания, предикация, суждение, апперцепция (формирование содержания восприятия в потоке переживаний), ретенция (удержание переживания), протенция (предвосхищение будущего восприятия на основе существующего), аппрезентация (формирование переживаний о Другом в потоке собственных переживаний), рефлексия и т.д.

Для обнаружения трансцендентальных структур, отмечает Н. М. Смирнова, «необходимо изменить «наивную» позицию – ориентацию на объекты – и «повернуться к себе», осуществив специфический акт рефлексии в отношении собственного опыта. В рефлексии же обнаруживается и фундаментальное свойство сознания – интенциональность, нацеленность на объект, о котором я думаю, воспринимаю, размышляю; быть может, воображаю» [1, с. 63].

Таким образом, Э. Гуссерль предлагает провести радикальную демаркацию между феноменологической установкой (философа) и «наивной» установкой обычного человека, которую он называет «естественной установкой».

Естественная установка доминирует в повседневном сознании обычных людей, не различающих «мыслимое» и «существующее», для них это одно и то же. Именно в естественной установке человек признает объективное существование предметов внешнего мира, природы, культурных объектов (артефактов), как и существование других людей, обладающих телом и сознанием. Это установка человека не рефлектирующего, а проживающего жизнь в общем для всех людей *жизненном мире*. Эту установку Э. Гуссерль подвергает критике за неоправданную «объективацию» данного в сознании смысла мира. Сознанию, по Гуссерлю, всегда с необходимостью присуща направленность на внешнее, будь то внешний мир или тело самого сознающего (ego). Когда мы выносим суждение, то судим о чем-либо внешнем (т.е. предмете), переживаем по поводу каких-то внешних обстоятельств, испытываем страх перед чем-то или кем-то, вспоминаем события во внешнем мире и т.п. Гуссерль назвал эти *«направленности на»* интенциональностью. Но то, что представляется в интенции – мыслимый, угрожающий, радующий, переживаемый предмет, отнюдь не всегда является реальным объектом, существующим в самом мире. Этот мыслимый предмет Гуссерль назвал *ноэмой*.

Отождествление смысловых конструкторов теории с самими вещами и их свойствами получило в современной философии название «реификация». Однако Э. Гуссерль не замечает, что в своей критике «незаконной», с его точки зрения, реификации он переходит на позицию крайнего субъективизма, согласно которому «объективный» (т.е. «вещный») мир никогда не дан сознанию. Мир с позиции трансцендентальной философии всегда существует как мир «переживаемый», мыслимый. Получается довольно парадоксальная ситуация, когда «смыслы мира» могут существовать без самого мира.

Пытаясь реабилитировать позицию Э. Гуссерля и отвести от него обвинения в идеализме и солипсизме, А. Шюц отмечает, что великий феноменолог отнюдь не отрицает существования жизненного мира, в котором люди признают существование внешней и внутренней (духовной) реальности. Он лишь временно исключает его из поля своего рассмотрения для того, чтобы обнаружить не замечаемые в повседневной жизни скрытые сущностные «идеальные предметности» – трансцендентальные структуры.

Необходимо отметить, что новация самого А. Шюца состояла в том, что, поставив задачу раскрытия процесса понимания социальных действий, он решительно переходит к естественной установке, в которой, собственно говоря, обычные люди и формируют все социальные смыслы, понимают действия друг друга. К этому же жизненному миру принадлежит и сам социолог, у которого нет никаких преимуществ перед другими людьми в понимании общего для них мира. К трансцендентальной установке своего учителя Шюц прибегает исключительно для того, чтобы обосновать глубоко субъективный характер формирования личностных смыслов, который, как он считал, игнорируется в концепции идеальных типов М. Вебера.

Обращение к сфере переживаний человека является для А. Шюца принципиальным и составляет суть феноменологической традиции. Кратко эту суть можно выразить следующим образом: все смыслы возникают из переживаний, они конституируются особой деятельностью сознания, направленной к смыслу. Все переживания живут (существуют) в нерасчлененном, не дифференцированном на отдельные сегменты, потоке длительности. Формирование (конституирование) смысла предполагает особые операции с этим потоком, которые вслед за Р. Декартом можно назвать когитациями или медитациями. Открытие этих медитаций – заслуга прежде всего Э. Гуссерля.

Переживания живут в жизненном «потоке длительности» (*dure'e*). Переживание, как отмечает А. Шюц, это «именно то, что появляется или появилось в сознании» [12, с. 756]. Переживания, следовательно, могут приобретать различные модификации, «относящиеся к области внимания, переживания мира восприятия, мира воспоминаний и мира чистой фантазии, а тем самым и все нейтрализующие модификации наглядного представления» [там же, с. 770]. Переживание трактуется Э. Гуссерлем и как содержание сознания (пережитое), и как процесс («спонтанная активность сознания»). Переживания мелькают, удерживаются, всплывают, актуализируются в сознании или уходят в небытие, занимают весь спектр состояний сознания – от аффектаций до осмысленных суждений. Следуя этому неотрефлексированному потоку длительности, сознание его «имеет дело лишь с текучими, не имеющими границ, постоянно переходящими одно в другое переживаниями» [там же, с. 740]. В пределах этого потока длительности «Я» спонтанно переходит от одного «Сейчас» к другому «Сейчас», поэтому отдельные фазы переживаний сплавляются в «единый континуум».

Единый, нерасчлененный континуум «потока сознания» наполнен предфеноменальными переживаниями, т.е. смутными, неопределенными, неосмысленными. Формирование смысла предполагает актуализацию внимания на некоторых из них под определенным углом зрения, их отличие от других переживаний и удержание в модусе внимания. «...Со всей ясностью, – пишет А. Шюц, – обнаруживается, что осмысленность может быть обнаружена только лишь за прошедшим воспоминанием, т.е. таким, которое предстает обращенному назад взору, как завершенное и исчерпанное» [12, с. 742]. «Переживание, – подчеркивает Шюц, – в силу того, что оно замечается и улавливается, обретает новый образ бытия, оно становится «отличаемым», «вычлененным», и это различие – не что иное, как уловленность, превращение в предмет внимания» [12, с. 740]. Все отмеченные акты активности сознания формируют феноменальные переживания, т.е. конечные, пережитые, наполненные смыслом. Эти очерченные переживания являются уже феноменом.

У Э. Гуссерля осмысленность переживания связывается с переходом от допредикативного опыта к предикативному. Допредикативный опыт имеет дело со смутными переживаниями. Любое переживание всегда направлено на переживаемый предмет – нозму. Но оно еще не «опреде-

лившееся» переживание, допредикативное в том смысле, что в нем нет характеристики мыслимого предмета, т.е. его предикации. Ноэма обрывает содержательными характеристиками в ноэтических актах.

Смыслы – это определенные «чтойности», которые формируются в рефлексивном отношении к собственным переживаниям (*осел – животное, Волга – река* и т.д.). К этим смыслам люди приходят на основе тех трансцендентальных априорных структур, которые Э. Гуссерль выводит в установке феноменологической редукции. Люди, по мнению немецкого феноменолога, не обнаруживают этих структур, ибо в естественной установке господствует нерелефлексивное сознание, т.е. они не сознают, как формируются смыслы. Феноменологическую позицию можно пояснить с помощью аналогии между работой (активностью) сознания и работой компьютера. Компьютер снабжен программой и базой данных. Нормальная работа компьютера предполагает единство и того (программы) и другого (базы данных). При отсутствии базы данных мы имеем дело только с запрограммированным компьютером – аналогом редуцированного «чистого» сознания, т.е. не содержащим смыслы (данные опыта). Таким образом, «содержательное» сознание (сознание, сознающее мир) возникает, когда на априорные структуры накладывается опытное восприятие. С помощью этих структур фактическое восприятие (*здесь и сейчас*) превращается в феномен.

Гуссерлевская идея феноменологической редукции необходима для А. Шюца, чтобы обосновать глубоко субъективный характер формирования смысла индивидом. По Гуссерлю, «вход» в поток сознания другого человека невозможен, потоки сознания (несмотря на интересубъективность трансцендентальных структур) несовместимы. Это также признает и Шюц. Но все-таки люди как-то понимают друг друга в жизненном мире. Чтобы понять, как люди понимают друг друга и оценить шансы такого понимания, Шюц решительно поворачивается к «естественной установке» обычных людей в жизненном мире. Впоследствии концепт жизненного мира становится базисным для развития идей социальной феноменологии и, по существу, означает, с нашей точки зрения, отход (особенно в творчестве последователей Шюца) от гуссерлевского наследия. «У наивного человека, – отмечает Шюц, – нет мотива ставить вопрос о реальности этого мира или реальности *alter ego*, т.е. совершать прыжок в редуцированную сферу. Напротив, он полагает этот мир в *общем тезисе* как значимо для него достоверный, вместе со всем, что он в нем находит, со всеми природными объектами, живыми существами (особенно людьми) и всевозможного рода значащими продуктами (орудиями труда, символами, языковыми системами, произведениями искусств и т.д.). Следовательно, наивно живущий человек ... автоматически имеет под рукой некие смысловые комплексы, которые для него достоверны» [12, с. 196–197]. В естественной установке люди воспринимают жизненный мир как мир повседневной жизни, который существует объективно, предзадан им. В этот мир входит природа (как среда обитания), все артефакты, нормы, ценности, институты и организации. Все они имеют

определенную значимость для людей и наполнены intersубъективными смыслами. Именно поэтому жизненный мир светится «смыслами». В естественной установке люди не проблематизируют происхождение intersубъективных смыслов и воспринимают их как надличностную данность, которую усваивают в процессе социализации.

Процесс *конституирования* смысла, указывает А. Шюц, можно обнаружить лишь в установке *феноменологической редукции*. *Смысловое содержание мира*, по Шюцу, обнаруживается, наоборот, в *естественной установке*. По существу, Шюц пытается разделить два вопроса в философском анализе смыслопорождения. Первый вопрос – *как* мыслит человек. По мнению Шюца, на этот вопрос и отвечает Э. Гуссерль в своей теории переживаний. Второй вопрос – *что* мыслит человек, или вопрос о содержании смыслов. Этот вопрос является главным для понимания социальных действий индивида. «Я могу глянуть, – замечает социальный феноменолог, – на раскрывающийся передо мной мир как на полностью конституированный и в таком виде мне предоставленный, не обращаясь к интенциональной деятельности моего сознания, в которой и конституировался прежде всего смысл мира. В таком случае передо мной окажется мир реальных и идеальных предметов, относительно которых я могу – именно потому, что отвлекаюсь от изначально конституирующих их актов моего сознания и просто предполагаю серию чрезвычайно сложных смысловых содержаний в качестве данности – заявить, что они *осмысленны* (курсив наш. – А. К.), и осмысленны они не только для меня, но и для тебя, и для нас, и для каждого» [12, с. 724–725].

Для анализа процесса понимания действий актора весьма важным является различение объективного и субъективного смыслов. А. Шюц подвергает критике позицию М. Вебера по этим вопросам.

Во-первых, он показывает проблематичность самого понятия «объективный смысл». Объективный смысл, устанавливаемый наблюдателем, – это всегда смысл наблюдателя, подводящего (интерпретирующего) действия актора под свой прошлый опыт. Так, наблюдатель опознает в действиях лесоруба объективный смысл – «рубка леса». У другого наблюдателя может сформироваться другой смысл наблюдаемых действий. Достаточно предположить, что в опыт наблюдателя не входит знание какой-либо профессиональной деятельности. Например, на телевизионном экране наблюдатель видит какие-то манипуляции астронавта. Вряд ли наблюдатель соотносит эти действия с каким-либо содержательным смыслом. Вообще говоря, в установке на «объективный смысл» наблюдатель, по существу, производит *означение* внешних феноменов, точно так же, как, услышав лай, он говорит: «Собака лает». Это и есть веберовский «объективный смысл».

Следовательно, в объективной установке наблюдатель не предполагает никакого конституирующегося потока переживаний у актора, т.е. не предполагает никакого *подразумеваемого смысла* у актора. Это хорошо видно в примере с собакой. Утверждая, что собака лает, наблюдатель отнюдь не предполагает, что у собаки существует какой-то «свой» смысл.

Он просто констатирует смысл происходящего явления (*собака лает*). Таким образом, в установке объективности (а это и есть естественная установка человека, живущего в мире) сознание актора вообще не присутствует. Эта установка фиксирует смысл действий, конституированный самим наблюдателем, но не смысл действующего.

Теперь предположим, что наблюдатель наблюдает какой-то отдельный вырванный фрагмент из деятельности актора. Например, человек прицеливается. Может ли наблюдатель сказать, что он наблюдает охоту или сцену убийства? Конечно, нет. Ведь актер мог иметь в виду (задумать) поугаить кого-то своим прицеливанием. Отличие действий человека от проявлений жизнедеятельности собаки существенно отличается (у человека) своей осмысленностью, что означает их планируемость в модуле предвосхищения, проектирования. Мотив скрыт от наблюдателя, он находится в сознании действующего. Следовательно, в установке объективности мы не пробиваемся к смыслам актора, даже наблюдая его действия.

Наоборот, если мы поставим вопрос о конституировании собственно смысла действующего, мы должны будем, по Шюцу, обратиться к его потоку переживаний, т.е. к сфере субъективных переживаний актора, конституирующих его личностный смысл.

Что же касается мотива деятельности, то он всегда представляет собой только подразумеваемый (т.е. субъективный) смысл. Этот смысл не дан наблюдателю в форме предметности, объективности. Относительно субъективного смысла актора у наблюдателя могут существовать более или менее вероятные гипотезы.

Объективный смысл у А. Шюца – это всегда смысл внешнего наблюдателя, полученный на основе наблюдений манифестированных действий действующего. Кроме того, в объективные смыслы у Шюца попадают и так называемые надличностные анонимные смыслы, известные из языка, общих знаний, образования, т.е. из смыслового запаса общества, такие как $2 \times 2 = 4$. Собственно говоря, и смысл «рубки леса» берется наблюдателем из этого смыслового запаса общества.

В субъективный смысл входят замыслы (мотивы и цели) актора. Если объективный смысл проявляется в манифестированных действиях актора, то мотив чаще всего скрыт от взора наблюдателя. А. Шюц вводит четкое разделение двух типов мотива. Первый тип – это мотив «для того, чтобы», направляющий и регулирующий деятельность. В нем актер предвосхищает будущий результат деятельности. Второй тип – это мотив «потому что», отвечающий на вопрос, почему актер приступил к той или иной конкретной деятельности. Он лежит вне контекста деятельности и коренится в личностных обстоятельствах жизни актора.

И тот, и другой мотивы имеют место в рациональной деятельности и чрезвычайно важны для ее понимания. Ошибкой М. Вебера А. Шюц считает неразличение этих двух типов мотива. Мотив «для того, чтобы» детерминирует пофазовое развертывание деятельности по единому плану, от замысла – к его осуществлению. Мотив «потому что» объясняет

возникновение самого замысла, относит нас к биографически детерминированной истории зарождения (генезиса) замысла.

Мотив «для того, чтобы» задает смысловой контекст плана действий. Он находится уже внутри деятельности, ибо планирует цель в *modo futuri exacti*, т.е. как свершившиеся в будущем переживания. Так, для того, чтобы посетить друга, я должен спуститься по лестнице вниз, сесть на автобус, выйти на определенной остановке, подойти к дому, в котором живет друг, и т.д. Для каждого замышляемого действия в пофазово разворачивающейся деятельности существен вопрос «для чего?», ответом на который будет замышляемое действие в модусе свершившегося, предвосхищаемого будущего. Поэтому мотив «для того, чтобы» задает смысловой контекст, который рассматривает любое действие как включенное в план, реализующий конечную цель. В этот смысловой контекст входят как промежуточные цели (которые также являются мотивом «для того, чтобы»), так и всякие подручные средства. А. Шюц, правда, обращает в основном внимание на операциональный характер мотива «для того, чтобы». Однако в целевом мотиве планируется не только «шаг» (операция) в достижении цели, но и всегда конкретная «чтойность», или то, что Шюц называл «наглядным представлением» планируемого действия.

Смысл, задаваемый мотивом «для того, чтобы», в принципе укладывается в стандартное родовое понимание смысла как *ожидаемое* (предвосхищаемое) «положение дел в мире».

Мотив «потому что» нацеливает на поиск причин обращения актора к той или иной деятельности. Подлинный мотив «*потому-что*» всегда связан с конституированием замысла, предшествует замыслу и находится вне конкретно планируемой деятельности. По Шюцу, основания деятельности (или мотивы «потому что») – это всегда биографически детерминированная значимость, подталкивающая субъекта к определенной деятельности, а именно к формированию замысла. Мотив «потому что» раскрывается лишь в рефлексивном опыте, обращенном назад, в *modo plusquamperfecti* (т.е. в опыте прошедшего): «При всякой подлинной мотивации-потому-что как мотивирующее, так и мотивируемое переживание по своему временному характеру относится к прошлому. Постановка подлинного вопроса «почему?» вообще возможна лишь после завершения мотивированного переживания, которое оказывается взглядом как законченное и свершившееся» [12, с. 797].

Исходной моделью понимания у А. Шюца является двучленное отношение «Я – Другой». Вначале Шюц принимает гуссерлевскую трактовку Другого (*Alter ego*) как смысла, появляющегося у *Ego* на основе аналогизирующей аппрезентации (т.е. представления другого по аналогии с самим собой в собственных переживаниях). Такое представление по существу совпадает с естественной установкой людей в жизненном мире, согласно которой другой человек воспринимается нами как такое же существо, обладающее телом и сознанием, как и «я».

Взаимопонимание Я и Ты, согласно А. Шюцу, имеет свои объективные и субъективные шансы. Объективный шанс в понимании Другого заклю-

чается в том, что я обращаю внимание на Другого, включая его деятельность (вернее, манифестированные ее симптомы) в план своего сознания (в поток своей длительности), а Другой, в свою очередь, находится по отношению ко мне в такой же установке на alter ego. Другими словами, между нами устанавливаются какие-то корреспондирующие отношения, и если я обращен к Другому с замыслом мотива-для, а он, в свою очередь, относится ко мне заинтересованно с замыслом мотива-потому-что (т.е. готов ответить мне соответствующей реакцией), то можно говорить об установлении между нами социального отношения. Если такое отношение в действительности установилось, то существует реальный объективный шанс нашего взаимопонимания.

Однако этот шанс может быть по-разному использован каждым из нас в зависимости от наших обращенностей к друг другу в живой интенциональности, во внимании к потокам наших переживаний в их длительности, т.е. во внимании не только к наличному бытию, но и к Так-бытию каждого, к способности включить в свои переживания мотивационные контексты Я и Ты и, соответственно, к способности применить интерпретативные схемы по отношению к деятельности друг друга. Иными словами, мои ожидания по отношению к Другому, касающиеся его внимания ко мне, толкуемости моих действий, проникновения в мои замыслы (определения мотива-для), могут быть осуществлены в большей или меньшей мере. Точно так же и Другой имеет определенные ожидания моих ответных действий, которые не всегда реализуются, с его точки зрения, полностью. Таким образом, истолкование деятельности Другого всегда имеет субъективные шансы, зависящие от реализации объективного шанса в действиях каждого интерпретатора.

Идеальным случаем объективного шанса во взаимопонимании является диалог, т.е. обращенная друг к другу речь коммуникантов: Я обращаюсь с высказыванием к тебе, Ты отвечаешь высказыванием мне.

Диалог осуществляется в обстановке близости коммуникантов, когда партнер находится в пределах слышимости и видимости, ему доступны не только слова другого (т.е. знаки), но и симптомы (телодвижения, например, мимика). Диалог осуществляется в общей для коммуникантов контекстной (т.е. находящейся за пределами самих высказываний, референтной) ситуации, которая часто является логической подсказкой в понимании смысла сказанного. В диалоге Я обращаюсь к тебе с надеждой, что я попал в поле твоего зрения, что Ты обратишь свое внимание на меня, что Ты услышишь меня, поймешь смысл сказанного и ответишь мне. Последнее означает, что Ты надеешься на то, что и Я не упускаю тебя из виду, что я заинтересован в твоём ответе. Другими словами, в ситуации диалога Я отношусь к тебе в установке alter ego, как и Ты находишься по отношению ко мне в такой же установке. Кроме того, в диалоге я не просто нахожусь в установке на Чужого, но и воздействую на твое сознание с определенной мотивацией, например, я вопрошаю *для того, чтобы* получить от тебя определенный ответ. Мое воздействие побуждает тебя к ответу, т.е. является мотивом для твоего высказывания.

Ты отвечаешь, *потому что* Я спросил, и тем самым воздействуешь на мое сознание.

По мнению А. Шюца, условия понимания существенно различаются в «ближнем» и «дальнем» кругах наблюдения. Ближний круг характеризуется Мы-отношением – непосредственным контактом Я и Ты в установке внимания друг к другу и взаимного воздействия сознаний Ego и Alter ego. Дальний круг характеризуется как Вы-отношение (в терминологии Н. М. Смирновой – *Они-отношение*), в котором отсутствует взаимная соотнесенность сознаний.

Каковы же отличительные качества Мы-отношения? Первый признак (и одновременно условие) Мы-отношения – это близость партнеров, их контактность, дающая возможность осуществления корреспонденции переживаний в установке на Другого, чем обеспечивается объективная, с точки зрения А. Шюца, возможность пофазовой синхронизации этих переживаний, когда мне доступны не только результаты твоей деятельности в modo plusquamperfecti (т.е. в модусе прошедшего), но и замыслы твоей деятельности в modo futuri exacti (т.е. в модусе будущего). Вторым признаком, который обусловлен близостью, – это совпадение смысловых контекстов, в которых живем Я и Ты: «Я бросаю монотетический взгляд не только на выстраиваемые фазы *моих* переживаний, но и на выстраиваемые фазы *твоих переживаний сознания*» [12, с. 894]. Тем самым обеспечивается высокая, по Шюцу, адекватность понимания Другого.

Пожалуй, наиболее характерным признаком Мы-отношения, по Шюцу, является особая интимность отношений Я и Ты. Мы не просто соотносим наши переживания в момент Здесь и Сейчас, мы проживаем общую жизнь, мы стареем вместе. Только в Мы-отношении возникает возможность такого социального отношения, которое можно назвать диалогическим, когда мои мотивы-для (т.е. мой замысел в отношении тебя) становится мотивом-потому-что в твоей установке на меня.

Раскрывая эту идиллическую картину понимания в Мы-отношении, А. Шюц, как ни странно, входит в противоречие с самим собой, ибо вначале он четко заявляет, что понимание всегда означает экспликацию смыслов (субъективных и объективных) в действиях субъекта, а в анализе Мы-отношений предметностью понимания становится скрытое от наблюдения «переживание». Кроме того, в его интерпретации термин «переживание» вновь приобретает весьма размытые коннотации «от любви до ненависти», различные чувственно-аффективные огаймления (печаль, тревогу, горе, гнев, радость и т.д.). Напомним, что, по Веберу, аффект не несет в себе смысла (т.е. в состоянии аффекта субъект не мыслит, а аффектирует).

А. Шюц не принимает известную концепцию «вчувствования» в понимании субъективного (т.е. имманентного, присущего самому действующему) смысла, ибо это означало бы возможность вхождения наблюдателя в «поток переживаний» наблюдаемого субъекта, подмену сознания действующего сознанием наблюдателя. Как верный ученик Э. Гуссерля, он принимает тезис своего учителя о закрытости субъективного мира

переживаний Другого. Для понимания Так-бытия Шюц вводит весьма сомнительную концепцию «сопереживания», от которой позже откажутся его последователи.

Сопереживание предполагает, по Шюцу, синхронизацию в Мы-отношении потоков переживаний его и alter ego. В сопереживании, согласно социальному феноменологу, я могу стать свидетелем замыслов и смыслов зарождающейся деятельности близкого мне человека. В Мы-отношении действительно появляются наибольшие шансы в понимании Другого. Но дело здесь не в особой способности наблюдателя в проникновении в поток переживаний alter ego, а в появлении реальной герменевтической подсказки для обнаружения субъективных (личностных) смыслов. Мы имеем в виду общий жизненный контекст, сопричастный действиям его и alter ego. В этом ближнем круге, сталкиваясь «лицом-к-лицу» с «alter ego» и проявляя постоянное внимание к его действиям и высказываниям, я получаю дополнительные шансы к различным фазам зарождения замыслов, целей и мотивов созревающего действия моего друга. Именно в этой, непосредственно взаимосвязанной ситуации общения индивидов у каждого из них возникает возможность реализовать эмпатию, т.е. встать на позицию понимания Другого. К тому же у каждого из нас всегда есть дополнительная возможность задать своему визави вопрос и получить ответ, т.е. вступить в диалоговые отношения.

Установку на Другого в более широком социальном окружении (далее круге) А. Шюц называет установкой на Вы-отношение. Это отношение имеет разные степени удаленности от Мы-отношения, начиная со стороннего наблюдения за alter ego вплоть до его теоретического познания в социально-гуманитарных науках, причем предмет такого познания может быть сфокусирован на мире предшественников (история), мире современников (социология) и мире последователей (футурология, сценарии политического, экономического, культурного развития).

Другой в отстраненном наблюдении дан мне опосредованно и анонимно, не как конкретная личность со своими переживаниями, а как такой же человек, как и другие, действующий так же, как и вот этот, и другой, как Вы (более приемлемым является термин «Они»), как человек *типичный*.

Все мои выводы относительно Другого в Вы-отношении я могу делать на основе моей *интерпретативной* деятельности наблюдаемых манифестированных действий Другого. Следовательно, как заключает А. Шюц, опыт наблюдения за проявлениями деятельности Другого носит предикативный характер, а смысл, который я приписываю в своих интерпретациях деятельности Другого, основывается на моих умозаключениях, но не на сопереживании. Когда я пытаюсь судить о Другом в Вы-отношении, мне дан исключительно объективный смысловой контекст, но не доступно Так-бытие Другого в его конкретике, в потоке длительности, в его живой интенциональности, обусловленной фактической ситуацией Сейчас и Так. В своих суждениях о Другом я опираюсь на свои знания (рекогниции) о том, что обычно делают люди в подобных

ситуациях, на что они рассчитывают, к чему стремятся. Поэтому, по мнению Шюца, «то, что я узнаю о более широком окружении путем суждений и умозаключений, оказывается для меня *первично* заключенным в *объективном* смысловом контексте, и только в нем» [12, с. 915].

Именно поэтому в Вы-отношении познается не конкретная личность с ее неповторимыми замыслами и переживаниями, а *идеальный тип*, чем, по мнению А. Шюца, оправдывается установка М. Вебера на познание идеальных типов в понимающей социологии. В дальнем круге акторы предстают перед исследователем “не в их индивидуальном Так, а именно в качестве «почтовых служащих», «принимающих деньги кассиров», «жандармов»” [12, с. 917].

Познание идеально-типического означает, что наблюдатель в Вы-отношении всегда ориентирован на раскрытие инвариантов деятельности: типичным действиям приписываются типичные мотивы. Реконструкция мотивов для наблюдателя возможна лишь в *modo plusquamperfecti*, т.е. по завершении деятельности актора. Самообман понимания Другого в Вы-отношении заключается, по мысли А. Шюца, в том, что «*произведенный таким образом идеальный тип не живет, а ведет лишь призрачное подобие жизни*» [12, с. 926].

Из всего сказанного А. Шюц делает вывод, что в Вы-отношении мы никогда не пробиваемся к адекватному пониманию Другого. Можно даже сказать, что подлинность Другого всегда является *трансцендентной* для внешнего наблюдателя. Специфика Вы-отношения заключается и в том, что мы никогда не можем проверить наши гипотезы о субъективном смысле Другого, ибо не можем задать ему вопрос, в отличие от общения в ближнем круге. Роль наблюдателя в Вы-отношении Шюц сравнивает с работой Пигмалиона, создавшего ожившую статую. Ведь пониманию Другого в позиции теоретика предшествует *предпоимание* (Гадамер), т.е. заготовленные пустые формы идеальных типов, которые исследователь (например, социолог) заполняет эмпирическим содержанием, почерпнутым из каких-либо свидетельств (зафиксированных в различных источниках действий Другого, высказываниях современников, ответов на анкетные вопросы и т.п.). Переходя от наблюдения действий Другого в ситуации «лицом-к-лицу» к анализу эмпирических свидетельств его деятельности, документальных и архивных источников, массовых выступлений, проявлений деятельности государства, партий, мы имеем дело с нарастающей анонимизацией Другого, в которой реконструкция мотива всегда является интерпретацией наблюдателя (ученого), допускаемой с определенной вероятностью.

В творчестве П. Бергера и Т. Лукмана (учеников А. Шюца) развитие идей социальной феноменологии происходило таким образом, что она всё более отдалялась от гуссерлианской традиции (поиска истоков человеческих смыслов в «чистом», редуцированном, сознании) и всё более приближалась к социальной теории детерминации повседневных знаний, которые лежат в основе человеческих действий и в конечном счете в основе конструирования социальным субъектом самой социальной

реальности [13]. С феноменологической традицией этих авторов связывало лишь то, что осталось на заднем плане гуссерлианского анализа сознания – его концепт «жизненного мира». Жизненный мир – это повседневный мир типических человеческих действий, в котором люди не сомневаются в существовании других людей, а также социальных институтов, intersубъективных норм и ценностей (не говоря уже о существовании природных явлений). Но самое главное для них: не только «мир вещей», но и мир укорененных в обществе знаний, особенно лежащих в основе повседневных практических действий, не подлежит никакому сомнению. Это возвращает нас к идее Э. Дюркгейма, что в социальной жизни любое событие, социальный факт существуют так же объективно, как и сами «вещи».

Термин «феноменология» также лишается у социальных феноменологов гуссерлианской окраски (как науки об априорных формах сознания) и означает лишь интенцию на познание (и объяснение происхождения) идей (знаний), исторически укорененных в повседневном мире. «Феноменологический анализ повседневной жизни, или скорее даже ее субъективного восприятия, – пишут П. Бергер и Т. Лукман, – воздерживается от причинных и генетических гипотез так же, как и от утверждений относительно онтологического статуса анализируемых феноменов (что как раз характерно для гуссерлевского подхода. – А. К.). <...> феноменологический анализ чисто описательный метод, и как таковой – «эмпирический», а не «научный», насколько мы понимаем природу эмпирических наук» [13, с. 39].

Другими словами, социальные феноменологи воздерживаются от всяких непроверяемых (метафизических) гипотез относительно происхождения идей (смыслов). Предлагаемый ими подход, конечно, является теоретическим, но в то же время и эмпирически обоснованным, поскольку их теория исходит из установки на эмпирически данное, реально существующее в жизненном мире знание, лежащее в основе повседневных действий. Эта установка тематически определила новую научную дисциплину, которая в наше время называется социологией знания.

В противоположность структурным и функциональным теориям социального действия, которые игнорировали субъективность и присутствие личностного начала в человеческих действиях, сводя все объяснения к фиксации надличностных, тотальных структур в качестве объективных детерминант социальных действий, последователи А. Шюца возвращают нас к диалектике личностного и общественного в планировании и реализации человеческих действий, о которой неустанно говорил представитель символического интеракционизма Дж. Мид. И здесь вопрос о понимании моих действий другими людьми становится архиважным.

Если абсолютизировать наличие предзаданных общественных (тотальных) структур, детерминирующих социальное действие, то мы имеем дело не с людьми, совершающими каждодневно и сиюминутно массу разнообразных действий в жизненном мире со своими мотивациями, интересами, замыслами, интенциями, а с запрограммированными робо-

тами. Здесь нет места для субъективности. Если же абсолютизируется человеческая субъективность, то как она может быть понята другими? Ведь социальное действие обращено всегда к другому человеку с предполагаемым личностным смыслом.

П. Бергер и Т. Лукман изящно разрешают эту антиномически поставленную проблему. Согласно их точке зрения, люди всегда исходят в социальных действиях из своего личностного, субъективно предполагаемого смысла, но эти смыслы в социальной динамике интеракций объективируются, становятся интересубъективными и доступными для понимания со стороны других участников интеракции, так же как открытыми для понимания являются для нас речевые акты с любым (даже интимным) содержанием. Более того, социальные феноменологи показывают, что все надличностные смысловые запасы знаний и все тотальные социальные структуры (институты, интересубъективные ценности, анклавности знаний) сами возникают из этой социальной динамики интеракций и в дальнейшем направляют и канализируют социальную деятельность.

Поэтому в центре внимания наших авторов оказывается вопрос об «объективации субъективных процессов (и смыслов), с помощью которых конструируется интересубъективный повседневный мир» [13, с. 38]. Социальные феноменологи исходят из того, что знания, общественные идеи, мировоззрения, идеологии существуют так же объективно, как объективно в обществе существуют правительства, полиция, армия, церковь и другие институты. Но это общее утверждение (которое признавал еще Э. Дюркгейм) наши авторы дополняют тщательно проработанной динамикой социальных интеракций, в которой «субъективное» преобразуется в «объективное», а точнее – в интересубъективное.

Именно в социологии П. Бергера и Т. Лукмана мы находим эмпирически подтверждаемый ответ, почему же мы понимаем повседневные действия индивидов. Ключевым понятием новой социальной герменевтики является существование «типического» в обществе. В жизненном мире люди не только совершают типические действия, но и вкладывают в них типические смыслы. И хотя социальные действия не являются знаками в специфическом смысле этого слова, благодаря типичности они приобретают общедоступный коммуникативный смысл: они узнаваемы и понимаемы каждым социализированным субъектом подобно тому, как мы понимаем обращенное к нам высказывание, выраженное на родном языке.

Заслугой П. Бергера и Т. Лукмана является раскрытие пофазово разветвляющейся динамики возникновения и трансформации типического в обществе.

Исходной «клеточкой» возникновения типического является ситуация «лицом-к-лицу», в которой формируются хабитуализированные (оприличенные) социальные действия и соответствующие типические смыслы. От того, насколько мы понимаем друг друга в совместных интеракциях, зависит наш общий успех взаимодействия. Этот успех обусловлен прежде всего нашим общим пониманием ситуации, релевантностью (адекватностью) взаимных действий, когда мой мотив-для становится

мотивом-потому-что для твоего ответного действия. В ситуации «лицом-к-лицу» у нас всегда существует возможность корректировки наших действий с помощью «слова». Язык способен воплощать наши замыслы и «дублировать», сопровождать смыслы наших действий. Именно в ситуации «лицом-к-лицу» у нас образуется взаимная общая перспектива на суть совместно решаемой жизненной проблемы.

Эта взаимность перспектив оценок и смыслов конкретной ситуации взаимодействия обусловлена в конечном счете общим жизненным миром взаимодействующих субъектов. «Идеализация взаимозаменяемости точек зрения, – пишет Н. М. Смирнова, – и совпадения систем релевантностей совместно образуют *всеобщий тезис взаимности перспектив*. Он конституирует всеобщие *типизации* (курсив наш. – А. К.) обыденного мышления. Использование подобных идеализаций и позволяет предположить наличие общего сектора мира, воспринимаемого одинаково, невзирая на различие биографических ситуаций» [1, с. 234]. В ситуации «лицом-к-лицу» я могу понять, чего ты хочешь и встать на твою позицию, как и ты можешь встать на мою позицию. “Только здесь субъективность другого является эмпатически «близкой». Все прочие формы связи с другими людьми в той или иной степени являются «отдаленными»” [13, с. 52–53].

Типизация происходит одновременно в двух направлениях. Во-первых, типизация предполагается каждым субъектом в процессе применения своих личностных (т.е. биографически детерминированных) запасов знания ко всё более широкому спектру социальных ситуаций на основе расширяющейся аналогии (*эта ситуация такая же, как и прежняя, следовательно, к ней применимо то же самое действие, что и прежде*). Во-вторых, типизация происходит в пространстве межсубъектных связей и отношений. Жизненный мир протекает в форме рутинных, устойчивых и воспроизводящихся действий. «В общем, все повторяющиеся действия становятся в некоторой степени привычными, так же как все действия, которые наблюдает другой, обязательно включают некую типизацию с его стороны» [13, с. 97].

Сходные ситуации ведут к формированию сходных, типичных, принятых в обществе образцов действия и, соответственно, их смысловых схем (мотивов, целей, планов, систем релевантности). «Всякая человеческая деятельность подвергается хабиутализации (т.е. опривычиванию). Любое действие, которое часто повторяется, становится образцом, впоследствии оно может быть воспроизведено с экономией усилий и *ipso facto* осознано как образец его исполнителем» [13, с. 89–90].

Именно типизации в межсубъектном пространстве приводят к образованию интересубъективного смыслового запаса знаний. Интересубъективные смыслы и схемы интерпретаций воспринимаются действующим субъектом как объективированное, анонимное (лишенное биографической привязки к определенному субъекту), надличностное знание. Это даже не знание, рожденное в двучленном отношении «Я – Ты», это знание, общее всем членам социума. Такое интересубъективное, надличностное, объективированное знание социальные феноменологи удачно называли «символическим универсумом».

Типичное закрепляется в языке, сигнифицируется, т.е. получает языковое оформление в виде всеобщих номинаций (*рыбак – это тот, кто ловит рыбу; лесоруб – это тот, кто рубит лес*) и описаний типичных схем деятельности. Смыслы типичных действий, выраженные в языке, всегда универсальны (т.е. общезначимы) и анонимны (т.е. теряют связь с биографически детерминированной историей субъективного смысла). Любое слово всегда обобщает. Смысл типичного действия – это, по терминологии А. Шюца, всегда объективный смысл. Смыслы типичных действий представляют собой общепринятые рецептуры (алгоритмы) способов деятельности. Именно благодаря сигнификации типичных действий становится возможным как их понимание (т.е. их эксплицирование наблюдателем), так и обучение подрастающего поколения парадигмальным образцам действий.

Хабитуализация, т.е. установление совокупности воспроизводящихся от поколения к поколению «опривыченных» повседневных действий, подготавливает институционализацию действий, под которой социальные феноменологи понимают нормативный, т.е. обязательный для всех, интересубъективный статус хабиитуализированных действий и смыслов. Институциональный мир воспринимается в качестве несомненной объективной реальности. У него есть своя история, существовавшая до рождения индивида, которая недоступна его индивидуальной памяти. Он существовал до его рождения и будет существовать после его смерти. «Институты в качестве исторических и объективных фактичностей предстают перед индивидом как неоспоримые факты» [13, с. 100–101]. Институциональные нормы не терпят отклонений, более того, всякие нарушения институциональных норм трактуются общественным мнением как уход (отклонение) от объективной реальности. В этом отношении институты оказываются для индивида внешними, сохраняющими свою реальность, независимо от того, нравится она ему или нет.

Институциональное знание (т.е. знание, выражающее институциональный порядок) является интересубъективным знанием. “Знание, имеющее первостепенное значение для институционального порядка, – это дотеоретическое знание. И в сумме оно представляет собой всё то, что «каждый знает» о социальном мире – это совокупность правил поведения, моральных принципов и предписаний, пословицы и поговорки, ценности и верования, мифы и тому подобное” [13, с. 109].

Важно подчеркнуть, что институциональные нормы всегда закрепляются в языке, и это делает возможным не только их трансляцию от индивида к индивиду, но и от поколения к поколению. Поэтому индивид может усваивать типичные действия и соответствующие нормы не только из личного прагматического опыта, но и из надличностного запаса знаний.

Институциональные смыслы подвергаются в дальнейшем седиментации и легитимации. Седиментация означает «выпадение в осадок» повторяющихся (т.е. типичных) индивидуальных смыслов в надличностное общественное знание. Это знание хранится в коллективной памяти об-

щества, передается от поколения к поколению в устной традиции, существует часто в виде пословиц и поговорок, закрепляется в каких-либо текстах, подкрепляется воспитанием и образованием молодого поколения.

Хотя любые смыслы зарождаются в голове индивида (нет коллективной головы), все же никакой социализированный индивид не начинает смыслотворчество с «чистого листа». Конституированию субъективных смыслов предшествует доставшийся индивиду смысловой опыт предшествующих поколений, седиментированный в общественном надличностном запасе знаний.

Процесс освоения надличностных общественных смыслов происходит в процессе социализации человека. Социализация человека начинается уже в детском возрасте. На этом этапе объективный социальный мир предстает перед ребенком через его представление «значимыми» окружающими, близкими ему людьми. «Первичная социализация есть та первая социализация, которой индивид подвергается в детстве и благодаря которой он становится членом общества. Вторичная социализация – это каждый последующий процесс, позволяющий уже социализированному индивиду входить в новые сектора объективного мира его общества» [13, с. 212–213].

На этапе вторичной социализации человек как бы разрывает пуповину, привязывающую его к родственным связям, он входит во все более широкие сектора социального мира, его связи с другими приобретают характер всё большей анонимности. Для непрерывно социализирующегося человека значимым становится «обобщенный» Другой. Детерминирующей установкой его действий становятся парадигмальные, типичные образцы, о которых можно сказать: «Так поступают все», «Это правильно». Эталонами правильности всегда являются типичные смыслы и типичные действия.

Процесс социализации человека носит весьма диалектический характер. Во-первых, он включает интериоризацию, существенным моментом которой является усвоение субъектом институционального (социетального) порядка. В этом плане объективное надличностное знание постоянно переводится в субъективный план, становится личностным знанием. По мере расширения круга деятельности и опыта встреч с другими у индивида формируется личностный запас знаний. Именно поэтому А. Шюц писал о биографически детерминированной истории формирования субъективных смыслов. Во-вторых, действуя на основе субъективных смыслов, человек создает внешние продукты, в которых содержится некоторый смысл, отчужденный от своего творца. Это и есть процесс экстериоризации, т.е. превращение субъективной творческой сущности человека в вещи социального мира, т.е. артефакты культуры. Следовательно, третьим процессом (связанным с интериоризацией и экстериоризацией) является процесс объективации, конструирование социального мира. Все «вещи» социального мира индивиды наделяют объективными смыслами, хранящимися в надличностном запасе общественных знаний.

К надличностному запасу знаний принадлежит и знание типичных ролей деятелей, выполняющих типичные функции в конкретных ситуа-

циях. «Роли, – пишут П. Бергер и Т. Лукман, – берут свое происхождение в том же самом фундаментальном процессе хабиитуализации и объективации, что и институты. Роли появляются наряду с процессом формирования общего запаса знания, включающего взаимные типизации поведения, процессом, который, как мы видели, присущ социальному взаимодействию и предшествует собственно институционализации» [13, с. 123]. Существование типичных и обязательных ролей, укорененных в жизненном мире, не подвергается сомнению: король должен править, судья – судить, повар – готовить пищу. В сознании индивида роль обростаёт обязательными нормами и соответствующим социальным статусом. Отступление от утвердившегося «типизированного» регламента исполнения роли осуждается или подвергается каким-либо карательным санкциям. Следовательно, социальный статус ролей также является институтом соответствующего общества.

Здесь снова проявляется социальная диалектика связи общественно-го и личностного. Все смыслы зарождаются в индивидуальном творчестве и обусловлены личностной биографией индивида (его личностным запасом знаний), затем они типизируются, институционализируются и, наконец, седиментируются в надличностном запасе знаний. В свою очередь надличностное знание, ассимилированное субъектом в процессе интериоризации, становится (и в мотивационном, и в когнитивном плане) предпосылкой смыслового творчества индивида.

Осаждаясь в надличностном запасе знаний, все индивидуальные смыслы анонимизируются, лишаются биографической привязки к своему творцу и объективируются в знаковой системе. По существу, объективации подлежит не только сам язык как лингвистическое явление (он является постоянной предпосылкой сигнификации любого опыта), а целые пласты тематически связанных пластов смысла, образующих текст, посвященный определенному роду деятельности.

Термин «легитимация» социальные феноменологи употребляют в не совсем обычном смысле. Если обычно под легитимацией понимают узаконение (т.е. подведение под закон) какого-либо вида деятельности, организации, должности и т.д., то П. Бергер и Т. Лукман применяют это понятие по отношению к институционализированному, надличностному и интересубъективному знанию. Легитимация, с их точки зрения, является оправданием и обоснованием институционального знания, обеспечивающим устойчивость и преемственность социетального порядка.

Легитимация есть построение теорий, учений, объяснений, подтверждающих «законность», «правильность» устоявшихся институциональных смыслов. Не трудно видеть, что задача «обоснования» уже сложившегося институционального порядка выходит за пределы задач, решаемых в жизненном мире. Легитимация проводится профессионализированными или специально уполномоченными субъектами социального мира: старейшинами, жрецами, теологами, философами, идеологами и т.д., которые осуществляют не что иное, как теоретическую (или квазитеоретическую) рефлексию над «первыми значениями» (т.е. первичными смыслами

жизненного мира). Результатом их творчества становятся новые «обосновательные» (или оправдательные) смыслы, специализированные тексты.

Легитимация как процесс лучше всего может быть описана в качестве смысловой объективации «второго порядка». Легитимация создает новые значения, служащие для интеграции тех значений, которые уже свойственны различным институциональным процессам. Можно сказать, что символический универсум представляет объективный надличностный «смысловой запас» общества, из которого социализирующийся индивид черпает объективированные смыслы социальных действий.

Легитимированные смыслы «второго порядка» выходят уже за пределы повседневного знания индивидов в жизненном мире, простой обыватель может ничего и не знать о теологическом или либерально-идеологическом обосновании своих действий, но при желании он всегда может познакомиться с соответствующими теориями, которые хранятся в «символическом универсуме» общества.

Таким образом, ряд описанных трансформаций индивидуальных смыслов, сопровождающих типичные действия, приводит в конечном счете к образованию символического универсума, который в марксистской традиции очень близок к понятию общественного сознания.

Типическое действие именно благодаря своей типичности приобретает легко узнаваемую манифестированную форму, а благодаря его значению в символическом универсуме (и прежде всего в языке) обретает типический объективный смысл. Наблюдая эти действия, мы, например, утверждаем: *это рыбак ловит рыбу; это лесоруб рубит лес.*

Благодаря процессам институционализации и легитимации типичных действий в обществе возникает и поддерживается социетальный порядок. Следовательно, типическое в обществе поддерживается всем социетальным порядком. Всё, что не типично, осуждается общественным мнением, ограничивается или выводится на периферию общественной жизни.

Пока мы говорили об объективных смыслах, присутствующих в манифестированных действиях, артефактах, в надличностном запасе знаний. Но как быть с пониманием субъективных смыслов, т.е. с замыслами, мотивами или не реализованными и, следовательно, не манифестированными действующим субъектом, но *мыслимыми* альтернативами действия? Хотя социальные феноменологи утверждают, что типичным действиям соответствуют типичные мотивы, это утверждение не совсем точно передает суть дела. Правильнее утверждать, что в обществе складываются типичные мотивы действия, разрешенные (или допустимые) социетальным порядком. Однако один и тот же мотив может лежать в основе различных действий (например, стремление разбогатеть может быть достигнуто разными способами), а одно и то же действие может базироваться на различных мотивах (например, изучение иностранного языка может быть мотивировано предстоящей поездкой за границу, завязавшейся дружбой с иностранцем, требованиями к профессиональной деятельности служащего со стороны администрации фирмы). Поэтому, хотя все мотивы в повседневной деятельности типичны, все-таки нет

однозначной связи между определенным типическим действием и определенным (соответствующим ему) мотивом. Наблюдатель должен считаться с возможным *спектром* мотивов наблюдаемого действия, каждый из которых является типическим в соответствующем обществе. Поэтому прав был М. Вебер, когда утверждал, что мотивы наблюдаемого действия определяются лишь с вероятностью.

Литература

1. *Смирнова Н. М.* Социальная феноменология в изучении общества / Н. М. Смирнова. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.
2. *Кравец А. С.* Три парадигмы смысла / А. С. Кравец // Вестник МГУ. Серия «Философия». – 2004. – № 6.
3. *Кравец А. С.* Смыслы и ценности / А. С. Кравец // Вестник МГУ. Серия «Философия». – 2007. – № 6.
4. *Абельс Хайнц.* Интеракция, идентичность, презентация : введение в интерпретативную социологию / Хайнц Абельс. – СПб. : Алетейя, 2000.
5. *Mead G.* Geist, Identitat und Gesellschaft / G. Mead. – Frankfurt am Main, 1973.
6. *Blumer H.* Der metodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus / H. Blumer // Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd 1.
7. *Вебер М.* Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990.
8. *Сёрль Дж.* Рациональность в действии / Дж. Сёрль. – М.: Прогресс-Традиция, 2004.
9. *Гайденко П. П.* Социология Макса Вебера / П. П. Гайденко // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990.
10. *Кравец А. С.* Понимание смысла социальной деятельности / А. С. Кравец. – Воронеж : Изд.-полиграф. центр Воронеж. гос. ун-та, 2008.
11. *Кравец А. С.* Переживания и смысл / А. С. Кравец // Философия : история и современность : сб. науч. трудов. – Воронеж : Изд.-полиграф. центр Воронеж. гос. ун-та, 2008. – Вып. 2.
12. *Шюц А.* Избранное : мир, светящийся смыслом / А. Шюц ; пер. с нем. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004.
13. *Бергер Питер, Лукман Томас.* Социальное конструирование реальности : трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман. – М.: Academia-Центр : МЕДИУМ, 1995.

Воронежский государственный университет

Кравец А. С., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания

E-mail: kravets@vmail.ru

Тел.: 8 (473) 277-31-07

Voronezh State University

Kravets A. S., Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Ontology and Epistemology Department

E-mail: kravets@vmail.ru

Tel.: 8 (473) 277-31-07