

УДК 316.277

**ЙОХАН ДРЕЕР,**

доктор социологических наук, Департамент социологии, Университет Констанцы, Германия

## **Символ и теория жизненного мира: “Трансценденции жизненного мира и их преодоление посредством знаков и символов”**

### *Аннотация*

*В статье представлен феноменологический анализ функционирования символов, как элементов жизненного мира, с тем чтобы продемонстрировать взаимоотношения индивида и общества. На основании теории жизненного мира Альфреда Шюца знаки и символы рассматриваются как механизмы, посредством которых индивид может преодолеть трансценденции, образуемые временем, пространством, миром Другого и множественными реальностями, противостоящими ему или ей. Соответственно жизненный мир индивида разделяется на измерения времени, пространства, социального мира и разнообразных сфер реальности, формирующих границы или трансценденции, которые Я должно понять и интегрировать. Знаки и символы описываются как аппрезентативные модусы, представляющие для переживаний, образующихся в разных сферах жизненного мира в пределах мира повседневной жизни, в котором они могут быть коммуницированы, устанавливая, таким образом, intersубъективность. Теория Шюца о символе объясняет, как социальные единства — такие, как нации, государства или религиозные группы — символически интегрированы, чтобы превратиться в компоненты индивидуального жизненного мира. Данная работа реконструирует Шюцеву концепцию символа как важнейший компонент его теории жизненного мира, которая считается выдающимся феноменологическим вкладом в теорию знака и символа в целом.*

**Ключевые слова:** феноменология, Шюц, Гуссерль, Кассирер, Ясперс, Лукман, жизненный мир, символ, знак, intersубъективность, коммуникация

### **Введение**

Феноменологические исследования в теории символа как феномена жизненного мира редки и являются скорее исключением. Данное эссе представляет концепцию жизненного мира с intersубъективистской точки зрения с

целью понимания взаимосвязи между индивидом и обществом, которая — как будет показано — устанавливается посредством механизмов знаков и символов. Индивид переживает трансценденции жизненного мира — пространства, времени, социальности и разных сфер реальности — и способен преодолеть эти трансценденции при помощи знаков и символов. Последующий систематический анализ реконструирует понятие символа Альфреда Шюца, центральный компонент его теории жизненного мира, с целью раскрыть феноменологическое видение функционирования символов во взаимоотношении индивида и общества.

Главной заботой Шюца было создание философского фундамента для исследований в социальных науках; его изыскания были сосредоточены в особенности на обновлении понимающей социологии Макса Вебера. Этот проект в значительной мере сложился под влиянием его открытия для себя феноменологии Эдмунда Гуссерля, парадигмы, занявшей его исследовательские интересы. Заслугу работ Шюца можно усматривать в том феноменологическом основании, которое они дают социальным наукам, в его развитии методологии понимающей социологии, а также в его теории действия и теории жизненного мира.

В отличие от этих тем в творчестве Шюца, его *понятие символа* практически не получило признания, хотя следует подчеркнуть важность этой проблематики, особенно для его теории жизненного мира — эта точка зрения составляет основу моей аргументации в данной статье. В его поздних исследованиях понятие символа приобретает ключевое значение, вплоть до завершения “*Структур жизненного мира*” его учеником Томасом Лукманом (1). Его набросок этой задуманной им работы подтверждает, что он намеревался создать теорию символа как важнейший компонент теории жизненного мира (см.: [Schutz, 1989a: p. 159]). Он демонстрирует, как переживания множественных реальностей, конституирующих индивидуальный жизненный мир, связаны с верховной реальностью повседневной жизни через символизацию, коммуницируемую в интерсубъективности жизненного мира.

Шюцево второе, позднее понятие символа появляется в эссе “Символ, реальность и общество” (2) в 1955 году, всего за несколько лет до его смерти. Эту работу можно рассматривать как продолжение его известного эссе “О множественных реальностях” (3), написанного в 1945 году. Кульминацией развития “позднего понятия символа” должна была стать его последняя систематическая работа “*Структуры жизненного мира*”, в которой символы, подобно меткам, индикаторам и знакам, определены в качестве средств преодоления трансценденций жизненного мира. Именно эти намерения станут основой для аргументации в данной статье.

Перед Томасом Лукманом стояла сложная задача — закончить “итог всей жизненной работы Шюца”, каковую выполнил Лукман на основании шюцевских манускриптов, которые можно найти в “Записных книжках” (4). Следует отметить, что в обработке Лукмана глава VI тома 2 “*Структур жизненного мира*” отличается от оригинала манускрипта и запланированной главы V о “знаках и символах”; это различие можно убедительно подтвердить сравнением с шюцевским проектом данной работы [Schutz, 1989: p. 174; Schutz and Luckmann, 1989: p. 99]. С целью описания шюцевского “позднего понятия символа” данная статья сконцентрирована на его текстах из “Записных книжек”, содержащих его попытку разработать теорию символа,

а также теорию коммуникации. Шюц намеревался дать своему наброску соответствующей “главы о символе” заглавие “Трансценденции жизненного мира и их преодоление посредством знаков и символов” (5).

Сосредоточение на поздних “Записных книжках” Шюца позволяет выделить Шюцеву теорию *символа как часть его теории жизненного мира*, что почти полностью игнорировалось при восприятии его работ до настоящего времени (6). Я утверждаю, что Шюцево *понятие символа* имеет чрезвычайное значение для конституирования жизненного мира как intersубъективного единства с его множественными сферами реальности. Символ как часть нашего запаса знания позволяет нам опосредованно иметь дело с переживаниями повседневных трансцендентных реальностей — таких как религия, наука, политика и т.д. — в пределах реальности повседневной жизни; посредством символов множественные реальности представлены внутри реальности повседневной жизни, и благодаря коммуникации эти реальности могут стать intersубъективными и объективированными и поэтому влиять на человеческое действие. Ключевым пунктом анализа является описание символических систем как связующего звена в субъективно переживаемом intersубъективном жизненном мире и, что более важно: эти системы являются также интегрирующими для порядка в обществе. Целью данного эссе и является изучение этих взаимосвязей.

### ***Знаки и символы как средства преодоления трансценденций жизненного мира***

Фокусируясь на феноменологическом анализе символа и проясняя Шюцево “позднее понятие символа”, мы должны понять его фундаментальное понятие жизненного мира. Прежде всего, Шюц определяет “мир повседневной жизни” как реальность, переживаемую в природной установке бодрствующим взрослым, действующим в ней и на ее основании среди его или ее ближних людей. “Природная установка” (*natural attitude*) — это модус сознания, в котором мы принимаем “реальность повседневной жизни” как данность. Поскольку она управляется “прагматическим мотивом” (*pragmatic motive*), повседневная жизнь является чем-то, что должно быть преобразовано нашими действиями или тем, что преобразует наши действия [Schutz, 1962: p. 208–209]. Повседневный жизненный мир включает как слой смыслов культуры, которые сперва делают физические объекты объектами наивного опыта, так и повседневный социальный мир. К тому же жизненный мир, в его понимании Шюцем, охватывает больше, чем повседневную реальность. Мы постоянно погружаемся в сон и покидаем природную установку, чтобы перейти в фиктивные миры и фантазии. Более того, мы способны трансцендировать повседневность при помощи символов, и, в особых случаях, способны сознательно модифицировать нашу природную установку и перемещаться в другие сферы реальности. Шюц понимает идею *жизненного мира* настолько широко, что тот включает все модификации внимания и состояния готовности, другими словами, любое напряжение сознания нормального взрослого человека [Schutz and Luckmann, 1974: p. 21].

*Жизненный мир* нужно с необходимостью рассматривать как пре-теоретический мир переживаний; жизненный мир описывает определенный слой человеческого опыта, предшествующий социоисторическому миру, благо-

даря своим сущностным инвариантным структурам, существующим во всех актах человеческого сознания [Luckmann, 1983: p. 41]. Гуссерль, у которого Шюц перенял преобразованную версию понятия жизненного мира, открывает общую структуру (*general structure*), относящуюся к жизненному миру во всех его относительностях, где все относительное Бытие связано с этой общей структурой, которая, в свою очередь, не является относительной [Husserl, 1954: p. 141].

### *Знаки и Символы как элементы жизненного мира*

В Шюцевой концепции фундаментальной проблемой, с которой сталкивается человек, является нахождение ориентации на основании его положения в космосе (*cosmos*), трансцендирующем его бытие. С одной стороны, “совершающий работу индивид” (*working individual*) конституирует жизненный мир как “*conditio humana*”, а с другой, индивид находится в упорядоченных реальностях объективных систем значений в социальной структуре повседневной жизни. Согласно Шюцу, знак и символ принадлежат к тем средствам, при помощи которых мы пытаемся приспособиться ко множественным опытам трансценденции. Он пытается показать, как воспринимаемый мир, фактически доступный индивиду в любой данный момент времени, представляет открытые горизонты пространства и времени, трансцендирующие его актуальные Здесь и Сейчас.

Во-вторых, он демонстрирует, как общая коммуникативная среда происходит из понимания ближних людей, а также как существование Другого и общества трансцендирует, однако в другом смысле актуальные переживания индивида (7).

Шюц намерен показать, что специфическая форма, которую Гуссерль называл “аппрезентациями” — он обозначает их как метки, иными словами, маркирующие знаки, индикаторы, знаки — соотносится с каждой из этих отдельных трансценденций. Единственной общей чертой этих трансценденций является то, что они переживаются в рамках реальности повседневной жизни. Эта реальность, которую Уильям Джеймс назвал “верховой реальностью” (*paramount reality*), не единственная реальность, в которой живет индивид. Существуют и другие трансценденции наряду с уже упомянутыми — Джеймсова теория описывает разные множественные реальности или “субуниверсумы”, такие как мир религии, искусства и науки (см. [James, 1950: ch. XXI]), которые могут быть пережиты лишь в уникальной форме аппрезентации, для которой Шюц отвел термин “символ”.

“Мир повседневной жизни, повседневного опыта занимает верховное положение над остальными областями реальности, *поскольку лишь в нем становится возможной коммуникация с окружающими нас людьми*” [Schutz, 1989a: p. 244]. Мир повседневной жизни является исключительно и в своей основе социокультурным миром, интересубъективность символических отношений берет свое начало в нем и определяется им. Уже для первых параграфов его “главы о символах” Шюц планирует определить человека как *animal symbolicum*, согласно терминологии Эрнеста Кассирера [Cassirer, 1972: p. 25–26]. Согласно этой дефиниции, символизация начинается с человеческого мышления; мир, переживаемый в человеческом мышлении, является уже пре-формированным и строение сознания — символические формы, такие как язык, религия, искусство и наука, являются продуктами человеческого разума.

### *Гуссерлева концепция аппрезентации*

Центральным механизмом в Шюцевой концепции символа является активность сознания, названная *аппрезентацией* (*appresentation*), разрабатываемой на основании феноменологии Гуссерля. Гуссерль использует термин “аппрезентация” в своей теории intersubjectivity в “Картезианских размышлениях” (*Cartesianische Meditationen*), намереваясь описать “создание со-присутствия” (*making co-present*) Другого, как часть опыта Другого (*Fremderfahrung*) [Husserl, 1987: S. 50]. В особенности он фокусируется на феномене *сдваивания*, или *сцепки*, который он считает общей чертой сознания. Сдваивание — это форма пассивного синтеза, часто называемого ассоциацией (8).

В этом аспекте шюцевский подход отличается от гуссерлевского, поскольку сосредоточивается на отдельной форме сдваивания, или сцепки, которую Гуссерль называет “аппрезентацией” или “аналогической ассоциацией” (*analogical association*), так что в его теории символа сдваивание знака и означаемого получает особый акцент. Наиболее примитивная форма сдваивания, или сцепки имеет место, когда два или более фактов интуитивно представлены в единстве сознания, которое по этой самой причине конституирует два отдельных феномена как единство, независимо от того, обращено ли на них внимание. Восприятие объекта во внешнем мире требует большего, нежели только визуальное восприятие видимой стороны объекта. Важна аналогическая апперцепция невидимой стороны, апперцепция, которая в большей или меньшей степени является пустой. Этот тип антиципации основывается на наших прошлых опытах переживания обычных объектов данного вида [Schutz, 1962: p. 294–295; 1989a: p. 244].

Эти замечания важны для понимания концепции “аппрезентации”, которую можно рассматривать как апперцепцию более высокого уровня. Аппрезентируя, мы интуитивно переживаем нечто как значимо обозначающее или изображающее нечто другое. Кроме того, переживанию посредством аппрезентации присущ свой особый стиль подтверждения: каждая аппрезентация сообщает свои особые аппрезентированные горизонты, которые отсылают к последующим, совершающимся и подтверждающим переживаниям, к системам четко упорядоченных индикаций, включая новые потенциально подтверждаемые синтезы и новые неинтуитивные антиципации [Schutz, 1962: p. 296]. Примечательно, что Шюц утверждает, ссылаясь на понятие Гуссерля “пассивный синтез” из “*Опыта и суждения*” (“*Experience and Judgment*” [Husserl, 1985: p. 34–43]), что сдваивание также возможно между актуальным восприятием и воспоминанием, восприятием и фантазмом и, таким образом, между актуальными и потенциальными переживаниями, между пониманием фактов и возможностей.

Понятие аппрезентации становится центральным механизмом в Шюцевой концепции символа. Оно основано на Гуссерлевых рассуждениях, однако используется более широко для описания сдваивания элементов — притом, что один из элементов является трансцендентным — на разных уровнях сфер жизненного мира (9).

### *Стратификация жизненного мира и опыт трансценденции*

Главным соображением Шюца касательно его теории жизненного мира является стратификация жизненного мира на разные измерения. Шюц выделяет пространство, время и социальную структуру жизненного мира; кро-

ме того, он разделяет жизненный мир на множественные реальности (multiple realities), на сферы реальности замкнутых структур значений (finite meaning structure); индивид постоянно сталкивается с данными через стратифицированность жизненного мира границами.

Как мы покажем, *метки (marks), индикации (indications), знаки (signs) и символы (symbols)* являются средствами, которые дают возможность субъекту преодолеть — трансцендировать — эти границы или трансценденции. Обособленное Я должно преодолеть трансценденции, образованные пространством и временем при помощи меток и индикаций — в своем завершении “*Структур жизненного мира*” (*Structures of the Life-World*) Лукман называет их “малыми трансценденциями” (“little transcendences”). Мир Другого трансцендирует мир обособленного Я; субъекту противостоят “средние” трансценденции (medium transcendences), данные социальным миром, и он может овладеть этим интерсубъективным жизненным миром, согласно Шюцу, посредством знаков. Более того, индивид способен представлять другие реальности при переживании “больших” трансценденций, установленных другими реальностями, посредством смыслов и символов. Стратификация жизненного мира не является результатом генетического процесса; три измерения жизненного мира не могут быть описаны как эволюционная иерархия: они являются идеально-типическими конструктами для систематического феноменологического анализа. Фокус этого анализа будет направлен на “средние” и “большие” трансценденции с особым акцентом на функционирование символов.

Если мы сперва рассмотрим *жизненный мир обособленного Я*, то увидим, что индивид использует *метки* в качестве “субъективных напоминаний” или “мнемонических механизмов” — подобно тому, как карандаш чертит в книге, отмечая важный отрывок — для того, чтобы узнать определенные объекты по прошествии некоторого времени. Метки являются формами аппрезентации, позволяющими обособленному Я преодолеть трансценденции его или ее жизненного мира, установленные временем. С другой стороны, обособленное Я способно осознать его или ее мир внутри или вне своей сферы актуальной достижимости посредством *индикаций*, таких как “природные знаки”, например ореол вокруг луны, обозначающий приближение дождя или воспринимаемый Я дым, обозначающий огонь. Индикации позволяют человеку трансцендировать данные без вопросов неочевидные взаимосвязи жизненного мира; таким образом, знание индикаций является определяющим для того, чтобы индивид мог трансцендировать мир в сфере своей актуальной достижимости, преодолеть пространственные трансценденции жизненного мира [Schutz, 1989a: p. 249–251].

### *Интерсубъективный жизненный мир*

Шюц разрабатывает социальное измерение жизненного мира, анализируя мир повседневной жизни как с самого начала интерсубъективный. Он доказывает, что метки и индикации не обязательно подразумевают существование ближних людей и коммуникации, поскольку могут быть объяснены “прагматическим мотивом”, обуславливающим принятие индивидом условий мира в сфере его достижимости. Однако жизненный мир ни в коей мере не является приватным миром; Я разделяю его с моими ближними людьми, и, таким образом, он с самого начала является интерсубъективным. Он так-

же переживается и интерпретируется другими, и этот мир общий для всех нас. Я постоянно обнаруживаю себя в исторически данном мире, который в качестве природного мира и социального мира (культурного мира) существовал до моего рождения и продолжит существовать после моей смерти. Мы принимаем как само собой разумеющееся телесное существование ближних людей с их сознанием, равно как и возможность коммуникации с ними.

Согласно Гуссерлю, основой для *интерсубъективности* является “отношение лицом-к-лицу”; он предполагает как самоочевидное, что аппрезентативное постижение событий в уме Другого непосредственно ведет к коммуникации. Следуя этому анализу, Шюц разрабатывает свой хорошо известный общий тезис “взаимности перспектив”, который основывается на двух идеализациях “взаимности точек зрения” и “конгруэнтности систем релевантности” [Schutz, 1962: р. 315–316]. Это дает основу для преодоления трансценденций интерсубъективного жизненного мира.

До сих пор анализ фокусировался на *отношении лицом-к-лицу*, в котором сектор мира лежит одновременно и в моей сфере достижимости и в сфере достижимости Другого; существует взаимопересечение между моим миром в сфере достижимости и миром в сфере достижимости Других. Однако с необходимостью существуют зоны в моей сфере достижимости, которые не лежат в сфере достижимости Других, и наоборот, что также касается наших манипулятивных сфер. В этом смысле мир Другого трансцендирует мой. Следуя этим размышлениям, Шюц разрабатывает трехступенчатую стратификацию трансценденций интерсубъективного жизненного мира, социального мира [Schutz, 1989a: р. 255–257] (10), которая представляет особый интерес с социологической точки зрения:

*Первая трансценденция — мир Другого в сфере достижимости трансцендирует мой мир*

Допущение, что мир в сфере достижимости Другого лежит в сфере моей потенциальной достижимости и наоборот, логически вытекает из идеализации о взаимности перспектив.

*Вторая трансценденция — трансценденция существования Другого как такового в чистой Мы-связи*

Лишь в отношении лицом-к-лицу тела находятся в сфере взаимной достижимости, лишь в нем мы переживаем друг друга в нашей индивидуальной уникальности и вовлечены в биографию друг друга (11). Ключевая мысль здесь также состоит в том, что существование Другого трансцендирует мое существование и наоборот. Только небольшая часть наших биографий является общей, и, более того, каждый из нас входит во взаимодействия, согласно Зиммелю, лишь с небольшой частью его или ее личности — иными словами, принимая на себя конкретную социальную роль. Кроме того, система релевантности Другого основывается на его или ее уникальной биографической ситуации и поэтому не может быть конгруэнтной с моей собственной; она не может быть перенесена в сферу моей достижимости, хотя может быть понята мною. Преодоление этой *второй трансценденции* мира Другого позволяет объяснить, каким образом такие феномены, как “дружба” или “любовь”, в качестве социальных отношений, символизированы в отношениях лицом-к-лицу.

*Третья трансценденция — Мы-связь, как таковая, трансцендирует Мое и Твое существование*

Эта трансценденция превосходит не только мой мир, но и мир Другого. Несмотря на то, что она конституирована в их общей биографической вовлеченности, она трансцендирует существование каждого из участников данной ассоциации в реальности повседневной жизни. Она принадлежит к замкнутой области значений — *иной, нежели относящаяся к повседневному жизненному миру*, — и может быть схвачена лишь при помощи “символов”, утверждает Шюц. Он показывает, что “Мы-связь как таковая”, например “нации” или “религиозные группы”, несмотря на то, что оно определяется трансценденциями мира Другого, является аппрезентированным посредством символов, которые составляют часть другой области значений, возможно, потому, что коллектив аппрезентированный символом в “повседневном жизненном мире”, является конструктором здравого смысла (12). Этот аспект найдет свое подтверждение в дальнейшем через описание символической аппрезентации.

### *Знаки, коммуникация и язык*

Шюц мог обосновать, что жизненный мир является intersубъективным с самого начала. Его теория “опыта переживания Другого” (experience of the other), как мы показали, является основой для стратификации мира Другого. Преодоление трансценденций intersубъективного жизненного мира посредством *знаков* как форм аппрезентации и феномен *коммуникации* являются ключевыми в его теории знаков как части теории жизненного мира; Мы-связь — это основа для коммуникации, а также для коммуникативного жизненного мира (13).

Всякое понимание чужого мышления (не принимая во внимание телепатию) требует объекта, факта или события во внешнем мире, которое постигается не как таковое, но как так называемое “выражение” (“expression”) когитаций других людей. Эти *когитации* (cogitations) включают в себя, в картезианском смысле, чувства, воления и эмоции, тогда как *знаки* являются этими объектами, фактами или событиями во внешнем мире; например, сказанные или написанные слова, понимание которых аппрезентирует когитации Другого для интерпретатора [Schutz, 1989a: p. 257]. Они являются интерпретированными знаками разума Другого и должны быть отнесены прямо или косвенно к существованию тела Другого.

Для коммуникации как таковой не важно, пересекается ли мир в сфере достижимости интерпретатора с манипулятивной сферой коммуникатора (телефон, телевидение), а также происходит ли производство знака одновременно с его интерпретацией (писание, статуи) и, наконец, воспринимается ли интерпретатором тот же объект, факт или событие, выбранное коммуникатором в качестве носителя и средства коммуникации [Schutz, 1989a: p.259–260]. Определяющим фактором при коммуникации является то, что для нее в любом случае требуются события или объекты во внешнем мире, произведенные коммуникатором, и, кроме того, события или объекты во внешнем мире, воспринимаемые интерпретатором. *Коммуникация может происходить лишь в реальности внешнего мира, в реальности повседневной жизни.* Это одна из главных причин, почему она имеет характер привилегированной, или “верховой” реальности.



Для успешного коммуникативного процесса необходимы взаимные абстракции и стандартизации, основанные на *идеализации конгруэнтности систем релевантности*. Таким образом, взаимодействия требуют объективации в общем, коммуникативном жизненном мире [Knoblauch, 1995: S. 58]. Коммуникация может быть успешной только в случае, если действие индивидов координируется объективациями, имеющими общий смысл, и если все действующие лица принимают общность этого смысла как работающие и коммуницирующие индивиды. Значение не производится субъективным сознанием. Это означает, что действенные смыслы, с одной стороны, произведены посредством “аппрезентации” как механизма сознания, всегда ответственного за создание знаков; с другой стороны, они произведены в соответствующих действиях, ориентированных на *прагматический мотив*.

*Язык, как систему знаков* можно без сомнения охарактеризовать в качестве наиболее значимой системы аппрезентации. Он не только несет в себе аппрезентативную функцию отсылки звуков к определенным значениям, но и является носителем систем релевантности, выражаемых в языке, как названные или неназванные, упоминаемые или игнорируемые.

Язык несет в себе смыслы социокультурного мира, равно как и интерсубъективно валидные типизации, позволяющие индивиду справиться с непредсказуемостью мира [Srubar, 1988: S. 243]. Язык независим от конечности индивида и преодолевает трансценденции индивида путем фиксации значений.

Знаки позволяют человеку преодолеть трансценденции мира Другого; они являются средствами коммуникации в интерсубъективном жизненном мире и конституируют язык как систему знаков, несущую объективированные смыслы и пребывающую над конечностью человеческого существования и поэтому трансцендирующую человеческое существование.

Я показал, что *повседневный жизненный мир* характеризуется аппрезентативными отношениями, данными индивиду с самого начала. В этих отношениях мы осуществляем практическую деятельность и работу в модусе повседневного здравого смысла. Все эти аппрезентативные отсылки, если говорить об их возникновении, конце или направлении, принадлежат к *замкнутым областям значений*, к “реальности повседневной жизни”. Главным аргументом в Шюцевой теории знака является предположение, что *аппрезентативные отсылки являются средствами для преодоления переживаний трансценденции*. В данном эссе это и было продемонстрировано посредством анализа аппрезентативных отсылок, в особенности меток, индикаций и знаков. Все они помогают преодолеть трансценденции, которые сами по себе принадлежат к одной сфере, которую Шюц обозначает как “реальность повседневного жизненного мира”; как трансценденции моего актуального Здесь и Сейчас (в пространстве и времени), Другой и его жизненный мир, они принадлежат к моему повседневному жизненному миру и, таким образом, схватываются в мышлении здравого смысла.

Однако существуют переживания, трансцендирующие замкнутые области значений, “повседневный жизненный мир”, относящийся к границам, установленным природой и социальным миром, и к другим областям значений или “суб-универсумам”, по терминологии Уильяма Джеймса, таким как, к примеру, миры науки, искусства, религии, мифа и политики, равно как и миры фантазии с сновидений. В этой связи в своей теории знака и символа

Шюц выделяет особую форму аппрезентативной отсылки, названную *символом*, посредством которой люди способны схватывать эти трансцендентные феномены, — процесс, аналогичный схватыванию мира восприятия.

### ***Трансцендентность природы и общества: ее преодоление посредством символа***

В этой идеально-типической модели трансценденций Шюц по систематическим причинам выделяет третью ступень трансценденций жизненного мира; придерживаясь описания трансценденций жизненного мира обособленного Я и трансценденций мира Другого, он демонстрирует следующий уровень *трансценденций природы и общества* и их преодоление посредством аппрезентативного отношения *символа*.

*Природа* трансцендирует мой жизненный мир *во времени*, поскольку существовала до моего рождения и продолжит существовать после моей смерти, существовала до появления любого создания и переживет человеческий род как таковой. *В пространстве* мир в сфере моей потенциальной достижимости трансцендирует мир в моей актуальной достижимости, однако поскольку он принадлежит к моему опыту бесконечных горизонтов моего мира в потенциальной достижимости, каждая потенциальная достижимость, трансформированная в актуальную достижимость, покажет ту же бесконечность новых горизонтов. Социальный мир трансцендирует реальность повседневной жизни подобным образом. Я родился в заранее организованной социальной структуре, поэтому социальный мир также переживет меня. Этот мир является с самого начала общим миром с ближними людьми, которые организованы в группы, имеющие свои особые открытые горизонты *во времени, пространстве*, а также в их *социальной дистанции*. Мое актуальное социальное окружение всегда отсылает к горизонту потенциальных социальных окружений, в которых заключено существование бесконечных трансцендентных социальных миров и последующих поколений [Schutz, 1989a: p. 277]. Ситуационная трансцендентность природы и социальных сфер налагается на меня в двояком смысле; в любой момент своего существования я обнаруживаю себя в центре природного и социального окружения, являющихся частью моей биографической ситуации и поэтому переживаемые в качестве неизбежно принадлежащих ей.

Порядок природы и общества как таковой, тем не менее, дан как идентичный всем людям в переживаемом опыте. “Данность” природного и общественного порядков для повседневного мышления является элементом нашего знания. Этот порядок раскрывается в образах для нашего аналогического схватывания; с момента конституирования этих образов они принимаются как само собой разумеющиеся, как и трансценденции, к которым они отсылают. В нашем культурном окружении самом по себе мы обнаруживаем социально принятые системы, предлагающие ответы в нашем поиске непознаваемых трансценденций. “Средства и способы были разработаны социально для постижения тревожащих феноменов, трансцендирующих мир повседневной жизни путем, аналогичным переживанию знакомого феномена в нем” [Schutz, 1989a: p. 279]. Этого можно достичь посредством создания аппрезентативных ссылок более высокого порядка, которые Шюц называет символами в противовес меткам, индикациям и знакам, уже рас-

смотренным нами. Символ выступает аппрезентативной ссылкой более высокого порядка, в которой аппрезентирующий член пары является объектом, фактом или событием в реальности повседневного жизненного мира, тогда как аппрезентируемым членом пары является идея, трансцендирующая наш опыт повседневной жизни (14).

Нам необходимо понять эти универсальные силы природы и социального мира и, коль скоро мы не можем постичь их, мы должны пробудить и успокоить их (15). Поскольку индивид не может сделать это в одиночку, он или она достигают этого только работая вместе с другими; это причина для существования групп и их организации [Schutz, 1989a: p. 281]. В этом смысле символ является *аппрезентативной отсылкой более высокого порядка*; Шюц в этом месте намеревается представить символические отсылки в качестве релевантных в любой символической ситуации. Наложённые трансценденции природы и общества требуют механизма, позволяющего сделать “непостижимое” понятным для повседневной реальности индивида; сообщество само по себе уже нашло рецепты, сохраняемые в форме символов в нашем общем запасе знания.

### ***Множественные реальности и символическая аппрезентация***

Согласно определению Уильяма Джеймса, множественные — возможно, неисчислимы — порядки реальности соотносятся с состояниями сознания, имеющими соответствующий особый стиль существования. Каждый из этих миров, или *субуниверсумов (subuniverses)*, реален специфическим образом, поскольку мы концентрируемся на нем; эта реальность исчезает, как только наше внимание отвлекается от нее. Шюц предпочитает определять эти реальности как “замкнутые области значений”, так как он делает акцент на конституировании реальности посредством *значений нашего опыта (meaning of our experience)*, а не онтологической структуры объектов. Каждой замкнутой области значений присущ ее собственный особый стиль мышления и переживания: наш верховный мир реальных внешних объектов, которыми мы можем оперативно манипулировать посредством наших действий, миры фантазий, такие как мир игры ребенка, мир душевнобольного, но также и мир произведения искусства, мир сновидений или мир научного теоретизирования. Именно этот особый когнитивный стиль и специфическая манера наших переживаний конституируют каждый из них в замкнутую область значений. Более того, каждая из этих областей значений характеризуется: (1) специфическим напряжением сознания, включая *attention a la vie* (внимание к жизни), основанное на этом; (2) специфическим эпохе; (3) доминантной формой спонтанности; (4) специфической формой самопереживания; (5) специфической формой социальности и (6) специфической временной перспективой [Schutz, 1989a: p. 283].

В то время как Джеймс называет “верховой реальностью” субуниверсум чувственно воспринимаемого физического мира, Шюц предпочитает принимать в качестве верховной реальности замкнутую область значений, названную реальностью повседневной жизни. Причина этого в том, что мы постоянно участвуем в этой реальности, даже во время сна, посредством наших тел, которые сами являются объектами внешнего мира; это та сфера, в которой мы направляем свои телесные движения и которую, таким образом, мы можем изменить.

Для дальнейшей разработки своей теории знака и символа Шюцу было необходимо выделить символическую аппрезентацию в качестве способа включения приобретенного опыта в эти множественные реальности как замкнутые области значений, *которые являются составными частями жизненного мира*. Как мы уже продемонстрировали, все аппрезентационные отсылки характеризуются специфической трансценденцией аппрезентируемого объекта в отношении актуального Здесь и Сейчас интерпретатора. За исключением символической аппрезентации, три составные аппрезентационного отношения — аппрезентирующий и аппрезентируемый член пары, а также интерпретатор — относятся к одному уровню реальности; они принадлежат к верховной реальности повседневной жизни. Символическая отсылка, тем не менее, характеризуется тем фактом, что она трансцендирует замкнутую область значений повседневной жизни: аппрезентирующий член пары принадлежит к ней, в то время как аппрезентируемый имеет реальность в другой замкнутой области значений. Например, крест как религиозный символ “спасения” и “вечной жизни” является объектом реальности повседневной жизни, равно как интерпретатор этого символа. Идеи “спасения” и “вечной жизни” принадлежат к замкнутой области значений “религии”, которая трансцендирует повседневную жизнь.

Шюц определяет символ следующим образом: *“символическое отношение — это аппрезентационное отношение между сущностями, относящимися, по крайней мере, к двум замкнутым областям значений, так что аппрезентирующий символ является элементом верховной реальности повседневной жизни”* [Schutz, 1989a: p. 285]. Переход от верховной реальности к другим замкнутым областям значений происходит через скачок, субъективным коррелятом которого, согласно Шюцу, является переживание шока. Мир повседневной жизни дан как само собой разумеющееся в сфере нашего здравого смысла и кажется нам естественной реальностью. Только особое переживание шока может заставить нас прорваться через границы замкнутой области значений и переместить акцент на трансцендентную область. Такими переживаниями шока, к примеру, являются занавес в театре, созерцание помещенного в прямоугольник изображения, засыпание, кьеркегоровский скачек в сферу религии или же теоретическая установка. Очевидно, что в нашей каждодневной рутине мы часто перескакиваем в эти различные сферы жизненного мира: мы грезим в мире фантазии, мы играем с детьми, мы молимся или же обсуждаем философские проблемы.

Наиболее важной характеристикой символа является то, что он репрезентирует *в нашей реальности повседневной жизни* идеи и их взаимоотношения, пережитые в других реальностях. Символы как объекты, факты или события в нашей повседневной жизни являются средствами коммуникации наших опытов трансцендентных реальностей, поскольку они присутствуют и доступны каждому в нашем повседневном жизненном мире. Научная теория или литература, например, используют только “слова” нашей повседневной жизни в качестве символов, аппрезентирующих реальности этих замкнутых областей значения, однако их обоснованность и полезность практически полностью не зависят от любой отсылки к здравому смыслу повседневной жизни и ее реальностей.

Следующий пример из литературной истории служит иллюстрацией этого: реалистическая литература Достоевского дает прекрасный пример

функционирования этого типа символизма. Благодаря использованию повседневного языка, он создает убедительных идеально-типических персонажей, например, изображенных в его *“Братьях Карамазовых”*, представляющих разные реальности, которые должны переживаться читателем на нескольких различных символических уровнях. Семья Карамазовых как таковая является аллегорией в форме микрокосма, в котором отражены главные проблемы и внутренние противоречия человеческой природы. Эта функция становится явной в противостоянии между тремя братьями и их отцом: Иван, человек разума, Дмитрий, человек чувств, эстетическая натура и Алеша, “божий человек”, или человек духовный, противопоставлены друг другу и своему отцу, Федору Павловичу, который изображен как “воплощение” зла. Эти персонажи также символизируют столкновение разных мировоззрений в России времен Достоевского: столкновение между западным интеллектуальным нигилизмом, русским православием и католицизмом. Три брата вместе формируют также “фрагментированного героя”; они символизируют ум, тело и душу одной личности, в то время как каждый персонаж сам по себе — на разных личностных уровнях фрагментированного героя — ответственен и виновен в смерти отца, даже если лакей Смердяков, предположительно незаконный сын Федора Павловича, является непосредственным исполнителем убийства.

Внутри замкнутой области значений произведения искусства взаимоотношение символов как таковых составляет сущность литературного содержания, искать соответствие этих символов, соотнося с уровнем мира повседневной жизни, не обязательно и даже бесполезно. Связь символов с такими объектами была разорвана — использование аппрезентирующих элементов является лишь средством коммуникации; литература коммуницирует посредством обыденного языка. Идеи, символизируемые этим языком, являются реальными сущностями в замкнутых областях поэтических или прозаических значений. В отношении трансцендентных опытов Шюц берет на вооружение Ясперсово определение “шифр” (“cipher”), определяя их как понятные тем, кто владеет экзистенциальным ключом. Известное утверждение Ясперса необходимо интерпретировать именно таким образом: “Символ устанавливает общение без коммуникации” [Jaspers, 1973: S. 24–25] (см. также Schutz, 1989a: p. 287)). Индивид не только может иметь переживания внутри замкнутых областей значения, но и передавать эти переживания другим посредством символов, поскольку они являются проявлениями в нашем повседневном жизненном мире. Таким образом, может быть установлена интересубъективность различных, трансцендентных замкнутых областей значения и переданы переживания этих множественных реальностей. Символизм в этом смысле предстает механизмом, который устанавливает связи между разными сферами реальности и верховной реальностью повседневного жизненного мира.

### ***Символ и общество***

В последней, пожалуй, самой значимой части его теории знака и символа Шюц переносит понятие символа на более высокий уровень. Он указывает, что некоторые реальности жизненного мира с их специфическими когнитивными стилями являются социализабельными и поэтому могут быть переведены в отношения знания и действия. Они сами могут быть институ-

ционализированы и в качестве институтов, находящихся вне реальности повседневной жизни, могут стать частью трансцендирующего повседневность порядка “общества” [Srbur, 1988: S. 246]. Примерами таких систем аппрезентативных отношений являются философия, религия, наука, искусство и политика. Однако в этом случае отношение символизации является обратным: внутри этих систем реальность повседневной жизни символически аппрезентирована.

Символизованные через язык идеи, представляющие собой сущности внутри замкнутых областей значений, таких как реальность повседневной жизни, это “шифры” или символы, постижимые лишь для тех, у кого есть экзистенциальный ключ к ним. Эти символы являются “темными знаками” (“dark signs”) трансцендентных переживаний: “темнота трансценденции”, как, например, особый мир поэзии, доступна лишь благодаря символическому проникновению в суть. Только таким образом символы способны устанавливать общение без коммуникации [Jaspers, 1973: S. 25]. Шифры и символы — это метафорические объекты, репрезентирующие язык трансценденции — Ясперс называет это “шифром-письмом”, *в котором невозможно отделить символ от символизируемого*.

Шифр-письмо приносит трансценденцию в настоящее, но не может быть интерпретировано; для интерпретации символа символическое отношение следовало бы разрушить, но это невозможно, поскольку трансценденция *предстает* передо мной только в символе, но сама *не является* символом. Даже несмотря на то, что чтение шифра-письма происходит в ясном сознании, осуществление этого является причиной моего “пробывания” в бессознательном символизме — и этот символизм, кроме того, не известен мне в качестве символизма [Jaspers, 1973: S. 141]. Тем не менее, сознательный символизм является эквивалентом овладения или обладания вещами в мире с отсылкой к другим существующим объектам в смысле знаков, метафор, сравнения, репрезентации, модели — в таком случае это не шифр-письмо.

В аргументации Шюца зависимость аппрезентационного символического отношения от социальной среды составляет основную проблему любой подлинной социологии знания. По сути, человеческие существа находят себя с самого начала в среде, уже расчерченной для них другими, то есть пред-размеченной, пред-указанной (16), пред-обозначенной и даже пре-символизированной. Из этого вытекает, что наша биографическая ситуация в повседневной жизни всегда является исторической, поскольку она была ко-конституирована социокультурным процессом, который внес свой вклад в текущую конфигурацию ее среды.

Следовательно, лишь небольшая часть запаса знания происходит из собственного опыта индивида, тогда как большая часть имеет социальное происхождение и была передана ему или ей родителями, учителями и т.д., как социальное наследие [Schutz, 1989a: p. 288]. Оно состоит из набора систем релевантных типизаций типичных решений для типичных практических и теоретических проблем, типичных рецептов типичного поведения, включая соответствующие системы аппрезентационных отношений. Это знание принимается как само собой разумеющееся, без вопросов, определенной социальной группой и поэтому воспринимается как социально принятое; эта концепция близка к тому, что Макс Шелер называл относительно естественным мировоззрением [Scheler, 1980: S. 60]. Для описания мира,

принятого как нечто само собой разумеющееся отдельным обществом, совершенно irrelevantно, является ли социально полученное и принятое знание на самом деле истинным. Согласно теореме Томаса (“Если люди определяют ситуации как реальные, они реальны в своих последствиях” [Thomas, 1970: p. 572] ), все элементы подобного знания, включая аппрезентационные отношения любого вида, в случае, если они считаются истинными, являются реальными компонентами “определения ситуации” членами группы. Шюц включает эту идею в свою терминологию: “Если аппрезентационное отношение социально признано, тогда аппрезентированный объект, факт или событие принимается без вопросов в своей типичности как элемент само собой разумеющегося мира” [Schutz, 1989a: p. 288].

Родной язык, к примеру, можно представить как набор отношений, принятый языковым сообществом, который предопределяет, какие детали мира заслуживают того, чтобы быть выраженными и какие типизации, концептуализации, абстракции, генерализации и идеализации релевантны для достижения типичных результатов типичными средствами.

### ***Символическая аппрезентация социального мира***

Мы уже продемонстрировали, что отношение лицом-к-лицу является центром социального мира; лишь в Мы-связях окружающего мира партнеры, благодаря их совместной биографической вовлеченности, переживают друг друга как уникальных индивидов. Шюц обосновывает, что мы переживаем мир здравого смысла на двух уровнях аппрезентационных отношений [Schutz, 1989a: p. 291–293], которые как раз и являются первыми двумя средними трансценденциями “мира Другого”:

1) На первом уровне мы переживаем *отдельных ближних людей* и их когитации как реальности в мире повседневной жизни. Через коммуникацию мы можем постигать их и их ментальный опыт лишь аналогически через аппрезентационные отсылки; в этом смысле мир Другого трансцендирует мой собственный, однако этот тип границы является “имманентной трансценденцией”, которая все еще находится в плоскости реальности повседневного жизненного мира — символическая репрезентация не осуществляется на этом уровне.

2) Второй уровень описывает *социальные коллективности* и институционализированные социальные отношения, которые, наоборот, не являются реальными сущностями внутри области значений повседневного жизненного мира, но конструктами здравого смысла, принадлежащими к разным субуниверсумам. По этой причине мы можем постигать их лишь символически; ключевая идея состоит в том, что символы, аппрезентирующие эти сущности, *сами принадлежат к верховной реальности повседневного жизненного мира* и мотивируют наши действия в нем. Социальные коллективности переживаются, к примеру, через пересечение с индивидами, представляющими государственную власть, такими как президент, королева, конгрессмены, чиновники и т.п.

Мы-связь как таковая трансцендирует, как мы показали выше, существование одного из двух партнеров внутри верховной реальности и может быть аппрезентировано лишь посредством символов. Мой друг и я оба являемся элементами реальности повседневной жизни, однако наша “дружба”

как таковая превосходит нашу индивидуальную область значений повседневного жизненного мира. *Идея партнерства* символизирует нашу Мы-связь в разных степенях интимности и удаленности: мы — любовники, товарищи, коллеги и т.д. [Schutz, 1989a: p. 292]. Согласно этому, все описанные социальные отношения могут быть перенесены в актуальную сферу достижимости индивида; эти “первичные группы” возникли на основе отношения лицом-к-лицу.

3) Согласно дефиниции Макса Вебера, когда группа является большой и не каждый может стать предметом переживания в отношении лицом-к-лицу, можно ожидать определенного специфического типа действия от каждого члена группы [Weber, 1978: p. 40–43]. Согласно Эрику Фьогелину, человеческие существа переживают социальные и политические организации посредством специфических аппрезентаций — каждая политическая общность является “космионом (cosmion), освещенным смыслами изнутри человеческими существами, которые постоянно создают и поддерживают его как способ и возможность своей самореализации” [Voegelin, 1952: p. 27]. Он освещен смыслами через развитый символизм — через ритуалы, мифы и теории — поскольку символы задают внутреннюю структуру такого cosmion; они определяют отношения членов политического сообщества, равно как и различные отношения между сообществами данного социума — они ответственны за существование данного cosmion как целого.

Следуя аргументации Фьогелина, само-освещение общества посредством символов является внутренней или даже сущностной частью социальной реальности, поскольку таким образом человеческие существа переживают общество как часть своего человеческого существования. С другой стороны, он утверждает, что общество само становится представителем чего-то вне себя самого, чего-то принадлежащего трансцендирующей реальности. Все ранние империи видели себя в качестве представителей трансцендентного порядка, порядка космоса, вселенной. Империя — это аналог космоса, и ее территория — это аналогическая репрезентация мира; правитель сам по себе представляет общество, поскольку на земле он представляет трансцендентную власть, поддерживающую космический порядок [Voegelin, 1952: p. 54]. Таким образом, cosmion в его дальнейшем функционировании можно рассматривать в качестве символического представителя космоса. Очевидно, что это демонстрирует то, каким образом символы достигают преодоления третьих средних трансценденций “мира Другого”: социальные коллективности как сущности вне повседневного жизненного мира, трансцендирующие Мы-связь, символически репрезентированы как cosmions внутри повседневного жизненного мира (17).

Для символической аппрезентации общества важен тот факт, что институционализованные системы вне повседневной реальности, такие как религия или политика, должны привлекать элементы, присутствующие в повседневном жизненном мире, чтобы посредством их символизации сделать возможной intersубъективность и коммуникацию. Таким образом, эти системы устанавливают трансцендирующий верховную реальность порядок, который способен влиять и мотивировать действия людей посредством значений и символов. Трансцендентный порядок, например политики, становится сам по себе присутствующим и действенным в повседневной жизни посред-



ством символической аппрезентации; представители этого порядка рассматриваются как институты более высокого уровня [Srubar, 1988: S. 246].

Ключевой точкой в этой связи является переход трансцендентного порядка “общества” в *действие* через символическую аппрезентацию. Здесь можно увидеть особую диалектику: аппрезентация осуществляется посредством выполнения действия и, в то же время, осуществляя его, трансцендентный порядок опосредованно воспроизводится. Шрубар описывает “функцию скрепления смысла” аппрезентационных систем, направляющих трансцендентный мир к человеческой реальности, соотнося различные сферы реальности с совершающим работу индивидом. Он утверждает, что аппрезентационные системы являются носителями взаимности перспектив и коммуникации, создающих повседневный жизненный мир в качестве верховной реальности [Srubar, 1988: S.247] (см. также: [Endreß, 1999: S. 342–344]). Отсюда устанавливается связь между повседневным жизненным миром и трансцендирующими реальностями социального мира и природы, равно как с множественностью реальностей — мирами религии, науки, политики, искусства и т.д.

Таким образом, аппрезентационные системы преобразуют жизненный мир путем вкрапления в него смыслов, постигнутых действующим индивидом “изнутри”; и, осуществляя это, они конституируют его как мир культуры [Srubar, 1988: S. 248]. Это отсылает к идее Фьогелина о *cosmion*, описывающем символическую самоинтерпретацию общества — в высшей степени, это достигается “изнутри самого общества”.

Понятие жизненного мира, предложенное поздним Шюцем, основывается на субъективно центрированной интерсубъективной реальности жизненного мира. Индивид имеет переживания в его или ее жизненном мире, как мы показали, в различных сферах трансценденции; наиболее важно здесь — и это является главной мыслью данной статьи — то, что преодоление этих трансценденций посредством знаков и символов, в свою очередь, снова конституирует структуру самого жизненного мира.

Поскольку большая часть социального запаса знания с его системами релевантных типизаций имеет социальное происхождение, все аппрезентационные системы являются также элементами этого запаса знания с самого начала и являются общественно признанными. Поэтому все аппрезентационные формы — индикации, метки, знаки и символы — являются типизациями с общественно признанными отсылками к “миру, данному без вопросов”. Он обнаруживает себя посредством действия и работы; запас знания, с уже данными в нем способами преодоления трансценденций жизненного мира, приобретает при социализации, в основном во взаимодействиях лицом-к-лицу. Как мы показали, Шюц описывает Мы-связи как базис человеческого существования; лишь на этом базисе действующий и работающий индивид узнает мир. По этой причине объективно данный жизненный мир, который всегда был интерсубъективным, может обнаруживать себя исключительно через действие [Srubar, 1988: S. 269].

Объективная структура жизненного мира является результатом трансценденций природы и общества и уже социально интерпретированных и предструктурированных возможностей преодоления этих трансценденций. Аппрезентационные символы как часть социального запаса знания, делающего трансцендентные реальности постигаемыми и придающего им смысл,

служат действующему субъекту посредством интерпретирования того, что находится за пределами его жизненного мира (18).

### Заключение

Изучение “Записных книжек” Шюца показывает важность символизации в его концепции жизненного мира; она оказывается интегративным механизмом плюралистически структурированного человеческого жизненного мира. Шюц намеревался посвятить специальную главу символам в его незавершенной работе “*Структуры жизненного мира*”, с целью представить теорию символа, как сущностный компонент его теории жизненного мира. Имеющемуся окончанию “*Структур жизненного мира II*”, сделанному Томасом Лукманом, не хватает представления символа в роли ключевого компонента конституирования жизненного мира, как совокупности множественных сфер реальности. *Обратимость отношения символизации*, благодаря которой другие реальности, такие как политика и религия, способны символически аппрезентировать реальность повседневной жизни, не была принята во внимание — систематическая связь, имеющая огромную значимость для Шюцевой концепции жизненного мира (19).

На основании анализов Ясперса и Фьогелина можно продемонстрировать, что единство жизненного мира с его множественными сферами реальности устанавливается благодаря этому виду обратной символизации; общества и социальные коллективности конституированы идеями и переживаниями реальностей, трансцендентных реальности повседневного жизненного мира (20). Если говорить об обществе, то самоосвещение общества через символы как элементы повседневного жизненного мира является сущностным механизмом, благодаря которому становятся возможными переживание и восприятие этого общества как части человеческого существования индивида. Предложенная диалектика может проиллюстрировать это: символическая аппрезентация на основе социального запаса знания, конституирование “*cosmion*” с отсылками к трансцендентным реальностям, совершаемое в человеческом действии, одновременно устанавливает порядок общества через объективацию этого порядка в качестве трансцендентного. Именно таким способом работающий индивид в его или ее повседневном жизненном мире способен переживать “тотальность” жизненного мира с его различными сферами реальности; объективные “структуры жизненного мира” не обусловлены исключительно природой или обществом, они также являются результатом переживания множественных реальностей и *объективации аппрезентационных символов, поддерживающих эти реальности*. Таким образом, Шюцу удается показать, как социальные космоны устанавливаются через символическую аппрезентацию и как они интегрируются в жизненный мир индивида.

Знаки и символы являются элементами, устанавливающими “связи” или “мосты” между множественными сферами реальности жизненного мира индивида; в этом смысле они выступают ключевыми элементами в процессе (само-)структурирования жизненного мира. Теория Альфреда Шюца о знаке и символе является ключевым компонентом его теории жизненного мира; все различные измерения жизненного мира с их трансценденциями пространства, времени, социальности и множественных сфер реальности

интегрированы посредством знаков и символов. В особой форме не прямой коммуникации символы и системы символов способны аппрезентировать идеи из повседневно трансцендентных реальностей, и через обратную символизацию эти символы способны конституировать общества как космоны, субъективно переживаемые индивидом.

### Примечания

1. Уже в своих ранних трудах, касающихся его *теории жизненных форм*, Шюц под влиянием представителя философии жизни — Анри Бергсона — разработал теорию *символизации*. В его модели *жизненных форм* как идеально типически определенных уровней “установки субъективного сознания относительно к миру” — он связывает разные жизненные формы с особыми напряжениями сознания через механизм символизации. В этой ранней теории символа “символы” являются “картинами смысла”, имеющими функцию связи различных жизненных форм (см.: [Schutz, 1982; Srubar, 1988: p. 44–131; Wagner, 1977]). Однако данная статья сконцентрирована на поздней теории символа, разработанной Шюцем, имеющей решающее значение в его теории жизненного мира.

2. В своем письме к Шюцу Морис Натансон описывает эссе, посвященное символам, как “несомненно важный вклад в теорию знаков и коммуникации” (см.: Letter Natanson to Schutz, 7/21/1954, Social Science Archive Konstanz).

3. См.: “Symbol, Reality, and Society” и “On Multiple Realities” In Alfred Schutz (1962) (*Collected Papers, Vol. 1: The Problem of Social Reality*, pp. 287ff, 207ff. The Hague: Martinus Nijhoff).

4. См.: Alfred Schutz (1989a). *Appendix: “The Notebooks”*. In Alfred Schutz and Thomas Luckmann (*The Structures of the Life-World, Vol. 2*, p. 159ff. Evanston/Ill.: Northwestern University Press).

5. Реконструкция этой “главы о символе” — манеры, в которой Шюц, возможно, написал бы ее сам, — а также рукописи из “Записных книжек” были частью анализа моей магистерской работы. См.: Jochen Dreher (1997) (*Die Entwicklung des Symbolbegriffs im Werk von Alfred Schütz. Die Überwindung der Transzendenzen der Lebenswelt durch Zeichen und Symbole*. Konstanz). О Шюцевой концепции знака и символа и коммуникативном порядке жизненного мира см.: Introduction to the new German Schutz Work-Edition *Theorie der Lebenswelt. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Werk-ausgabe, Vol. V.2. (Schütz, 2003) by Hubert Knoblauch, Ronald Kurt, and Hans-Georg Soeffner*.

6. Следует упомянуть в качестве исключения понимания Морисом Натансоном идей Шюца о трансценденциях и множественных реальностей в “Анонимности” [Natanson, 1986: p. 120–144] и “Космоны” Ильи Шрубара, подчеркивающим значимость прагматически генерированных систем знака и символа или же Шюцев жизненный мир как мир культуры [Srubar, 1988: Kap. V].

7. Здесь я цитирую прежде всего “*Third Notebook from Seelisberg*”; см.: Schutz, 1989a, p. 243 (ср. с немецким оригиналом *III. Notizbuch, Seelisberg*; ср. также: Schütz and Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt II*, p. 306).

8. Различие между “пониманием Другого” у Шюца и Гуссерля здесь очевидно. В своем письме к Шюцу феноменолог Герберт Шпигельберг (Herbert Spiegelberg) описывает видение Шюцем предпосылок коммуникации как “слишком пессимис-

тическое”, по его мнению, Шюц пренебрегает “эмпатией”, являющейся, в Гуссерлевом понимании, основой интересубъективности. См.: Letter Siegelberg to Schutz, 4/11/1954, Social Science Archive Konstanz/ Germany.

9. Друг Шюца — Арон Гурвич — описывает расширение смысла Гуссерлевого понятия аппрезентации в письме (от 10 сентября 1954 года) следующими словами: “Ты понимаешь аппрезентацию более широко и поэтому более формально, нежели Гуссерль. Ты понимаешь ее просто как *сдваивание* элементов, один из которых является трансцендентным, на самых разных уровнях трансценденции” [Schutz/Gurwitsch, 1989a: p. 231].

10. В своем завершении “*Структур жизненного мира*” Томас Лукман определяет их как “средние трансценденции”, в противовес “малым трансценденциям” (обособленного Я) и “большим трансценденциям” (природы и общества), без дифференциации этих трансценденций интересубъективной жизни, хотя Шюц планировал осуществить такую дифференциацию в своих “Записных книжках”. Здесь мы используем эти понятия, поскольку они доказали, что подходят по системным причинам.

11. Шюц описывает эту ситуацию, используя выражение Ортеги-и-Гассета: “*Мы растем и стареем вместе*”. Два потока внутреннего времени, твой и мой, например “мы видим летящую птицу”, синхронизируются во внешнем времени и, таким образом, друг с другом (см.: [Ortega and Gasset, 1957: ch. 3]). Это особенно важно для изучения событий во внешнем мире, служащих средствами коммуникации, такими как значимая жестикация или язык.

12. Примечательно, что Шюц намеревался использовать Хайдеггеровы понятия “бытие-с” и “бытие-с-другими” из “*Бытия и Времени*” (1962) для того, чтобы разработать свое понятие Мы-связи (см.: [Schutz, 1989a: p. 265]). Хайдеггер был противником идеи, что “обособленные” субъекты способны иметь доступ к миру Другого согласно концепции Гуссерля, иметь доступ к их психической жизни посредством “эмпатии”. Сущностный элемент Тут-бытия (Dasein), бытия-в-мире людей состоит в том, что человек обнаруживает себя в мире среди других, как находящегося “также там”, среди других. “Бытие-с” экзистенциально определяет Тут-бытие (как его структуру), даже если Другой в данный момент не присутствует непосредственно или не может быть воспринят. Даже одиночество индивида является модальностью “бытия-с в мире”. “Это Тут-бытие-с Другими обнаруживается в-мире Тут-бытия и, таким образом, также для тех, кто выявляют свое Тут-бытие с нами (die Mitdaseienden), только потому, что Тут-бытие само по себе сущностно является Бытием-с” [Heidegger, 1962: p. 156, § 26]. С точки зрения Хайдеггера человеческое существо всегда было “среди других человеческих существ”, и только на этой основе изолированные субъекты могут быть выделены в качестве индивидов. Знающий, переживающий субъект является сам по себе эпистемологическим конструктом. Шюцева перспектива, схватывающая *Мы-связь* и *интерсубъективность* как феномены жизненного мира и в которой интересубъективность является базовой онтологической категорией человеческого существования, довольно сходна с позицией Хайдеггера. Возможно, идеи Хайдеггера повлияли на концепцию Шюца и значимость в ней Мы-связей.

13. В качестве отличия от теории интересубъективности Гуссерля Шюц демонстрирует, что интересубъективность как феномен жизненного мира является составной частью человеческого существования: “Это фундаментальная онтологическая категория человеческого существования в мире и, поэтому, всей философской антропологии. До тех пор, пока человека рождает женщина, интересубъективность и

Мы-связи будут основой всех других категорий человеческого существования. Возможность саморефлексии, открытия Эго, способность осуществлять любое эпохе и возможность осуществления любой коммуникации, а также создания окружающего коммуникативного мира — все они находятся в первичном опыте Мы-связей” [Schutz, 1970: p. 82].

14. Это определение символа соотносится с понятием символа Карла Ясперса, который определяет его как объективацию не-объективного в самом себе, объективацию идеи. В этом смысле символ может быть интерпретирован лишь через другие символы и ответственен “за смыслы вне мира” [Jaspers, 1973: S. 15–16].

15. В мифическом переживании отношение между людьми, обществом и природой — в *обществе жизни* — таково, что каждый элемент в любом из этих порядков может стать символом, аппрезентативно отсылающим к соответствующему элементу в любом из других порядков [Cassirer, 1972: p. 83]. Ключевым пунктом является существование структурного единства между микрокосмом “человек” и макрокосмом “вселенная”, создаваемого структурой общества и основывающегося на фундаментальном принципе; например, противостояние между хозяином и слугой в иерархии общества можно вывести из космического порядка. Более того, космос, индивидуальное и социальное сообщество образуют единство, и все они сходным образом подчинены вселенским силам, которые управляют всеми событиями. Например, аппрезентативное отношение между общественным порядком с его иерархиями правителей и подчиненных или порядок небесных тел.

16. Предположительно Шюц обсуждал только понятия “меток” и “индикаций” относительно жизненного мира обособленного Я для того, чтобы очертить мир в сфере достижимости обособленного индивида [Schutz, 1989a: p. 287].

17. Разделение “трансценденций мира другого” на три сферы, предложенное Шюцем, развивал Ханс-Георг Зюффнер, как часть своего исследования символизма, с акцентом на *взаимодействии*, сосредоточиваясь в особенности на социальном мире. В его определении человек является использующим знаки и интерпретирующим созданием, которое развивает свою способность использовать знаки в конкретных ситуациях, с конкретными партнерами по взаимодействию. Зюффнер заимствует концепцию Шюца о средних трансценденциях и вовлекает понятия Шюца в следующую терминологию трех сфер социального действия и знания: 1) отношение лицом-к-лицу взаимного восприятия и контроля, позволяющее овладевать навыками и практиками интерпретации в рамках социализации; 2) *мир в “сфере потенциальной достижимости”* как мир социального действия в непрямом модусе, характеризующий сектор институционально заданного социального действия; 3) *сфера символически заданного знания и действия. Символически очерченный космос мировоззрений, хранящий в себе традиции*, достигается путем взаимодействия лицом-к-лицу и также может повлиять на него, хотя это не достижимо из “зоны работы” [Soeffner, 1990, 1991: p. 67].

18. Здесь мы можем увидеть отличие от концепции Гуссерля, в которой знаки и символы, структурирующие реальность, являются только содержимым сознания *обособленного Я*; Гуссерль описывает аппрезентацию как чистое осуществление сознания, тогда как Шюц говорит также о прагматическом аспекте функции знаков и символов. Для Шюца восприятие является феноменом жизненного мира, в противоположность Гуссерлю; Шюц принимает аппрезентативные структуры, ведущие к конституированию жизненного мира, как само собой разумеющиеся.

19. Тем не менее взаимозависимость “символических универсумов” с субъективной реальностью была в центре внимания в работе Бергера и Лукмана [Berger, Luckmann, 1967: p. 95] “*Социальное конструирование реальности*”. Они описывают, как символические универсумы обеспечивают порядок для субъективного понимания биографического опыта.

20. Можно увидеть одно значимое отличие в лукмановском вкладе в “*Структуры*”: тогда как Шюц указывает на то, что первым и изначальным опытом “трансценденции мира” для каждого человеческого существования в жизненном мире определенно является смерть, Лукман считает смерть границей жизненного мира, которую можно лишь преодолеть без возможности возврата в жизненный мир. На рассуждения Шюца, без сомнения, повлияли позиции Ясперса и Хайдеггера; изначальный опыт трансценденции смерти не нуждается в “сдваивании” или “пассивном синтезе” и аппрезентационных отсылках, как утверждает Шюц в противовес Чарльзу Моррису [Schutz, 1989, p. 125–127]. Эта точка зрения сходна с понятием Хайдеггера “бытие-к-смерти”, поскольку страх смерти конституирует фундаментальную тревогу, присущую человеческому существованию. По мнению Лукмана, смерть не является опытом жизненного мира, подобным переживаниям других трансценденций. Каждый человек знает о своей смерти, но это знание не отсылается к личному переживанию. Лукман, в противовес позиции Шюца, утверждает, что в глубоком жизненном кризисе “фундаментальная тревога” не устраняется из-за знания собственной смерти; именно эта тревога влияет на тот способ, которым человек справляется с этим кризисом. Согласно аргументации Шюца, смерть является наиболее подлинным опытом трансценденции — он выделяет ее из других опытов трансценденции — который, тем не менее, принадлежит жизненному миру и, в этом смысле, опыт смерти является элементом ситуации человеческого существования в мире.

### **Источники**

*Berger P.L.* The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Consciousness / P.L. Berger, T. Luckmann. — Garden City ; N. Y. : Doubleday, 1967.

*Cassirer E.* An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture / Cassirer E. — New Haven ; London : Yale University Press, 1972.

*Dostoyevsky F.* The Brothers Karamazov : [Novel] : in 4 Parts with Epilogue / Dostoyevsky F. ; Trans. and annotated by R. Pevear, L. Volokhonsky. — London : Quartet, 1990.

*Dreher J.* Die Entwicklung des Symbolbegriffs im Werk von Alfred Schütz. “Die Überwindung der Transzendenzen der Lebenswelt durch Zeichen und Symbole” [Elektronische Ressource] / Dreher J. — 1997. — Access Modus : <http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/1999/109>.

*Endreß M.* Alfred Schütz (1899–1959) / M. Endreß // Klassiker der Soziologie : Bd. 1 ; Von Auguste Comte bis Norbert Elias / D. Käsler (Ed.). — München : Beck, 1999. — P. 334–352.

*Heidegger M.* Being and Time / Heidegger M. — N. Y., Evanston : Harper & Row, 1962.

*Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie / Husserl E. // Husserliana : Bd. 6. — Den Haag : Nijhoff, 1954.

*Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik / Husserl E. — Hamburg : Meiner, 1985.

*Husserl E.* Cartesianische Meditationen. Eine Einführung in die Phänomenologie / Husserl E. — Hamburg : Meiner, 1987.

*James W.* The Principles of Psychology / James W. — N. Y. : Henry Holt, 1950. — Vols. I–II.

*Jaspers K.* Philosophie III. Metaphysik / Jaspers K. — Berlin ; Heidelberg ; N. Y. : Springer, 1973.

*Knoblauch H.* Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion sozialer Kontexte / Knoblauch H. — Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 1995.

On the Boundaries of the Social World / Luckmann T. (Ed.) // Life-World and Social Realities. — London : Heinemann, 1983. — P. 42–67.

*Natanson M.* Anonymity. A Study in the Philosophy of Alfred Schutz / Natanson M. — Bloomington : Indiana University Press, 1986.

*Ortega y Gasset J.* Man and People / Ortega y Gasset J. — N. Y. : Norton & Company, 1957.

*Scheler M.* Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens / Scheler M. — Bern ; München : Franke, 1980.

*Schutz A.* The Problem of Social Reality / Schutz A. // Collected Papers ; Vol. I. — The Hague : Martinus Nijhoff, 1962.

*Schutz A.* Studies in Phenomenological Philosophy / Schutz A. // Collected Papers ; Vol. III. — The Hague : Martinus Nijhoff, 1970.

*Schutz A.* Life Forms and Meaning Structure / Schutz A. — London : Routledge & Kegan Paul, 1982.

*Schutz A.* Appendix : The Notebooks / Schutz A. // The Structures of the Life-World ; Vol. 2 / A. Schutz, T. Luckmann. — Evanston : Northwestern University Press, 1989a. — P. 159–324.

*Schütz A.* Theorie der Lebenswelt. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt / Schütz A.; H. Knoblauch, R. Kurt, H.-G. Soeffner (Eds.). — Werkausgabe, Bd. V. 2. — Konstanz : UVK (in print), 2003.

*Schutz A.* Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939–1959 / A. Schutz, A. Gurwitsch ; R. Grathoff (Ed.). — Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1989.

*Schutz A.* The Structures of the Life-World / A. Schutz, T. Luckmann. — London : Heinemann, 1974. — Vol. 1.

*Schutz A.* The Structures of the Life-World / A. Schutz, T. Luckmann. — Evanston : Northwestern University Press, 1989. — Vol. 2.

*Schütz A.* Strukturen der Lebenswelt II / A. Schütz, T. Luckmann. — Frankfurt a. M. ; München : Suhrkamp, 1994.

*Soeffner H.-G.* Appräsentation und Repräsentation. Von der Wahrnehmung zur gesellschaftlichen Darstellung des Wahrzunehmenden / H.-G. Soeffner // Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen / H. Ragotzky, H. Wenzel (Eds.). — Tübingen : Niemeyer, 1990. — S. 43–63.

*Soeffner H.-G.* Zur Soziologie des Symbols und des Rituals / Soeffner H.-G. // Das Symbol — Brücke des Verstehens / J. Oelkers, K. Wegenast (Eds.). — Stuttgart : Kohlhammer, 1991. — S. 63–81.

*Srubar I.* Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund / Srubar I. — Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1988.

*Thomas W.I.* The Child in America. Behavior Problems and Programs / Thomas W.I. — N. Y. : Johnson Repr., 1970.

*Voegelin E.* The New Science of Politics. An Introduction / Voegelin E. — Chicago : The University of Chicago Press, 1952.

*Wagner H.R.* The Bergsonian Period of Alfred Schutz / H.R. Wagner // Philosophy and Phenomenological Research. — 38. — 1977/78. — P. 187–199.

*Weber M.* Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology / Weber M.; Trans. G. Roth. — Berkeley : University of California Press, 1978.

Перевод с английского Александра Шульги