Виктор Вахштайн

Салоны и клубы. Ответ Михаилу Соколову

Сама же игра оправдывается знаками — если участие в ней производит что-то, что я воспринимаю как подтверждающее осмысленность моего действия, то она стоит свеч.

М. Соколов «Социология как чудо. Автофабрикация и Процесс sense-building в одной академической дисциплине»

Он был бледен; у него сверкали глаза и тряслись руки; он ставил уже без всякого расчета, сколько рука захватит, а между тем всё выигрывал да выигрывал... ставил зря и всё загребал. Он, видимо, терялся.

Ф. Достоевский «Игрок»

Некоторое время назад на просторах социальных сетей бытовала картинка-мем, на которой субтильный молодой человек демонстрирует невидимой аудитории презентацию; на первом слайде крупными буквами написано: «Все время спрашивайте себя: „Не ерунду ли я делаю?“». Именно так выглядит экзистенциальный

Вахштайн Виктор Семенович — заведующий кафедрой теоретической социологии и эпистемологии философско-социологического факультета ИОН РАНХиГС, профессор Российско-Британского университета МВШСЭН («Шанинка»), кандидат социологических наук. E-mail: avigdor2@yahoo.com. Научные интересы: социология повседневности, фрейм-анализ, эпистемология социальных наук.

Vakhshtayn Victor — Chair in Sociological Theory and Epistemology (RANEPA), Professor of Sociology (Russian-British Postgraduate University Moscow School of Social and Economic Sciences). E-mail: avigdor2@yahoo.com.

Моя мини-статья — реплика на развернутый текст Михаила Соколова, открывающий этот номер «Социологии власти». Первую версию текста Михаил представил на летней школе по теоретической социологии ЕУСПб на Волхове в июле 2015 г. Я искренне признателен инициаторам школы — Вадиму Волкову и Олегу Хархордину — за возможность участия в этом интеллектуальном состязании, всем участникам дискуссии — за представленные аргументы, и, конечно, самому Михаилу Соколову. Последние восемь лет наши с ним теоретические дебаты стали неотъемлемой частью моей академической «автофабрикации» — квази-ритуалом, в котором (хочется верить) субстантивный аспект пока превалирует над церемониальным.

персонаж замечательного эссе Михаила Соколова о социологе в поиске смысла. Этот трагический герой постоянно задается вопросом: имеют ли мои действия хоть какой-нибудь смысл? Чтобы не сойти с ума, ему приходится прибегать к самообману — или, в терминах Михаила, к «автофабрикации»[1] — смысл можно обрести, если эффективно убедить себя в том, что занимаешься наукой. По идее, на втором слайде презентации субтильного молодого человека должно быть написано: «Наукой ли я занимаюсь?». А на третьем: «Занимаюсь ли я социологией?». Но почему-то как раз третий вопрос у персонажа Соколова не возникает. Его герой уже занимается социологией. Он уже захвачен коллективной игрой, племенным производством иллюзий, могущественным дюркгеймовским ритуалом. Он уже узник своего профессионального концлагеря. Он уже социолог. И теперь ему нужно — напомню, посредством самообмана — доказать себе, что социология — это наука, потому что иначе его жизнь лишена смысла. «Мое предположение состоит в том, — пишет Михаил, — что поддержание статуса социологии как самостоятельной научной дисциплины является могущественным ритуалом, наделяющим участников ощущением смысла собственной жизни».

Итак, реконструируем экзистенциальную логику страданий социолога.

1. Он что-то делает, и это что-то — социология.
2. Он делает это, чтобы обрести смысл жизни.
3. Он обретает смысл жизни в случае, если социология — наука.
4. Поэтому он и предпринимает массу усилий, чтобы поддерживать иллюзию научности социологии.

Отсюда вытекает любовь эмпирических социологов к регрессиям, а теоретических — к эпистемологии как к двум аргументативным играм, позволяющим обрести кальвинистскую «*certitude salutis*», уверенность в собственном спасении[2]. Парадокс состоит в том,

---

1 Термин «автофабрикация» Соколов вводит со ссылкой на Гофмана, но как раз в «ортодоксальной» теории фреймов нет (и не может быть) автофабрикаций. Та форма самообмана, которая интересует Михаила, для Гофмана — просто одна из разновидностей фабрикации. (К фабрикациям — без всякой приставки «авто» — Гофман относит, например, сон [Гофман, 2003: с. 175-176]). Напротив, для представителей теории фреймов в интерпретативном политическом анализе (IPA), любая фабрикация — это прежде всего автофабрикация [Яноу, ван Хульст, 2011]; чтобы эффективно обманывать окружающих, нужно самому в полной мере разделять собственную иллюзию. Любопытный парадокс: микросоциолог верит, что любой самообман — форма обмана; политолог — что любой обман есть форма самообмана.

2 Напомним: Макс Вебер, пытаясь разобраться в непростых отношениях протестантской этики и капиталистической практики, столкнулся с рядом

что Соколов проблематизирует только пункты со второго по четвертый. Откуда я знаю, что наука даст мне смысл жизни? Откуда я знаю, что социология — это наука? Какие именно усилия я должен предпринять, чтобы в этом убедиться? Таковы три вечных вопроса социологической теологии от Михаила Соколова. Непроблематичным остается лишь первый пункт. Как замечает автор, социологи «похожи на утративших и пытающихся вернуть себе веру священников». Священник может утратить веру в Б-га и непогрешимость Церкви, однако он не может утратить веру в то, что он — священник.

В одном философском эссе Виталий Куренной сравнивает Рене Декарта с «крутым Уокером» [Куренной, 2006, с. 380]. Декарт действует как персонаж боевика. Герой Чака Норриса должен выйти из мира закона и поставить под сомнение все бытующие в обществе нормы, чтобы обнаружить «скальный грунт» и восстановить правовой порядок. Декарт систематически ставит под сомнение все, кроме самого сомнения. В нем одном он сомневаться не может, таков его «скальный грунт». Но субтильный Уокер Соколова далеко не так крут, как Уокер Декарта. Социолог в поисках смысла может сомневаться во всем: в осмысленности своих действий, в научности своей дисциплины, но не в том, что он социолог. Это его наивно-социологическое «Cogito ergo sum».

Цель моего короткого эссе (если текст Соколова, подобно дверному доводчику Латура [2006], может ставить перед собой цели, отличные от целей его автора, почему бы этого не сделать и моему тексту?) состоит в том, чтобы проблематизировать кажущееся несомненным основание социологических сомнений.

парадоксов. К примеру, как согласуется в протестантских доктринах требование посвятить себя избранной профессии, добиваться успеха на профессиональном поприще с догматом о предопределенности к спасению? Расхожая трактовка — якобы протестанты считали работу богоугодным делом, рядоположным молитве, а потому именно в работе рассчитывали обрести спасение души — отбрасывается сразу же. Согласно тезису о предопределении, нельзя спасти душу — ни в молитве, ни в работе; вы изначально предопределены либо к вечному блаженству, либо к вечным мукам. Однако можно обрести уверенность в собственном спасении (certitude salutis) и «в качестве наилучшего средства для обретения внутренней уверенности в спасении рассматривается неутомимая деятельность в рамках своей профессии. Она, и только она, прогоняет сомнения религиозного характера и дает уверенность в своем избранничестве» [Вебер, 1990, с. 148]. Самозабвенный труд на профессиональном поприще, без которого, по Веберу, немыслим рациональный капитализм эпохи модерна, изначально представляет собой эпистемическое действие: вы не можете повлиять на Б-жественное решение, но вы можете проникнуть в Б-жественный замысел. Полагаю, подобные эпистемические потуги протестанта Михаил тоже отнес бы к «автофабрикациям». (Кстати, как и сам Кальвин, не одобрявший этого «читерского хода» своих последователей.)

Пытаясь осмыслить различие между английской и французской литературами, Ж.-П. Сартр ввел исключительно важное для нас различение между салонами и клубами. «...В Англии, — пишет он, — интеллектуалы куда меньше, чем мы, причастны к социальной жизни; они образуют эксцентричную и довольно замкнутую касту, не слишком склонную к общению с прочим населением. Это происходит в первую очередь потому, что на их долю не выпало нашего везения: наши отдаленные предшественники, которых мы вовсе даже не стоим, подготовили Революцию, и по этой причине даже спустя полтора века правящий класс все еще оказывает нам честь тем, что чуточку (совсем чуть-чуть) нас опасается: он нас обхаживает; у наших собратьев по перу из Лондона нет столь славных воспоминаний, и они никому не внушают страха: их считают совершенно безвредными; вдобавок клубная жизнь менее пригодна для распространения их влияния, чем жизнь литературных салонов — для распространения нашего: они, как и все остальные люди, уважают друг друга, говорят о делах, о политике, о женщинах или о лошадях и никогда — о литературе; а вот наши хозяйки гостиных, которым чтение служит занятием для души, посредством устраиваемых ими приемов способствовали сближению между политиками, финансистами, генералами и литераторами. Английские писатели заняты тем, что обращают нужду в добродетель, нарочито подчеркивая особенности своих нравов; они пытаются выдать за собственный свободный выбор изоляцию, навязанную им структурой общества...» [Сартр, 2000, с. 137].

Оставим в стороне сартровскую одержимость политическим влиянием, убежденность в превосходстве французского письма над английским и незыблемую веру в зависимость литературного производства от классовой структуры. (В своем скорее эстетическом отвращении к политической социологии знания и просветительскому пафосу публичных социологов мы с М. Соколовым единодушны.) Карикатурный образ английского литератора, как его рисует Сартр, таков: человек что-то пишет в своем удаленном поместье в Девоншире. По выходным он приезжает в свой лондонский «литературный клуб». Там он топит камин и обсуждает охоту на лис с другими писателями. Именно другие писатели составляют его основной круг общения. Там же он знакомится с издателями и критиками. И те, и другие — чаще в прошлом, чем в настоящем, — тоже литераторы. Все они читают друг друга и, по сути, пишут друг для друга. Даже когда английский писатель пытается дотянуться в своих романах до чего-то Иного, Подлинного, Актуального — например, до непереносимых условий жизни рабочего класса — возникает «синдром Диккенса»: рабочий класс в произведениях английских романистов оказывается унылой пародией на самого

себя. (Примерно так описывал Г. С. Батыгин творчество российских крестьяноведов: «крестьяне, увиденные народником из окна служебного автомобиля»). Лучшее, что может сделать в этой ситуации английский писатель, — писать о самих литераторах. Чтобы сохранить свою интеллектуальную непорочность и внутреннюю непротиворечивость, английская литература должна стать «литературой о литераторах для литераторов». Впрочем, такой жизненный выбор только усиливает ее герметичность[1].

В отличие от английской французская литература предельно разгерметизирована. Ее экзистенциальная форма существования не клуб, а салон. Написав очередное стихотворение, молодой французский поэт едет не к другим поэтам (Б-же упаси!), а на званый ужин к наследнице мадам де Скюдери, где прочитает его генералам, политикам, бизнесменам и великосветским куртизанкам. Он не может позволить себе быть поэтом для поэтов. В его работу уже встроена функция «перевода». И если на званом ужине случайно окажется еще один поэт, нога его больше не ступит в этот салон[2].

Различие между английской и французской литературой хорошо иллюстрирует различие между двумя экзистенциальными ситуациями в российской социологии; назовем их — без всякой институциональной отсылки — «петербургской» и «московской». Идеальнотипическая «петербургская социология» существует в клубах. Здесь социологи общаются с социологами. Они встречаются на социологических конференциях. Они (удивительно!) читают друг друга и — более того! — готовы признать друг друга коллегами по цеху. Клубов может быть несколько, и тогда границы между ними становятся такими же отчетливыми, как границы между кварталами (скажем, Ист-Эндом и Вест-Эндом) [Соколов, Бочаров, Губа, Сафонова, 2010]. Мощная институциональная машинерия работает на поддержание клубной герметичности. Один такой весьма действенный меха-

1 Как показывает в своем крайне занимательном исследовании Антониа Таддеи, число литературных клубов в Лондоне выросло с одного в 1870 году (1200 номинальных членов, взнос 30 гиней) до четырнадцати в 1890-м (6000 номинальных членов, взнос 7 гиней). Тогда же, видимо, произошла переориентация деятельности клубов с поддержания герметичности замкнутого писательского сообщества на воспроизводство «джентельменской» элиты. Уже к началу XX века число литературных клубов сократилось вдвое. Из-за «ирландского кризиса» клубная публика предпочла политические клубы литературным, которые в свою очередь пали жертвой всеобщей любви к театру и превратились из литературных в театральные [Taddei, 1999]. О роли клубов в институциональной машинерии чтения в США см. [Radway, 1997].

2 Что характерно, в отличие от клубов, салоны традиционно изучаются социологами в бурдьевистской оптике: [Kale, 2004]. Приятное исключение: [Whidden, 2009].

низм упоминает Олег Хархордин в своем ответе Михаилу Соколову: «летние школы, выездные слеты и семинары „только по приглашению“, т. е. с жестким отбором участников» (см. реплику О. Хархордина в этом номере). Единственное Иное, до которого может дотянуться клубный социолог, — это объект его исследования. Но поскольку пишет он для других социологов, а не для своего объекта, то и опыт Иного у него специфический. Когда клубные социологи создают культ Поля, Материала, самой Живой Жизни, это выглядит так же наивно, как и описание трудовых будней рабочего класса в романах Диккенса. Социологам, пишущим для социологов, лучше изучать самих социологов. Увы, за эту честность приходится расплачиваться усилением экзистенциальной тревоги, о которой пишет Соколов.

Положение салонной социологии куда более сомнительно. Клубный социолог по крайней мере не одинок. Он знает, что с ним вместе в цехе заперто еще несколько десятков человек, с которыми он и практикует коллективную «автофабрикацию». Он может позволить себе искать «смысл», потому что «сообщество» он уже нашел (или оно его — вопрос спорный). Салонный социолог, напротив, встречает других социологов раз в год — как раз на тех самых школах и слетах «по приглашению», которые организуют его друзья, клубные социологи. Его рабочий день начинается в 9.00, когда он дает «социологический комментарий» по поводу очередного дементивного законопроекта в утреннем эфире популярной радиостанции («не забыть упомянуть свежие данные и сослаться на наше исследование»). В 10.00 он должен быть на совещании, где будет окончательно утверждено штатное расписание его нового центра («выбить ставку для еще одного администратора»). По дороге он последний раз просматривает презентацию проекта и пишет гневное письмо дизайнеру («я же просил не выносить на слайд все дерево решений — это вообще о чем?»). В 11.30 он, глядя в глаза руководителю крупной госкорпорации, говорит: «Вам здесь не обойтись без нормального социологического исследования. Чтобы понять причины неэффективности технических инноваций, нужно изучать не сами инновации, а социальные барьеры их распространения». По дороге на следующую встречу он редактирует текст для научно-популярного издания о том, почему понятия «социальные барьеры», «социальные факторы» и «социальное измерение» утрачивают смысл в языке современной социологии, но обладают чудодейственным эффектом при общении с крупными государственными чиновниками. В 13.30 он должен быть на телевизионном эфире, где обсуждаются вопросы, косвенно связанные с исследованиями его центра («пришлите, пожалуйста, два абзаца из нашей последней аналитической записки»).

За обедом он консультирует старых друзей, как правильно взять деньги на исследование у английского фонда и не попасть под закон

об иностранных агентах. В 15.00 он презентует результаты годового проекта бывшему министру финансов («этот эффект объясняется не сокращением сбережений у населения, а ростом социального капитала»). Вечером он должен быть в салоне (теперь их называют «открытыми площадками»), где прочитает лекцию о связи социологии и судебной практики по мотивам своей последней книжки. В промежутке нужно отредактировать текст «почти дописанной» публикации для философского журнала и сделать аннотацию к ролику на просветительском ресурсе, а заодно написать покаянное письмо своему издателю, который ждет план-проспект новой книги. Вечером (если удастся вовремя уложить ребенка) он, наконец, сможет открыть текст своего друга, который тот специально написал для его журнала, чтобы коротко отреагировать на основные изложенные в нем тезисы.

Именно поэтому салонные социологи (что является чисто номинативным обобщением: в отличие от своих клубных коллег они никоим образом не воспринимают себя как сообщество, их шансы встретиться на одной площадке стремятся к нулю) рыдают в голос, дочитав до пассажа на стр. 247 книги Латура «Наука в действии». Там детально расписана рабочая неделя руководителя одного научного подразделения, который «обсуждает открытие новой лаборатории...рабочие места, зарплаты и визы... подвергает жесткой критике [в прессе] политику французского правительства в сфере науки... обсуждает, как провалить во время голосования какого-то другого коллегу ... на заседании редколлегии жалуется, что его научное направление плохо представлено в журнале... вносит правку в статью о соотношении исследований мозга и мистицизма, которую его попросил написать его друг-иезуит,...обсуждает новую учебную программу со своими ассистентами» [Латур, 2013, 247-249]. Ведь у него хватает времени обсудить учебную программу! Иными словами, салонный социолог непрерывно сомневается не только в том, что а) его жизнь имеет смысл и б) социология является наукой, но и в том, что в) сам он имеет хоть какое-то отношение к социологии, науке и смыслу.

Клубный социолог — социолог для социологов — как правило, параноик. Он заключен в границах своего герметично запаянного мира и постоянно ставит под сомнение его подлинность: действительно ли этот мир существует? научен ли он? как я могу удостовериться в его существовании?

Салонный социолог — социолог для несоциологов — явный шизофреник. Он по нескольку раз в день переходит из мира в мир, меняет языки (и иногда путается при переводе), в нем сосуществуют десятки разных идентичностей, его действия невозможно привести к общему знаменателю единого смысла жизни. Если у клубного со-

циолога большие проблемы с опытом Иного, то у салонного — с опытом Своего. Он чувствует себя агентом под прикрытием 24 часа в сутки и периодически не может вспомнить, как его звали до задания и какая именно держава засылает его во все эти противоречивые миры: политики, бизнеса, менеджмента и медиа.

Все, что написал в своей статье Соколов, по-видимому, релевантно исключительно для клубной социологии. Только это и позволяет ему апеллировать к «реальности, в которую читатель погружен на протяжении большой части своей жизни» как к некоторому общему основанию между автором и аудиторией; я с трудом представляю себе двух салонных социологов, которые были бы погружены в «одну и ту же реальность» дольше, чем на несколько часов. Или на несколько дней, если им повезет встретиться на клубной школе (но даже там они старательно делают вид, что между ними нет ничего общего).

Это, конечно, шутка.

В своем тексте Михаил Соколов поставил перед нами непростую задачу. Критикуя наш «наивно-эпистемологический» взгляд на науку и «перспективистскую» эпистемологию, он сам вдруг — вопреки своим ранним текстам [Соколов, Титаев, 2013] выступил в качестве отъявленного эпистемолога. Его неожиданно обретенная вера в интеллектуальную автономию знания от социальных условий его производства и социальных же форм бытования («Причины интеллектуальной деятельности лежат внутри, а не вне ее») ставит его работу в ряд замечательных эпистемологических произведений. Категории «аргументативных игр», «стратегий производства смысла» и «смыслогенерирующего потенциала» заставляют чаще биться сердце теоретика-перспективиста[1]; а главное — Соколов не предпринимает никаких попыток свести экзистенциальные переживания социологов к устойчивым социальным обстоятельствам их творчества. Автор почему-то решил изменить некогда дорогой его сердцу организационной социологии знания с тяжеловесной экзистенциальной философией[2]. С моей стороны было простым актом

1 Соколов щедро приписал эту «наивно эпистемологическую» позицию мне, намекнув, что ее подлинное предназначение — систематизация материала по истории нашей дисциплины для аудитории «индоктринированных аспирантов». Хотя мы с коллегами-«перспективистами» всю жизнь (наивно-эпистемологически) полагали, что ее задача — служить инструментом рефлексии для практикующих социологов-эмпириков. См. объяснение этой позиции, предложенное Д. Куракиным, в [Константиновский, Вахштайн, Куракин, 2010].

2 Этот «экзистенциалистский маневр» Михаила Соколова вызывает закономерную критику Олега Хархордина: уж если мы заходим на территорию «чуда», «тайны» (не хватает только «отчаяния» и «заброшенности»),

вежливости — алаверды — показать, как именно анализ институциональных форм организации «социологического разговора» позволяет на привычном социологистском языке (салоны и клубы — суть организационные, а не смысловые формы) объяснить социальными причинами происхождение экзистенциальной тоски по смыслу у клубных социологов.

И все же в каждой шутке есть только доля шутки. Формула Соколова предполагает, что между тремя ключевыми переменными — Идентичностью, Действием и Смыслом — устанавливаются однозначные отношения импликации. Идентичность является условием: я уже социолог, я уже принадлежу этому неприятному племени. Действие — решением: я должен делать то-то и то-то (считать регрессии, читать Канта, приносить кровавые жертвы, танцевать вокруг костра), чтобы почувствовать себя ученым. Смысл — итогом: только тогда я смогу удостовериться в осмысленности своего никчемного существования. Когда мы вдруг обнаруживаем, что никто из нас не обладает «социологической идентичностью» и не включен ни в какое «социологическое сообщество» — а это самое сильное открытие в жизни салонного социолога (видимо, как и в жизни администратора науки) — схема рассыпается.

Мне кажется, проблема здесь кроется в той «*ретроспективной*» теории Смысла, которую использовал в своих построениях Михаил Соколов. Психотерапевт вроде Виктора Франкла, на которого ссылается Соколов, не спрашивает у клиента, «какой смысл вы вложили в смерть вашей жены?», он не спрашивает у себя, «какой смысл я вкладывал в свою депортацию в концлагерь?». Его задача — ретроспективно, постфактум наделить смыслом некоторые фактические обстоятельства жизни. Он говорит убитому горем мужу: «А теперь представь, что она умерла бы раньше. Ты бы предпочел, чтобы страдала она, а не ты?». Он говорит себе: «Я не уехал, потому что не мог бросить в Вене своих пожилых родителей». Иными словами, ретроспективная теория смысла предполагает, что трагедия уже произошла, идентичность уже навязана и теперь с этим придется жить дальше. Сила экзистенц-терапии Франкла как раз в том, что идентичность — вдовца или узника — оказывается навязанной предпосылкой, но благодаря некоторым действиям (скорби или обретения внутренней свободы посредством операции, которую Франкл на-

---

то вполне логичным будет обратиться за теоретическими ресурсами к работам Ф. М. Достоевского. Впрочем, Хархордин делает это, чтобы вернуть рассуждения о смысле жизни социолога в лоно социологического языка описаний; социология религии в его тексте занимает место того эпистемического базиса, которое в тексте Соколова занимает дюркгеймизированный экзистенциализм.

зывает «самотрансценденцией» [Франкл, 1990]) можно сохранить достоинство и найти новый смысл жизни.

Однако, кажется, социолога — даже клубного — в социологию никто не депортировал? Каким образом его социологическая идентичность вдруг стала условием задачи, участие в аргументативной игре — решением, а смысл — ответом?

Исторически социология больше интересуется смыслом социального действия, а не смыслом человеческой жизни. Поэтому нам интуитивно кажется более достоверной *проспективная* версия[1], в которой Идентичность невозможна без *предпосланного* ей Действия, а Действие невозможно без *предпосланного* ему Смысла. (Впрочем, может быть, это очевидно только для салонной, а не для клубной социологии.) Схема Соколова должна быть развернута на 180 градусов: смысл — не «выигрыш», а «входной билет» в мир действия, идентичность — не предпосылка, а «выигрыш» (или «проигрыш», как в случае с салонной социологией).

Как же тогда из всех этих многочисленных смыслов действий сложить смысл благой социологической жизни? Честный ответ на вопрос Михаила — никак. Если на пике карьеры ученый вдруг обнаруживает, что его наука не наука, а вся его жизнь была сплошным самообманом, ему лучше заняться чем-нибудь другим. Потому что, если смысл не был предпослан действию «на входе», он вряд ли появится «на выходе».

Библиография

Вебер М. (1990) *Избранные произведения*. Ю. Н. Давыдов (ред.), М.: Прогресс.

Гофман И. (2003) *Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта.* Г. С. Батыгина, Л. А. Козловой (ред.), М.: Ин-т социологии РАН.

1 Классический пример проспективистской версии теории смысла — неокантианская социология М. Вебера. Действующий должен имплицировать смысл в свое «деяние, недеяние или претерпевание». Нет смыслополагания — нет действия. Кажется, прямо противоположную версию предлагает нам социологическая феноменология в лице А. Шюца: «Смысл — это не качество, присущее определенному опыту, возникающему в нашем потоке сознания, а результат интерпретации прошлого опыта, увиденного из настоящего сейчас при рефлексивной установке. До тех пор, пока я живу внутри своих действий, направленных на объекты этих действий, действия не имеют никакого смысла. Они становятся осмысленными, когда я схватываю их как четко отграниченный опыт прошлого, а это значит — в ретроспекции» [Шюц, 2003, с. 5]. Но это уловка. У Шюца смысла не может быть в самом действовании (по выражению классика: «Действующий не имеет совести»), но чтобы нечто вообще именовалось действием, смысл должен быть ему предпослан «на входе» в виде *проекта*.

Константиновский Д. Л., Вахштайн В. С., Куракин Д. Ю. (2010) *Реальность образования и исследовательские реальности*, М.: ГУ ВШЭ.

Куренной В. А. (2006) *Философия боевика. Логос 1991-2005. Избранное. Т. 1*, М.: Территория будущего.

Латур Б. (2006) *Где недостающая масса? Социология одной двери // Социология вещей*, М.: Территория будущего.

Латур Б. (2013) *Наука в действии*, СПб: Изд-во ЕУСПб.

Сартр Ж.-П. (2000) *Ситуация писателя в 1947 году // Что такое литература?* СПб: Алетейя.

Соколов М. М., Бочаров Т. Ю., Губа К. С., Сафонова М. А. (2010) Проект «Институциональная динамика, экономическая адаптация и точки интеллектуального роста в локальном академическом сообществе: петербургская социология после 1985 года». *Журнал социологии и социальной антропологии,* № 3.

Соколов М. М., Титаев К. Д. (2013) Провинциальная и туземная наука. *Антропологический форум*, № 19.

Франкл В. (1990) *Человек в поисках смысла*. М.: Смысл.

Шюц А. (2003) О множественности реальностей. *Социологическое обозрение*, 3 (2).

Яноу Д., ван Хульст М. (2011) Фреймы политического: от фрейм-анализа к анализу фреймирования. *Социологическое обозрение*, 10 (1–2).

Kale S. (2004) *French Salons: High Society and Political Sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848*, N. Y.: Johns Hopkins University Press.

Radway J. A. (1997) *Feeling for Books: The Book-of-the Month Club, Literary Taste, and Middle-Class Desire*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Taddei A. (1999) London clubs in the late Nineteenth century. *Discussion Papers in Economic and Social History*, (28).

Whidden S. (ed.) (2009) *Models of collaboration in Nineteenth-century French literature: several authors, one pen*, Burlington, VT: Ashgate.

References

Frankl V. (1990) Chelovek v poiskakh smysla [Man's Search for Meaning]. M.: Smysl.

Gofman I. (2003) Analiz freimov: esse ob organizatsii povsednevnogo opyta [Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience]. M.: Institute sotsiologii RAN.

Kale S. (2004) *French Salons: High Society and Political Sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848*, N.Y.: Johns Hopkins University Press.

Konstantinovskii D.L., Vakhshtayn V.S., Kurakin D.Iu. (2010) Real'nost' obrazovaniia i issledovatel'skie real'nosti [Reality of Education and Research Realities]. M.: GU VShE.

Kurennoi V.A. (2006) Filosofiia boevika [Action Film Philosophy]. Logos 1991–2005. Izbrannoe [Selected Works]. T. 1, M.: Territoriia budushchego.

Latour B. (2006) Gde nedostaiushchaia massa? Sotsiologiia odnoi dveri [Where are the missing masses, sociology of a few mundane artefacts application] // Sotsiologiia veshchei, M.: Territoriia budushchego.

Latour B. (2013) Nauka v deistvii [Science in Action]. SPb: Izd-vo EUSPb.

Radway J.A. (1997) *Feeling for Books: The Book-of-the Month Club, Literary Taste, and Middle-Class Desire,* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Sartre J.-P. (2000) Chto takoe literatura? [Qu'est-ce que la littérature?]. SPb: Aleteiia.

Schutz A. (2003) O mnozhestvennosti real'nostei [On Multiple Realites]. Sotsiologicheskoe obozrenie, 3 (2).

Sokolov M.M., Bocharov T.Iu., Guba K.S., Safonova M.A. (2010) Proekt 'Institutsional'naia dinamika, ekonomicheskaia adaptatsiia i tochki intellektual'nogo rosta v lokal'nom akademicheskom soobshchestve: peterburgskaia sotsiologiia posle 1985 goda' [Institutional Dynamics, Economical Adaptation and Points of Intellectual Growth in Local Academic Community: Sociology in St.Petersburg after 1985' Project]. Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii, № 3.

Sokolov M.M., Titaev K.D. (2013) Provintsial'naia i tuzemnaia nauka [Provincial and Aboriginal Science]. Antropologicheskii forum, № 19.

Taddei A. (1999) London clubs in the late Nineteenth century. *Discussion Papers in Economic and Social History*, № 28.

Weber M. (1990) Izbrannye proizvedeniia *[Selected Works].* M.: Progress.

Whidden S. (ed.) (2009) *Models of collaboration in Nineteenth-century French literature: several authors, one pen*, Burlington, VT: Ashgate.

Yanow D., van Hulst M. (2011) Freimy politicheskogo: ot freim-analiza k analizu freimirovaniia [From Policy "Frames" to "Framing": Theorizing a More Dynamic, Political Approach]. Sotsiologicheskoe obozrenie, 10 (1–2).