

УДК 316.2. 316.733

НАТАЛИЯ КОСТЕНКО,

*доктор социологических наук, профессор,
заведующая отделом социологии культуры
и массовой коммуникации Института социологии
НАН Украины*

Знание о смыслах: методологии глубины и поверхности

*“Содержание — это проблеск чего-то, встреча как вспышка.
Оно совсем крохотное ... совсем крохотное — содержание”*

Виллем де Кунинг

Аннотация

В статье рассматриваются методологические проблематизации в изучении феномена смысла в социологии, его производства и трансляции в культуре и обществе. На основе анализа представлений на этот счет, которые развиты в артикулирующих внимание к смыслу парадигмах и словарях Вебера, Шюца, Парсонса, Лумана, Делеза, относимых к разным исследовательским традициям, а также учитывая современные версии дискурса о метафизике, предлагается генерализованная аналитическая конструкция, имеющая социологические корреляты и обладающая инструментальным ресурсом. Такая конструкция, или “матрица смысловых порядков”, сформатирована как сеть определенным образом взаимосвязанных и взаимосопряженных понятий и размечает контексты исследования смысловых перспектив, смысловых структур и контекстов, средств и сред трансмиссии смыслов в социуме.

Ключевые слова: *смысловые порядки культуры и действия, аналитические языки и дискурсы о смысле, “новые метафизики” в социологической рефлексии*

Уместнее, пожалуй, будет отсылка к “тайному и явному” или же “невывразимому и очевидному” знанию о смыслах, но лишь для того, чтобы подчеркнуть устойчивость романтической аллюзии, которая тотчас возникает, стоит заговорить об этом. Мистики, художники, философы всячески оберегают такой дискурс, хотя меняются его ценности и форматы, и важность смысла как чего-то такого, что освящает жизнь людей, придает ей значи-

мость и сакральность или просто сообщает данность в мире, непостижимым образом связывая всех живущих и ушедших, остается неопровержимой на все времена. Множество прекрасных высказываний и образов встали бы здесь на защиту. Что имеется в виду в этих случаях, что есть предметом таких дискурсов, как, впрочем, и суждений обыденности, можно, конечно же, описать детально и обстоятельно, как это делалось и делается во многих авторитетных исследованиях. Впрочем, точных констатаций поначалу и не требуется, поскольку попытка определить, “чем является смысл”, едва ли устроила бы всех, размышляющих над этим, “так как сам вопрос предполагает, что вопрошающий знает, о чем идет речь” [Луман, 2007: с. 97].

Не будем заходить далеко, архаичная генетика и сейчас дает о себе знать, отслаиваясь в залежах грунта, на котором взращивалась проблематика смысла. “После того, как центр внимания переместился с потерпевших неудачу Сущностей на понятие смысла, философский водораздел, по-видимому, должен пройти между теми, кто связал смысл с новой трансценденцией, с новым воплощением Бога и преображенными небесами, — и теми, кто обнаружил смысл в человеке и его безднах, во вновь открытой глубине и подземелье” [Делез, 1995: с. 95]. Все разнородные представления относительно и самого феномена смысла, и операторов его распознавания, постижения, понимания в границах гуманитарного познания и сегодня сгущаются ближе к этим полюсам, невзирая на то, что история знания о смыслах почти бесконечно сложна, как и вся история западной метафизики, с которой она нерасторжимо связана. Особенности дисциплинарных контекстов и интеллектуальных пространств отнюдь их не упраздняют, дополняя общую картину новыми сгущениями. Дан ли каким-то образом смысл изначально, предопределен ли, предвосхищен ли космосом, культурой, системой, мировым опытом, человеческой природой, и его лишь должно открыть или раскрыться ему навстречу. Или же производство смысла — сугубо индивидуальное предприятие, он продуцируется личной активностью, восприятием и событием в качестве каузального сопровождения и целевых, а то и побочных результатов. Эти несовпадающие перспективы рефлексий расходятся по собственным сетям и ризомам, не избегая взаимных переходов и сплетений. И только сама история смысла и наша общая к ней причастность, что принуждает мнить очевидными сложившиеся задолго до нас смысловые структуры, могла бы оправдать простоту логических раздвоений и оппозиций на подступах к повествованию.

Новые метафизики

Следовало бы начать с некоторых разъяснений относительно интереса к теме, вызванного скорее реакцией на ощущение преумножающейся бессмысленности текущей общественной жизни, по меньшей мере, в отечественном масштабе, да и за его пределами. Тривиальным подозрением, будто человеку привычнее жить в смысловом мире, а потому он наверняка ухищряется этот смысловой мир каким-то образом для себя обнаружить и в неуютной среде, ощущение не снимается, и требуются стимулы посильнее. Тем более, что XX век во всей, казалось бы, полноте и с вескими основаниями предоставил нам опыт “утраты смыслов” и их “поисков”, и практики драматического переживания таких состояний должны были бы уже неплохо прижиться. Сейчас все же драматизм ослаб, истощился на фоне того, что наблюдается какое-то уж слишком легкое, едва уловимое и почти незаметное ускользание смысло-

вых aspirations, бледнеющих в пестром культурном окружении и побуждающих к большей внимательности и осторожности любых ловцов этих хрупких, эфемерных образований. В то же время неутомимый культурный адвертисмент не скупились на предложения необычных или позабытых смысловых ориентиров, при правильном выборе обретаемых любым желающим. В целом, “ощущение такое, словно изменилась кровь или изменился воздух, таинственная болезнь сожрала небольшие задатки гениальности, имевшиеся у прежней эпохи, но все сверкает новизной, и в конце концов не знаешь уже, действительно ли мир стал хуже или просто сам стал старше. Тут-то окончательно наступает новое время” [Музиль, 1984: с. 83].

Растрянность ли это от чувства незавершенности и незавершаемости модерна, которое вот уже более века испытывает западная культура, а теперь и транслирует его на близлежащие территории, или просто накопленная культурой усталость от долгого самодовлеющего стремления к совершенству, с определенностью и не скажешь. В разговоре об этом, похоже, не устранимы две постоянно действующих помехи: беглость, которая подгоняет изложение, потому как о смыслах все уже сказано в хороших текстах разных эпох (а на что еще можно положиться?), и тавтология, неумолимо преследующая “осмысление смыслов”, как, впрочем, и перечисление имен, к нему отсылающих. По-видимому, это все же сомнительные причины уклониться от внимания и к двум немаловажным аспектам касательно предмета и метода, если в эволюции смыслов (назовем ли ее воспроизводством, трансформацией или мутацией), в смещениях смысловых конфигураций социума, смысловых порядков, практик и операций необходимо удостовериться приемлемыми для социологии способами.

Прежде всего уточним в общих чертах особенности современных состояний того умозрительного пространства, где позволительно рассуждать по поводу смыслов, а значит, где наличествуют, возникают, циркулируют, бытуют и они сами, соотносясь со всевозможными контекстами жизни людей и общества, природы и техники, как и с модусами и инструментами их познания. Это пространство, которое с античных времен именуется “метафизикой”, отодвинутой в спекулятивном образе мироздания на дистанцию от физики и всякий раз обнаруживающей самое себя в некоем противостоянии к чисто материальному. Хотя и существует масса оговорок в таком понимании. За тысячелетия существования западной культуры это пространство облекалось и в формы религиозного откровения, и в концептуализации науки о “мышлении Бытия”, и представлялось местом присутствия “рефлектирующей инстанции”, очищенной в восходящей фазе модерна до бестелесного *cogito*, которому подвластно определять и обосновывать вполне телесное человеческое существование. Взаимоотношения “духовного” и осознаваемого с вещественным миром периодически корректировались, и рефлексии о структурах знания и условиях их производства наталкивались время от времени на парадоксы, так и не нашедшие радикальных, исчерпывающих разрешений в ареале дихотомии “Идеи” и “материи”, умственного и чувственного и возбуждающие интеллектуалов и по сей день. Как, предположим, вообразить онтологическую двойственность материальных тел, в которых есть то, на что Идея воздействует, и то, что избегает ее воздействия, пребывая в становлении и двигаясь в двух смыслах-направлениях одновременно [Делез, 1995: с. 13–15]. Или иначе: можно понять, что логике сознания с ее запретами на противоречия

под силу удалить из памяти расхождение мышления с бытием, но чем объяснить, что она же одновременно используется для упорядочивания отношений мышления и бытия [Луман, 2007: с. 147].

Современным интеллектуальным практикам, резонирующим на метафизические пресуппозиции знания, свойственны, как известно, разные наклонности и перформативы. Необязательно, чтобы метафизические вопросы вызывали особую озабоченность, что в общем-то поддерживается традиционным кредо социологии, наследующей прогрессистские интенции модерна, как, впрочем, и последующие познавательные обязательства “наук о культуре”, и что в определенной степени охраняет дисциплину от разъедающего эпистемологического скепсиса. Среди тех же гуманитариев и социологов, кто по-особенному восприимчив к изменившимся условиям интеллектуального опыта в последние десятилетия, побуждающим если не к повторному пересмотру взаимоотношений субъекта и объекта его исследования, то, по меньшей мере, к большей лояльности первого в отношении мира вещей; к пониманию технологий и всеохватывающих медиа как чего-то большего, нежели исключительно средства коммуникаций и людской активности (чего именно, еще только предстоит выяснить); к сосредоточению внимания на симметричности онтологических структур, распределяемого участия людей и вещей в воспроизводстве мира и общества, — пожалуй, три типа таких реакций представляются, если и не парадигматическими, то наиболее выразительными. Каждая по-своему выставляет счет метафизическим намерениям и свершениям модерна, чтобы точнее понять современную ситуацию.

Реабилитация эффектов присутствия материального мира

Неуспокоенное желание “оставить метафизику позади”, обойти ее как интеллектуально-силовое поле, чтобы насильственным образом не отрывать человека от мира, примирить упорядоченный опыт с восприятием, поднимает вопрос о “возможности совмещать освоение мира через понятия с наблюдением мира через чувственность” [Гумбрехт, 2006: с. 50]. В гуманитарных науках, полагает Ганс Ульрих Гумбрехт, для этого уже подготовлены довольно существенные предпосылки. Переход от средневековой космологии к концептам самоописания культуры, предложенным Ренессансом и ранним Новым временем, решающим образом повлиял на образование того образа и места, что мы до сих пор называем “современным миром”. Известно, что история впоследствии постепенно и рывками накапливала сомнения в плодотворности представлений относительно эксцентрического положения субъекта, пока наконец не заговорила о “кризисе репрезентаций” и классической рациональности. Симптомы обнаружили уже на пике Просвещения, и самый известный пример — эпистемологическая рассогласованность проекта “Энциклопедии”, вопреки ожиданиям так и не собравшего воедино все новое знание и не установившего базовую структуру всего вещественного мира. Потому-то и семантическая двусмысленность офорта Гойи — “сон” или “грезы” разума рождают чудовищ — никак не рассеивается до сих пор [Гумбрехт, 2006: ч. 48–49]. С середины XIX века этот кризис признавался очевидным, угнетая лучшие умы и воодушевляя критическую мысль следующего века. Нетрудно уловить здесь тональность, близкую к анализу Мишелем Фуко археологических глубин мыслительных алгоритмов культурных эпох, которые предписывают особое соотношение слов и вещей в историческом времени

культуры. Исследовать его применительно к нашей культурной ситуации означает исследовать не просто язык и технологии, но то существо, как говорит Фуко, которое находится внутри форм производства и совместной жизни, внутри языка, одновременно создавая представления о своих потребностях, смысле слов, свободе, а в конце концов и представления о самой экономике, языке и обществе [Фуко, 1994: с. 372–374]. То есть современный человек мыслится как совмещенность эмпирического и трансцендентального, поскольку для познания, утверждения каких-либо эмпирических достоверностей он предоставляет пространство своей живой телесности, существующей в исторически отмеченном месте культуры.

Артикулируя важность разработки понятий, которые указывали бы гуманитарии на бытийные моменты “субъекта”, Гумбрехт, пожалуй, более склонен следовать немецкой философской традиции, в которой воспитан. Именно в ней, как он полагает, создан прецедент “идеального” развития картезианской концептуальной схемы расхождения между человеком и миром, основанного на противоположности между чистой духовностью человеческого существования и чистой материальностью мира. Речь идет о феноменологии Эдмунда Гуссерля. Сообразно ее постулатам, смысл миру и человеку приписывается рафинированным сознанием, приобретающим стерильность в результате акта редукции, когда любые объекты попадают в его горизонт и являются ему как феномены сознания, особые конструкты. Каждый смысл “интенционально содержится во внутренней сфере нашей собственной испытывающей, мыслящей, оценивающей жизни и формируется в нашем субъективном генезисе сознания” [Гуссерль, 1994: с. 10]. За аргументами в пользу бытия и субстанциональности Гумбрехт обращается к философии Мартина Хайдеггера, и прежде всего, ее понятию бытия-в-мире, *Dasein*, такого человеческого существования, “которое всегда уже находится в субстанциональном, а стало быть и пространственном контакте с вещественным миром” [Гумбрехт, 2006: с. 74], обладает способностью ему не противиться и тем самым осуществлять свой вклад в раскрытие Бытия, которое не есть чем-то концептуальным, а относимо к сфере вещей. Причастностью к “раскрытию бытия” *Dasein* участвует в совершении истины, которая по-разному выявляет свою вещность, как это происходит, скажем, в художественном произведении, поэзии, архитектуре, живописи. В отличие, например, от экзистенциализма, требующего в качестве среды, пригодной для производства “подлинных” смыслов, пограничную ситуацию за пределами обыденности, за пределами *Man*, Гумбрехт усматривает в понятии “бытие-в-мире” (“быть-в-мире”, а не “быть-перед-миром”) нерастраченный ресурс освоения значимой для человека сферы, но посредством не трансцендирующего воображения, проецирования и конструирования, а воспринимаемого присутствия [Гумбрехт, 2006: с. 79].

Те человеческие состояния, о которых Гумбрехт говорит на языке метафизики и которые обычно выпадают из поля зрения социологии, хотя имеют несомненные эффекты упорядочивания совместной жизни людей, самоценность этих состояний не столь уж просто переводима в термины смыслов. Точнее — в их общепонятные экспликации в качестве значений и мотивов, относимых к культуре и действию. Уж если культура, то речь идет о двух оппонирующих друг другу “идеальных типах” — *культуре значения* и *культуре присутствия*, иллюстрируемых Гумбрехтом в рамках тезауруса раннего Но-

вого времени и Средневековья. Схематично, — в самоописании первой господствует дух, субъект, истолковывающий мир, опознавая его и наделяя значением и ценностью преобразований, которые легитимны постольку, поскольку произведены им самим. В культуре присутствия определяющими понятиями есть тело, вещь, а знание о порядке вещей является в откровении или через “событие самораскрытия мира” и не носит исключительно концептуального характера. То есть вещественный мир сверх своего материального бытия имеет еще и некий внутренний самораскрывающийся смысл, а не просто обладает смыслом, сообщаемым ему при толковании. Истолковать мир для Гумбрехта значит “идти по ту сторону его материальной поверхности, проникать сквозь эту поверхность с целью распознать смысл (то есть нечто духовное), который, как предполагается, скрывается за или под нею. И обратно, [в культуре значения] становится все более и более общепринятым мыслить вещественный мир и человеческое тело как поверхности, “выражающие” собой глубинные значения” [Гумбрехт, 2006: с. 38]. Возникает, таким образом, еще одна оппозиция — между глубиной и поверхностью, значимость которой следовало бы реабилитировать. И дело, конечно, за методом.

Привилегированный статус глубины, соотносимой с сутью вещей и порядков, с вектором научных и обыденных представлений в сторону истины, тщетно оспаривать, определяй мы глубину метафорически или только как мерный инструмент, с понятийной строгостью или по шаблонам расхожей лексики. И герменевтике структур и значений, всякий раз с большей или меньшей убедительностью приближающей нас к пониманию и демистификации мира, ставшей практически незаменимой в исследованиях продуктов культуры, едва ли можно что-то противопоставить должным образом. Ущемление поверхности и поверхностностей также хорошо известно, к примеру, критике произведений искусства, где характеристики такого рода все еще считаются уместными. Нередко, в виде упрека, они способны ставить творцов в тупик. Например, Милана Кундера, раздосадованного ремарками относительно “поверхностных”, “описательных” сочинений Клемана Жаннекена, композитора XVI века, который в действительности, по мнению самого Кундера, напомнил о том, что “акустический мир вне души человека” достоин высокой музыкальной формы, и затронул фундаментальную онтологическую проблему музыки: проблему соотношения шума и музыкального звука [Кундера, 2006: с. 80–82]. Сколь значима эта проблема для понимания того, как производится смысл, отвечает Луман, артикулируя функциональную сторону вопроса и осознанно избегая метафизических контекстов. “Предпочтение смысла миру, порядка — помехам, информации — шуму является всего лишь предпочтением. Оно не делает противоположности ненужными. В этом отношении смысловой процесс живет за счет хаоса, питается беспорядком, распространяется шумом и требует для всех технически точных, схематизированных операций “исключенного третьего”” [Луман, 2007: с. 127]. Стоит ли удивляться тому, как соотношение поверхности и глубины изменяется компьютером, когда онлайн-коммуникация становится зримой в реальном времени, а глубиной ее значений можно управлять посредством команд, выполнение которых, как и дружественный интерфейс перед глазами, — всего лишь эффекты скрытых операционных систем. Технологические формы обеспечивают семантические пространства и горизонты смыслов изощренно ломаным путем, реконст-

рукция которого не принесет нам более совершенного знания о коммуникации. Но именно они сегодня продуцируют любое понимание и любые иллюзии, поэтому анализ информационных технологий, как полагает Фридрих Киттлер, должен предшествовать анализу семиотическому [Kittler, 2009]. Собственно, нарратив о том, как “формы воздействуют на смысл”, достаточно длинный; замена, например, *свитка* как древней книги *кодексом*, книгой современной, рассказывает Роже Шартье, сыграла поистине революционную роль в смысловом чтении, и электронный текст — новая глава в этом нарративе [Шартье, 2006: с. 230–231]. И загадочность формы, с которой, как остро чувствовал Зиммель, может быть связан духовный смысл, “обязанный своим существованием только чистой и собственной фактичности данной формы” [Зиммель, 2006: с. 98], продолжает притягивать и увлекать.

Шумы, формы, любые другие явления “поверхности” способны транслировать мимолетное прикосновение или неожиданные толчки материального мира посредством оптического, акустического, тактильного контакта. То есть производить “эффекты присутствия”, как называет их Гумбрехт, — нечто, имеющее хотя бы “минимум бытия” и возникающее помимо “эффектов значения” или наряду с ними. Должно быть, их онтологические характеристики становятся яснее при переходе в пространство языка, привычную зону обитания смыслов. Подобные “эффекты поверхности”, полагает Жиль Делез, ссылаясь на стоиков, соразмерны чистому становлению, событию, воплощенному в языке. Той же природы и смысл — “бестелесная, сложная и нередуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей; чистое событие, присущее предложению и обитающее в нем” [Делез, 1995: с. 34]. Делез усматривает в смысле особое, четвертое отношение в предложении — *выражаемое в предложении*, в дополнение к отношениям денотации (обозначения или указания на внешний мир), манифестации (связи между предложением и субъектом, который говорит и выражает себя) и сигнификации (связи слова с общими понятиями и взаимосвязанности элементов предложения как “означающего” понятийных содержаний). Для Делеза то, что выражается, или смысл имеет сложный статус. Смысл не существует вне выражающего его предложения, то есть вне своего выражения, но и не сливается с ним полностью, ибо в нем есть нечто “объективное”, всецело отличное от предложения, не похожее на то, что в нем имеется. Скорее, смысл — это то, что дается в качестве атрибута, но атрибута не предложения, а вещи или положения вещей. “Требовательный характер объектов”, заметил бы Курт Левин. Проще говоря, смысл выражается предложением, но присутствует в вещах [Делез, 1995: с. 26–38].

Какие же средства хороши и доступны для того, чтобы “усматривать” и фиксировать онтологическую двойственность смысла сказанного человеком и излучаемого миром? Резонно не настаивать на однозначном выборе и не приветствовать конкуренцию “жестких” и “мягких” методов исследования, “сильных” и “слабых” его программ. Очевидно, что нонгерменевтическая позиция Гумбрехта основана не только и не столько на признании проблематичным освоение текстовых глубин, что артикулировано и в самом герменевтическом подходе. “Языковая форма выражения, — констатирует Гадамер, — не просто неточна и не просто нуждается в улучшении — она, как бы удачна ни была, никогда не поспевает за тем, что пробуждается ею к жизни. Ибо глубоко внутри речи присутствует скрытый смысл, могущий про-

явиться лишь как глубинная основа смысла и тут же ускользающий, как только ему придается какая-нибудь форма выраженности” [Гадамер, 1991: с. 65]. Сомнение у Гумбрехта вызывает безраздельно доминирующая позиция герменевтики в культурных исследованиях, подкрепляемая распространённостью утрированных и упрощённых форм конструктивизма, оставляющих не много возможностей наблюдать за той реальностью, которая не является исключительно результатом “социального конструирования” и сохраняет обаяние и неприглядность материального мира. Похоже, что попыткой такого опыта и есть его книга про 1926 год в Европе, где инструментом исследования определено само письмо, речь, замкнутая в материальных линиях знаков без всякой поддержки фотографических или других изображений, способных вызывать интерпретативный пыл. Цель этой работы — достичь максимума “поверхностности” и конкретности в описании способов восприятия новых материальных явлений, а также типов мировоззрения в годовом промежутке более чем полувековой давности, вызывая у читателей ощущение присутствия в другой культурной эпохе [Гумбрехт, 2005: с. 8]. Попутно заметим, что восприятие визуальных образцов, будь то замысловатые чертежи крепостных сооружений, семейные фото, сделанные по случаю, марка уже не существующей административной единицы или снимок Национальной библиотеки, не в меньшей степени может продуцировать такие ощущения. Это происходит сверх всякой сигнификационной работы, помимо авторской манифестации с намеками на символы власти во всех этих образах, как это получается в романе В.Зебальта, проводящего своего героя по лабиринту узнавания однажды искалеченной идентичности, с тем чтобы разобратся в смысле и бессмыслии сегодняшней жизни [Зебальт, 2006].

Если истолковывать и присваивать значения — не единственный способ отношения к вещественному миру, можно предложить классификацию таких способов, не претендующую на то, чтобы быть исчерпывающей, но имеющую вполне операциональные указания исследователю. Гумбрехт намечает четыре классификационных позиции, обладающих своей историей и достаточно выразительно представленных в настоящем, которые нетрудно наполнить живыми примерами текущих практик из рекламы, медиа, моды, политической риторики, технологий, повседневности: *поедание* вещественного мира, *проницание* вещей и тел, *мистицизм* и, наконец, *толкование и коммуникация* [Гумбрехт, 2006: с. 92–95]. И хотя автор располагает эти позиции в континууме от “культуры присутствия” до “культуры значения”, каждая, как представляется, содержит интенции и той и другой, смещая акценты, иногда очень существенно, закрывая или распахивая смысловые области. В социологии все эти онтологические порядки попадают сегодня в орбиту внимания, хотя чаще всего не выходя за пределы “социокультурного” подхода и “социокультурных” интерпретаций и дифференциаций.

“Мы никогда не были модерными”

В отличие от литературно изложенной гуманитарной рефлексии, Бруно Латур касается классических разрывов “природы” и “духа” в области науковедения и вполне оптимистичен по поводу наведения мостов между этими двумя универсумами. Хотя ироничное письмо и скорее памфлетный стиль “отчаянного реалиста” не скрывают в его манифесте [Латур, 2006] принципиальной озабоченности утвердившимися методологиями познания в ин-

тересующей его сфере, как и устройством “нашей” интеллектуальной жизни вообще. “Никто не может забыть о Бытии, поскольку никогда не было нововременного мира и, следовательно, метафизики. Мы всегда оставались досократиками, докартезианцами, докантианцами, доницшеанцами. Никакая радикальная революция не может нас отделить от этого прошлого” [Латур, 2006: с. 134]. Однако убеждая в этом себя и других, он не имеет в виду положение дел в социальных науках, вдохновляемых сегодня по меньшей мере тремя обособленными друг от друга подходами в исследовании окружающей среды и общества: натурализацией, социализацией и деконструкцией, каждая из которых имеет свои предпочтения, объяснения и акцентуации. В результате исследования науки расчленены на три различных совокупности, представляющих *факты* с их претензией на объективность, *власть* как основу всяческих иерархий и безразличия к содержанию, *дискурс*, в котором за языковыми играми и структурами смысла едва ли различимы реально существующие феномены, предположим, нейроны мозга или озоновая дыра. Конечно же, истоки статус-кво следует искать в очищающем пафосе Нового времени, именуемом Латуром критикой, которая при всем непреклонном аналитизме модерна — не связывать “воедино небо, индустрию, тексты, души и нравственный закон”, разграничивать автономные онтологические зоны людей и nonhumans, — не является все же единственной практикой познания [Латур, 2006: с. 64–73].

Другая, отнюдь не противопоказанная модерну интеллектуальная практика, согласно гипотезе Латура, состоит в производстве и укреплении сети объектов смешанного типа, гетерогенных образований, гибридов природы и культуры. И это можно продемонстрировать в ходе тщательного наблюдения за процессом превращения событий материального мира в научное утверждение, в котором на равных участвуют и амазонские леса, и исследователи, и оборудование, и научные тексты [Latur, 1999]. В современном обществе такие сети, социобиотехнические сплетения “квази-объектов” существенно преумножаются, порождая то, что можно было бы назвать “кризисом объективности”, поскольку им не находится привычного или установленного места в мире вещей. “Объекты, свободные от риска, “гладкие” объекты, к которым мы были приучены до сих пор, уступают место *рискованным присоединениям*, “запутанным” объектам” [Латур, 2006a]. И иного пути, чем раскрывать “черные ящики” видимых результатов сетевой работы и восстанавливать цепочки сети, пожалуй, нет, если мы не желаем следовать предписаниям отделять “объективный мир” от социальных конструкций или, напротив, считать его проявления исключительно таковыми. “Гладкие” объекты имеют четкие границы и легко опознаваемые свойства, они бесспорно принадлежат миру вещей и сохраняют идентичность, независимо от того, каким образом и кем они производились, запускались в оборот и какие последствия в связи с их использованием приходилось испытывать человеческим существам, продуцируя, словами Ульрика Бека, “искусственное производство уверенностей” [Латур, 2006a]. В объекты “запутанные” инкорпорированы все возможные риски и последствия, они включают в себя действия и намерения создателей, потребителей, правовые и прочие проблемы и производят неуверенности, непонятности и необъяснимости.

Разрастание сетей осуществляется за счет *перевода* языков и идентичностей одних акторов в языки и идентичности других, будь они индивидами

или коллективами, humans или nonhumans. Тем самым, поясняет Мишель Каллон, происходят “смещения целей или интересов, или смещения инструментов, людей, скрытых смыслов или инскрипций” (см.: Коркюф, 2002: с. 102]), а также устанавливаются эквивалентности между разнородными средствами и акторами, что делает их соизмеримыми и совместно функционирующими. Посредством такого процесса мир конструируется и демонтируется, утверждается и расшатывается, и концепт сети, не столь предопределенной, как система или структура, направлен на осмысление этой подвижной стабилизации, формирующейся из разного рода событий и явлений, с участием людей и предметов, всякий раз взаимоопределяющих друг друга. Нет необходимости прояснять сейчас, насколько Латуру и его коллегам удастся совмещать реализм и конструктивизм, удерживать приемлемую меру релятивизма, следовать антропологическим принципам Дэвида Блуря относительно непредвзятости и симметрии и пренебрегать оппозицией макро и микро, отдаляющей от понимания связного и общего мира. Как и нет необходимости задаваться наивным вопросом о возможности раскрыть все черные ящики. В нашем случае здесь важно другое. Уж если структура может рассматриваться Делезом как машина по производству смысла, то сети, вовлекающие в свои процессы большое число акторов с их стратегиями, оснащением, точками соприкосновения, взаимосмещениями, альянсами, не могут не перерабатывать и не продуцировать смыслы с достаточной интенсивностью, к чему отсылает ключевой концепт “перевода”.

Механизмы смысловой трансляции и смысловых смещений (даются ли они в терминах интересов, намерений или ожиданий), выбросов смысла на поверхность в узлах сети с определенными потерями, как это случается в любом переводе, по сути, обстоятельно представлены Латуром в описании работы лаборатории Пастера по выявлению микробов сибирской язвы [Латур, 2002]. Последовательные шаги в ходе осуществления лабораторного проекта конца XIX века (эксперименты по поиску причины неизученного заболевания, перенос лаборатории на ферму и возвращение в Эколь Нормаль для выделения культуры микроорганизмов, публичная “инсценировка” вакцинации скота с участием журналистов, ученых, фермеров, представителей коммерческих кругов, последующее ее внедрение в фермерские практики, фиксация снижения уровня заболевания институтами статистики) сопровождались соответствующими переводами языка ученых на язык релевантных групп и их взаимной корректировкой. Поначалу адресованное ветеринарам и фермерам смысловое сообщение Пастера (о ком они не слышали, но кому удалось связать “зараженное поле” с “фазами споры” и привлечь их внимание) формулировалось так: “если вы хотите разрешить *вашу* проблему сибирской язвы, то сначала вам придется пройти через *мою* лабораторию”. После серии шагов и переводов оно уточнялось до необходимости приобретать флаконы с вакциной и использовать ее на любой французской ферме сообразно лабораторной инструкции, а для гигиенистов — до понимания зависимости контроля над эпидемией от успехов микробиологии [Латур, 2002].

В результате детальной реконструкции сети и ее коротких цепочек, что потребовало отказаться от дихотомии внутреннего и внешнего, “интерналистского” и “экстерналистского” видения науки и признать соразмерность масштаба микроорганизмов и социального контекста, появилась возможность проследить трансформационные общественные процессы. Их суть со-

стоит в том, что *“самой своей работой внутри лаборатории Пастер активно модифицирует современное ему общество и делает это непосредственно (а не косвенно) тем, что корректирует некоторые из его важнейших действующих элементов”* [Латур, 2002]. Пастер, полагает Латур, открыл значимый статус микробов как реальной силы и как дискурсивной, смысловой единицы, с чем нельзя было теперь не считаться, выстраивая экономические, экологические и прочие отношения, изменяя инфраструктуру городов, правила ухода за животными и образ жизни множества людей. В конечном счете, меняя принятые объяснительные основания, можно было бы констатировать, что *“корректировка микропаразитов позволила богатеть макропаразитам”*.

Помимо того, что в реконструктивной практике стоило бы упразднить методологические предпочтения социологии, подобные соблюдению границ микро и макро, лояльнее отнестись к антропологическому методу и не довольствоваться исключительно *“социальной интерпретацией”* объектов, следует также *“отыскать способ, позволяющий объектам достойно противостоять нашим высказываниям о них”*, то есть сохранить их нередуцированными. И это последнее, по признанию самого Латура, весьма проблематично [Латур, 2003: с. 27]. Требуется еще и другое: точное и конкретное знание о релевантных вещах, исторические сведения о действующих лицах, имевших когда бы то ни было отношение к этой сети, и о том, что с ними и вне их происходило, а кроме того, надо обладать не меньшей, чем у любимого персонажа Латура, увлеченностью делом и способностью убеждать в его правоте и легитимности. Требовательность к знанию элементов физической материи, о которой рассуждаешь, становится все более настоятельной в социальном исследовании. Подчас она могла бы показаться и вовсе непомерной для того, чтобы ей соответствовать, как например, у Фридриха Киттлера, который настаивает на *“точных химических различениях между огнем и светом”* при вскрытии *“черного ящика”* родословной телевидения и компьютера [Киттлер, 2009: с. 133]. И примирить с этим может только понимание немаловажности его медиатеории как способа говорить о современности.

Латурово *“Мы никогда не были модерными”* означает, пожалуй, мнимость пропасти между субъектом и объектом, хотя, полагает он, это полезный миф о рациональности Нового времени, поскольку побуждает пересмотреть укоренившиеся и нелабильные интеллектуальные приемы наших изысканий. Метафизика, как и физика, включена в необходимые экспликации и импликации познания связанного мира, которые для *“наблюдателя второго порядка”* (Луман), по-видимому, не в последнюю очередь, как демонстрирует сам Латур, обеспечены его *“уникальной достаточностью”*.

Капитализм становится метафизическим

Скотт Лэш предлагает академическую аргументацию оснований для метафизических вопрошаний в социологии. В статье *“Капитализм и Метафизика”* он не призывает, подобно Латуру, обратиться к практикам манипуляции *“квази-объектами”*, которые, собственно, осуществлялись в науке и прежде, то есть быть теми, кем мы были всегда, но рассматривает проблему с позиций социальных изменений, социальной онтологии, перенося ее в контекст экономики и политики [Lash, 2007]. С категоричностью *“идеальной типизации”* Лэш поясняет, что классический, Марксов капитализм был таким механизмом, где физические средства производства сцеплялись с фи-

зическим трудом, чтобы производить физический продукт, а капитал — как “социальные отношения” — работал посредством абстракции товара и рабочей силы. Метафизическое возникало на уровне суперструктур, гегемонии как некий “дух суперструктур”, *Geist*, в терминах Грамши. И эта метафизика, будучи обусловленной задачами экономической репродукции, сводилась к простой функции системы. Современный же капитализм становится метафизическим по сути, не ограничиваясь “надстроечной” сферой, а проникая в экономическую инфраструктуру, в производство, в “сердце товара”, поскольку “сегодня метафизический принцип инфицирует материальную базу саму по себе и детерминирует физическое” [Lash, 2007: p. 2].

В социологическом дискурсе здесь не обойтись без апелляций к Веберу, исследовавшему мировые религии, которые задолго до Рождества Христова и вплоть до Ренессанса маркировали господство метафизического, вошедшего в западную культуру через Платонову Идею, субстанциональные формы Аристотеля и Томистскую идеологию. Но уже Возрождение в согласии с Реформацией и протестантской этикой дало знать о подъеме физического, которое позже будет приравняться к ньютоновскому времени, картезианской протяженности и ренессансной перспективе в искусстве и архитектуре, а новая эпоха будет сознательно определять себя по контрасту с метафизикой. Философские основания различать физическое и метафизическое предоставил, мы знаем, поздний Кант, дав физикалистскую оценку знанию в науке и математике, но сохранив пространство для метафизики в этике и искусстве, известном царстве свободы, Бога, бесконечности и вещи-в-себе, чем на длительное время определил источник для всяческих отсылок на этот счет.

Для понимания метаморфоз, произошедших с капитализмом, Лэш вводит четыре оппозиции физического и метафизического, опираясь на классическую философию, политэкономия, достижения теории систем и неомарксизм и вовлекаясь в поиски новой субстанциональности современного мира. Физическое предполагает *экстенсивность, эквивалентность, баланс, феномен*, в то время как метафизическому отвечает *интенсивность, неравнозначность, дисбаланс, ноумен* [Lash, 2007: p. 3–9]. Оппозиции таковы.

Экстенсивность versus интенсивность. Логичным было бы, считает Лэш, заменить одну из двух субстанций Декарта и противопоставить *res extensa*, физическую субстанцию, не *res cogitans*, субстанции думающей (которая обнаруживается также и в рефлексивной самоорганизации животных, телеологии nonhumans, как показал еще Аристотель, и обладает собственной напористой энергией), а субстанции интенсивной, *res intensive*. Такая интенсивная субстанция вовлекается в самопричинность, она неделима, отлична от любой другой — как бесконечные монады у Лейбница или сингулярности в онтологии различий Делеза. Экстенсивная субстанция зависит от внешних причин, делима на части, идентичные друг другу, подобно атомам Демокрита или Лукреция, работает по принципу идентичности будучи метрической, измеряемой в единицах пространства и времени. В этих терминах Лэш описывает “пост-гегемонию” в качестве основания нового онтологического режима власти и “политики интенсивности”, где власть смещается от доминанции “над” к власти “изнутри”, к власти как потенции и генерирующей силе, движимой интенсивной коммуникацией [Lash, 2007a: p. 56–68].

Эквивалентность versus неэквивалентность (различие). Атомарность означает, что вещи гомогенны, состоят из атомов определенного типа. Как и

Марксов товар, который имеет меновую стоимость и, таким образом, сравним с любым другим. Контроль над параметрами эквивалентности возлагается на протестантскую этику, закон и социальные институты. Индивидуальная потребительская стоимость, что также присуща физическому товару, воплощаясь в товаре-фетише, порождает абстрактную неравнозначность. Вполне авторитетно (Маркс, Беньямин, Бодрийяр) ее считают фантасмагорией, неосязаемой иллюзией, различной в каждом случае. В условиях современного рынка абстрактная неэквивалентность товара все больше усугубляется, поддерживаясь “романтической этикой” культуры потребления. Время труда, затраченного на товар, также становится все более абстрактным, не поддается точному измерению из-за неравноценности временных и интеллектуальных расходов на замыслы продуктов, их сложное производство и последующую жизнь. Бренд хорошо показывает это измененное состояние физического товара, перемещая его в “море неэквивалентностей”, поскольку каждый бренд отличен от другого и не может, подобно товару, делиться на части без утраты своей “брендовой” ценности.

Политическое бытие и его научные концептуализации также ущемляются в эту оппозицию. В политической философии Гоббса государство связано с миром коллизий атомов, которые позже становятся гражданами Руссо и пролетариатом Маркса, то есть идентичными атомами в классе. В определении классов, полагает Лэш, действует принцип классификации согласно генам и видам, что напоминает логику атомизма, логику физического. “Когда мы начинаем классифицировать индивидов как виды, как идентичных субъектов-граждан государства, мы имеем дело с экстенсивностью, эквивалентностью и физическим” [Lash, 2007: p. 5]. Раннему физическому капитализму присуща логика атома, “политическая логика атома”, предполагающая равнозначность, согласно которой один атом, один гражданин, один пролетарий идентичен любому другому. Современный метафизический капитализм избегает такой рационализации политической идентичности в пользу политики различий, политики “мультипьюдов”, как “коллективов сингулярностей” в описании Хардта и Негри [Хардт, Негри, 2004].

Баланс versus дисбаланс. Инкорпорируя современное знание физики и биологии о самоорганизующихся системах, социология также движется от “физических” моделей баланса социальных систем к моделям “метафизического” дисбаланса. От линейных систем Парсонса, которые даже при последующем введении кибернетических концептов возвращаются к равновесному состоянию, моделей простого воспроизводства Бурдьё к рефлексивной модернизации Бека, где рефлексивность ведет к непланируемым последствиям, хронически расшатывающим системный эквilibриум. К аутопойезису системы у Лумана, следующему за Варела и Матурана, моделируя, как структурное присоединение привносит информацию извне за счет переработки шумов и пертурбаций, если самоорганизация системы такова, что обеспечивает открытость к окружающей ее среде, но сохраняет операционную защищенность. И это дает ей лучшие шансы на выживание.

Феноменальное и ноуменальное. От Платона и дальше физика имела дело с феноменами, вещами-для-себя или для нас, метафизика — с ноуменами, вещь-в-себе. В физическом капитализме феномены и ноумены присутствуют и действуют в строго разделенных пространствах, как абстрактная эквивалентность меновой стоимости товара и конкретная неэквивалент-

ность его потребительской стоимости, подобно вещи-в-себе. В капитализме “метафизическом” абстрактная неравнозначность кажется эффективным сцеплением ноуменов и феноменов. Ноумены, будучи трансцендентальными, каким-то образом становятся эмпирическими, Идея — имплицитной производству, а собственность — интеллектуальной собственностью. “Трансцендентальные монады Лейбница становятся эмпирическими системами Варела. Лейбницева имматериальная следы становятся материальной историей структурного присоединения Варела” [Lash, 2007: p. 9]. Поскольку онтологические различия между феноменальной основой и ноуменальной суперструктурой утрачивают определенность, товар превращается в то, что можно было бы назвать “нео-товаром”. Если классический физический товар является актуальным, то “нео-товар” — виртуальный с целым рангом возможных актуализаций, лишь часть которых обретают реальный шанс. “Нео-товар есть информационный генотип, представляющий алгоритм мутаций, только некоторые из которых будут структурно соединены с окружающей средой” [Lash, 2007: p. 9]. Поэтому в современном виртуальном обществе возможна экономика виртуального.

Виртуальность как потенциал реализаций — пожалуй, тот кодовый концепт, с которым многие связывают путь к пониманию не представляемой прежде воочию, хотя и гипотетически полагаемой “метафизической материальности”; тот акведук, что может соединить возможное и действительное. Например, в версии Делеза, определяющего виртуальное “различием-в-себе”, неким ноуменом структурной дифференциации и одновременно физической интенсивностью, порождающей актуальное, то есть чем-то близким к “де-дифференциации” самого Лэша [Lash, 2007: p. 16]; или же в версии Антонио Негри, для которого онтология Делеза, инспирированная взглядами современной нелинейной науки и математики, послужила основанием определять “метафизическую материальность” как онтологию политическую. Политику в глобальном “имперском” мире, где все локальности подчинены общей а-локальности и не существует какой-либо внешней субъективности, неправоммерно и далее полагать трансцендентальным явлением, трансцендентальной властью. Сегодня наши тела и умы полностью погружены в сферы социального и политического. Политика дана непосредственно, она — поле чистой имманентности, биополитическая ткань, насыщенная виртуальностью, которая не измеряется по прежним стандартам, находясь “по ту сторону всякой меры” и влияя на границы возможного. Под виртуальностью здесь понимается “совокупность принадлежащей массам способности действовать (быть, любить, преобразовать, творить)” [Хардт, Негри, 2004: с. 332]. И конституируют эту антропологическую виртуальность “силы науки, знания, аффекта и коммуникации”, которые действуют “на поверхностях Империи” [Хардт, Негри, 2004: с. 339].

Многообещающая виртуальность, понимаемая столь по-разному, но непременно как состоящая в прямом-непрямом родстве с реальностью, материальность информации и нематериальные активы современного производства попадают сегодня в фокус не только в контексте онтологии, функциональной организации жизненных сфер, но и, конечно же, идеологии, стратегий работы по совершенствованию состояний и структур [Smith, Jenks, 2005]. Это позволяет говорить, например, Люку Болтански и Эву Кьяпелло о “новом духе капитализма”, смысловом оправдании для людей

их вовлеченности в современный капитализм, которое, корректируя по нынешним правилам Веберов этос предпринимательства и труда как призвания, связывается с бонусами самоорганизации, креативности, проектного мышления, направленными на автономию и защищенность работников, справедливость и общее благо [Болтански, Кьяпелло, 2011].

Три, казалось бы, разнящихся концептуально, отличных по стилю и предметному вниманию случая рефлексии, соотносимой с метафизическими контекстами в исследовании культуры и социума, оказываются достаточно близки в том, что артикулированно ставят под сомнение убедительность ортодоксальных способов познания общества, которое по затянувшейся инерции не прочь отделять себя от “природы” и “техники”. И ссылаются при этом на удивительные интуиции гносеологической традиции, которые подтверждаются в современном мире, полном воспоминаний о метафизике и духе, но все в большей степени претендующем на то, чтобы быть воспринятым во всей его сложности и неординарности любых дифференциаций. Нетрудно соотнести между собой “запутанные объекты”, “нео-товар” и “эффекты присутствия”, где привычные онтологические членения отступают, истощив различительный ресурс и освобождая место “степени интенсивности”, градиенту очевидности и предпочтениям, которые все же остаются “лишь предпочтениями”. И всем им (этим рефлексиям), несмотря на особую манеру одергивать конструктивизм за подозрительно смелые формы или, напротив, избыточную редукцию, похоже, свойственна и общая склонность к прямолинейности “идеальных типов”, находящихся, тем не менее, новые операционализации применительно к изменившейся действительности, то есть отредактированные схемы операций по упорядочению познавательных ресурсов: в виде классификаций по иным, чем это было принято прежде, основаниям в континууме “культура присутствия” — “культура значения”, бинарного алгоритма эквивалентности–неэквивалентности в продуктах и взаимодействиях или программы наращивания сетей гибридов посредством языкового перевода. Сопровождающее общественную эволюцию воспроизводство смыслов, которые никак не поглощаются инструментальными объяснениями, сохраняя “метафизический” привкус, уж, если и не обещает избавления от метафизики, то, по меньшей мере, подводит, по предложению Лумана, к ее пониманию как “учения о самореференции бытия”, точнее, о том, как “бытие создает в себе отношение к себе” [Луман, 2007: с. 147]. Методологии глубины и поверхности, переработавшие и вобравшие в себя инсайты герменевтики и Делезовой интерпретации “чистого становления” в ранней скептической философии, сдерживают неумные конструктивистские порывы, но одновременно продуцируют новые конструкты, которым только предстоит стать объектами, если их испытания окажутся успешными. Проистекая из принципиально отличных источников, эти методологии не исключают взаимопроникания и совместимости в формировании знания о смыслах, предлагая свои версии сегодняшнего дискурса на их счет.

Смысловые порядки

Обновленные контексты смыслов и их изучения не отменяют старых, неожиданные акценты не упраздняют осевших в культуре представлений о том, что движет людьми и человечеством. Умопостигаемое как всегда соперничает здесь с ощущением и желанием, перехватывающим импульс ак-

тивности, докса, упорствующая в конкретности и норме, — с утопией смыслоотмены, освобождения от смысла, с воображением “после-смыслия” у Ролана Барта как передышки в принуждении к смыслу и его тривиально здравому обоснованию [Барт, 2002: с. 100]. Достичь стерильной прозрачности в общей картине бытования смыслов, будь она созданной замыслом метатеории или оптикой специальных концепций, — намерение излишне самонадежное; уж слишком немногими оно исполнялось, хотя на любом из путей остаются следы и образы правдоподобия, заметные наблюдателю. Вполне понятно, поэтому, решение Джеффри Александера (прицельно дебатирующего сегодня проблему “смыслов социальной жизни”) не притязать на продвижение новой модели культуры и не погружаться в генерализованную и дедуктивную теорию, курсируя “между теоретизированием и исследованием, между интерпретацией и объяснением, между культурной логикой и культурной прагматикой” [Alexander, 2003: p. 5]. Однако картографию таких путешествий придется всякий раз уточнять, ибо территории смысловых проекций в пределах “доступной” и “потенциальной досягаемости” для индивида, и социолога в том числе, определенно меняются. Даже, казалось бы, наиболее рутинная “манипуляторная область”, как называл ее Мид, удерживающая вещи и объекты на короткой дистанции от индивида, сердцевина той самой верховной реальности, каковой для Шюца является повседневность, дающая материал последующей рефлексии и осмыслению опыта, существенно модифицируется с помощью, к примеру, новейших средств связи и коммуникации.

Общие места и проблематизации

Феномен смысла, как известно, устойчиво присутствует в социологии в двух важнейших перспективах: культуры и действия [Culture and Society, 1990]. В первом случае его обычно соотносят с ценностями, значениями, символами, культурными объективациями, с крупными культурными системами, такими как искусство, наука, религия, мифология. Во втором — его усматривают в значимостях каузальных и телеологических схем поведения в виде целей, интересов, ориентаций и предпочтений, ожиданий и мотиваций действующих и взаимодействующих субъектов. Это общее место дисциплинарного знания окружено и устойчивыми методологическими проблематизациями, которые социология держит в поле зрения постоянно. Вот некоторые из них.

Сохраняется напряженность между языками исследований институциональной культуры, легитимированных смыслов и смыслов как субъективных коррелятов, инкорпорированных в действие, взаимная неперевоодимость их словарей, нередко воспринимаемая как принцип в концепциях и как досада в эмпирических проектах, которую преодолевают за счет методологии “смешанного” типа или прагматических решений. То есть и сегодня все еще различают “объективные” и “субъективные” смыслы, чему не находится ни окончательно убеждающих опровержений, ни веских аргументов “за”. Собственно, эту напряженность и предусматривают сложившиеся культурные порядки самой социологии, основания которых изрезаны линиями “бытование — рефлексия”, “нормативность — спонтанность”, “система господства — внутренний опыт”, “культурные структуры — смыслы”. Всем тем, что, пусть и непря-

мым образом, подпадает под изначальную раздвоенность “духовного — материального”, каждый из горизонтов которой стремится продвинуться, отвоевывая участки доминанции, что приобретает массу импликаций и вариаций [Александр, 2007], в частности тех, о которых шла речь в связи с “новыми метафизиками”. Нельзя сказать, что в других близких дисциплинах это не так, например, в психологии, имеющей собственную богатую традицию артикулировать проблему смыслов [Леонтьев, 2007]. В социологии широко используемый словарь Парсонса предполагает, что культурная система, производя социализирующую работу, транслирует индивиду некую общую культурную, ценностно-смысловую модель, содержащую критерии целей и инструментов действия, нормативный образец, который индивидом и его группой интернализуется, а в случае уклонения обрекает на санкции. То есть обладает вполне “реальной силой”. Такая культурная модель может не совпадать с содержанием социальных интеракций, инспирированных не столько смысловыми образцами, сколько дефицитами разнообразных социальных ресурсов, но также и личностными особенностями. Осмысленное действие, таким образом, имеет и культурную, и социальную, и психологическую референции, устанавливаемые на обособленных аналитических уровнях. С точки же зрения технологии осуществления смысла, конституируемого в том или ином “субъективном генезисе” и подлежащего “феноменологическому выпытыванию” в истории опыта, рафинированным словарем, бесспорно, остается гуссерлианский — тот, что, наряду с социологической постановкой вопроса о смысле действия у Вебера, побудил Альфреда Шюца разбираться в “смысловом строении социального мира”. Различать описание переживания (ноэзис) и то, что пережито (ноэма), полагание и толкование смысла, согласно этому тезаурусу, пожалуй составляет обязательную интеллектуальную процедуру познающего субъекта. Обращение к логике смысла Делеза, где смысл даруется нонсенсом, где он парит, едва касаясь поверхности, будучи эффектом события, где он неотделим от парадоксов бесконечного деления и распределения сингулярностей, — все это искушает оторваться от опыта и изменить угол зрения во взглядах на дифференцированную современность, насыщенную “негладкими” объектами, на производство смыслов новой машинерией. Введение в обиход и этого словаря, казалось бы, только нагнетает напряженность и поляризацию, обязывая различать тех, для кого смысл открывается в последнем истоке (ниспосланном свыше или субъективно изолированном, онтологическом или антропологическом), и тех, для кого он всегда производится как эпистемологический поверхностный эффект [Делез, 1995: с. 96]. Но в то же время это повышает шанс содержательных присоединений в дискурсах о смысле, намекая на их глухую перекличку. Имеется также и словарь Лумана, встраивающего смысл в “проблемно ориентированный функциональный анализ” сложных систем как демонстратор возможности охватить более высокую комплексность, а именно комплексность мира, делая ее доступной для системных операций [Луман, 200: с. 98]. Как часто представляется, такой язык уместен исключительно для описаний системной механики, не восприимчивой к изысканным импульсам сознания, но, между тем, понимание смысла “эволюционной универсалией”, “эволюционным достижением” позволяет рассматривать самые разные особенности этого феномена.

Попадание исследователя во множественные пространства океана смыслов и операторов их очевидности неизбежно, так что рефлексии подчас без-

опаснее отступить, оборваться, чем прокладывать путь в, казалось бы, “хаотичной” или пусть даже “связной избыточности”, как Умберто Эко определяет совокупности, перечисляющие разнородные или каким-то образом связанные между собой имена и вещи — разве что ощутить самому и “дать почувствовать читателю всю прелесть бессвязного целого”, что, вероятно, делает Джойс, скрупулезно и долго описывая содержимое ящика стола Блума в Улиссе [Эко, 2009: с. 283]. Конечно же, в тренированном социологическом воображении все строже и схематичнее. По меньшей мере, уместно предположить два таких множества, в пределах которых смыслы конституируются, воспроизводятся и транслируются во времени и в смежные зоны.

Во-первых, это **множественность легитимных порядков**, санкционированных культурой, которая приобретает все большую автономию (Александр). Их неподатливость в различных областях жизни хорошо известна, культурные порядки частично согласуются между собой, но также конфликтуют и конкурируют за превосходство, за лояльность социальных акторов и культурных агентов. В своем многообразии они разворачивают “рынок смыслов”, снабженный каталогом смысловых, интерпретационных алгоритмов социального действия, о которых можно знать или которые избирательно можно освоить. Поскольку способы культурной легитимации заметно упрощаются, значительно ускоряются ее темпы, так как медиа непременно коммуницируют и легитимируют все, что угодно, такие акты и выборы приводятся в действие самыми разными социокультурными, социобиотехническими и субъективными механизмами, в том числе и эмерджентного свойства. Будучи воплощенными в культурных продуктах, легитимные культурные порядки предлагают особые стили восприятия мира, правила его рефлексии и оценки, очерчивают границы общего семантического поля. И эти всевозможные продукты-тексты, циркулирующие в обществе, эти по-своему “записанные проявления жизни” (Дильтей), из которых вычитывают смыслы и которые их “прячут — показывают”, отнюдь не гарантируют определенности их истолкования. Разные герменевтики, направленные, скажем, на “демистификацию ложных смыслов” либо, напротив, на лучшее понимание их взаимосвязанности, как демонстрирует Поль Рикер, будут приносить и непохожие плоды вследствие целевых расхождений [Рикер, 1995: с. 99]. Имеются и более существенные преграды в постижении множественности смысла, полисемии символизма, такие как принципиальная неисчерпаемость смысла “кумулятивной интенцией” текста, проясненной в дискурсе, поскольку “оставшиеся семантические возможности не уничтожаются, они витают вокруг слов как не полностью уничтоженная возможность” [Рикер, 1995: с. 109], и только контекст способен их как-то отфильтровать и упорядочить.

Не менее проблематично и столкновение аналитика со “множественными реальностями”, сегментами преференциального действия какого-либо из культурных порядков, представляемых Уильямом Джеймсом как “субуниверсумы”, правила которых принимаются на веру, как миры, или “конечные области смысла” у Шюца, поскольку именно смысл конституирует мир как реальность, и не существует формулы трансформации одного мира в другой [Шюц, 2003: с. 17–19]. К таким мирам, или конечным областям смысла относятся мир сновидений, мир грез и фантазий, мир искусства, мир религиозного опыта, мир научного созерцания, игровой мир ребенка и мир безумия, об-

ладающие специфическим “когнитивным стилем” и особым “акцентом реальности”, обеспечивающей последовательность и совместимость переживаний в границах мира. В социологии оправдания Лорана Тевено и Люка Болтански, движимых прагматикой действия и координации отношений между людьми и материальным миром, подобные множественные реальности — миры или грады — организуются вокруг “порядка величия”, общезначимой для людей ценности-блага, признание которой проходит практическую проверку [Тевено, 2006]. Это миры вдохновения, известности, рынка, а также патриархальный, гражданский и индустриальный миры, к которым, вполне возможно, могут добавляться и другие, такие как экологический и проектный миры. Культура Интернета, практики и стили участия в сети также дают сегодня неординарные и смешанные, гибридные образцы “субуниверсумов”, где действуют собственные правила и порядки величия, которые иногда вызывают недоумение непосвященных. Скажем, мир веб-блогов, напоминая нам о позабытом тезисе “существовать — значит быть воспринимаемым”, центрируется “ценностью связи”, *linking value*, не ущемаясь в реальность игры, разговора друзей или самопрезентации [Больш, 201: с. 106–108].

Во-вторых, это “множественные” индивиды с их распыленными идентичностями, их намерениями, желаниями, когнитивными и аффективными проявлениями, каждое из которых захватывает и продуцирует переживание, попадающее затем в орбиту осмысления. Включение такого переживания в общий контекст опыта может осуществляться столь разнообразными способами, что совокупный образ этого действия способен отторгать своей запутанностью. Что, тем не менее, никак не убавляло аналитической решимости, например, у Альфреда Шюца, полностью отдававшего себе отчет в этом. “Оно [соотнесение переживания с опытом] может происходить во всех вариациях от понятийно-логического формулирования в предметностях суждения до простого схватывания в Сейчас и Так данного мгновения, оно может охватывать все виды активности разума, души или воли, оно может происходить путем свободного блуждания по чрезвычайно сложным заданным смысловым контекстам, путем стремительного броска или пошаговым воспроизведением конституирующих проблематическое переживание актов, путем смутного привычного опознания или при максимально эксплицитной ясности. Каждому из этого бесконечного множества многообразно переплетенных способов включения соответствует своя (или по-своему модифицированная) схема, которая, в свою очередь, может выступать в различных степенях ясности от смутности до максимальной эксплицитности” [Шюц, 2004: с. 784]. В рефлексии по поводу собственных переживаний такие схемы опыта используются как схемы интерпретации, но то, как именно выбираются из них релевантные и, тем более, как истолковываются уникальные переживания, с которыми опыт не имел дела, остается интригующим вопросом.

В современных прагматических версиях внутренняя гетерогенность осмысленной активности заявляет о себе посредством множественных *режимов действия*, доступных одному и тому же индивиду. В терминах режимов действия, полагают Тевено и Болтански, позволительно точнее объяснить поведение людей в обществе и предметной среде, учитывая открытые и приватные обоснования этих действий самими индивидами [Болтански, Тевено, 2000]. Следование режимам близости, функциональности или публичности зависит от степени вовлеченности акторов в культурные порядки

величия. Здесь смыслы возникают не только как пред-данные или пред-заданные, не только как модусы опыта — они не лишены спонтанности и могут порождаться событием. Попытки совладать со всем этим многообразием, совместить два крупных множества — культурных порядков и индивидов — в перспективе смысла еще чрезмернее усложняют онтологию смысловых контекстов, указывая на поразительную неординарность того феномена, что именуется смыслом. Основания для такой комбинаторной работы, бесспорно, находятся, но большей частью в эмпирических распознаваниях образов. Или переходя на уровень метаанализа и удаляясь от фактичности, как это получается у Лумана, использующего системный критерий соотносительности данных множеств и рассматривающего социальные и психические системы как наделенные особыми преимуществами и обреченностью в отношении смысла. “Не все системы перерабатывают комплексность и самореференцию в форме смысла, но для совершающих это существует *лишь* такая возможность. Для них смысл становится формой мира и преодолевает тем самым различие системы и окружающего мира” [Луман, 2007: с. 101].

Как понимать смысл и как истолковывать осмысленное действие, остается предметом переговоров и недоговоренностей, несмотря на то, что острые дискуссии по этому поводу давно отшумели. Их плотное содержание еще тридцать лет назад обстоятельно проанализировал Юрген Хабермас в “Теории коммуникативного действия” [Хабермас, 2008], где фокус выпадал на рациональность как неотъемлемую социологическую категорию, хотя ее абсолютность в сегодняшних антропологических влечениях социологии не подразумевается. Первое слово остается, конечно, за Вебером, фундатором понимающей социологии, предложившим базовую модель интерпретации смысла в целерациональном действии, соизмеримом с неким стандартом оценки, в равной мере разделяемой действующим и интерпретатором и не требующей дополнительных психологических разъяснений или апелляций к многослойной герменевтике. Правда, любые другие действия в Веберовой и последующих типологиях будут в большей или меньшей степени отклонениями от этого редкостного, не вызывающего разночтения образца, и их рациональное истолкование неизбежно сопряжено с должной виртуозностью. Да и с самой целерациональной интерпретации не снимается налет гипотетичности, поскольку она отличается лишь “наибольшей очевидностью” [Вебер, 1990: с. 495].

Не дающая покоя неопределенность касается того, на что социологу следует опираться, чтобы понять поступки других, взаимодействующих в уже проинтерпретированном ими и до них мире, в символически сформированной среде с общеизвестными и оригинальными кодами. Как взвешенно решить эту двойную герменевтическую задачу (Гидденс) и прийти к генерализованным констатациям и свободным от любого давления выводам? Здесь явно недостаточно только тщательно наблюдать и фиксировать результаты, здесь требуется особая, улавливающая смысл компетентность, особая процедурность ее осуществления, не поддающаяся столь же жесткому методическому контролю. Исходя из интересубъективной природы смысла, предполагается, что это возможно лишь в коммуникации: “Символически предструктурированная реальность образует универсум, который будет оставаться герменевтически закрытым, т.е. непонятным для взоров неспособного к коммуникации наблюдателя. Жизненный мир раскрывает-

ся лишь субъекту, который использует свою языковую компетентность и компетентность действовать” [Хабермас, 2008: с. 10]. Привилегированные позиции исследователю, как мы знаем, предлагались различные, — от смены систем релевантности (Шюц), то есть перехода с естественной установки на теоретическую, что сразу же помещает его в некое “внемирное” место, до Гадамерова предпонимания с последующим растворением в диалоге, “слиянием горизонтов” интерпретатора и интерпретируемого; от принятия случайности практики интерпретации, непреодолимой зависимости смысловых объяснений от контекста, окказионального характера заключений социального ученого в этнометодологии до занятия им перформативной установки хотя бы виртуального участника коммуникации у Хабермаса, обосновывающего универсальную рациональную основу коммуникативного действия, направленного ко взаимопониманию. Для исследователя такая позиция выгодна вдвойне, поскольку *“эти же структуры, делающие возможным взаимопонимание, обеспечивают и возможности рефлексивного самоконтроля процесса взаимопонимания”* [Хабермас, 2008: с. 16]. Беспокоит, тем не менее, всех то, как партикулярный характер знания, приобретаемого в каждом отдельном или типичном случае понимания смысла чужого действия, может быть возведен до уровня общего знания, которое имело бы твердое основание. Но даже строгому рационалисту Хабермасу, моделирующему неискаженную смысловую коммуникацию “без метафизической подстраховки”, по его же словам, трудно обойтись без такого “солипсистского” притязания на значимость взаимопонимающих субъектов, как искренность.

Собственно, вся диалогическая традиция, языковые и культурные исследования, когнитивные парадигмы так или иначе оказываются перед проблемой интерпретации смысла, которая, — даже если декларировать отказ от измышлений и разного рода толкований относительно другого, руководствуясь сугубо прагматическими мотивами, провозгласить “долгой интерпретацию”, телепатически считывая смыслы с буквальностей, с видимой поверхности культурного тела или воспринимая значимости на ощупь, чувствуя их кожей, через цвет, звучание, форму, постигая культурное бессознательное, — не избавляет нас от своего навязчивого присутствия. Понимание смысла всегда уязвимо. Точнее формулировать локальные задачи и совершенствовать методы — хороший призыв, но не элиминирует проблему и не разряжает ситуацию окончательно. Тем не менее движение от “смутного схватывания” в сторону “эксплицитной ясности” смысловой организации людей и сообществ остается завораживающей перспективой.

Матрица основных концептов

Если, наконец, попытаться определить, чем же является смысл, то более подходящей отсылки, чем к Бергсону, пожалуй, не сыскать. *Attention à la vie, внимание к жизни* как соотнесенность с ней, переживаемая в нашем сознании “бодрствующего Я”. То, что Гуссерль называл “направленностью Я на жизнь”, а Шюц — “напряжением между мышлением и жизнью”, сравнивая такое обращение к жизненным переживаниям “с лучом прожектора, освещающим отдельные фазы потока длительности и тем самым вычленяющим эти фазы: вот они освещаются, и мы утверждаем, что они светлые” [Шюц, 2004: с. 767]. То, что, возможно, имел в виду Хайдеггер, говоря о “на-

строениях” как экзистенциальных моментах наличного бытия, а Гумбрехт сегодня связывает со словом *Stimmung*, особым состоянием соединенности с внешним миром, которое может возникать, только с осознанием присутствия смерти в самом процессе жизни [Гумбрехт, 2008]. Или то, как это представляет защищенный от философского флера Луман, относя к функциональной работе смысловых систем: “Феномен смысла появляется в форме избытка указаний на дальнейшие возможности переживания и действия. Что-то находится в центре внимания, намерения, а иное отмечается лишь маргинально как горизонт “и-так-далее”. Все, что входит в намерение, в такой форме оставляет для себя открытым мир в целом, всегда гарантируя тем самым и актуальность мира в форме его доступности...” [Луман, 2007: с. 97–98]. Абстракция “внимание к жизни”, независимо от аутентичного Бергсонова употребления, удачна уже тем, что объемлет все возможные импликации и контексты смысла, моменты его конституирования и репродукции, о которых мы могли бы рассуждать, не опасаясь нарушить предметных границ. Но главное, конечно, что она фиксирует сцепленность сознания и бытия, не возбраняет равнозначности акцентов обеих составляющих и, устанавливая порог в виде “происходящего в сознании”, не инструктирует, насколько бытие способно в него прорваться, спонтанно или в результате специальных мыслительных операций. То есть здесь удерживается некая мера свободы и принудительности смысла, но и не запрещается ею пренебрегать. К тому же это позволяет отстраниться от трансцендентального анализа порождения и бытования смыслов и отыскать им социологические корреляты, приемлемые в эмпирических проектах.

Собственно, эта последняя озадаченность подводит к тому, чтобы, обозрев напряженности в изучении феномена смысла, его производства и трансляции в культуре и обществе, а также представления на этот счет, которые развиты в артикулирующих к нему интерес парадигмах и словарях, связать их в некую обобщенную смысловую конструкцию, обладающую инструментальным ресурсом. Разумеется, здесь не имеется в виду ни их полная конгруэнтность, ни частичная согласованность, ни сглаживание несоответствий и тем более ни их склеивание и даже ни комплементарность. Чтобы оперировать такими терминами, потребовалась бы иная логика дискурса. Скорее, можно было бы говорить о смысловой совместимости этих представлений, производящих резонанс эхо и облеченных в похожие и непохожие концепты. Вероятно, это и не удивительно, если помнить об общей истории смысловых структур и ментальной культуры, общих основаниях наших интеллектуальных практик; о том, что “какого бы уровня охвата целого ни достигало знание, оно остается лишь приближением к реальной тотальности языка и речи” [Делез, 1995: с. 68], потому-то было важным указать, например, на авторский стиль в описании “новых метафизик”; и наконец, о том, что “вопрошающий о смысле знает, о чем идет речь”.

Каталог основных концептов представим в виде матрицы “смысловых порядков”, значимость которых понимается в духе Вебера: они воспроизводятся, и им следуют, несмотря на любые другие требования системы (см. табл.). Как вариации культурных порядков они специфицированы “на смысл”, заслуживают самостоятельного имени, и могут быть в первом приближении воплощены в определенном образом взаимосвязанной, взаимосопреженной сети понятий. Каждый сегмент или блок наделен здесь авто-

номностью, достаточной для того, чтобы стать особым предметом исследования в качестве смысловых образований и процессов. Но и в этом случае матрица смыслового порядка будет давать о себе знать, создавая более или менее размеченный контекст или контурный образ и требуя к себе апелляций. Следует дать некоторые пояснения.

Таблица

Матрица смысловых порядков

Смысловые перспективы	Смысловые структуры	Смысловые конструи	Средства и среды трансмиссии
<p>Предметно-пространственная Интенциональность (направленность на..., внимание к какой-то области жизни, ее проявлениям, значимость чего-то, отсылка мысли) Внешнее & внутреннее</p>	<p>Системы релевантностей устанавливают: – Значимую область – Приоритеты благ/ценностей</p> <p>Конвенции эквивалентности между предметами, фактами, людьми</p>	<p>– “общие блага”, ценности – интерпретационные схемы (причины-следствия, цели-средства, мифологемы, парадоксы) – герои, события, ситуации (уникальные, харизматические & типизации) – nonhumans (символическое & утилитарное, активное & пассивное)</p>	<p>– дискурсы (эффекты значения) – контексты (социоструктурный, исторический, культурный, ситуативный) – культурные формы (жанры & нарративы, вербальное & визуальное) – технологии, коммуникации (цифровые & интермедийные) – материальность (эффекты присутствия, звуки, запахи, шумы, формы, тело)</p>
<p>Временная Интенсивность (комбинации временных модусов) Прошлое & будущее</p>	<p>Типологии временных перспектив Проекция прошлого, настоящего, будущего</p>		
<p>Социальная Интерсубъективность (соотнесенность с Другим, группой, культурой) Консенсус & диссенсус</p>	<p>Режимы сигнификации – Определяют взаимоотношения означаемого, означающего, референта в репрезентациях реальности – Символические генерализации – Реальное & Виртуальное</p> <p>Проекция действия Цели, намерения, предпочтения, ожидания (шансы/риски)</p>		

С точки зрения общедоступной или общепонятной декомпозиции “смысла”, смысловые порядки, где он обитает и согласно которым функционирует, просматриваются из трех перспектив. Тем самым сложный, подпадающий под рефлексию мир обретает определенную структурированность. Предметно-пространственная и временная перспективы отсылают к любой реальности, социальная перспектива указывает на мир людей. Именно в такой последовательности выстраивает Шюц свою статью “О множественных реальностях”, написанную позже объемного труда, посвященного смыслу [Шюц, 2003]. Именно так представляет их Луман, обосновывая в качестве смысловых измерений с четкими операциональными указаниями [Луман, 2007: с. 115–139]. Перспективы пересекаются, переходят одна в другую,

сплетаются так, что аналитическим усилием их, кажется, невозможно разьять, однако не настолько, чтобы быть неразличимыми. Изменения мира, наблюдаемые и осмысленные из одной перспективы, не обязательно фиксируются, глядя из другой. Скажем, возможность мгновенного охвата всего глобального пространства посредством электронных сетей, упраздняющих протяженность и предельно сокращающих дистанции между местами, периферией и центром, не обязательно нивелирует и иерархические структуры в социуме, и, соответственно, наши представления на этот счет. Социальная ностальгия не предусматривает временную адекватность, а реклама, как известно, чтобы достичь подобного соответствия, модифицирует образы предметного мира. В то же время каждая перспектива готова поглотить остальные и дать общую панораму смыслового порядка, подключая другие в качестве эпифеноменальных. Политическая идентичность, продвигаясь к тотальности, стремится целиком заполнить собой все возможные “везде и всегда”. Это не означает, будто перспективы могут быть изолированы, скорее, в распознавании любых смысловых конструкторов мы имеем дело с их комбинациями и рекомбинациями [Луман, 2007: с. 131–132].

Предметно-пространственная перспектива рефлексии формируется за счет обращенности внимания на переживания, моменты жизни, собственные и чужие, на любые предметы смыслового посягательства, захваченные в фокус интенции, на тематику смысловой коммуникации, в случае социальных систем. Перспектива подвержена “плавающему” эффекту, она постоянно смещается в результате преобразований или “модификаций внимания”, как говорит Шюц, используя гуссерлианскую лексику. То есть речь идет об идеальной предметности, сконструированной посредством интенциональности сознания и серий отборов в соответствии с прагматическими задачами, осознаваемыми или нет, поскольку “логику смысла вдохновляет дух эмпиризма” [Делез, 1995: с. 36]. Если смыслы приобретают некую устойчивость, готовы к повторению при первой же рефлексивной попытке, укореняются в культурных артефактах и объективациях, воспроизводимых всякий раз интерпретационных схемах, как правило, им приписываются атрибут “объективности”, не зависящего от все новых интерпретаторов существования. В таком механизме много неясного, поскольку остается нерешаемый вопрос о легитимации осмысленного и бессмысленного и о том, кем она производится. Столь же непросто различить внутреннюю и внешнюю предметность по отношению к рефлектирующему и действующему индивиду, так как внутри каждой, относимой к тому или другому полюсу, возможно то же самое различие до бесконечности, хотя Веберово противопоставление обращенных вовнутрь буддийского созерцания и христианской аскезы экономическому поведению, ориентированному вовне, дает ясный, пограничный пример. Напряжение этих двух горизонтов продуцирует условия конституирования смысла и — как стимул первичной дизъюнкции — двигает рефлексии дальше, от смысла к смыслу, обнаруживая его самореферентность, как сказал бы Луман.

Не менее важно и напряжение между глубиной и поверхностью, которое резонирует с предыдущим, но не исключает и особую парадоксальную связь: в смысловой рефлексии не только взламывается поверхность для постижения глубины, но и падение в глубину способно вынести нас, как Алису у Кэрролла, на поверхность смысла. Для Делеза, не дающего читателю “Логик смысла” усомниться в сентенции Поля Валери “самое глубочайшее — это

кожа”, глубина не имеет элитарного статуса, поскольку смысл производится как поверхностный эффект, как “тонкая пленка на границе вещей и слов” [Делез, 1995: с. 48], как чистое становление. Шюц примиряет глубину и поверхность, считая их скорректированными прагматическим мотивом, чтобы стать доступными непосредственному восприятию: “*Непосредственно данным оказывается тот глубинный слой, который в определенных условиях Сейчас и Так представляется обращенному к нему рефлексивному взору (в силу прагматической обусловленности) не нуждающимся в дальнейшем анализе*” [Шюц, 2004: с. 772].

Смысловые структуры, воспроизводимые в этой перспективе, складываются в *системы релевантностей*, то есть резонности той или иной модификации внимания, которые устанавливают значимую для индивида область реальности, приоритеты в ней благ и ценностей, правил и стилей “множественных реальностей” Шюца или градусов Тевено. Другая смысловая структура перспективы — *конвенции эквивалентности*, соразмерности предметов, фактов и людей, достигаемые индивидами в режимах повседневности и публичности, или смысловыми формами — искусством, наукой, как показывает нам Латур, или медиакультурой, сообщающей о “нео-товаре” Лэша.

Осмысление переживаний жизни происходит в контексте времени и места действия, поэтому **временная перспектива** рефлексии надежно в него вмонтирована. Вопрос о времени конституирования смысла возникает постоянно, поскольку смысл, как это понимается в феноменологии, всегда отстает от непосредственного переживания, которое не отвлекается на рефлекссию, а осмыслению подлежит уже воспоминание о переживании, случившееся переживание, то есть отошедшее в опыт. Темпорально опыт довольно сложно структурирован, и расценивать смысл как модус опыта не означает отсылки исключительно к прошлому, к прошедшему времени. Тем не менее, придание смысла происходящему сегодня и возможному завтра осуществляется лишь в настоящем совершенном и будущем совершенном времени, поскольку любые замыслы и ожидания, фантазии и предвосхищения проецируют результаты уже исполненного действия, как если бы оно состоялось. Опыт вырабатывает различные *типологии временных структур* смысла, как повседневные, так и аналитические, где прошлое, настоящее и будущее имеют собственные формы сокращения и растягивания, комбинаций и доминаций. Прошлое воспринимается недавним или далеким, с соответствующей оценивающей атрибутивностью, и то, как оно въедается в структуры настоящего, хорошо видно внимательному наблюдателю во времена радикальных сдвигов. Настоящее также имеет массу градаций — от распростертого вдоль стрелы времени, которое длится и длится, до скомканного, спрессованного в миг, в состоянии “между”. Может быть актуальным, “живым” (Шюц), которое проживают в каждый настоящий момент, и наверняка возможным, что наступит утром. Сама же рефлексия протекает в нашем внутреннем времени, Бергсоновом *durée* или длящемся Я, не совпадающем с астрономическим временем или культурно-историческим временем эпох и периодов, — осмысленное настоящее не синхронно ни тому, ни другому. В смысловых координатах временной перспективы, в горизонтах необратимого и обратимого, как видит это Луман, настоящее, по сути, ущемлено процессом постоянного деления на “до” и “после” и предстает как “парадоксальная симультанность прошлого и будущего” [Gumbrecht, 2001:

р. 51]. Смысловые операции с будущим временем также бывают затруднены, о чем сегодня свидетельствует распространенность образов “неопределенного” и “туманного” будущего, что помимо политической и рекламной подоплеки связано с усложнением предметной среды, загромождением пространства, в котором нелегко ориентироваться, несмотря на обилие указателей правильного движения, с виртуальным накоплением вариантов возможного выбора и информационного шума и многим другим, вполне подходящим для того, чтобы попасть в релевантную область социологического анализа.

Социальная перспектива отличается тем, что настроена на действие и интересубъективный мир, общий для индивидов. Если разобраться со своим переживанием под силу и одинокому Я, то действие совершается с оглядкой на другого. Обособленность Я всегда обманчива, так как утвердиться в ней можно лишь по контрасту с другим подобным “я” или “ты”, которое его наблюдает, рассматривая себя как Alter Ego своего Alter Ego. Различение переживания и действия дает основание Луману различать репродукцию смысла и репродукцию системы [Луман, 2007: с. 129]. Макса Вебера интересовало определено второе, а не смысл как таковой, когда он задался идентификацией и пониманием социального действия, “которое по предполагаемому действующим лицом или действующими лицами смыслу соотносится с действием *других* людей и ориентируется на него” [Вебер, 1990а: с. 603]. Для Вебера соотнесение со смыслом, в первую очередь, есть критерием типологизации действий. Понять этот “субъективно предполагаемый” или подразумеваемый смысл — значит понять действие. О проблемности такого понимания уже говорилось, оно всегда лишь приблизительно, как хорошо знал это Вебер, поскольку интерпретация “констелляций мотивов” действующего, решающим из которых не обязательно будет самый очевидный и наоборот, остается лишь в разной мере вероятностной. Шюц с признательностью к целерациональному эталону тщательно исследует цепочки осмысленных переживаний актора и интерпретатора, учитывая понимание ими замысла, этой “репетиции” действий, контекстов их протекания, ожидаемых результатов, а также временные модификации переживаний и воспоминаний о них, трансформации мотивов “для того чтобы” в мотивы “потому что”. Тем самым проясняются изъяны несогласованности и асимметрия в интерпретациях одних и тех же актов. Напряженность консенсуса и диссенсуса, сообщающая энергию социальной перспективе смысловой рефлексии, воплощается в многочисленных *проекциях действия*, будь то ценности, нормы, преференции, ожидания, оценки шансов и рисков, в изучении которых современная социология достаточно искушена. Правда, если и считается, что такие проекции каким-то образом ответственны за специфические импликации действия, готовят его, регулируют или сопровождают, то ввиду понятийных рамок и жестких способов фиксации они нечасто рассматриваются в терминах субъективно предполагаемых смыслов.

Коммуникация, где шлифуется интересубъективность, чтобы быть успешной, обязывает повысить планку взаимопонимания, для чего используются смысловые упрощения и схематизмы, сведение к общепонятному, здравому смыслу, известным символам, так что шансы сверхбанального и сверхуникального, воспринимаемых как шум и помехи, здесь невелики. То есть воспроизводятся особые *режимы сигнификации* осмысливания предметного мира, пространства и времени совместного существования.

Применительно к индивидуальному опыту Шюц называет такой механизм обобщенного схватывания рефлексией целой серии переживаний “монотетическим”, “однолучевым” обращением в противовес “политетическому”, ретроспективному, пошаговому воссозданию [Шюц, 2004: с. 769–777]. У Делеза “символизацией” определяется та операция, “посредством которой мысль переиначивает благодаря своей собственной энергии все то, что происходит и проецируется на поверхности”, хотя символ “столь же нередуцируем, как и то, что символизируется” [Делез, 1995: с. 263]. Луман развивает концепт символических генерализаций смысла как способа оперативной обработки множественности, благодаря которой потоки переживаний наделяются идентичностями, и любая осмысленно понимаемая данность обеспечивает себе возможность повторного обращения; в том числе и в более сложных условиях для циркуляции смыслов, в коммуникации с разными партнерами посредством языка, ограничивая возможности смыслового отбора, но и обнаруживая иные, тематизируя и структурируя коммуникативное взаимодействие. Механизмы символической генерализации действуют во всех перспективах смысловой рефлексии, устанавливают порог дальнейших проблематизаций, например, разграничив он-лайн и офф-лайн реальности, хотя в действительности сложно установить предел их взаимному влиянию, не впадая в “парадокс регресса” или “неопределенного размножения” (Делез), работают в науке и искусстве, литературе и медиа.

Таких символически генерализированных *смысловых конструктов* достаточно много. В матрице смысловых порядков (см. табл.) представлены некоторые, наиболее из них значительные, привычные фигуранты социокультурного анализа, посредством которого их все же чаще интерпретируют с точки зрения норм и образцов, дешифруют символы и устанавливают различия в их восприятии разными аудиториями, не артикулируя производимые при этом смысловые резонансы. К смысловым конструктам можно отнести *ценностные приоритеты*, то есть желаемые результаты ценностных обоснований, *интерпретационные схемы*, объясняющие и оправдывающие действие или бездействие, которые предлагаются, например, рекламой, апеллирующей к опыту целевых групп, сформированному не без ее же помощи, либо дневными ток-шоу, где за час решается неразрешимое, легитимируя человеческие слабости. Не говоря уже о мифах, юморе и парадоксах. С другой степенью конкретности в этом перечне присутствуют *герои* — от почти обязательного в рассуждениях о смысле “лесоруба” с понятным действием и массой мотивов до анонимных Никто или Каждый, разделяющих “общую судьбу” и погруженных на корабль дураков у Мишеля де Серто [Серто, 2007], то есть в некое пустое место. То же касается *событий*, которые отличны от простых происшествий, *ситуаций* как смысловых единств места и времени. Сегодня все явственнее набирает обороты уже упоминавшаяся генерализация *nonhumans*, чрезвычайно нагруженная смысловыми противоречиями и даже нонсенсом, из которых, тем не менее, конституируются смыслы, адекватные совершенному будущему времени. Разумеется, все это активно стремится в специальные исследовательские проекты. Как и особые *медиа-трансмиссии смыслов* и *среды*, где это случается, те поверхности, по которым пробегает дрожь смысла, и те глубины, где он отслаивается: курсы, контексты, культурные формы, технологии и коммуникации, материальность, хорошо натренированные раздваивать ориентиры (см. табл.).

Словом, имеется возможность посмотреть на мир людей, культуру и общество из смысловой перспективы. Общие места и проблематизации, о чем здесь все время шла речь, — как раз то, из чего рождается смысл. Надо лишь слегка повернуть объектив, чтобы эта перспектива стала зримой. И, не избегая ассоциаций вполне традиционного гуманистического духа, можно временно задержаться на словах пост-мыслителя Жюлья Делеза: “Задача сегодняшнего дня в том, чтобы заставить пустое место циркулировать, а доиндивидуальные и безличные сингулярности заставить говорить, короче, чтобы производить смысл” [Делез, 1995: с. 97].

Источники

Александр Дж.С. Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры / Дж.С. Александр // Социологическое обозрение. — 2007. — Т. 6. — № 1. — С. 17–37.

Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте / Барт Р.; [сост. С.Зенкина]. — М.: Ad Marginem: Сталкер, 2002. — 288 с.

Болтански Л. Новый дух капитализма / Л. Болтански, Э. Кьяпелло. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. — 976.

Болтански Л. Социология критической способности [Электронный ресурс] / Л. Болтански, Л. Тевено // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2000. — Т. 11, № 3. — С. 66–83. — Режим доступа : <http://www.ecsocman.edu.ru/jssa/msg/17944618.html>.

Большц Н. Азбука медиа / Большц Н. — М.: Европа, 2011.

Вебер М. О некоторых категориях “понимающей” социологии // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 495–546.

Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990а. — С. 602–643.

Гадамер Г.-Г. Семантика и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасно-го. — М.: Искусство, 1991.

Гумбрехт Х.У. В 1926 году: На острие времени / Гумбрехт Х.У. — М.: Новое литературное обозрение, 2005.

Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение / Гумбрехт Х.У. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.

Гумбрехт Х.У. Чтение для “настроения”? Об онтологии литературы сегодня [Электронный ресурс] / Х.У. Гумбрехт // НЛО. — 2008. — № 94. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/94/gu2.html>.

Гуссерль Э. Амстердамские доклады 11 / Э. Гуссерль // Логос. — 1994. — Вып. 5. — С. 7–24.

Делез Ж. Логика смысла / Делез Ж. — М.: Академия, 1995. — 302 с.

Зебальт В.Г. Аустерлиц / Зебальт В.Г. — СПб.: Азбука-классика, 2006.

Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Зиммель Г. Избранные работы. — К.: Ника-Центр, 2006. — С. 80–104.

Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. / Киттлер Ф. — М.: Логос, 2009. — 272 с.

Коркюф Ф. Новые социологии / Коркюф Ф. — М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетей, 2002.

Кундера М. Нарушенные завещания / Кундера М. — СПб.: Азбука-классика, 2006.

Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир [Электронный ресурс] / Б. Латур // Логос. — 2002. — № 5–6. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/logos/2002/5/>.

Латур Б. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад “Исследований науки” в общественные науки / Б. Латур // Вестник МГУ. — 2003. — № 3. — С. 20–38. — (Серия “Философия”).

Латур Б. Политика природы [Электронный ресурс] / Б. Латур // Неприкосновенный запас. — 2006. — № 2 (46). — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2006/2/la3/html>.

Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Латур Б. — СПб. : Изд-во Европ.ун-та в С.-Петербурге, 2006.

Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности / Леонтьев Д.А. — 3-е изд., доп. — М. : Смысл, 2007. — 511 с.

Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Луман Н. — СПб. : Наука, 2007. — 648 с.

Музиль Р. Человек без свойств. Кн. 1 / Музиль Р. — М. : Художественная литература, 1984.

Рикер П. Двойственный смысл как герменевтическая и семантическая проблема / П. Рикер // Герменевтика. Этика. Политика. — М. : АО “КАМТ”, 1995.

Серто М. Общее место: обыденный язык [Электронный ресурс] / М. Серто // Неприкосновенный запас. — 2007. — № 4 (54). — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2007/54/se4.html>.

Тевено Л. Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальной общности [Электронный ресурс] / Л. Тевено // НЛЮ. — 2006. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/teve22-pr.html>.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Фуко М. — СПб. : А-сад, 1994.

Хабермас Ю. Проблематика понимания смысла в социальных науках [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас // Социологическое обозрение. — 2008. — Т. 7, № 3. — С. 3–33. — Режим доступа : <http://sociologica.hse.ru/2008-7-3/28122704.html>.

Хард М. Империя / М. Хард, А. Негри. — М. : Праксис, 2004.

Шартье Р. Письменная культура и общество / Шартье Р. — М. : Новое издательство, 2006.

Шюц А. Смысловое строение социального мира / Шюц А. // Избранное : Мир, светящийся смыслом. — М., 2004. — С. 687–1006.

Шюц А. О множественности реальностей [Электронный ресурс] / А. Шюц // Социологическое обозрение. — 2003. — Т. 3, № 2. — С. 3–34. — Режим доступа : <http://sociologica.hse.ru/2003-3-2/28146546.html>.

Эко У. Vertigo: круговорот образов, понятий, предметов / Эко У. — М., 2009.

Alexander J.C. The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology / Alexander J.C. — Oxford, 2003.

Culture and Society : Contemporary Debates / Ed. by J.C. Alexander, S. Seidman. — Cambridge University Press, 1990.

Gumbrecht H.U. How is Our Future Contingent?: Reading Luhmann Against Luhmann / H.U. Gumbrecht // Theory, Culture & Society. — 2001. — 18 (1). — P. 49–58.

Kittler F. Towards an Ontology of Media / F. Kittler // Theory, Culture & Society. — 2009. — 26. — P. 23–31.

Latour B. Pandora’s Hope: essays on the reality of science studies / Latour B. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1999.

Lash S. Power after Hegemony. Cultural Studies in Mutation? // Theory, Culture & Society. — 2007a. — 24. — P. 55–78.

Lash S. Capitalism and Metaphysics / S. Lash // Theory, Culture & Society. — 2007. — 24. — P. 1–26.

Smith J. Complexity, Ecology and the Materiality of Information / J. Smith, C. Jenks // Culture & Society. — 2005. — 26. — P. 141–163.