
В. С. ЛЕВИЦКИЙ

**КОНСТРУИРУЯ РЕАЛЬНОСТЬ:
ОСОЗНАНИЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ПРИРОДЫ
РЕАЛЬНОСТИ КАК АТТРИБУТА МОДЕРНА**

Противостояние двух гносеологических парадигм – реализма и конструктивизма – является видимым проявлением фундаментальной трансформации мышления, повлекшей за собой рождение современного разума. В частности, в феноменологии сознание обретает демиургическую функцию конструирования реальности. На основе анализа философских взглядов Э. Гуссерля, А. Шюца, Т. Лукмана и П. Бергера показано, что не только современный разум сам себя идентифицирует как редуцируемый к социальным практикам, но и реальность (мир) вообще осознанно рассматривается им как прагматически обусловленный продукт конструктивистской деятельности сообщества и культуры, разделяющих единые intersubjective meanings. Это, в свою очередь, дает возможность формировать (моделировать) необходимые формы реальности. Обосновывается положение, согласно которому конструктивистская интерпретация социальной реальности Модерна детерминирует осознание этой реальности в качестве предельной, выход за которую принципиально невозможен.

Ключевые слова: Модерн, социальная реальность, конструктивизм, феноменология, субъект, intersubjectivity.

The confrontation between two gnosiological paradigms, namely, realism and constructivism is an apparent manifestation of the fundamental transformation of thinking that generated the modern mind. In particular, within phenomenological framework the consciousness obtains a demiurgic function of constructing reality. Based on the analysis of views of Husserl, Schütz, Luckmann and Berger the author shows that modern mind not only identifies itself as reducible to social practices but also that reality (world) is generally perceived as a pragmatically conditioned product of the constructivist activity of community and culture that share common intersubjective meanings. And this makes it possible to form (model) necessary forms of reality. The author sub-

stantiates that the constructivist interpretation of Modernity's social reality determines the awareness of this reality as an utmost one so it turns fundamentally impossible to go beyond it.

Keywords: *Modern, social reality, constructionism, phenomenology, subject, intersubjectivity.*

Сегодня достаточно много говорят о противостоянии двух эпистемологических парадигм – конструктивизма и реализма, а также задаются вопросом о причинах распространения этого спора на более широкий культурный контекст: последние несколько десятилетий в психологии, социологии, религиоведении и других гуманитарных дисциплинах конструктивистские веяния представляют собой чуть ли не самое модное направление. Причины «конструктивистского поворота», например, Б. Пружинин и Т. Щедрина видят в умонастроениях, порожденных социокультурной ситуацией XX в. (Пружинин, Щедрина 2015), в частности, в утопических ожиданиях, порожденных индустриализацией. Представляется, однако, что конструктивистская методология более жестко связана с логикой развития современного мышления, составляя необходимый момент этого процесса. В настоящей статье предпринимается попытка проследить трансформацию онтологических установок в одном из ведущих направлений философии XX в. – феноменологическом, повлекшем за собой рождение конструктивистского подхода к пониманию человеческого общества, деятельности и мышления. Авторский замысел состоит в том, чтобы продемонстрировать изменение статуса философской рефлексии от реалистичного по своей сути созерцания данного субъекту объекта и вплоть до сознательной констатации необходимости конструктивистского вмешательства в формирование реальности как объекта человеческой деятельности, превращающегося в необходимую черту (атрибут) реальности Модерна.

Феноменология является одной из философских традиций, которая закономерно перешла от признания имманентности реальности к констатации конструктивистской деятельности нашего сознания¹. Э. Гуссерль уже в «Картезианских медитациях» утверждает:

¹ Следует признать, что даже такие интерпретации феноменологического наследия, как нефеноменологический реализм Ж. Бенуа, не свободны от конструктивистского этоса [см.: Бенуа 2014].

«Достоверность чувственного опыта, в которой мир дан в естественной жизни, не выдерживает критики; в соответствии с этим бытие мира на этой начальной стадии не должно обладать значимостью. Только самого себя, как чистое Ego своих cogitationes, сохраняет медитирующий в качестве абсолютно несомненного, неустранимого – даже если бы не было этого мира» [Гуссерль 2010: 14], и далее: «Объективный мир, который существует для меня, который для меня некогда существовал и будет существовать и который только и может существовать со всеми своими объектами, черпает, как я говорил, весь свой смысл и свою бытийную значимость, которую он каждый раз для меня имеет, из меня самого, из меня как трансцендентального Я, которое выступает на передний план только посредством трансцендентально-феноменологического» [Там же: 40–41]².

В результате феноменологического *эпохе* остаются только факты сознания, о которых и можно что-то говорить, на основании которых и нужно строить строгую науку, единственным же несомненным действенным началом объявляется субъект и интенции его мышления – реальность помещается внутрь сознания. Любые факты реальности теперь – это факты реальности сознания, а мир в целом становится не онтологической, а эгологической проблемой. В этой части Э. Гуссерль ближе к системе Г. В. Ф. Гегеля (что в определенном смысле подтверждает теорию относительно единой феноменологической традиции трех «Н»: Гегель – Гуссерль – Хайдеггер [Декомб 2000]), нежели к позиции И. Канта, так как гуссерлевская концепция отрицает существование вещей в себе, а интенциональность выполняет конституирующую функцию.

Заклучив мир естественной установки в скобки, Гуссерль приходит к выводу относительно субъективной его природы: мир создается сознанием человека, поэтому вопрос о сущем превращается для отца феноменологии в вопрос о сознании. Однако такая форма философии мало бы чем отличалась от солипсизма, в котором и без того неоднократно был обвинен Гуссерль. В связи с этим еще

² А несколькими годами ранее в «Формальной и трансцендентальной логике» Э. Гуссерль так формулирует эту мысль: «Мир со всеми его реальностями, в том числе моим реальным человеческим бытием, представляет собой универсум трансценденций, конституированных в переживаниях и способностях моего ego... которое, как субъективность, играет роль окончательного конституирования и предшествует этому миру» [Husserl 1974: 258].

в рамках «Идей I» их автор подступает к теме интерсубъективности (независимость опыта от личностных особенностей и ситуаций, а в силу этого имеющая статус «объективности»³); если оставить смысло- и мирообразование в рамках лишь субъективности, многие вопросы не получили бы ответов.

Настаивая на конститутивной природе человеческой субъективности, Гуссерль тем не менее не создает мир замкнутых в себе монад, а обосновывает совместное творение реальности этими монадами – отсюда и мысль, согласно которой путь универсального познания должен проходить от «монадического к интермонадическому».

Таким образом, Гуссерля не удовлетворяет естественный мир, который воспринимается нами таковым в силу привычки, а не в силу истинного положения дел. Кроме того, с помощью феноменологической редукции данная естественная установка должна быть снята, в результате чего остаются только феномены сознания (по меткому выражению Мишеля Анри, «в феноменологии “существовать” – значит являться, не более, но и не менее» [(Пост)феноменология... 2014: 52]). Наконец, мир оказывается созданным трансцендентальным Я, и ни о каком другом мире говорить неправомерно. Однако при всем этом он является интерсубъективным, а не субъективным пространством.

Одно из центральных гуссерлевских произведений, «Картезианские медитации», специально посвящено решению проблемы интерсубъективности. Исходя из субъективной данности мира, Э. Гуссерль продвигается в своих размышлениях далее и настаивает на интерсубъективной природе опыта: создавая других как феномены мира, субъект тем не менее допускает такую же деятельность за этими другими, что позволяет признавать общность этого мира с Другими. В частности, Гуссерль пишет: «Во всяком случае, в себе самом, в рамках своей трансцендентально редуцированной чистой жизни сознания, я обладаю опытом мира совместно с Другими и, в соответствии со смыслом этого опыта, не в качестве своего, так сказать, приватного синтетического формообразования, но в качестве чужого мне мира, в качестве интерсубъективного мира,

³ См. детальнее статью «Интерсубъективность» в Новой философской энциклопедии [Новая... 2010].

существующего для каждого, и мира, доступного для каждого в отношении своих объектов» [Гуссерль 2010: 119]. То есть мир может и создается трансцендентальным Я, но действовать в нем можно только совместно. В связи с этим продолжателем идей феноменологии и в то же время ее критик, задумавший проект неинтенциональной феноменологии, сближающей ее с философией жизни, М. Анри емко подметил: «...содержание мира... – это социальная практика» [(Пост)феноменология... 2014: 52], а сам Гуссерль констатирует: «Мое Ego, данное мне самому аподиктически, единственное, что я абсолютно аподиктически могу полагать как сущее, а *rigor* может быть только таким Ego, которое обладает опытом мира, поскольку оно существует вместе с ему подобными в общности, является членом некоторой общности монад, данность которой получает свою исходную ориентацию из него самого» [Гуссерль 2010: 178].

Создатель феноменологии в своих произведениях признает трансцендентального субъекта центром мира [см., например: Его же 2013: 468]. Но так же однозначно Гуссерль выступает за необходимость согласования этого мира с другими Я, избегая таким образом обвинения в солипсизме. Для этого в «Картезианских медитациях» он прибегает к рассуждению по аналогии, допуская за другими субъектами такую же конституирующую деятельность, что позволяет говорить уже не о субъективном мире замкнутой в себе монады, а об интермонадическом мире совместных смыслов [Его же 2010: 199]. А уже в «Кризисе...» Э. Гуссерль пишет: «И выясняется еще одно важное обстоятельство: тот мир, о котором говорят ученые, стоящие на позициях физикалистского субъективизма, на поверку оказывается вовсе не объективным, независимо от человеческого сознания существующим миром, а миром интерсубъективным, т. е. таким, о каждом объекте которого имеется тот или иной интерсубъективный опыт. Объекты ученых – это интерсубъективные объекты, и никаких других они не знают и знать не могут, как не может знать никаких других независимо от его опыта существующих объектов и все человечество» [Его же 2013: 472]. Человеческая деятельность возможна только в рамках интерсубъективных смыслов.

Таким образом, Э. Гуссерль, с одной стороны, настаивает на конститутивной деятельности каждого индивидуального Я, с другой – обосновывает intersубъективную природу мира. Для данного исследования интересным является именно обоснование идеи intersубъективного мира, которая со времен Гуссерля становилась все более популярной и разработанной. Феноменологическая традиция предложила стройную теорию, согласно которой наша реальность выстраивается в результате совместной практики свободно действующих субъектов, в границах intersубъективного пространства. Производство смыслов имеет социальную и коллективную природу.

В рамках завершающего, получившего название генетического, этапа феноменологии Гуссерль уделит достаточно внимания именно этой теме – концепция жизненного мира, которая, появившись ранее, стала предметом специального исследования именно в «Кризисе...»⁴. Основываясь на концепции жизненного мира, он выступает против позитивистского оптимизма относительно познаваемости «объективного» мира. Можно сказать, что, настаивая на определяющей роли допредикативного знания и донаучных оснований самой науки, автор «Кризиса...» низводит процесс смыслообразования на уровень повседневного жизненного мира, который и является основанием первого порядка, на котором надстраиваются все другие горизонты смыслов. Гуссерль утверждает, что даже такие базовые априори, как математические, основываются на более «раннем и универсальном априори... жизненного мира» [Гуссерль 2013: 234]. При этом, как и в более ранних произведениях, философ подчеркивает intersубъективную природу этого мира. Данную максиму он формулирует с недискуссионной однозначностью: «Самосознание и сознание чужого неразрывны; невозможно помыслить... что я был бы человеком в мире, не будучи при этом *одним* человеком среди многих» [Там же: 411].

Таким образом, феноменология, являясь одним из магистральных интеллектуальных течений XX в., рассматривает реальность

⁴ Следует отметить, что сама концепция жизненного мира не является неизменной даже в рамках эволюции гуссерлевской мысли. Так, если для «Картезианских медитаций» обоснованно говорить о различных жизненных мирах, то в «Кризисе...» жизненный мир понимается скорее как инвариантный.

как предмет эгологии. Во-первых, Э. Гуссерль настаивает на конструирующей деятельности трансцендентального Я, в результате чего факты всегда оказываются фактами сознания. Во-вторых, тем не менее мир является не субъективным, а intersubjectивным, смыслы создаются в рамках совместной деятельности трансцендентальных субъектов. В-третьих, обосновывая концепцию жизненного мира, Гуссерль обращает внимание на «демиургическую» функцию повседневности. Intersubjectивный жизненный мир выступает базисом всякого смыслообразования, а эксплицитные формы и границы реальности имплицитно содержатся в архитектонике жизненного мира.

Эти идеи развил и перенес на почву социальных наук, основав целое направление (социальная феноменология по Н. Смирновой или феноменологическая социология по Е. Руткевич), еще один ученик Э. Гуссерля – А. Шюц. Немецко-американский мыслитель исходит из нескольких положений: признает множественность реальностей, настаивает на активной конструктивистской позиции человеческой субъективности, обосновывает социальную природу знания и его кодификационного потенциала. В рамках этой концептуалистики Шюц и строит свою теорию.

Вслед за У. Джеймсом он констатирует множественность реальностей, правда, в работе с показательным названием «О множественных реальностях», дабы избежать психологических коннотаций, предлагает говорить о «конечных областях значений», причем человек постоянно находится в нескольких таких областях одновременно. При этом А. Шюц, следуя открытию Э. Гуссерля, настаивает на том, что высшей реальностью является реальность естественного жизненного мира, мира повседневной деятельности. В произведении «Символ, реальность и общество» он пишет: «Мы откроем для себя, что мир повседневной жизни, обыденный мир здравого смысла занимает высшее положение среди разных областей реальности, ибо только в нем становится возможна коммуникация с другими людьми. Но обыденный мир есть с самого начала социокультурный мир, и многие проблемы, связанные с intersubjectивностью символических отношений, берут в нем начало, определяются им и находят в нем свое решение» [Шюц 2004: 463]. Сам Шюц далее объясняет, почему жизненный мир является выс-

шей реальностью – потому что: 1) мы всегда в нем участвуем; 2) внешние объекты ограничивают наши возможности, провоцируя нас на действия; 3) мы можем его преобразовывать; 4) только в этом царстве мы можем вступать в коммуникацию, вырабатывая «общую среду понимания».

Здесь важно отметить несколько моментов, следующих из такой позиции. Первое, как сам неоднократно указывает А. Шюц, например, в «Размышлениях о проблеме релевантности», – человек всегда находится в какой-то биографической ситуации, то есть он всегда в мире, при этом со своей «историей» нахождения в этом мире. Второе – мир повседневной практики принципиально интересобъективен, он является достоянием всех действующих в нем акторов, что и позволяет действовать в нем сообща, вырабатывая единые интерпретации. Эта мысль проходит красной нитью через все произведения мыслителя, но вот, например, как он формулирует ее в посмертно опубликованной работе «Социальный мир и теория социального действия»: «Этот мир имеет значение не только для меня, но также для тебя, него и любого другого. Мое переживание мира подтверждается и корректируется опытом других, с которыми я взаимно связан общим знанием, общей работой и общим страданием. Мир, интерпретируемый как возможное поле действия для всех нас, – вот первый и самый элементарный принцип организации моего знания внешнего мира в целом» [Шюц 2004: 103]. Третье – мир повседневной жизни является конструктом первого порядка, созданным совместной деятельностью субъектов, что, по меткому выражению Ф. Коркюфа, делает все другие миры, в том числе и мир науки, конструктами второго порядка [Коркюф 2002]. И, наконец, четвертое – методологически А. Шюц исходит из «эпохе естественной установки». Если трансцендентальное эпохе заключалось в воздержании от веры в существование объективного мира, то эпохе естественной установки, напротив, призывает воздержаться от сомнения относительно его реальности, то есть, даже обладая феноменологическим инструментарием, обыденное мышление воспринимает жизненный мир как реальный.

Таким образом, человек изначально находится в мире (этот мир всегда предан конкретному индивиду, но никогда – коллективу), этот мир имеет интересобъективную природу, он создается сов-

местной деятельностью всех его участников, этот мир и есть для его акторов предельная реальность. Анализируя формы конструирования этого мира, А. Шюц обращает внимание на несколько определяющих моментов. Реальность всегда прагматически обусловлена, именно этот принцип организует наше конструирование реальности: «...нашей естественной установкой по отношению к миру повседневной жизни, – пишет Шюц, – правит прагматический мотив. Мир, в этом смысле, есть нечто такое, что мы должны модифицировать своими действиями и что само модифицирует наши действия» [Шюц 2004: 403]. Он отмечает, с одной стороны, диалектический процесс взаимовлияния субъекта и мира, с другой – именно мир работы признается им как высшая реальность, которую мы постоянно обустроиваем и вне которой невозможно ничего понять, на что и указывает Шюц в другом произведении: «...мы приходим к выводу, что социальные предметы поддаются пониманию лишь тогда, когда они могут быть сведены к человеческой деятельности...» [Там же: 107]. То есть нечто может иметь смысл только как часть некоторой социальной практики, вне этих рамок не может быть адекватного понимания: это нечто должно быть частью некоторого большего контекста [Там же: 306]. Поэтому А. Шюц и посвящает отдельное произведение – «О множественных реальностях» – анализу данного вопроса, где предметом становится работа как способ обустройства мира. Соответственно, понимание смысла возможно только в культурном контексте аутентичных социальных практик.

Еще одним важным моментом на пути конструирования мира являются наличное знание и механизмы его кодификации. Как было указано, человек попадает в жизненный мир, который уже располагает определенными знаниями, представлениями, традициями – имеет ряд заготовленных ответов на возможные вопросы. В процессе социализации человек и знакомится с этими «рецептами обращения с реальностью», приобщаясь к intersubъективному миру совместных смыслов, которые позволяют ему производить «правильные» интерпретации. Акцентируя внимание на важности повседневности, А. Шюц пишет: «Именно в повседневном мышлении мы конструируем мир фактов, которые кажутся взаимосвязанными...» [Шюц]. Жизненный мир повседневной практики, в кото-

рый «попадает» индивид, располагает определенным запасом наличного знания, помогающего субъекту ориентироваться в мире. Это знание является «социально одобренным» и выступает инструментарием освоения мира, причем «не имеет совершенно никакого значения, является ли социально одобренное или почерпнутое знание действительно истинным» [Шюц 2004: 518]. Это знание и является теми «очками», через которые субъект воспринимает мир.

Но для того, чтобы получить статус легитимного, знание должно пройти определенный процесс кодификации. Для анализа этого процесса А. Шюц использует теорему Томаса (если люди определяют ситуации как реальные, то они реальны по своим последствиям), адаптируя ее для решения философской проблематики. В шюцевском варианте она приобретает следующую формулировку: если аппрезентативное отношение социально одобрено, то аппрезентируемый объект, факт или событие будет неоспоримо считаться в своей типичности элементом мира, принимаемого как данность [Там же]. То есть социальное одобрение знания делает его каноном, с помощью которого реципиент видит мир. Сама процедура одобрения проходит сложный процесс «отложения», «седиментации», в котором участвуют авторитетные сообщества экспертов, постоянно проводящие селекцию.

Отдельного внимания заслуживает язык как средство кодификации данного знания. А. Шюц неоднократно указывает на то, что язык является не просто средством коммуникации, но наиболее эффективным способом фиксации образа реальности.

Жизненный мир хранит набор знаний и инструкций, которые кодифицируются в социальной практике путем отбора и конвенции уполномоченными на это экспертами и передаются с помощью языка, который является не просто средством коммуникации, но и механизмом фиксации (цементирования, канонизации) определенной картины мира.

Продолжили развитие идей А. Шюца в рамках социологии знания П. Бергер и Т. Лукман. Сами они указывали на марксизм, ницшеанство и историзм как на интеллектуальных предшественников социологии знания, при этом четко определяя феноменологический (описательный) метод как собственную главную методологию. Да и категориальный аппарат, и выбор проблематики исследования

указывают на генетическую связь с работами А. Шюца в первую очередь. Следует сказать, что сконструированность мира для них является неоспоримым фактом, о чем говорит и само название главного совместного произведения «Социальное конструирование реальности», и, например, такая констатация: «...реальность социально конструируется, и социология знания должна анализировать процессы, посредством которых это происходит» [Бергер, Лукман 1995: 5].

П. Бергер и Т. Лукман разделяют общее место всей феноменологической традиции относительно смыслообразующего потенциала жизненного мира, указывая на intersubjectивную его природу, и при этом акцентируют внимание на реальности повседневной жизни как высшей форме реальности. Ими также принимается методология эпохи естественной установки, согласно которой в повседневной практике необходимо отказаться от сомнения в реальности этого мира. Язык выступает аподиктическим средством конструирования реальности: он представляет собой универсальное хранилище всех культурных смыслов. При этом, с одной стороны, человек принципиально несвободен «от языка» – «язык подчиняет меня своим структурам» [Там же: 28]. Коммуникация-обустройство мира возможно только в рамках какой-то «языковой игры». С другой стороны, язык выступает универсальным способом объективации, универсальным хранилищем коллективной седиментации. «Общие объективации повседневной жизни поддерживаются главным образом с помощью лингвистических обозначений. Кроме того, повседневная жизнь – это жизнь, которую я разделяю с другими посредством языка» [Там же: 27]. И здесь мы приближаемся непосредственно к авторской, оригинальной части теории П. Бергера и Т. Лукмана, которая состоит в детальной проработке механизмов конструирования реальности. Обобщая, коротко этот процесс можно представить в виде следующей схемы: объективация – хабиитуализация – типизация – институализация – легитимация⁵.

На примере обширного исторического, антропологического, этнологического материала, да и просто на примерах из повседневной жизни, немецкие социологи иллюстрируют и обосновывают данный процесс. Главное, что происходит на этапе объективации, –

⁵ Авторы рассматривают два уровня конструирования: макро- (общество как объективная реальность) и микроуровень (общество как субъективная реальность).

это выделение ситуации из круга «лицом к лицу», то есть универсализация ситуации, придание определенному знаку общедоступного, общеупотребимого статуса. Далее определенная деятельность хабиитуализируется («опривычивается»). Повторяемость выступает главным этосом данного этапа: так же, как в научном эксперименте должно выполняться условие воспроизводимости, в тех же обстоятельствах при тех же условиях должна присутствовать возможность провести те же манипуляции и получить тот же (ожидаемый) результат. Другой важный элемент данного процесса – унификация действий, что позволяет не начинать деятельность каждый раз заново – включается историческая память. «В терминах значений, которые человек придает своей деятельности, благодаря хабиитуализации становится необязательно определять каждую ситуацию заново, шаг за шагом» [Бергер, Лукман 1995].

Далее необходимые хабитусы типизируются и при помощи специальных процедур институализируются. Таким образом, любая типизация предполагает определенный институт. Институты призваны следить за соблюдением и правильным выполнением канонизированных типизаций. Говоря об институализации, всегда нужно помнить о социальном контроле: институализированное знание разделяется всеми представителями группы, и случаи его нарушения непременно караются. Например, институт брака с табуированностью инцестных отношений и с неминуемым наказанием за его нарушение.

Начиная с этого момента определяющее значение приобретает легитимация, этот вопрос всегда встает в случае необходимости передачи индивидуальных объективаций следующему поколению: всегда, когда пример личного опыта не может больше служить образцом, он должен быть экстернализован до рамок всей социальной группы. Соответственно, институты должны быть легитимированы и признаны всем обществом. В связи с этим П. Бергер и Т. Лукман констатируют: «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. Функция легитимации заключается в том, чтобы сделать объективно доступными и субъективно вероятными уже институализированные объективации “первого по-

рядка”» [Бергер, Лукман 1995]. Так формируется и легитимируется реальность, центром которой выступает символический универсум – это своеобразное сакральное смысловое ядро культуры, в котором сосредоточены предельные мирообразующие смыслы. Конкуренция таких универсумов всегда связана с определенными культурными катаклизмами, разрушение же этого ядра неминуемо ведет к крушению всей культурной целостности.

Как отмечают авторы указанного произведения, «символический универсум гарантирует предельную легитимацию институционального порядка, и ему отводится главенствующее значение в иерархии человеческого опыта» [Там же]. Отдельно следует сказать, что поддерживают реальность специально уполномоченные на то обществом его представители – эксперты. И в отличие от специалистов в партикулярной сфере, эксперты такого порядка ответственны за реальность в целом (для ранней истории развития, например, жрецы, шаманы и т. д.).

Таким образом, обобщая схему, представленную П. Бергером и Т. Лукманом, можно следующим образом описать механизмы конструирования реальности. Человек при рождении изначально попадает в уже существующий intersubъективный мир, который есть продукт совместной конструирующей деятельности субъектов. В процессе социализации он постоянно сталкивается с объективациями, седиментированными в институты при помощи языка, которые, в свою очередь, легитимируются в рамках символического универсума. Именно благодаря ознакомлению субъекта с культурными смыслами и социальными практиками он «вводится» внутрь реальности и «научается» в ней действовать⁶. Он становится ее представителем, пользуется ее интерпретационным потенциалом и в то же самое время повседневно своими действиями поддерживает эту реальность – диалектическое взаимодействие реальности и индивида перманентно. Усваивая интерпретационные механизмы и

⁶ Современные исследования в области когнитивной психологии также подтверждают такую позицию [см., например: Томаселло 2011]. В данной работе автор обосновывает совместную природу человеческого знания: знать что-то можно только с кем-то сообща, при этом зная, что другой тоже это знает. М. Томаселло предлагает в жестикуляции, а не в голосовых сигналах человекообразных обезьян искать истоки человеческой коммуникации. И на примере экспериментов с приматами, щенками (при этом волчата оказались неспособными к предполагаемой опытом коммуникации), младенцами М. Томаселло показывает аподиктичность единого смыслового пространства для построения успешной коммуникации.

седиментированные смыслы жизненного мира, субъект «разделяет» образ реальности, которая становится для него объективной и несомненной.

Применяя сказанное к ситуации современного субъекта, следует подчеркнуть, что, проходя социализацию, он усваивает картину мира, в которой все трансцендентные смыслы «ампутированы», а человеческая деятельность выступает единственным (высшим) творцом данного пространства смыслов. В этой принципиально конструируемой реальности «субстанциональная» Истина «на все времена» сдана в архив, а вместо нее доступна прагматическая достоверность «на каждый день».

Исходя из логики развития феноменологического подхода к реальности, можно заключить, что отличительной особенностью Модерна (его сущностным атрибутом) является принципиальная осознанность сконструированности собственной реальности. Современный разум эксплицитно понимает, что реальность является конструктом, редуцируемым к социальным практикам, «языковым играм», прагматической деятельности, творцом которого является определенное сообщество. Реальность в таком случае становится имманентной, выход из нее «вовне» принципиально невозможен, а реализация любых смыслов осуществляется только в посюстороннем пространстве. Можно утверждать, что сконструированность этой реальности, установленная в работах Гуссерля, Шюца, Бергера и Лукмана, превращается в уникальный атрибут реальности Модерна, отличающий его от всех других реальностей.

Современный разум не только сам себя идентифицирует как редуцируемый к социальным практикам, но и реальность (мир) вообще осознанно рассматривается им как прагматически обусловленный продукт конструктивистской деятельности сообщества (культуры, коллектива), разделяющего единые интерсубъективные смыслы. Это, в свою очередь, дает возможность формировать (моделировать) необходимые формы реальности. Именно феноменологическая традиция открывает и изучает механизмы и алгоритмы (жизненный мир, седиментация, прагматическая обусловленность смыслообразования) совместного сотворения мира, которые во многом становятся эталонными для современного разума. Для Модерна этот мир оказывается предельной реальностью, выход за которую принципиально невозможен. Отсюда, как следствие, становится очевидным, что в такой принципиально имманентной реально-

сти и целеполагание субъекта должно вмещаться в «посюсторонние» рамки: девиз «здесь и сейчас» приобретает философское обоснование, а экспансионизм становится главным этосом современной рациональности.

Литература

Бенуа Ж. С той стороны границы // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М. : Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 268–284.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М. : Медиум, 1995 [Электронный ресурс]. URL: http://skepdic.ru/wp-content/uploads/2013/05/Berger_Lukman_-_Socialnoe_konstruirovanie_realnosti_Skepdic.ru_.pdf.

Гуссерль Э. Картезианские медитации. М. : Академический проект, 2010.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. СПб. : Наука, 2013.

Декомб В. Современная французская философия. М. : Весь Мир, 2000.

Коркюф Ф. Новые социологии. М. : Ин-т экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 2002.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В. С. Степина и др. Т. 2. М. : Мысль, 2010.

(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М. : Академический проект; Гаудеамус, 2014.

Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г. Конструктивный реализм, или Как возможна культурно-историческая реальность // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1. С. 27–31.

Томаселло М. Истоки человеческого общения. М. : Языки славянских культур, 2011.

Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. : РОССПЭН, 2004.

Шюц А. Структура повседневного мышления [Электронный ресурс]. URL: <http://www.countries.ru/library/texts/shutz.htm>.

Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versucheiner Kritik der logischen Vernunft. HUA XVII, 1974.