
О. В. ГОЛОВАШИНА

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ В ИССЛЕДОВАНИЯХ СОЦИАЛЬНОГО: КОНСТРУИРОВАНИЕ ВРЕМЕНИ И ВРЕМЕНЕМ*

Объектом исследования в социальном конструктивизме является интерпретация современного ускорения, его оценка, которая может быть положительной или отрицательной, а не осмысление времени и темпоральности как таковой, хотя некоторые авторы готовы признать ее существование. Опираясь на работы А. Шюца, Э. Левинаса, П. Бергмана и Т. Лукмана, современных исследователей (Э. Зерубавеля, Х.-Г. Броуза, Б. Гизена и др.), автор данной статьи отмечает, что темпоральные факторы определяют успешность социального взаимодействия, а само социальное представляет собой результат конструирования общего времени. Чем сложнее становится общество, тем больше возникает режимов темпоральности, тем актуальнее оказывается проблема синхронизации. Трансформации темпоральности являются следствием изменения образа жизни и появления новых технологий.

Таким образом, темпоральная структура повседневной жизни накладывает определенные ограничения на субъекта. При этом восприятие времени зависит от социальных взаимодействий и реальному изучению доступно только его проявление. Так как нет убедительных методов исследования темпоральности за пределами ее восприятия или проявления, проблема социального времени является эпистемологической, а не онтологической.

Ключевые слова: темпоральность, социальное время, социальный конструктивизм, социальная феноменология, А. Шюц, П. Бергман, синхронизация, жизненный мир.

The object of study in social constructivism is the interpretation of the modern acceleration and its evaluation (positive or negative). Some authors

* Статья подготовлена по результатам научно-исследовательских работ, выполненных при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда № 15-33-01003, проект «Концептуальные основания политики памяти и перспективы постнациональной идентичности».

recognize the presence of time as such, but do not study it. Basing on the works of A. Schütz, P. Bergman and T. Lukman, E. Levinas, and of modern researchers (E. Zerubavel, H. G. Brose, B. Giesen, etc.), the author argues that temporal factors determine the success of social interaction while the social is an effect of the overall design time. The increasing social complexity multiplies the number of modes of temporality and enhance the need for synchronization.

Thus, the temporal structure of everyday life poses limitations on the subject. Meanwhile, the perception of time depends on social interactions, and meaningful learning is only a visible manifestation. Since there is no convincing methods for the study of temporality outside its perception or existence, the problem of social time is epistemological.

Keywords: *temporality, social time, social constructivism, social phenomenology, A. Schütz, P. Bergman, synchronization, lifeworld.*

Наиболее продуктивно концепция жизненного мира Э. Гуссерля была интегрирована в социальные науки. Любой субъект зависит от интересубъективного мира. Именно там происходят изменения, преобразования, влияющие непосредственно на жизненный мир. Причем этот интересубъективный мир, как вполне осознает конкретный субъект, существовал до него и будет существовать после. Таким образом, с точки зрения феноменологии, социальное представляет собой интересубъективный мир. Но одной этой коннотации недостаточно для того, чтобы ответить на все вопросы, которые интересуют социальные науки. Понятно, что индивид зачастую считает, что принимает решение или совершает поступок по своим глубоко личным мотивам, но оказывается, что подобные поступки совершают и многие другие люди, родившиеся с ним приблизительно в одно время или в одном месте, или родители которых занимались приблизительно одним и тем же делом. Но почему это происходит? Социальное представляет собой «переплетение зависимостей, в пределах которого индивид обретает некоторую сферу свободы для собственных решений и которое одновременно полагает пределы этой сфере» [Элиас 2002: 44]. В соответствии с этой трактовкой социальное время является одной из таких рамок.

Альфред Шюц (1899–1959) ограничил применение феноменологического метода Э. Гуссерля сферой социального. (Его работа «Смысловая структура повседневного мира», написанная в 1932 г.,

была высоко оценена Гуссерлем.) В центре внимания социальной феноменологии лежат обыденные представления людей, проявляющиеся в обозначенном Гуссерлем intersубъективном мире. Шюц считает, что не бытие определяет сознание, а образ мыслей влияет на конструируемую субъектом социальную реальность. Представления индивида в рамках социальной феноменологии носят характер эмпирического факта. Таким образом, «социальная феноменология ориентирована не на исследование структурно-институционального каркаса – скелета социального организма, но на его всеобщие смысловые характеристики – intersубъективную смысловую структуру» [Смирнова 2009: 11].

Как и основоположник феноменологии, А. Шюц оставил за скобками те схемы, которые являлись предпосылками исследования, чтобы сконцентрироваться на объективном изучении социальных феноменов. Однако изучение только актов сознания (как у Гуссерля) представляется Шюцу недостаточным и, разумеется, не соответствует целям социологической науки. Поэтому «в скобках» остаются не только акты сознания субъекта, но и весь слабо концептуализированный Гуссерлем intersубъективный мир: «Можно предположить, что тот сектор мира, который я рассматриваю как неоспоримую данность, является таким же и для вас, моего индивидуального другого, более того, он является таковым для “Нас”». Но это “Мы” включает не только меня и вас, но “любого, кто является одним из нас”, то есть любого, чья система релевантностей существенно (или в достаточной степени) соответствует моей и вашей» [Шюц 2004: 15]. Шюц согласен с тем, что каждый индивид смотрит на мир по-разному, однако для достижения каких-то частных целей индивиды готовы оставить за скобками эти различия. Сам выбранный для данного явления термин – «взаимость перспектив» – предполагает определяющую роль будущего. (Хотя вообще в трактовке темпоральности Шюца многое взято у А. Бергсона.) Нас интересует не богатый внутренний мир другого человека, его прошлый личный опыт, а только образ будущего, цель, для реализации которой нужен другой человек. А. Шюц пишет много о типизации (мы общаемся не с личностью, а с определенным типом, в этом основа социального), но не обращает внимания, что ключевым фактором, определяющим успешное взаимодействие, является

общий образ будущего, связанного непосредственно с реализацией данной цели. Например, два человека заинтересованы в успешности какой-либо сделки. Они смогут заключить договор только в том случае, если каждый из них будет убежден, что эта сделка соответствует тому образу ближайшего будущего, который присутствует у них в сознании. Способы, которыми будет это достигнуто, уже не так важны.

«Жизненный мир» Гуссерля становится у Шюца своеобразным архетипом, который делает социальное интерсубъективным. Шюц считает, что мыслительные объекты, которые конструируются учеными для научных целей, основываются на конструктах, не используемых обычными людьми в своей повседневной жизни. Научные конструкции являются конструкциями второго порядка, конструкциями конструкций. То есть научные представления о времени основываются на обыденных. При этом обыденные представления, по определению, всегда социализированы, так как наше знание имеет прежде всего социальное происхождение и существует в социально одобренных терминах [Шюц 2004: 63], связанное с социальным опытом. И если в повседневном общении, опираясь на идею «взаимности перспектив», прежний опыт не имеет значения, так как главной представляется цель, то в процессе формирования конструкций (в повседневной жизни или формировании научных представлений – неважно, так как научные представления в любом случае связаны с повседневной жизнью) определяющее значение принадлежит прошлому и памяти о нем. «Само время состоит из воспоминаний» [Schutz 1967: 49]. Понятно, что воспоминания наполняются смыслами, но сам смысл у Шюца в соответствии с пересмотренными через философию А. Бергсона идеями Гуссерля становится «операцией интенциональности» [*Idem* 1976: 25]. Даже если смысл не связан с опытом, он представляет собой определенное осознание переживания, которое обязательно зависит от контекста, предполагающего соотношение между фактическим опытом, прошлым опытом и ожидаемым опытом [Schutz, Luckmann 1973: 55]. Темпоральный фактор является определяющим независимо от того, идет ли речь об опыте вообще или только о смысле, так как смысл сам по себе реляционен. Каждое новое обращение к опыту будет побуждать разные смыслы в зависимости от момента

времени. Таким образом, «уникальность человеческого опыта связана с уникальностью времени жизни и его необратимости» [Muzzetto 2006: 6]. Невозможно совершать действия в будущем или прошлом, настоящее уникально, и только оно действительно социально активно. Несмотря на «взаимность перспектив» или определяющую роль прошлого в формировании опыта, проявляется это только в настоящем.

Если социальная динамика определяется «взаимностью перспектив» социальных акторов, а конструкты – их прошлым опытом, то окружающая реальность – с некоторыми допущениями ее можно назвать «настоящим» – считается субъектом реальным только до тех пор, пока на нее направлено внимание, то есть миры сами по себе не обладают онтологическим статусом. Каждая реальность (например, сон) отличается определенным темпоральным ритмом. При этом во многих воображаемых мирах время не подчиняется тем же законам, что и в нашей повседневной жизни [Schutz, Gurwitsch 1989: 155]. Шок, который описывает А. Шюц в процессе перехода от одной реальности к другой, связан с невозможностью быстрой адаптации к другому темпоральному ритму.

Идея темпоральной координации считается исследователями Шюца ключевой в его концепции [Кнорр-Цетина, Брюггер 2006]. Недостаточно «близости в пространстве», необходимо еще находиться «близко во времени». Это позволяет действительно признавать опыт другого, то есть конструировать совместный опыт: «Поскольку во время полета птицы мы вместе становились старше и поскольку мои наблюдения свидетельствуют о том, что ты тоже следил за этим событием, я могу сказать, что мы вместе видели птицу в полете» [Schutz 1964: 25]. Мы не можем знать, что думал другой о полете птицы, что он чувствовал – единственное, что нам доступно, это собственные наблюдения, которые позволяют предположить наличие у другого такого же опыта, что и у меня. Но, с точки зрения Шюца, это единственная доступная нам интерсубъективность. Таким образом, можно говорить о «нас» только в том случае, если имеет место «темпоральная координация» (общность времени, синхронность действий и др.), близость во времени. Это повышает значение календарей и других способов синхронизации жизни сообщества.

Шюц «овеществляет время во времени» [Costelloe 1994], пытаясь таким образом осмыслить место времени в феноменологии и связать его с идеями А. Бергсона. Применение конструкций Э. Гуссерля к миру социального вынуждает Шюца упрощать представления основоположника феноменологии, но при этом делать их более доступными для социологического исследования. Как и Э. Гуссерль, и М. Мерло-Понти, Шюц говорит об объективном времени, но не ставит в качестве своей задачи его осмысление. Социальное время Шюца – «способ переживания космического времени» [Muzzetto 2006: 16], и внимание Шюца как социолога занимает именно время в обществе, а не темпоральность вообще.

Таким образом, чтобы понять какое-либо сообщество, нам надо узнать, каким временем оно живет. Строительство общего времени и является, с точки зрения Шюца, строительством социального. Мысль вполне понятна – необходимы определенные камертоны, координирующие действия индивидов. А. Я. Гуревич писал о символическом окончании «времени церкви», когда появились часы на ратуше и уже не нужно было ждать ударов колокола, чтобы понять, который час. Однако темпоральная координация происходит не только благодаря часам. Заводской гудок синхронизировал время в моногородах, большая часть населения которых работала на этом заводе. Звонок в школе координирует действия не только учеников, но и учителей, работников столовой, гардероба и даже родителей, стремящихся успеть привести ребенка к назначенному времени. Поздний сеанс в кинотеатре, расположенном в большом торговом центре, предполагает, что продавцы соседних с кинотеатром магазинов также задерживаются на работе, несмотря на необходимость забрать ребенка из школы после звонка. Чем сложнее становится общество, тем больше режимов темпоральности возникает. Координация обеспечивает функционирование группы, однако в современном мире один человек оказывается включен в огромное количество таких групп. Мы сталкиваемся с необходимостью «сверять часы» не только в путешествиях, но и в новой компании, в новой семье, на новой работе. В современном мире не только каждая культура, но и субкультура, любое сообщество, от нации до коллектива коллег, имеет свое время, и, как говорил К. Мангейм, луч-

ший способ понять мышление группы – это понять, как та или иная группа осознает время [Мангейм 1995].

Разумеется, различные временные горизонты и разные ритмы и темпы всегда сосуществовали друг с другом, однако прежде эти различия или были исключением, или нивелировались общими культурными нормами; с их помощью различные подсистемы в рамках единой системы синхронизировались институциональными механизмами, которые хорошо описаны у Т. Парсонса [2000]. Какой бы разной моделью темпоральности ни обладали, например, рабочий и директор завода, предприятие будет успешным, если и тот и другой считают, например, прибыль их общей целью. На признании единых ценностей, с точки зрения Парсонса, и держится анализируемое им общество. Однако для современной культуры характерен ценностный релятивизм, то есть отсутствие каких-либо признаваемых большинством норм.

Современный исследователь Б. Гизен выделяет три основных парадигмы темпорального несоответствия:

- рассинхронизация, то есть сосуществование явлений, относящихся к разным историческим периодам;
- асинхронизация, связанная с различными темпами и ритмами разных социальных систем;
- конфликт воспоминаний, который является следствием разного опыта поколений [Giesen 2004].

Культура в глобальном мире – это «культура неодновременности», пишет немецкий исследователь Х.-Г. Броуз [Brose 2004]. Он говорит о необходимости появления новых практик, направленных на выработку тактики совместной жизнедеятельности в условиях столкновения темпоральностей без приведения их в единую иерархическую линейную структуру. Сейчас много говорят о толерантности как единственном способе комфортного сосуществования в глобализирующемся обществе. Однако толерантность будет иметь смысл только в том случае, если она понимается как способ синхронизации временных ритмов и моделей темпоральности. Несмотря на признанное ускорение, ставшее уже трюизмом при характеристике современной культуры, общество продолжает связывать свою идентичность прежде всего с прошлым. Если культура представляет собой общность прошлого, а его место, в свою оче-

редь, определяется социальным временем, то индивид в глобализирующемся мире вынужден согласовывать свое видение прошлого, настоящего, будущего с социальным временем приехавших из не всегда близких в культурном отношении государств соседей. «Культурная борьба, таким образом, может быть понята как попытка синхронизировать неодновременные тенденции, интересы и ориентации» [Brose 2004: 20].

Конечно, «различные темпоральности» или «временные несоответствия» являются следствием историчности человеческого существования, и избежать их невозможно» [Giesen 2004: 28], однако особенность глобализирующегося общества в том, что с этими несоответствиями сталкиваются большинство людей и именно они являются причиной нашумевшего в исследованиях гуманитариев «кризиса идентичности». Американский психиатр Р. Дж. Лифтон вводит термин «протеанизм» по имени древнегреческого бога, который постоянно менял свой облик [Lifton 1995]. Несмотря на проблемы, возникающие у носителей протеевской идентичности, Лифтон считает ее наиболее подходящей для эпохи постмодернистского релятивизма, так как она позволяет всякий раз находить себя (новый «дом», как пишет Лифтон) в условиях постоянного культурного взаимодействия. Однако не является ли этот новый «дом» очередной маской по Миду, за которой уже не осталось личности?

«Сверить часы» с соседом возможно только в том случае, если сосед не возражает, если в его интересах жить с вами в одном времени. То есть мы опять возвращаемся к общим ценностям, которые необходимы для того, чтобы система жила в относительно синхронизированном режиме, но ожидать появления каких-то общих ценностей в обществе, пережившем деконструкцию всего ценного, – сродни непопулярному сейчас утопизму. В текущей ситуации сложно представить наличие каких-либо факторов, способных объединить мир «нового средневековья». Поэтому синхронизация временных циклов возможна только на уровне индивидов и малых сообществ.

Конструктивизм на сегодняшний день представляет одно из самых авторитетных направлений исследования социального. Социологи ищут его истоки у М. Вебера, который доказывал, что реальность является производной от действий индивида. Трактовка этих

идей американскими прагматистами (прежде всего У. Джеймсом, Дж. Дьюи) предопределила развитие американской социологии. Однако в целом социальный конструктивизм является одним из проявлений трансформации западной философии и развития онтологии взаимодействий. Важно подчеркнуть, что, в отличие от русского языка, в котором слово «сконструирован» является практически синонимом слова «придуман», но с оттенком какого-то строительства (то есть придуман на основе каких-то реальных деталей), например, во французском языке слово «сконструирован» имеет также смысл «построен». Социальный конструктивизм – не столько то, как мы придумываем «социальное», сколько то, как мы его строим.

Критика П. Бергером (род. в 1929 г.) и Т. Лукманом (род. в 1927 г.) взглядов А. Шюца стала основой феноменологического конструктивизма. Его источниками послужили также идеи не только М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса, И. Гофмана (куда же без них в социологии), но и К. Маркса, Ж.-П. Сартра.

Общество является для Бергера и Лукмана субъективной реальностью, интериоризированной через социализацию. При этом их концепция тяготеет к большей объективизации, нежели идеи критикуемого ими А. Шюца. Например, невозможно отрицать изначально субъективного характера различных норм, однако с течением времени они начинают носить характер вполне объективных предписаний. «Как мы уже говорили, эти аспекты получают свое собственное признание, если общество понимается как непрерывный диалектический процесс, включающий три момента: экстернализацию, объективацию и интернализацию. Поскольку нас интересует социетальный феномен, не следует считать эти моменты происходящими во временной последовательности. Скорее, общество и каждая его часть одновременно характеризуются этими тремя моментами, так что любой анализ в терминах лишь одного или двух этих моментов не будет исчерпывающим. То же самое можно сказать и в отношении отдельного члена общества, который одновременно экстернализирует себя в социальном мире и интернализирует последний как объективный» [Бергер, Лукман 1995: 210].

В исследовании социальной темпоральности они исходят из взглядов Э. Гуссерля, подчеркивая, что время – «это свойство, при-

сущее сознанию. Поток сознания всегда упорядочен во времени» [Бергер, Лукман 1995: 49]. В отличие от Шюца, разработывавшего в основном гносеологический аспект «жизненного мира», Бергер и Лукман лучше концептуализировали то, что intersубъективные отношения невозможны без темпорального их измерения, которое представляет собой «пересечение космического времени и существующего в обществе календаря, основанного на временных циклах природы и внутреннего времени с его указанными выше различиями» [Там же]. Темпоральная структура повседневной жизни накладывает определенные ограничения на субъекта («принудительна»), так как «моя собственная жизнь – лишь эпизод во внешнем условном потоке времени». Человек вынужден считаться не только с конечностью собственной жизни, необходимостью успеть, но и с той историчностью, которая определяет ситуации повседневности. Восприятие мира как реального возможно только в рамках определенной темпоральной структуры. Таким образом, время воспринимается как объективный феномен, принуждающий человека к соблюдению определенных рамок.

Но П. Бергер и Т. Лукман описывают также другой аспект темпоральности, хотя и не концептуализируют его. Опыт человека, который сохраняется в его памяти, придает смысл его биографии. Однако может существовать еще intersубъективный опыт, «когда несколько индивидов объединяет общая биография, а их опыт соединяется в общий запас знания» [Там же: 123]. Таким образом, общий опыт объективизирует intersубъективный мир. Социализация в этом контексте представляется как знание прежнего опыта или знания о нем, то есть прежний опыт должен стать частью биографии. В случае необходимости прошлое перетолковывается для потребностей нынешней ситуации (ресоциализация) или «настоящее интерпретируется так, чтобы оно находилось в последовательном взаимоотношении с прошлым» [Там же: 125].

Несмотря на то, что речь идет о разных традициях, которые, при желании историков философии, могут получить общий исток в феноменологии Э. Гуссерля, трактовка времени в социальном конструктивизме перекликается со взглядами французских феноменологов. «Время – не факт, подтверждающий уединенность субъекта, – пишет Э. Левинас, – а сама связь субъекта с другим», что поз-

воляет дистанцировать время как форму материального обустройства в мире от времени аутентичного бытия. Постичь реальность времени – это значит распрощаться с платоновской интерпретацией времени как «подвижным образом неподвижной вечности», утвердить в качестве метанарратива постоянно изменяющуюся, диахроническую, инвариантную, бесконечно сложную реальность [Левинас 1998]. Таким образом, время тоже конструируется объектами, имеется «множественность времен» (это тоже уже своеобразная аксиома в социальных исследованиях – достаточно вспомнить Дж. Урри).

Пожалуй, было бы преувеличением сказать, что конструктивизм представляет собой единое направление. Скорее имеет смысл говорить о некоем «фамильном сходстве» (Л. Витгенштейн). Отношения предшествуют сущности, реальность может быть постигнута через, как правило, ситуативные конструкции индивидуальных и коллективных акторов.

А. Вендт считает конструктивизм онтологией социальных наук [Wendt 1999: 5], так как он является инструментом анализа, Э. Адлер считает его метатеорией [Adler 2005: 8]. Источники, методы исследования конструктивистских и неконструктивистских направлений во многом совпадают, но отличаются принципы. Кроме критики эссенциализма, которая является частью новой онтологии, конструктивисты отказываются от дихотомии «субъект-объект исследования». При этом реальность не является иллюзией (конструктивистов сложно упрекнуть в солипсизме), а представляет собой продукт идей, ценностей, прочих идеальных и, безусловно, материальных факторов; то есть состоит из всего вышеперечисленного, вступающего друг с другом в интерактивные отношения. Поэтому уже невозможно говорить об истинности или ложности какой-либо теории, а только о ее определенном соответствии или несоответствии каким-либо критериям.

Сейчас исследователю любого социального феномена (объекта, явления и т. д.) сложно не быть конструктивистом. Причина – в самой природе социального. Концептуализацию социального обычно связывают с Э. Дюркгеймом, хотя уже Т. Гоббс обратил внимание, что далеко не все в окружающем мире можно объяснить природой человека или какими-нибудь еще сущностями. Сообщества людей

становились все более влиятельным актором социокультурной динамики, и возникла необходимость осмысления текущей ситуации, но существующий методологический аппарат не подходил для анализа. Социальное не является специфической сферой, в которой действуют определенные законы (как, например, законы Ньютона в мире «протяженного»), хотя в период становления социологии, когда необходимо было отделить объект ее изучения от объекта исследования других наук, выделение социального в качестве отдельной сферы жизни казалось вполне оправданным. Этого, однако, было мало – социальное стали обнаруживать в остальных вроде как вполне сложившихся сферах: некоторые процессы, происходящие в экономике, оказываются лучше понятными, если при анализе учитывать влияние социальных факторов, изучение психики невозможно без учета социализации, реальное действие законов можно спрогнозировать, если знать, как работает та сфера, где они будут использоваться. Но если социальное есть везде, то что же это такое? Если не отдельная сфера (как она может быть отдельной, если социальное можно обнаружить везде?), то вполне логичным будет предположение, что это просто тип связей, который можно увидеть и в научной лаборатории, и на бирже, и в зале суда. То есть социальное не существует само по себе, а «конструируется» из самых различных акторов. Невозможно понимать социальное только как сообщество современников (А. Шюц). Реальность уже не только то, что есть. Ее создают возможности будущих изобретений и человеческих стратегий [Бертильссон 2002].

Принципы социального конструктивизма создают определенные сложности в понимании темпоральности. М. Мерло-Понти сравнивал время с потоком, но предостерегал от того, чтобы сводить его к последовательности событий. Однако можно констатировать, что его призыв не дошел до адресатов. Возможно, потому что такая трактовка времени не совпадает с основополагающими постулатами конструктивизма. Почему время не может быть тем, что связывает отдельные кирпичики в конструировании какого-либо социального феномена? Такое представление близко Э. Дюркгейму, настаивающему на учете темпоральных факторов. Но сложности у современных исследователей, как и у М. Мерло-Понти,

возникают в понимании того потока, который стоит над событиями. Если вместо времени описывать ритм (деревья в разные сезоны, смену деятельности в разное время суток и т. д. [Lefevre 2004]), то это будет повторять взгляды Мерло-Понти на события, но не на поток времени. Можно взять за фундамент идею о том, «что ключ к самым сложным вопросам философии времени находится в метафорах» [Тогге 2007], однако метафоры, как правило, выступают индикаторами определенных границ, за пределами которых они перестают работать. Можем ли мы говорить о существовании времени в рамках этого допущения, если мужчины и женщины в зависимости от их рода занятий по-разному будут о нем говорить? [*Ibid.*: 164.]

Современные исследователи все более склоняются к тому, что необходимо отказаться от «традиционного дуализма природного и социального времени в пользу более рефлексивного и рефлексизирующего представления, синтезирующего перспективность предмета» [Adam 2004: 104]. Невозможно считать время действительно существующим, сущностью, влияющей на социальное. Реальность прошлых событий, тем более их трактовка, является результатом социального консенсуса, а не анализа исторических источников: эволюция – это просто один из видов социального строительства (Э. Зерубавель); изменение восприятия времени (или темпоральная трансформация) – это результат изменения характера труда и развития соответствующего законодательства [Huber 2004], ускорения различных прежде также присутствующих процессов (транспорт, поиск информации и т. д.) [Brose 2004]. Меняется не время, а социальная реальность. Конечно, не само время, а его восприятие зависит от социальных взаимодействий (во время общения с важными людьми наше внимание направлено на коммуникацию, а не на количество затраченного времени [Knights 2005]), но зачем изучать время как таковое, если мы имеем дело только с его восприятием? Не все ли равно, в чем природа потока, если более-менее реальному изучению доступны только его проявления?

Таким образом, «действительно, несмотря на бурный рост исследований, появление новых статей и книг, постоянное увеличение информации о различных аспектах такого явления, которое обычно называют социальным временем, до сих пор трудно точно

сказать, что имеет в виду какой-либо исследователь, когда говорит об этом времени» [Тогге 2007: 158]. Однако в целом современные исследователи социального времени склоняются к тому, что трансформации темпоральности являются следствием изменения образа жизни и появления новых технологий. Объектом исследования является интерпретация современного ускорения, его оценка, которая может быть положительной или отрицательной, а не осмысление времени и темпоральности как таковой, хотя некоторые авторы готовы признать их существование. Так как нет убедительных методов исследования темпоральности за пределами ее восприятия или проявления, проблема социального времени является эпистемологической, а не онтологической.

Литература

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М. : Медиум, 1995.

Бертильссон М. Второе рождение природы: последствия для категории социальное // Социологические исследования. 2002. № 9. С. 118–127.

Кнорр-Цетина К., Брюггер У. Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках // Социология вещей / под ред. В. Вехштайна. М. : Территория будущего, 2006. С. 307–341.

Левинас Э. Время и другой. СПб. : Высшая религиозная школа, 1998.

Мангейм К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Диагноз нашего времени. М. : Юрист, 1995 [Электронный ресурс]. URL: http://socialistica.lenin.ru/txt/m/man_heim_1.htm (дата обращения: 10.04.2016).

Парсонс Т. О структуре социального действия. М. : Академический Проект, 2000.

Смирнова Н. М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009.

Шюц А. Методология социальных наук // Избранное: Мир, светящийся смыслом / под ред. Н. С. Смирновой. М. : РОССПЭН, 2004.

Элиас Н. Придворное общество. М. : Языки славянской культуры, 2002.

Adam B. Time. Cambridge : Polity Press, 2004.

Adler E. *Communitarian International Relations: The Epistemic Foundations of International Relations*. London : Routledge, 2005.

Brose H.-G. *Towards a Culture of Non-simultaneity? // Time & Society*. 2004. No. 13(1). Pp. 5–26.

Costelloe T. M. *Schutz, Music, and Temporality: A Wittgensteinian Assessment // Philosophy of the Social Sciences*. 1994. Vol. 24. No. 4. Pp. 439–457.

Giesen B. *Noncontemporaneity, Asynchronicity and Divided Memories // Time & Society*. 2004. Vol. 13. No. 1. Pp. 27–40.

Huber H. *My Time is My Own: eine transnationale Studie und ihre Ergebnisse aus Deutschland*. Tübingen, 2004.

Knights D., Yakhlef A. *Time, Self and Reified Artefacts // Time & Society*. 2005. No. 2–3. Pp. 283–302.

Lefevre H. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London, New York : Continuum, 2004.

Lifton R. J. *The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation*. Chicago; London : The University of Chicago Press, 1995.

Muzzetto L. *Time and Meaning in Alfred Schutz // Time & Society*. 2006. No. 15. Pp. 5–31.

Schutz A. *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Nijhoff, 1964.

Schutz A. *Fragments on the Phenomenology of Music // Search of Musical Method / Ed. by F. J. Smith*. London : Gordon and Breach Science Publishers, 1976. Pp. 23–71.

Schutz A. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston. Evanston, IL : Northwestern University Press, 1967.

Schutz A., Gurwitsch A. *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939–1959*. Bloomington : Indiana University Press, 1989.

Schutz A., Luckmann T. *The Structures of the Life-world*. Vol. I. Evanston, IL : Northwestern University Press, 1973.

Torre R. R. *Time's Social Metaphors // Time & Society*. 2007. No. 2–3. Pp. 157–187.

Wendt A. *Social Theory of International Politics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.