Мария Ерофеева

Осадок смысла: следствия феноменологической трансформации теории действия в теории фреймов

Статья посвящена переопределению веберовского понятия «смысл действия» в феноменологическом проекте. Автор показывает, как базовые положения теории действия, трансформированные в процессе ее феноменологической интерпретации, находят отражение и подвергаются дальнейшей переработке в рамках фрейм-анализа.

Ключевые слова: смысл, действие, событие, ситуация, интерпретация, феноменологическая социология, теория фреймов, фрейм-анализ, философия множественных миров, социология повседневности.

And what you thought you came for
Is only a shell, a husk of meaning...
T. S. Eliot

Классическим социологическим ответом на вопрос о концептуализации социального действия является представление социального в качестве осмысленного. Развитие данной традиции мышления связано с именем М. Вебера. Вебер считает, что говорить о действии возможно, только когда действующий или действующие связывают с ним субъективно полагаемый смысл [Вебер, 1990]. Поскольку Вебер опирался на неокантианскую философию, где сфера смысла рассматривается как небытийная, классическая социологическая трактовка действия включает трансцендентное измерение, из которого исходит его смысл[2].

Ерофеева Мария Александровна — социолог (СПбГУ, 2012; степень MA in Sociology Манчестерского университета, 2013). Аспирант кафедры теории и истории социологии СПбГУ, старший научный сотрудник Центра социологических исследований при ИПЭИ РАНХиГС. E-mail: malutcacnos@gmail.com

2 Этим аргументом мы обязаны В. Вахштайну.

Возникновение интереса к повседневности породило двойственную стратегию ответа на вопрос об осмысленности повседневного действия. Апелляция к неокантианскому трансцендентному измерению означала бы потерю предмета исследования, так как повседневность обозначает посюсторонность. Однако «уплощение» действия до сферы посюстороннего оперирования чревато потерей самого действия. В самом деле, как можно говорить об осмысленности, когда повседневность составлена из череды автоматических нерефлексируемых практик? В теории практик на первый план выходит рассуждение о возможности социального порядка, а не о смысле, который ему имманентно присущ.

В то же время в социологии повседневности сохраняется вторая линия рассуждения, для которой осмысленность повседневного действия является фундаментальным свойством, конституирующим социальность. Эту интенцию сохраняет А. Шюц, предпринимающий попытку адаптировать веберовское понятие смысла действия для нужд социологии повседневности. В определенной степени она сохраняется и в теории фреймов И. Гофмана, поскольку феноменологическая социология Шюца — один из ресурсов фрейм-анализа. Системы фреймов, или схемы интерпретации, присутствующие в любом восприятии, обнаруживают осмысленность повседневного мира (и в этом главное отличие социальных от природных систем фреймов, см. [Гофман, 2004, с. 81]. В силу того, что в указанных теоретических перспективах смысл действия не содержится в самом действии, они предполагают наличие своего рода трансцендентного измерения, из которого он проистекает. В теории фреймов трансцендентное измерение предстает в виде бесконечных переходов между различными мирами, дополняющими повседневность: наукой, искусством, безумием, сном и т. д. [Вахштайн, 2009].

В сущности, остается непонятным, как соотносятся веберовское понятие осмысленного действия и гофмановская трактовка осмысленной деятельности. Мы не можем осуществить прямой переход от Вебера к Гофману, потому что теория фреймов — это иной теоретический язык, нежели теория действия. В основании теории социального действия лежит различение мира действия и мира смыслов, которое отсутствует у Гофмана. При этом философия множественных миров, служащая краеугольным камнем для обнаружения трансцендентного измерения социальности в теории фреймов, заимствована Гофманом из феноменологии А. Шюца и прагматизма У. Джеймса. Таким образом, теория Шюца становится для нас связующим звеном между теорией социального действия и фрейм-анализом. Интересующий нас вопрос формулируется

следующим образом: *насколько логика феноменологической теории определяет язык, на котором фрейм-анализ говорит о смысле?*

Согласно Шюцу, недостаточно было просто отождествить смысл социального действия с его целью, как это сделал Вебер [Абельс, 1999, с. 70]. Необходимо соотносить его со всем корпусом человеческого опыта. В контексте задуманной ревизии Шюц формулирует свою проблему как выявление субъективного смысла, «который человек придает определенному опыту собственной спонтанной жизни» [Шюц, 2003, с. 4–5]. На первый взгляд такая формулировка не является радикальной трансформацией веберовского понятия смысла. Однако с учетом других базовых положений феноменологической социологии расхождения в трактовке смысла социального действия становятся заметными.

С одной стороны, смысл есть «результат интерпретации прошлого опыта, увиденного из настоящего сейчас при рефлексивной установке» [Там же, с. 5]. Следовательно, процессы смыслообразования тождественны процессам рефлексивной интерпретации, когда внутренний взор субъекта направлен на прошедшие или настоящие/будущие события в модусе свершившегося (*modo praeterito u modo futuri exacti*)[1]. В данном случае Шюц подчеркивает внутреннее субъективное конституирование смысла в процессах воспоминания или проектирования. Это индивидуальная операция.

С другой стороны, смысл передается в социальных типизациях, которые по своему происхождению не являются индивидуальными. «Лишь очень малая часть знания о мире рождается в личном опыте. Большая часть имеет социальное происхождение… Меня учат не только определять окружающую среду… но и строить типичные конструкты… Сюда относятся образы жизни, способы взаимодействия со средой, практические рекомендации по использованию типичных средств для достижения типичных целей в типичных ситуациях» [Шюц, 1988]. Такая интерпретация смысла у Шюца соответствует типичному смыслу действия, который, согласно Веберу, является единственно возможной основой понимания (на основе которого можно сконструировать чистый тип смысла).

Два обозначенных направления конституирования смысла приводят к проблеме интерсубъективности. С одной стороны, Шюца интересует субъективный смысл, которым человек наделяет собственный прошлый опыт, интерпретируя его

1 В отношении будущего времени Шюц называет такую установку проектом социального действия.

из настоящего. В то же время «любая интерпретация этого мира основана на запасе предыдущих его переживаний, *переживаний наших собственных и переданных нам нашими родителями и учителями*, которые в форме „наличного знания“ функционируют как схема референции» [Шюц, 2003, с. 3–4, курсив мой —]. При соединении этих направлений смысл оказывается не субъективно, а *интерсубъективно* полагаемым. Это первое следствие тезиса об интерсубъективности жизненного мира, который является аксиомой для феноменологической социологии Шюца.

Вторым следствием является проблема доступа к внутренней интерпретации действий Другим. Она разрешается через тезис о взаимности перспектив, который заключается в том, что Ego и Alter интерпретируют ситуации примерно одним и тем же образом, достаточным для реализации ими своих практических целей [Шюц, 1988]. Процесс интерпретации основан на коммуникации, потому что Я открыт Другому только через его «когитации», т. е. чувства и волеизъявления, которые он выражает при помощи своего тела: «Знание разума другого — если только исключить феномен телепатии — возможно только при посредстве событий, происходящих с телом другого или им производимых» [Шюц, 2004 (а), с. 483]. Следовательно, в коммуникации Ego реконструирует смыслообразующие процессы Alter и наоборот.

Теория Шюца подчеркивает интерактивный, взаимный, динамичный характер конституирования интерсубъективного смысла. Понятие живого настоящего, объединяющее перспективы Ego и Alter, представляет темпоральное измерение доступа к субъективному смыслу, полагаемому Другим. «В подобным образом установленном Мы-отношении мы оба — он, обращаясь ко мне, и я, слушая его, — проживаем наше обоюдное живое настоящее, устремившись к мысли, которая должна быть реализована в рамках и посредством коммуницирующего процесса» [Шюц, 2003, с. 11]. Отношение лицом к лицу становится в теории Шюца универсальной моделью для всех других типов социальных отношений. Что это означает для пересмотра веберовской идеи смысла социального действия?

Смысл, как его представляет Шюц, в сущностиуже не является *субъективно* полагаемым, поскольку, с одной стороны, он имплементирован в переживаниях сейчас живущих и ранее живших людей (корпус социального опыта), и, с другой стороны, он становится доступен непосредственно только в актах коммуникации. Интерсубъективизация смысла приводит к потере неокантианского трансцендентного измерения, так как он предстает как продукт коммуникации, актуализируемый непосредственно в ситуации. Отношение смысл — субъект приобретает трехчастную

структуру: смысл, Ego, Alter. Поясним подробнее, что мы имеем в виду.

Социология Вебера корнями уходит в неокантианскую философию, где было разработано понятие ценности. Ценности не имеют самостоятельного онтологического статуса. По словам Г. Риккерта, «о ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только, что они значат (gelten) или не имеют значимости» [Риккерт, 1995, с. 70]. Таким образом, они не относятся ни к миру физических вещей, ни к миру психических процессов, они внеположны бытию. Для Вебера мир ценностей является источником смысла социальных действий людей. Смысл действия трансцендентен по отношению к самому действию. Характеристика действия возможна, следовательно, только в ценностном измерении. Скажем, поход на работу не является осмысленным действием, пока он не осознается как обеспечение семьи, самореализация личности или спасение души в труде.

Шюц возвращает смысл бытию, помещая его одновременно в мир ментальных процессов (осмысление индивидом своего опыта при рефлексивной установке) и в мир физических объектов (конституирование смысла в коммуникации). В результате под категорию осмысленной деятельности попадает все, кроме нерефлексируемых реакций и рефлексов, подобных морганию или походке. «Я встал с кровати», «я умылся», «я позавтракал», «я пошел на работу» — это все осмысленные действия в том значении термина, которым его наделяет Шюц. Более того, поскольку разум Другого открыт мне только через его телесную манифестацию, отношение между смыслом и субъектом приобретает трехчастную структуру Ego — смысл — Alter, где смысл оказывается как бы *между* Я и Другим (от субъективно полагаемого к *интер*-субъективному смыслу).

Таким образом, заменив неокантианскую философию феноменологией Гуссерля и прагматизмом Джеймса и Дьюи[1], Шюц переопределяет трансцендентное измерение действия. Ценности, являющиеся источником смысла в теории Вебера, заменяются мотивами, придающими смысл актуальному действию через соединение его с прошлыми и будущими действиями (мотивы «потому что» и «для того чтобы»). В таком представлении социальной реальности нет места Поступку, так как человек предстает как «пассивный резонатор конвенционального интерсубъективного

1 Именно за недостаточность философских оснований Шюц критикует Вебера: «Он недостаточно подкрепил свои теоретико-познавательные результаты надежными философскими основаниями и недостаточно прояснил глубинные основы предложенных им основных социологических понятий» (цит. по [Абельс, 1999, p. 70–71]).

смысла» [Renn, 2006, p. 13]. В ответ на этот критический аргумент Д. Барбер замечает, что это упрощенное прочтение мысли Шюца, который также отводит место субъективной свободе [Barber, 2006, p. 24]. Как бы то ни было, здесь речь идет не о роли спонтанности в социальной жизни, а о трансформации эпистемических возможностей теоретического языка социологии в связи с переопределением категории «смысл».

Проблема возникает не из самого факта феноменологического переопределения трансцендентного измерения действия, а из противоречий, следующих за этим. В той части своей теории, где Шюц развивает идеи Джеймса, модель социального мира усложняется наличием множественных реальностей, или конечных областей смысла (provinces of meaning), как их называет Шюц. К ним относятся, например, миры безумия, фантазии, сна, научные теории, религиозные переживания. Они характеризуется своим уникальным когнитивным стилем, в состав которого Шюц включает преобладающий тип действия, уверенность в реальности мира, степень напряжения сознания, специфическое переживание времени и испытывание своего Я, свою форму социальности [Шюц, 2003, с. 17–18]. Переживания Дон Кихота (и действия, добавим мы), пребывающего в мире безумия, кажутся со стороны наблюдателей, находящихся в мире повседневности, бессмысленными, хотя они являются последовательными и совместимыми «*внутри* границ конкретной области смысла, к которой эти переживания принадлежат» [Там же, с. 18, курсив в оригинале][1].

Повседневность среди всех миров обладает привилегированным статусом, потому что она укоренена в физической реальности, без которой невозможна коммуникация (в первую очередь имеется в виду фактор телесности). Коммуникация в других конечных областях смысла невозможна в силу отсутствия там нашего тела, которое всегда остается в повседневности. Вот что пишет Шюц об опыте пребывания в мире научной теории: «теоретизирующее Я одиноко; у него нет социальной среды; оно находится вне социальных отношений» [Там же, с. 31]. Это приводит нас к парадоксу.

Вследствие тезиса об интерсубъективном характере смысла, который у Шюца является аксиомой, «местом рождения» смысла может являться только повседневный мир. В других реальностях смысл возникнуть не может, так как там нет коммуникации. В то же время Шюц называет эти миры конечными областями

1 В более «буквальном» (literal) примере, заимствованном у Гофмана, мир сумасшедшего дома является «непрерывно осмысленным социальным миром», если рассматривается изнутри [Goffman, 1961, с. 130].

смысла, потому что «именно смысл нашего опыта, а не онтологическая структура объектов конституирует реальность» [Там же, с. 17]. Более того, он демонстрирует их внутреннюю смысловую согласованность, как было показано в примере с миром безумия. В другом месте цитируемой работы Шюц, напротив, заявляет, что смысл «это не качество, присущее определенному опыту, возникающему в нашем потоке сознания» [Там же, с. 5]. Однако именно в таком значении термина он говорит о конечных областях смысла. Очевидно, парадокс вытекает из двойственной трактовки категории «смысл». Для теоретического разрешения обнаруженного противоречия необходимо реконструировать сущностные черты модели социального мира Шюца.

Все конечные области смысла трансцендируют за пределы повседневности. Для того чтобы они были осмыслены как особые сферы опыта, они должны постоянно сохранять связь с миром повседневности, в котором смысл конституируется. Переход между мирами сопровождается переживанием специфического шока, потому что сознанию даже на время нелегко избавиться от естественной установки, утверждающей реальность повседневной жизни. В то же время они являются замкнутыми (конечными), что означает невозможность «соотнесения одной из этих областей с другой путем введения формулы трансформации» [Там же, с. 18]. В силу такого характера множественных реальностей их связь с миром повседневности (а значит, и осмысленность) все еще представляет собой проблему. Шюц предлагает решение, основанное на понятии аппрезентации, которое он заимствует у Гуссерля [Шюц, 2004 (а)].

Аппрезентация означает создание пар, когда мы интуитивно воспринимаем что-то как значащее нечто другое. Например, мы видим дым и понимаем, что где-то горит огонь. Механизмом, который связывает мир повседневности с другими конечными областями смысла, является высшая форма такого «спаривания» (coupling) — символы (символическая аппрезентация). Они представляют собой своего рода замочные скважины (подобные той, через которую кэрролловская Алиса наблюдала чудесный сад), сквозь которые мы можем видеть значения, присущие неповседневным сферам опыта, при этом не пересекая границы повседневной жизни («не открывая дверь»). Обручальное кольцо — это нечто большее, нежели просто украшение, и нам не надо снова и снова вступать в брак, чтобы осознать его значение. Конечно, символы могут предоставлять возможность перехода в неповседневные сферы опыта, но непременно при переживании шока, как это было с Алисой, которой пришлось несколько раз поменять размер и чуть не утонуть в море собственных слез.

Мы получаем следующую картину. Для того чтобы неповседневный опыт был осмыслен, человеку нужно постоянно возвращаться в повседневность, где он может принять рефлексивную установку по отношению к переживаниям, полученным в других конечных областях смысла (открытым остается вопрос, является ли такая установка сама скачком в мир теоретизирования). Если переживания уже индивидуально или социально осмыслены, человек не покидает границ повседневности, а только смотрит на неповседневные смыслы через замочные скважины — символы. В такой модели повседневная жизнь является коммутатором, через который осуществляются все возможные связи между мирами. Миновать повседневность нельзя. Как тогда быть с переходами между неповседневными областями смысла? Можно представить себе, например, прямой переход из области сновидения в сферу научного теоретизирования (вспомним Менделеева).

Шюц не дает однозначного ответа на этот вопрос. В тексте про символы мы можем найти только намеки на возможность такого перехода: «аппрезентирующим непосредственным опытом не обязательно должно быть восприятие физического объекта: это может быть воспоминание, фантазм, сновидение и т. д.» [Шюц, 2004 (а), с. 466]. Из процитированного отрывка мы можем заключить, что сон может аппрезентировать периодическую систему химических элементов. Однако речь идет об аппрезентации, которая указывает на *возможность* скачка, а не на сам скачок. Большая часть символов функционирует, когда смысловая связь уже установлена. Нам представляется, что в теоретической схеме Шюца повседневность все же является коммутатором, и смысловые связи устанавливаются только через нее. Для иллюстрации воспользуемся телефонной метафорой. Невозможно напрямую позвонить из мира научной теории в мир безумия. Для этого нужно соединиться с телефонисткой, которая находится в мире повседневности, и уж она свяжет вас, с кем требуется.

Это не единственная проблема, с которой мы сталкиваемся. Согласно Шюцу, коммуникация возможна только в повседневной жизни. Что же игра? Неужели играющие дети не вступают во взаимодействие? Игровой мир детей, отвечает Шюц, «допускает интерсубъективное участие и даже взаимодействие в рамках разделяемых фантазмов». Но тут же оговаривается: «во всех случаях, когда имеется такое интерсубъективное участие в одной из этих областей… коммуникация осуществляется с помощью объектов, фактов или событий, относящихся к верховной реальности чувственного внешнего мира, которые воспринимаются, однако, в аппрезентативной апперцепции» [Там же, с. 512]. Такого рода коммуникация является скорее квазикоммуникацией, осуществляемой через посредство мира повседневности. Можно

представить себе игру без игрушек, но не без физических тел участников. Таким образом, метафора повседневности как коммутатора находит применение и здесь.

Описание процессов конституирования смысла при непременном участии повседневности создает довольно неуклюжую теоретическую модель, в которой многие очевидные случаи, такие, как переход между неповседневными сферами опыта или игровая коммуникация, оказываются на ее границах. Более того, остается непроясненным статус смысла в неповседневных конечных областях смысла. Могут ли они сами являться источниками смыслов, или они обречены осмысляться через повседневность? Й. Ренн считает, что эта противоречивость теории Шюца возникает вследствие его неудачной попытки объединить эгоцентричную модель конституирования смысла Гуссерля с моделью возникновения смысла в непосредственном взаимодействии субъектов, как она представлена у Мида и Дьюи [Renn, 2006].

На наш взгляд, неудача заключается скорее в объединении аксиомы интерсубъективного характера смысла с идеей Джеймса о множественности субуниверсумов. Это привело к двойственному пониманию категории «смысл». Шюц постулирует осмысленность конечных областей смысла, но тут же отказывает им в этом, потому что смысл может быть актуализирован только в повседневности. Если бы он создал более гибкий механизм перехода между мирами (все-таки патент на АТС был выдан уже в 1889 г.), он мог бы смягчить это противоречие. Но тогда ему бы пришлось отказаться от верховного статуса повседневности как единственной сферы, где возможна коммуникация, что противоречит аксиоматике его теории. Этот шаг делает И. Гофман [Гофман, 2004].

Гофман концептуализирует переход между различными мирами с помощью понятия фреймирования. Фрейм является ключевым концептом его теории и в самом общем виде обозначает схему интерпретации ситуации. Согласно Гофману, базовым вопросом любого социального субъекта является вопрос: что здесь происходит? При ответе на этот вопрос интерпретатор (которым является каждый) применяет одну или несколько схем, которые Гофман и называет фреймами. Проблему происхождения фреймов социолог оставляет без внимания, постулируя их наличие как имманентное свойство организации ситуаций и познавательных способностей людей.

Гофман различает первичные и вторичные системы фреймов (primary and secondary frameworks). Под первичными системами фреймов понимаются наиболее общие схемы интерпретации, до применения которых деятельность или событие не являются осмысленными. Первичное осмысление состоит в различении

природного и социального элементов в ситуациях. Скажем, бардак в комнате может быть проинтерпретирован как произведенный случайным порывом ветра, проказами кота или кознями недоброго соседа (непонятно, правда, кого винить в ситуации, когда злополучный сосед — хозяин непоседливого пушистого кота). Характерной чертой вторичных систем фреймов является то, что смыслы, ими подразумеваемые, не подменяют собой уже существующие, а как бы накладываются на них. В результате мы можем описать ситуацию как серию наслоений (layering) фреймовых структур.

Фреймирование может быть двух видов: рефрейминг и транспонирование[1]. Первый из них предполагает, что смысловая согласованность ситуации прерывается, и деятельность начинает интерпретироваться в другом фрейме. Фреймы могут нарушаться из-за неожиданного осознания их некогерентности ситуации: мы никогда не можем быть до конца уверены в правильности интерпретации происходящего, поэтому подозрение и сомнение являются основными чувствами при выборе фрейма [Гофман, 2004, с. 184]. В случае рефрейминга один смысл заменяется другим. Данный тип трансформации может происходить также из-за простой перемены типа деятельности: я перестаю писать статью и начинаю смотреть в окно.

В отличие от рефрейминга транспонирование подразумевает наслоение фреймов. Гофман определяет его как процесс, в результате которого «определенная деятельность, уже осмысленная в терминах базовой системы фреймов, трансформируется в иной, с точки зрения участников, вид деятельности» [Там же, с. 104]. Значимым отличием от первого типа фреймирования является то, что можно проследить смысловую связь между транспонируемым и транспонированным событиями. Например, репетиция театральной постановки внешне подобна самому выступлению, однако имеет несколько другое значение. Смысл репетиции не тождествен смыслу спектакля, хотя они основываются на одном событии. Ввиду этого различия на репетиции позволительна игра без костюмов и декораций, а также открытое признание своих ошибок, тогда как во время выступления перед публикой актеру приходится маскировать свои ошибки, как будто они были запланированы в ходе представления.

С помощью анализа процессов фреймирования Гофману удается преодолеть трудности, которые у Шюца вызывала необходимость приписать смысл реальностям, в которых нет коммуникации.

1 В переводе русского издания «переключение» [Гофман, 2004]. Мы вслед за В. Вахштайном предпочитаем говорить о транспонировании.

Это невозможно сделать, если смысл, конституируемый индивидуальным сознанием в той или иной конечной области, может быть актуализирован только в повседневности. Расположение повседневности в ряду других миров предполагает, что они обладают схожими чертами. В теории Шюца такой характеристикой является их конечность, замкнутость. Однако верховный статус повседневности противоречит этому свойству, ведь, если через повседневность осуществляются все переходы между мирами, она должна обладать открытым характером. Гофман указывает на то, что повседневность не может являться замкнутым миром, так как сама ее организация предполагает необходимость и неизбежность переходов — выхода за ее пределы. «Трансценденция (понимаемая не как «гром среди ясного неба», «пробой диэлектрика» или «прореха бытия», а как постоянные переходы между областями реальности) не противостоит миру повседневности; она является неотъемлемой частью его архитектуры» [Вахштайн, 2009, с. 68].

Решение Гофмана можно назвать негативным, потому что он размывает границы повседневности, чтобы обеспечить свободный переход между мирами. Вместо различения повседневных и неповседневных порядков он разграничивает реальные или актуальные (worlds) и воображаемые миры (realms) в зависимости от того, каким статусом реальности их наделяют наблюдатели — участники социальной жизни. При этом и те, и другие принадлежат повседневности: «Ненастоящее действие настоящее в том смысле, что *происходит в повседневной жизни*. На самом деле в потоке реально происходящего мы различаем события, интерпретируемые в рамках первичных фреймов, и события, которые мы определяем как превращенные, преобразованные» [Гофман, 2004, с. 108, курсив мой — М. Е.].

Лишение повседневности привилегированного статуса через упразднение различения повседневного и неповседневного приводит к выводу, что коммуникация возможна в любом из миров, где участники разделяют единую трактовку смысла происходящего. В результате все множество миров является осмысленным, включая мир безумия, о чем мы упомянули ранее. Противоречие между осмысленностью повседневности и других порядков таким образом может быть снято. Однако еще важнее то, что, если конституирование смысла не завязано на повседневность, можно помыслить любой из миров как самостоятельное «место рождения» смысла деятельности. Правда, различение между реальными и воображаемыми мирами несколько ограничивает эту самостоятельность. Возможность транспонирования предполагает наличие типичных, обыденных форм деятельности, которые распознаются в качестве непревращенных в соответствующей схеме

интерпретации. Последняя трансформируется с сохранением некоторых внешних атрибутов, что связывает ее по смыслу с исходной схемой.

Мы полагаем, что упразднение повседневности — это условие перехода от осмысленного действия к осмысленной деятельности. Неокантианское трансцендентное измерение действия у Вебера означало, что существует посюсторонний мир действия и потусторонний мир ценностей. Смысл действия рождается из его соотнесения с ценностью. Философия множественных миров, заимствуемая Шюцем у Джеймса, усложняет исходную схему. Представители аналитической социологии повседневности [Вахштайн, 2011] расчленяют цельный социальный мир Вебера на множество пластов повседневных и неповседневных реальностей. В результате «в тотальном мире, который существует» [James, 1950, с. 291], можно выделить не только миры действия и ценностей, но и множество других.

Вследствие подмены философских оснований в феноменологической социологии Шюца смысл, конституируемый индивидуальным сознанием (Гуссерль) в той или иной конечной области (Джеймс), может быть актуализирован только в повседневности. Это следствие тезиса об интерсубъективности повседневного мира, откуда каждый индивид черпает запас социального опыта. Типичные смыслы социальной жизни не открыты непосредственно индивидуальному сознанию, а являются продуктами множества коммуникаций, доступ к которым индивид получает в повседневности. А поскольку повседневность — единственная сфера человеческого опыта, где возможно действие (переопределенное Шюцем в качестве рабочей операции), смысл этого действия понимается как соотнесение его с элементами той или иной конечной области смысла, в первую очередь с проектами будущих действий, которые являются продуктами индивидуального сознания.

Пока повседневность как мир действия остается солнцем в галактике конечных областей смысла, мы можем говорить только о смысле действия, так как, хотя смысл и конституируется индивидуальным сознанием, он может быть актуализирован только через повседневность. Последний бастион рушится, когда осуществляется размыкание мира действия. Сохранив идею о множественных реальностях, Гофман, по сути, упраздняет различие между миром действия и другими мирами, которое еще сохраняется в феноменологической социологии. У Вебера, как и у Шюца, смысл не находится в мире действия. Когда же мы постулируем возможность действия в любой из реальностей, в соотнесении с которыми рождается его смысл, они оказываются

в одной плоскости. Соответственно, мы можем говорить также о смысле ситуации действования, так как теперь они обладают одинаковым статусом.

В определенной степени эта расфокусировка — следствие феноменологической трансформации теории действия. Принцип двойного конституирования смысла в теории Шюца предполагает, что смысл содержится в особых сферах человеческого опыта, но он может быть извлечен только в повседневном действии. Это «раздвоение» можно сопоставить с различением объективного и субъективного смысла, которое проводит Шюц. Объективный смысл существует как общий социокультурный фон, обеспечивающий понимание этого мира; он объективирован и не зависит от интенциональных актов конкретного субъекта. Субъективный смысл, напротив, существует как «свидетельство процесса сознания того, кто породил эту предметность конституирующими положениями в своем сознании» [Шюц, 2004 (b), с. 849].

Согласно принципу двойного конституирования, объективный смысл является необходимым условием любого конкретного смыслополагания, т. е. предшествует субъективному. «Правда, объективные смысловые элементы содержания как „идеальные предметные сущности“... выполняют при интерпретации смысла чужой деятельности специфическую функцию. Дело в том, что они предшествуют, будучи заранее заданными, всякой интерпретации в качестве *интерпретативных схем*» [Там же, с. 723, курсив в оригинале]. Соответственно, можно выделить интерсубъективный смысл ситуации, который актуализируется при принятии действующим рефлексивной установки в качестве схемы интерпретации, и смысл конкретного действия, на которое направлена интерпретация. Впрочем, как второе не существует без первого, так и объективный смысл актуализируется только в интенциональных актах сознания конкретного субъекта.

В теории фреймов в силу приписывания всем реальностям (относительно) суверенного статуса рассуждение о смысле ситуации приобретает самостоятельное значение. В качестве интерпретативных схем выступают фреймы. Фрейм, согласно Гофману, можно описать при помощи двух элементов: способа социальной организации событий и субъективной вовлеченности (involvement) в них [Гофман, 2004, с. 71]. Эта двойственность обосновывается принимаемым за аксиому тезисом об «изоморфизме восприятия структуре воспринимаемого» [Там же: 86]. Структура ситуации и способ ее распознавания подразумевают большой потенциал «сцепления». Мы воспринимаем события тем или иным образом, потому что они уже являются определенным образом осмысленными. Получается, наше осмысление накладывается на первоначальную осмыс-

ленность ситуации, в результате чего происходит интерпретация. Фрейм, соответственно, понимается одновременно и как схема интерпретации, и как структура ситуации. Из такого понимания следует, что сама ситуация уже заключает в себе определенный смысл.

Часть критиков гофмановского фрейм-анализа (в первую очередь символические интеракционисты) указывают на то, что Гофман укореняет смысл в структурах, которыми являются фреймы. К примеру, Н. Дензин и Ч. Келлер в рецензии на «Анализ фреймов» утверждают, что «смысл следует искать во взаимодействии, а не в структурах или правилах» [Denzin, Keller, 1981, p. 53] (как это, по их мнению, делает автор книги)[1]. В то же время понятие фрейма помещает смысл одновременно и в текущей интерпретации, и в ситуации взаимодействия, и в над-ситуативных правилах, которые его форматируют. Субъекты действительно активно интерпретируют ситуации. Однако они не создают интерпретативные схемы, а лишь используют их. Отсюда ответ Гофмана на критику: «Индивиды, которых я знаю, не изобретают мир шахмат, когда садятся за игру, или фондовую биржу, когда покупают акции, или пешеходную дорожную сеть, когда маневрируют по улицам» [Goffman, 1981, p. 63].

Таким образом, в теории фреймов смысл ситуации действования освобождается в качестве самостоятельной категории. Однако это не единственная причина, почему рассуждения о смысле действия лишаются прежнего веса. Во-первых, акцент на осмысленности ситуации изменяет расстановку сил: действия осуществляются в ситуациях, следовательно, нельзя говорить об *автономном* смысле действия. Для Шюца такая возможность все еще присутствует, так

1 Попытка переопределения смысла социального действия как правилосообразности была предпринята П. Уинчем [Уинч, 1996]. Эта попытка чревата парадоксом следования правилу, суть которого заключается в том, что мы не знаем, каким именно образом применять правило в данной конкретной ситуации [Волков, 1998, с. 16]. Разрешение парадокса требует от нас привлечения дополнительных теоретических категорий, таких, как сообщество или научение. Однако, таким образом, смысл заключается не в самом правиле, а производится сообществом и передается индивидам в процессе социализации. Это возвращает нас к модели интерсубъективного конституирования смысла Шюца. Интересно было бы развернуть этот парадокс с помощью использования идеи фрейма, однако эта задача выходит за рамки данной работы. A fortiori Гофман всегда открещивался от решения вопроса об обязательности принятия фрейма, которое понятие правила, по всей видимости, все-таки предполагает. Так, Гофман пишет в одной из сносок: «Заметьте, для определения ключа я использую понятие „конвенция“, а не „правило“, потому что вопросы об обязательности и взаимозависимости здесь лучше не затрагивать» [Гофман, 2004, с. 105].

как он отделяет мир действия (повседневность) от всех остальных реальностей. Во-вторых, смысл деятельности недоступен до интерпретации, которую осуществляет наблюдатель — участник социальной жизни. И феноменологическая социология, и теория фреймов являются интерпретативными проектами. Феноменологическая идея о том, что смысл конституируется в сознании при принятии рефлексивной установки, имеет следствием то, что все события рассматриваются в модусе свершившегося. Осмысленность действия в этом отношении включает завершенность действия и факт его наблюдения.

Эти соображения приводят нас к выводу, что в теории фреймов осуществляется переход от действия к событию. Действие в результате принятия и переработки фрейм-анализом базовых положений феноменологического проекта, скорее, соотносится с понятием события как наблюдаемого смыслового единства[1]. Таким образом, поиски ответа на вопрос об осмысленности повседневного действия приводят к потере самого действия. Так, в теории практик осуществляется редукция действия к практике, а в теории фреймов — переход от анализа действия к исследованию событий. Этот переход становится следствием использования философии множественных миров при построении социологической теории действия, в результате которого появляется проблема соотношения мира действия с другими реальностями. Для решения этой проблемы фрейм-анализ жертвует понятием повседневности как ограниченной реальности или особой сферы опыта (которое в феноменологической социологии репрезентирует мир действия) и переходит к анализу событий.

Нам остается ответить на вопрос, как понятие осмысленной деятельности, появляющееся в интерпретативных проектах исследования повседневности, соотносятся с веберовским понятием осмысленного действия. Как показывает П. Степанцов, язык феноменологической теории — всего лишь одна из возможных трактовок веберовского наследия, которая может далеко увести от теоретической логики самого Вебера. Аргументация автора выстроена на экспликации противоречия между двумя разными способами прочтения Вебера: феноменологическим, где смысл действия конституируется в интенциональных актах индивидуального сознания, скрытых от внешнего наблюдателя, и не-интерпретативным, где понимание смысла действия означает установление адекватной смысловой связи между этим действием и другими событиями в рамках ситуации [Степанцов, 2013]. Мы постараемся показать, что названные трактовки не так уж далеко

1 О понятии события смотри, в частности [Филиппов, 2004].

отстоят друг от друга. Это означает в первую очередь, что зазор между субъективным и объективным смыслом у Шюца меньше, чем представляется автору.

Вследствие того, что понимание смысла события предполагает его интерпретацию, значимой становится позиция наблюдателя. Шюц указывает на то, что внешне похожие действия могут обладать для действующего разным смыслом [Шюц, 2004 (b), p. 714]. Например, разбор почты может быть не разбором почты, а поисками затесавшегося среди писем документа. Шюц соотносит мотив, побудивший человека к действию, с его субъективным смыслом. Согласно Гофману, существует целый пласт воображаемых реальностей, внешне подобных, но различных по своему смыслу. Для их описания он использует понятие транспонирования. Можно разбирать почту, можно играть в почтальона, можно изображать игру в почтальона. «Происходящая при переключении систематическая трансформация может лишь слегка изменить внешнюю форму деятельности, зато радикально изменит то, что участники могли бы рассказать о происходящем. Со стороны будет казаться, что это драка или шахматная партия, а на самом деле участники могли бы сказать, что на самом деле они играют» [Гофман, 2004, с. 106]. В конечном счете, смысл ситуации полностью зависит от позиции наблюдателя.

Однако процесс фреймирования происходит не по произволу наблюдателя. Знаковые компоненты взаимодействия могут послужить наблюдателю в качестве маркеров фигуративности — указаний на то, что наблюдаемую деятельность не стоит воспринимать буквально [Вахштайн, 2011, 162–163]. Существуют факторы, способствующие поддержанию устойчивости смысла ситуации. В частности, если смысл является укорененным (anchored) в материальных вещах, артефактах, ситуация оказывается более устойчивой [Гофман, 2004, с. 320–385]. Одновременно смысл может быть укоренен и в нематериальном «оснащении» (equipment) ситуации — сюда относится то, что отсылает к общему социокультурному опыту. Названные факторы соответствуют тому, что Шюц относит к объективному смыслу.

Постижение субъективного смысла действия, согласно Шюцу, заключается в выявлении мотивов действующего, совершающего то или иное действие именно сейчас, здесь и таким образом. Проектирование действий — индивидуальный процесс, осуществляющийся в сознании и недоступный внешнему наблюдению. Это может свидетельствовать о психологическом прочтении методологического аргумента Вебера. Однако не стоит забывать, что субъективный смысл основывается на объективном, который выступает как схема интерпретации. В действительности смысл, который ищет социолог, «вовсе еще не обязательно *сущностно*

окказиональный и субъективный» [Шюц, 2004 (b), с. 723, курсив в оригинале]. Иными словами, он никак не психологический.

На самом деле социологию в большинстве случаев не интересует, что действующее лицо имело в виду. Такая трактовка возможна, только если мы упускаем из виду тезис об интерсубъективности. Общность социального опыта делает мотивы действия типичными. «В общем и целом я ожидаю, что он [другой] будет руководствоваться теми же типами мотивов, которыми в прошлом — как свидетельствует мое наличное знание — руководствовался я сам и многие другие в типически сходных обстоятельствах» [Шюц, 1988]. Отсюда обвинение Ренна в том, что Шюц представляет действующего как «пассивный резонатор конвенционального интерсубъективного смысла».

Более того, структуры социальных отношений устроены таким образом, что мотив «для того чтобы» одного действующего становится мотивом «потому что» для другого действующего и т. д. Например, отправляя письмо по почте, я рассчитываю, что опускание конверта в почтовый ящик побудит почтальона доставить его по адресу. Совершенно неважно, что написано в письме или для чего «на самом деле» почтальон сортирует содержание почтового ящика. Речь идет о смысловой связи событий *в рамках одной ситуации*. Зазор между субъективным и объективным смыслом и соответственно между различными способами прочтения Вебера здесь «схлопывается».

В то же время можно помыслить такие ситуации, в которых содержание письма или истинные мотивы почтальона будут иметь значение. Принцип двойного конституирования смысла, который, как было показано выше, является источником многих противоречий в теории Шюца, делает различение между субъективным и объективным смыслом нефункциональным. Можно сделать его рабочим, если обратить внимание на *принцип выделения ситуаций*, в рамках которых фиксируется смысловая связь событий. Если я пишу заявку в научный фонд, и никто не знает об этом, действия, которые я для этого совершаю, будут связаны по смыслу только в рамках этого конкретного проекта.

Гофман указывает на то, что исходной точкой анализа может стать любая совокупность событий. События не являются чем-то объективно данным, поэтому Гофман говорит именно об осмысленной деятельности, а не об осмысленных событиях. Отрезки деятельности выделяются самими действующими. «Термином „отрезок“ (strip) я буду обозначать произвольно выделенную последовательность реальных или фиктивных событий, *представленных с точки зрения тех, кто субъективно заинтересован в них участвовать*» [Гофман, 2004, с. 71, курсив мой —]. Если мы сопоставляем понятие вовлеченности с субъективным смыслом, в поле зрения теории попадает не только смысловая связь событий в рамках ситуации (объектив-

ный смысл), но и то, как наблюдатели — участники социальной жизни — выделяют эти ситуации из потока деятельности. Впрочем, это предмет самостоятельного исследования.

Нашей задачей было показать, насколько логика феноменологической теории влияет на язык фрейм-аналитического рассуждения о смысле. Во-первых, философия множественных миров, заимствованная Шюцем из прагматизма Джеймса, трансформирует исходную схему Вебера, в которой смысл действия рождался в соотношении действия с ценностью. В феноменологической трактовке смысл действия соотносится с особыми сферами опыта, где смысл конституируется индивидуальным сознанием. Теория фреймов воспринимает идею о множественных реальностях, но при этом лишает мир действия (повседневность в феноменологическом переопределении) автономии посредством замены различения повседневное/неповседневное на реальное/воображаемое. В результате у Гофмана появляется возможность говорить не только о смысле действия, но и о смысле ситуации действования.

Во-вторых, феноменологическая идея о конституировании смысла в процессах рефлексивной интерпретации, воспринимаемая Гофманом в сочетании с предпринимаемым им размыканием мира действия, обеспечивает переход от анализа действия к исследованию событий. В то же время Гофман учитывает, что события выделяются произвольно из потока деятельности наблюдателями — участниками социальной жизни. Поэтому в языке фрейм-анализа присутствует понятие осмысленной деятельности, а не осмысленных событий.

Наконец, наш анализ показывает, что различение субъективного и объективного смысла, которое проводит Шюц, может быть ослаблено с учетом тезиса об интерсубъективности. Это приводит к преодолению разрыва между феноменологической и не-интерпретативной трактовками теории действия Вебера, так как в обоих случаях речь идет о смысловой связи событий в рамках одной ситуации. Сопоставление субъективного смысла с понятием вовлеченности, которое появляется в теории фреймов, открывает новые горизонты для трансформации теории действия.

В основании теории социального действия и наследующих ей интерпретативных проектов лежат разные философские допущения. Осмысленное действие у Вебера и осмысленная деятельность у Шюца или Гофмана — это два далеко отстоящих друг от друга феномена. Многие положения неокантианской философии, на которую опирался Вебер, растворяются в философии множественных миров и в феноменологическом принципе конституирования смысла в индивидуальном сознании. И все же идея о том, что смысл действия не содержится в самом действии, остается в качестве своего рода

нередуцируемого остатка. Интерпретативные проекты исследования повседневности предполагают наличие трансцендентного измерения социальности, что делает рассуждения о смысле обоснованными. Это отличает их от теории практик.

Библиография

1. *Абельс Х. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб.: Алетейя, 1999.*
2. *Вахштайн В. С. Между «практикой» и «поступком»: невыносимая легкость теорий повседневности // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 1. С. 61–70.*
3. *Вахштайн В. С. Социология повседневности и теория фреймов. СПб.: Изд-во Европейск. ун-та в СПб, 2011.*
4. *Вебер М. Избранные произведения/сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990.*
5. *Гофман И. Анализ фреймов: эссе по организации повседневного опыта. М.: Институт социологии РАН; Институт фонда «Общественное мнение», 2004.*
6. *Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология XX век. Антология. М.: Юрист, 1995, с. 69–101.*
7. *Степанцов П. М. Социальное действие между интерпретацией и пониманием // Социология власти. 2013. № 1–2. С. 27–56.*
8. *Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии М.: Русское феноменологическое общество, 1996.*
9. *Филиппов А. Ф. К теории социальных событий // Логос. 2004. № 5 (44). С. 3–28.*
10. *Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 2. С. 3–34.*
11. *Шюц А. (a) Символ, реальность и общество // Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004, с. 456–526.*
12. *Шюц А. (b) Смысловое строение социального мира // Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004, с. 687–1006.*
13. *Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. (http://old.soc.pu.ru/materials/golovin/reader//r_schuetz1.html).*
14. *Barber D. M. Phenomenology and Rigid Dualisms: Joachim Renn's Critique of Alfred Schutz // Human Studies. 2006. Vol. 29. No. 1. P. 21–32.*
15. *Denzin N. K., Keller Ch. M. Frame Analysis Reconsidered // Contemporary Sociology. 1981. Vol. 10. No. 1. P. 52–60.*
16. *Goffman E. A Reply to Denzin and Keller // Contemporary Sociology. 1981. Vol. 10. No. 1. P. 60–68.*
17. *Goffman E. The Moral Career of the Mental Patient // Goffman E. Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. N. Y.: Anchor Books, 1961, p. 125–170.*
18. *James W. The Perception of Reality // James W. The Principles of Psychology. Vol. II. Ch. XXI. N. Y.: Dover, 1950, p. 283–322.*
19. *Renn J. Appresentation and Simultaneity: Alfred Schutz on Communication between Phenomenology and Pragmatics // Human Studies. 2006. Vol. 29. No. 1. P. 1–19.*