

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

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

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

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

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

тивопоставление “просвещенного” сознания — “массовому”. Поэтому апелляция к глобальной социальной концепции в рамках классической парадигмы социального знания является превращенной формой просветительских практик “мышления за другого”. Опыт широких общественных движений XX века развеял просветительскую иллюзию относительно того, что овладение “высокой” культурой служит достаточным сдерживающим средством против растворения в массе. Напротив, развитый индивидуализм и утонченность не только не предотвращает, но в определенных условиях даже поощряют саморастворение в массе². А поскольку этот факт оказался весьма неожиданным, его часто списывали на болезненность и нигилизм современной интеллигенции, на свойственное ей извечное противоречие между волей к жизни и волей к культуре.

Осознание пределов адекватности классической социальной методологии связано с общим закатом “духа Просвещения”, легитимировавшего вхождение Запада в индустриальную современность. Идеология индустриальной экспансии обеспечила теоретическое оправдание практическому приоритету экономической целерациональности перед требованиями экологии “органических” жизненных форм. Сегодня процесс модернизации не рассматривается как однозначно позитивный. Ирония постмодерна сокрушила “тиранию нормы”. Идеологи постсовременности настаивают на том, что подобная практика привела к вынужденному размыванию, принудительному разрушению вполне жизнеспособных и социально наследуемых структур коммуникативной рациональности: сферы трансляции социальных традиций, аккумулировавших традиционалистские нормы и ценности, поведенческих стереотипов и архетипов коллективного бессознательного. Насильственное вторжение “императива экономической целерациональности в экологию органических жизненных форм” Ю.Хабермас полагает источником тенденций, получивших название “кризис легитимации”⁶.

Свойственные мышлению западного постиндустриального общества представления о культурно-исторических пределах адекватности классического обществознания питаются и императивами *этики ненасилия*: запретом на насильственное разрушение социально наследованных структур коммуникативной рациональности и на вмешательство власти в сферу повседневной жизни человека. С подобными запретами должно считаться и социально-теоретическое знание. Учет повседневности как граничного условия познания и практики, справедливо замечает В.Г.Федотова, предстает не только как познавательное правило, но как *элемент этики* (курсив мой — Н.С.) социального теоретика⁴.

Интерес к возможной адаптации западных неклассических методологий к российской почве в немалой степени обусловлен и тем, что и в нашей постсоветской действительности наблюдаются сходные процессы, хотя и в иных культурно-исторических контекстах. Мы также переживаем кризис легитимации. На российской почве кризис легитимации выразился в разрушении унаследованных от советского периода мировоззренческих установок “учебного”, “уцененного” марксизма, воспитывавшегося системой образования, пропагандой и практическим опытом жизни. Подобные установки выступали не только инструментом идеологического принуждения, но и средством установления и воспроизведения всеобщей общественной связи⁵, “по построению” соответствовавшей универсальной объяснительной схеме социально-политических процессов. Нравственное неприятие *цены социалистической догоняющей модернизации* у нас, равно как и осознание непомерно высокой *цены прогресса* в свете новых ценностей постиндустриального общества на Западе инспирировали критический пафос в отношении теоретических средств ее оправдания. Приведем лишь один пример. По свидетельству российских ученых — участников XIII Всемирного Социологического Конгресса (18–23 июля 1994 г., Билефельд, Германия), на его симпозиумах и заседаниях прозвучала идея, что “классические социологические

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

Осознание исторически конкретных пределов адекватности социальной практике классического образа социального знания и присущих ему методологических регулятивов порождает проблему поиска новых средств анализа и репрезентации социальной реальности. Как правило, в самосознании науки, не сводимой к господствующему дискурсу, они возникают и сосуществуют с классическими подходами в качестве маргинальных⁸. Примерами могут служить история развития фигуративной социологии Н.Элиаса в период господства парсоновской структурно-функциональной модели⁹, разработки интеракционистских принципов М.Мид, а также рассматриваемая в настоящей книге феноменология социального мира. На отечественной почве — повторим — это и проблема практической целесообразности и разумных пределов операционализации “западных“ методологий. Ибо при всем различии цивилизационных контекстов социальных трансформаций на Западе и у нас, их роднит одна общая черта: и современное западное, и нынешнее постсоветское общество представляют собою *транзитные*, переходные социумы. Используя язык синергетики, можно сказать, что это социумы в позиции бифуркационной многовариантности, в пределах которой выбор дальнейшего пути — аттрактора устойчивого развития мо-

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

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

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

ти, неравновесности, вариативности, моделирования альтернативных сценариев, исследование маргинальных сфер, переходных этапов, сопоставимости различных социально-культурных и языковых практик. Отчетливо ощутим интерес к действию синергетических механизмов в общественном развитии. В свете новых методологий то, что представлялось “классике” монолитным и целостным, “расползается” на относительно автономные области и подсистемы, анклавы и временные (диссипативные) структуры. Казавшееся локализованным в определенных точках, расплывается по всему социальному пространству. Поэтому представляется вполне оправданной квалификация Ж. Ф. Лиготаром постмодерна как переписывания модерна с позиций новых методологий¹⁰. Классическая методология, например, ограничивала изучение феномена власти исключительно государственными институтами, поскольку в центре ее интересов — жесткие социальные структуры, трактуемые в качестве несущего каркаса всего общественного здания и основания всех форм социальной активности. Современные методологические установки позволяют разглядеть удивительное многообразие властных отношений, не сводимых к государственным. В самом деле, отношения, в которых одни повелевают, а другие повинуются, складываются и в семье, и в молодежной “тусовке”, и в спортивном клубе, и в солдатской казарме¹¹. Специфический и малоизученный тип властных отношений складывается в местах лишения свободы, с суровой безжалостностью описанный В. Шаламовым в “Колымских рассказах”. Эти отношения, разумеется, необходимо изучать. Но для того, чтобы не оставить их в “слепом пятне” проблемного поля социальной науки, необходимо изменить познавательную перспективу: сместить фокус внимания с жестких социальных структур и институтов — предмета преимущественного интереса классической социальной методологии — на повседневную, “неофициальную” жизнь человека. Феноменология “естественной установки” — одна из таких перспектив.

Несмотря на востребованность методов интерпретации и диалога в условиях нестабильного социума, данная интеллектуальная традиция в России практически не освоена. Помимо недостатка в доступной литературе¹², знакомящей широкого читателя с ее основными идеями (чему, я надеюсь, послужит данная книга), социальная феноменология не проста для восприятия нашим соотечественником. И дело не только в специальной, зачастую усложненной, терминологии. Многие реалии ее социального контекста, имплицитно заложенные в основание социально-феноменологических рассуждений, у нас заметно отличается от “западных”. Обозначим лишь некоторые “точки расхождения”. Западный социолог исходит из презумпции, что “точкой отсчета” в исследовании всех форм социальной динамики является повседневная жизнь человека, запретная для вмешательства властей. Поэтому область повседневной жизни в рамках феноменологии естественной установки принимается как “изначальная” реальность, исходная область социальных значений, фундаментальная в отношении всех прочих сфер человеческого опыта. Наша же российская повседневность не столько растет “снизу”, сколько формируется “сверху”. В недавнем нашем прошлом она выступала, да и сейчас еще выступает, полем крупномасштабных экспериментов со стороны власти. К ней применима удачно найденная Н.Н.Козловой метафора “разорванной повседневности”¹³. Это означает, что в нашем обществе сфера повседневности не является самодостаточной, способной к саморазвитию, а потому изменения, в ней происходящие, не могут выступать как определяющие. Их изучение не дает ключа к объяснению динамики процессов в других областях общественной жизни. Это первое. Далее, наше общество находится на одном из “витков спирали” *догоняющей* модернизации. Мы еще не расстались со многими традиционалистскими ценностями (по этой причине мы, вероятно, ближе к *постиндустриальной* цивилизации, чем к классическому модерну). Поэтому наш социальный запас знания не

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

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

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

ГЛАВА 1

Культурно-исторические основания неклассического образа социального знания

1. Философские предпосылки неклассического обществознания

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

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