

«Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. *Послесловие редактора спецвыпуска*

*Дмитрий Куракин**

Аннотация. В работе представлен теоретический, методологический и историко-социологический анализ «сильной программы» в культурсоциологии. Тематически текст организован в виде серии развернутых комментариев, посвященных таким проблемам, как историко-социологический контекст «сильной программы»; ее базовые тезисы и оппозиции; анализ методологического арсенала и обзор основных направлений исследований; обоснование особой роли теоретического ресурса дюркгеймианства, и в первую очередь теории сакрального для культурсоциологии; примечания к русскому переводу основных понятий и общий комментарий к спецвыпуску.

Ключевые слова. Культурсоциология, «сильная программа», автономия культуры, сакральное, эмоции, смысл, «поздняя программа» Дюркгейма, амбивалентность сакрального, осквернение.

Историко-социологические комментарии и примечания к переводу некоторых ключевых понятий

«Сильная программа» в культурсоциологии — теоретический проект, который берет начало в относящихся к середине 1980-х годов работах Дж. Александера и его коллег. В течение 1990-х проект принимает все более отчетливые очертания, что находит отражение в ряде программных текстов: во введении к сборнику «Культура и общество» [41; 2], в «эталонном» исследовании, посвященном анализу технического дискурса [38]¹ и главным образом в первом «манифесте» сильной программы культурсоциологии [29]². Особенность этих работ в том, что основные тезисы теоретического проекта не только сформулированы в явном виде, но и помещены в широкий контекст социальной теории. При этом стиль теоретизирования Дж. Александера и Ф. Смита представляет «сильную программу» культурсоциологии в качестве идеального типа, общетеоретической максимы, предопределяющей имплицитный план ее постепенного воплощения. Этому, в частности, способствует организация материала «манифеста», в котором историко-теоретический материал выстроен в форме генеалогии поэтапной реализации этого имманентного плана, последовательного приближения актуальных исследований и теоретических разработок к идеальному типу «сильной программы». Таким образом, работы Александера и его коллег позициони-

* **Куракин Дмитрий Юрьевич** — старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ГУ-ВШЭ, faculty fellow Йельского Центра культурсоциологии. Email: kourakine@gmail.com

© Куракин Д., 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

¹ Русский перевод работы готовится к изданию.

² Русский перевод см. в настоящем выпуске. Осенью 2010 г. авторы опубликовали второй манифест «сильной программы» культурсоциологии.

руются ими лишь как наиболее полная на сегодняшний день версия развертывания «сильной программы» культурсоциологии.

В логике организации материала, как и в выборе собственных исследовательских ориентиров, мы исходим именно из такого представления культурсоциологии. «Сильная программа», таким образом, рассматривается нами и как объект историко-социологической реконструкции, и как теоретическая перспектива. Различие между двумя модусами рассмотрения заключается в том, что в первом случае мы лишь фиксируем и анализируем сформулированные положения, тогда как во втором — исходим из примата теоретической логики программы, выходя за пределы корпуса работ американских культурсоциологов. С этим выбором связаны и принятые нами терминологические решения.

Прежде всего, если не ограничиваться в перспективе работами Александера и его коллег, целесообразно избежать неологизма в русском переводе названия исследовательской программы, поскольку термин «cultural sociology» неспецифичен для нее. Среди трех зафиксированных в отечественной литературе вариантов перевода: «культурная социология», «культуральная социология» и «культурсоциология», последний — единственный, имеющий устойчивое русскоязычное научное словопотребление, не ограничивающееся программой Дж. Александера.

Помимо этого, наш выбор перевода, в отличие от упомянутых терминологических альтернатив, воспроизводит англоязычный научный узус: «cultural sociology» нередко используется попросту как синоним «sociology of culture», но в соответствующих контекстах, напротив, используется, чтобы подчеркнуть содержательные отличия первого от второго. Аналогичным образом обстоит дело с русскими терминами «культурсоциология» и «социология культуры»³ [17; 5; 6; 7; 8; 22; 1; 9 и др.]. Не менее важно и то, что указанные отношения соответствуют немецкоязычному научному словопотреблению, оригинальному по отношению к германизмам «культурсоциология», «культурфилософия», «культурантропология» и пр.: речь идет об оппозиции «Kultursoziologie»⁴ и «Soziologie der Kultur».

Наконец, германизм «культурсоциология» фиксирует важнейшую линию теоретической преемственности. Термин «Kultursoziologie» появляется и закрепляется в узусе благодаря работам А. Вебера⁵, М. Адлера и др., принадлежащим к разным традициям, однако имеющим общность в части аллюзии к немецкой философской

³ Как гласит словарная статья одной из социологических энциклопедий, «в первом значении (социология культуры) подразумевается специальная социологическая теория (отрасль социологического знания), во втором (культурсоциология) — специфическая парадигмальная область социологического знания». И далее: «В первом случае предпринимается попытка описания и анализа культуры на уровне теории среднего уровня... Во втором же случае речь идет об изучении культуры социологическими средствами на метатеоретическом уровне анализа, а тем самым культурсоциология претендует на статус фундаментального знания об обществе, в котором само социальное начинает пониматься, трактоваться и интерпретироваться в терминах культурного...» [1].

⁴ Начиная с 1970-х годов культурсоциология активно институционализируется в Германии, благодаря работам Ф. Тенбрука, В. Липпа, Й. Вайса и др. В настоящее время культурсоциологии посвящена отдельная секция Германского социологического общества.

⁵ В частности, в работе «История культуры как культурсоциология» [100].

традиции «критики культуры»⁶, для которой характерно рассмотрение культуры не как объекта исследования, а как общей теоретической рамки. Замысел Александра в точности воспроизводит эту логику: и с содержательной точки зрения, и в конкретно-историческом аспекте. В качестве истоков проекта Александр недвусмысленно указывает на немецкую философскую и социологическую традицию⁷. План сильной программы культурсоциологии зарождается в программе В. Дильтея, понимающей социологии М. Вебера, задающих основные ориентиры рассуждения, которые позднее, через посредство американской социологии, социальной антропологии, структурализма и работ П. Рикёра, при решающем воздействии теории Э. Дюркгейма, приводят к «сильной программе» Дж. Александра [29; 3]. Таким образом, германизм «культурсоциология» в качестве перевода «cultural sociology» оправдан и в теоретической, и в историко-социологической перспективе.

Необходимость принятия терминологических решений обусловлена тем, что в отечественной социологии еще не сложились устойчивые нормы перевода основных понятий «сильной программы» культурсоциологии. Несмотря на то, что этот научный проект развивается уже около двадцати пяти лет и число исследований, выполняемых в его русле ежегодно увеличивается, он относительно мало известен в России, а современный этап деятельности его основателя — Дж. Александра до сих пор зачастую ассоциируется с проектом неофункционализма, завершенным более пятнадцати лет назад. Путаница усугубляется тем обстоятельством, что, по признанию самого Александра, в течение десяти лет после решительной смены курса в сторону культурсоциологии⁸, проект неофункционализма продолжал развиваться в силу своего рода инерции⁹ [47], и лишь подробное разъяснение позиции в книге «Неофункционализм и после» [28] позволило расставить все точки над «i».

Другой важной проблемой является перевод английского термина «meaning», который переводится на русский язык и как «смысл», и как «значение». Эти понятия восходят к разным традициям, в связи с чем конкретный смысл термина в ряде случаев может быть закамуфлирован. Однако программные тексты основателей «сильной программы» культурсоциологии, а также дополнительные комментарии, сформулированные Дж. Александером, исчерпывающим образом проясняют этот вопрос. Интенцией основоположников «сильной программы» культурсоциологии является

⁶ Культурфилософия как немецкий философский проект в наиболее влиятельных своих версиях также позиционируется не как раздел философии, но как общая философская программа.

⁷ В плане социологического бэкграунда Дж. Александра стоит упомянуть культурную версию марксизма, также имеющую непосредственное отношение к истории термина «Kultursoziologie».

⁸ Конечно, все проекты Дж. Александра: и культурный марксизм, и метатеоретические работы, и неофункционализм, и, наконец, культурсоциология — обнаруживают определенное сходство базовых интуиций и дотеоретических интенций. Однако с точки зрения теоретических средств их реализации правомерно говорить о разрыве континуальности — и на уровне деклараций [47], и на уровне реальной теоретической преемственности. Вместе с тем этот разрыв не является абсолютным: определенная связь с предыдущими теоретическими проектами сохраняется — в основном через скрытое влияние Т. Парсонса. В ряде случаев это порождает проблему, поскольку входит в противоречие с теоретической логикой культурсоциологии.

⁹ Сам Дж. Александер указывает на отношения противоречия между этими двумя программами, развивающимися параллельно на протяжении десяти лет [47, p. 525].

совмещение в рамках этого термина целого ряда традиций, в первую очередь понимающей социологии, герменевтики, структурализма и семиотики. В связи с этим мы остановили выбор на термине «смысл» — понимаемом в расширительной форме — с учетом упомянутых выше примечаний¹⁰.

Помещение категории смысла в фундамент концепции, позиция в споре о методе и постулирование особого типа объяснения — определяют идентификацию «сильной программы» в качестве интерпретативистской теории¹¹. Не менее важно и то, что таково устойчивое самоопределение этого социологического проекта, прописанное во всех программных текстах [2; 3; 4]. При этом в качестве одного из двух фундаментальных оснований теоретизирования Александер указывает на теорию Э. Дюркгейма [3]. Среди характеристик, традиционно приписываемых социологии Э. Дюркгейма — «натуралистическая», «объективистская», «позитивистская», «функционалистская» и т. п., — едва ли можно обнаружить хотя бы одну, которая бы не находилась в прямой оппозиции к понимающей, интерпретативистской традиции [2; 10; 20]. Это порождает проблему такой интерпретации социологического ресурса теории Дюркгейма, которая бы позволила разрешить указанный парадокс. В качестве формулы такой интерпретации выступает «поздняя программа» Дюркгейма.

Вопрос о периодизации социологии Дюркгейма представляет собой предмет, в отношении которого у исследователей, интерпретаторов и комментаторов отсутствует консенсус. Позиция, отстаиваемая Дж. Александером и его единомышленниками, заключается в том, что из наследия классика правомерно выделить внутренне консистентную «позднюю программу», которая начала складываться с конца 1890-х годов и находится в конфликте с более ранними работами. Идея прерывания континуальности и радикальной смены ориентиров теоретизирования у Дюркгейма подвергается критике с момента ее первых формулировок (в частности, зафиксированных в работах Т. Парсонса) и по сей день. Вопрос о том, насколько справедливым с точки зрения историко-социологической реконструкции является такое прочтение, служит предметом отдельного исследования, а найденное решение, по-видимому, не может рассматриваться как окончательное. В связи с этим мы рассматриваем «позднюю программу» как факт перцепции, формулу освоения теоретического ресурса Дюркгейма — вне оценок историко-теоретической правомерности такого решения.

Комментарии к базовым тезисам и оппозициям «сильной программы» культурсоциологии

«Сильная программа» культурсоциологии представляет собой радикальный антиредукционистский проект интерпретативной социологии, впервые объединивший такие разнородные теоретические ресурсы, как поздняя программа Дюркгейма и

¹⁰ Аналогичное переводческое решение принято в обзорной аналитической работе, посвященной неофункционалистскому этапу работы Дж. Александера [18].

¹¹ Если ориентироваться, в частности, на критерии, предложенные И. Ф. Деятко в качестве обобщения наиболее принципиальных положений разных авторов [10]. Если далее эксплицировать связь культурсоциологии с одной из «сильных версий теории интерпретации» [10], в качестве таковой следует выделить концепцию П. Рикёра, на что неоднократно указывает Дж. Александер [3; 4].

восходящие к ней семиотическая традиция от Ф. де Соссюра, развитая Р. Якобсоном, К. Леви-Стросом и Р. Бартом, и символическая антропология в лице К. Гирца, М. Дуглас и В. Тёрнера; а также традиция *Geisteswissenschaft* В. Дильтея и проистекающее из нее герменевтическое направление, развитое и дополненное П. Рикёром, и понимающая социология Вебера. Помимо этого, культурсоциология в существенной степени опирается на критическую переработку наследия Т. Парсонса и его последователей, таких как Э. Шилз, Р. Белла, М. Салинз и др., а также таких социальных теоретиков, как И. Гофман и Г. Гарфинкель (см. вступительную статью Дж. Александера в настоящем выпуске [3]).

Антиредукционистская интенция зафиксирована в центральном тезисе культурсоциологии — принципе «автономии культуры». В основе этого принципа лежит признание того обстоятельства, что логика культурных содержаний имеет свою автономию и что сфера символических классификаций обладает причиняющей силой. Благодаря этому культурсоциология, отмечает Дж. Александер, представляет многомерную перспективу, в которой социальные элементы «не могут более рассматриваться натуралистически», поскольку они опосредованы культурными кодами [38, р. 294]. Такой модус анализа возвращает нас в область собственно социологического теоретизирования, ограничивая экспансию внесоциологических метафор, таких как политэкономическая метафора обмена, сводящая логику социальных процессов к объективированной логике максимизации эффективности калькулируемых операций. Рассматриваемый язык описания предоставляет продуктивные возможности для социологического анализа в ряде областей знания, что открывает широкие исследовательские перспективы¹².

Базовой оппозицией, с опорой на которую представители этого проекта позиционируют себя в пространстве современной социологии, является противопоставление культурсоциологии и социологии культуры. В своей программной статье, послужившей манифестом исследовательской программы, Дж. Александер и Ф. Смит уточняют: «Когда мы говорим о „социологии культуры“, подразумевается, что культура — это нечто, что должно быть объяснено посредством чего-то другого, полностью отделенного от области смысла как таковой, и что объяснительной силой обладают „жесткие“ переменные социальной структуры. Так, смысловые комплексы выступают как надстройки или идеологии, направляемые более „реальными“ и осязаемыми социальными силами. При таком подходе культура определяется как „мягкая“, зависимая переменная, ее роль более или менее сводится к участию в воспроизводстве социальных отношений» [4].

Учитывая принципиальное противопоставление различным версиям социологии культуры, понимаемым как редукционистские версии теоретизирования, культурсоциология вынуждена неустанно акцентировать эту теоретическую оппозицию — как в самом названии, путем маркирования лексической конструкции перестановкой терминов «culture» и «sociology», так и при помощи уточняющих дефиниций. Последнее тем более актуально, что благодаря широкой трактовке соединения прилагательного «cultural» с существительным «sociology» в английском языке представители

¹² См., например [38; 60; 67; 70; 88].

социологии культуры зачастую используют этот термин для характеристики собственных концепций, поскольку непроблематично относятся к исходной оппозиции. Уточняющую дефиницию удалось обнаружить, обратившись к понятию, выработанному в рамках социологического направления научно-технических исследований (STS). Речь идет о понятии «сильная программа» («strong program»), предложенном Дэвидом Блуrom [46] и развитым в широко известном исследовании Брюно Латура и Стива Вулгара [76]. Искомый параллелизм состоит в том, что эти исследователи рассматривали научные представления не как конформное отображение объективных процессов и естественно-научных процедур, а как культурные и языковые конвенции — подобно тому, как культурсоциология переподчиняет социальные процессы, объясняемые действием внешних причиняющих факторов, — каузальным рядам, лежащим в области смысла. Комментируя это ключевое сходство, Дж. Александер и Ф. Смит отмечают: «Наука понимается не столько как „открытия“, на которых держится зеркало, отражающее природу [81], сколько как коллективное представление, языковая игра, которая отражает главную модель смыслообразующей деятельности. Иными словами, в социологии науки понятие сильной программы предполагает радикальное различие когнитивного содержания и реальной детерминации. Наше предложение состоит в том, чтобы сильная программа появилась также в социологических исследованиях культуры» [4].

Благодаря этой параллели культурсоциология обретает еще одно орудие демаркации: уточняя свои границы, она противопоставляет «сильную программу» культурсоциологии — «слабым программам» социологии культуры¹³. Поэтому «сильная программа» культурсоциологии приобретает вид логического завершения процесса формирования плана, начало которому было положено в 1960–1970-е годы в первую очередь работами Бирмингемской школы, Пьера Бурдьё и Мишеля Фуко.

Исследования, проведенные в рамках Центра современных культурных исследований, существенно усилили традицию чувствительного к культуре теоретизирования и обогатили науку в части объяснительных схем, образцов рассуждения и стиля теоретизирования. Однако неомарксизм, даже его культурные формы¹⁴, имманентно противостоит принципу автономии культуры, что автоматически закрепляет за всей соответствующей традицией статус «слабой программы». Бурдьё, демонстрируя существенное внимание к культуре и методологическую изощренность, тем не менее представляет культуру в качестве зависимой переменной, которая является лишь орудием более существенных процессов¹⁵. Что касается Фуко, в его работах, наиболее

¹³ «Сильная программа», разрабатываемая в Йельском центре культурсоциологии, полагается своими основателями основным воплощением этого плана, однако опознает в качестве родственных ряд концепций, действительно обнаруживающих сходство в базовых интенциях и их реализациях [3]. Среди них работы Вильяма Сивелла, Вивианы Зелизер, Робина Вагнер-Пацифиси и Мишель Ламон (см., например [16; 83; 97; 98; 99; 74; 75]).

¹⁴ Культурный поворот в прочтении марксизма опирается на идеи А. Грамши, Д. Лукача и Л. Альтюссера. Комментируя истоки этой традиции (приверженцем которой он и сам в свое время являлся), Дж. Александер подчеркивает важную идейную преемственность гегельянского прочтения марксизма Грамши — по отношению к Дильтею и Веберу — через посредство Б. Кроче.

¹⁵ Критика подхода Бурдьё развернута Александером в большом разделе его книги, имеющем красноречивый подзаголовок «Реальность редукции: провалившийся синтез Пьера Бурдьё» [32].

важных для культурсоциологии, атака на автономию культуры принимает наиболее тонкие формы¹⁶.

Основные положения «сильной программы» культурсоциологии, ее перспективы и принципы самопозиционирования в контексте современной социальной теории изложены в ряде программных статей, среди которых выделяется упомянутый «Манифест сильной программы культурсоциологии». На сегодняшний день авторами манифеста подготовлен обновленный вариант программной статьи, который открывает изданный этим летом сборник «The Handbook of Cultural Sociology» [30]. В рамках манифеста «Сильная программа-2», как его неофициально называют авторы — Дж. Александер и Ф. Смит, помимо подведения итогов и обозначения ориентиров зафиксирована попытка сделать новый шаг в развитии культурсоциологии. Речь идет о так называемой теории культурного перформанса, посредством которой Дж. Александер и его коллеги пытаются придать культурсоциологии культурно-прагматическое измерение [27; 40], в том числе опираясь на следующий после «Элементарных форм» важный теоретический ресурс Дюркгейма — курс лекций «Социология и прагматизм», прочитанный им в 1913/14 академическом году [57]. Надежды на достижение нового измерения возлагаются на оппозицию перформанс/коллективное представление: согласно замыслу Александера и его коллег, первое должно расширить и дополнить понимание второго. Такая постановка вопроса выдает попытку достижения «нового синтеза» между двумя традициями — прагматизмом и структурализмом, что роднит ее с рядом классических для лингвистики социальных наук оппозиций: язык/речь (Ф. де Соссюр), компетенция/перформанс (Н. Хомский) и т. д.

В социологической и антропологической традиции корни этой оппозиции ведут к социологии религии, теории сакрального и концепции исследования ритуалов, а через них — к богословским спорам между католиками и протестантами о роли ритуала. К моменту выхода «Элементарных форм» эта оппозиция, по сути, уже была оформлена и сводилась к дискуссии о том, какое из двух понятий «миф» и «ритуал», является первичным. В первом случае ритуал определяется как «разыгрывание» символического порядка, зафиксированного в мифе; во втором — как начало, порождающее смысл, первичное по отношению к «мифологическим обработкам». Дюркгейму принадлежит одна из первых серьезных попыток синтеза: в «Элементарных формах» он отстаивает позицию, что в ходе ритуала происходит одновременно и «овнешнение» мифических структур (это заложено в определение ритуала через понятие сакрального), и «овнутрение» действий (как реализация принципа принципиальной пространственности референтов коллективных эмоций).

Что касается теории культурного перформанса, то на сегодняшний день она скорее находится в стадии декларации о намерениях, нежели предлагает продуктивные теоретические решения. Фактически она не простирается дальше утверждений о существовании связи и взаимозависимости между коллективными представлениями, акторами, символическим контекстом, отношениями власти и подобными понятиями.

¹⁶ Культурсоциологической критике Фуко посвящено одно из наиболее ярких и репрезентативных для культурсоциологии в целом исследований — работа Ф. Смита об экспертном и популярном дискурсе о гильотине [21].

ми, консистентность которых только должна стать предметом надлежащей теоретической проработки. Показателен даже нестрогий стиль теоретизирования, в котором на первый план выходят не вполне концептуализированные понятия-интуиции, такие как «деятельность, обнаруживающая черты ритуала» (ritual-like activity), являющаяся конституирующим признаком культурного перформанса.

На сегодняшний день теория культурного перформанса Дж. Александера играет значимую роль — но не в теоретическом плане, а в институциональном: расширяя спектр приемлемых для «сильной программы» культурсоциологии способов рассуждения, она позволяет объединять усилия большого числа исследователей. В результате этого параллельно теоретической работе осуществляются многочисленные попытки положить соответствующие разработки в основу исследований. Так, теория культурного перформанса, весьма симптоматичным образом соединяясь с понятием «агентность», реализована в разработках в сфере культурсоциологии искусства, целый ряд из которых проанализирован в настоящем выпуске.

Комментарии к дюркгеймианским основаниям культурсоциологии

В 1992 г. Дж. Александер сформулировал основания особого статуса, придаваемого теории Дюркгейма в качестве базового ресурса для ориентированного на смысл (meaning oriented) исследования символических процессов. Отсылая к собственным интенциям Дюркгейма, который усматривал продуктивность изучения символических классификаций в перспективе исследования иных, нерелигиозных сфер социальной жизни, Александер уточнял, что эти сферы также «структурированы напряжением между полями сакрального и профанного; их центральные социальные процессы — ритуалистские; наиболее значимая структурная динамика связана с конструкцией и деконструкцией социальной солидарности» [34, р. 3]. Религия, подчеркивает Александер, так важна для Дюркгейма потому, что в ней он обнаружил «модель того, как символические процессы работают *в собственных терминах*» [34, р. 3] (курсив мой. — Д. К.). Это позволяет усмотреть в дюркгеймианстве теорию символических процессов.

В рамках этого провокативного и не вполне проясненного утверждения Дж. Александеру удалось выразить предмет имплицитного консенсуса, объединяющего социальных теоретиков, чувствительных к дюркгеймовской теории. За два десятка лет до этого Виктор Тернер подчеркивал, что базовые компоненты ритуала могут быть отделены от архаичных сообществ и рассмотрены как фундаментальные аспекты человеческого поведения как такового [93, р. 3]. При этом характерно, что этот консенсус в большинстве случаев обходится без прямых ссылок на классика. Этот факт, в частности, подчеркивает Эрик Ротенбухлер (Eric W. Rothenbuhler), рассуждая о наследии Дюркгейма: «Эдвард Шилз, Мэри Дуглас, Клиффорд Гирц и Виктор Тернер очевидно работают под влиянием Дюркгейма, не ощущая даже потребности в цитировании или обсуждении. Для этих авторов и их читателей дюркгеймианская логика совершенно непроблематична и воспринимается как само собой разумеющееся». И добавляет, что такое знание, как «само собой разумеющееся», всегда оказывается неполным и требует экспликации [82, р. 66].

Формулировка Александера требует дополнительных пояснений. Прежде всего возникает вопрос: в каком смысле можно утверждать, что в рассматриваемой Дюркгеймом сфере первобытных ритуалов символические процессы предстают перед нами именно в собственных терминах? Отмечает ли такая постановка вопроса особый тип теоретизирования, и если да, как он может быть охарактеризован? И что могло бы означать социологическое рассмотрение символических процессов не «в собственных терминах»?

Некоторые пояснения мы можем обнаружить, обратившись к дюркгеймовской работе «Моральное воспитание». Дюркгейм пишет: «В начале данной работы мы сформулировали замысел раскрыть рациональные формы тех моральных верований, которые к настоящему моменту редко когда выражались в формах, отличных от религиозной. Преуспели ли мы в этом? Чтобы ответить на этот вопрос, давайте взглянем на моральные идеи, нашедшие более или менее адекватное выражение в религиозном символизме» [56, р. 103]). Позже Дюркгейм заключает: «...очевидно, мы преуспели в выражении всех этих моральных реальностей *в рациональных терминах*» [56, р. 104] (курсив мой. — Д. К.).

Два высказывания — Дюркгейма и Александера — проясняют друг друга. Дюркгейм характеризует статус концептов, которые наука приобретает, обращаясь к религиозной жизни, как «рациональные». Тем самым он переносит акценты рассуждения с объектов, обнаруживаемых исследователем в религиозной жизни, на общие характеристики исследовательской оптики. Сакральное, миф, ритуал, «бурление» и пр. — это не столько объекты исследования, требующие истолковывающего объяснения, сколько рациональный способ организации научного рассуждения. Если вернуться к эксплицированным выше причинам обращения Дюркгейма к наиболее примитивным религиям в работе «Элементарные формы», то можно уловить общность с высказыванием Александера. Согласно Дюркгейму и его интерпретаторам, символические образцы, обнаруженные в религиозной жизни первобытных сообществ, не имеют предыстории — т. е. не могут быть объяснены через влияние предшествующих форм; и наиболее просты с точки зрения логического устройства. Именно в этом смысле про ключевые понятия теории Дюркгейма можно сказать, что они представляют символические процессы «в собственных терминах».

Комментарии к методологическому арсеналу «сильной программы»

Анализируя методологические средства «сильной программы», мы ориентируемся на «флагманы» культурсоциологического анализа: исследование Дж. Александера, посвященное анализу технического дискурса [38], а также анализ дискурса Французской революции, предпринятый Ф. Смитом [21]. Прежде всего это образцы эмпирических исследований, ориентированных на теорию. Обращение к эмпирическому материалу в обоих случаях преследовало цели разрешения ключевых для программы теоретических дилемм. Кроме того, поставленные и решаемые задачи в обоих случаях являются исключительно претенциозными: Смит, критикуя Фуко, противопоставляет доминирующей традиции в той дисциплинарной области, в которую вторгается; а Александер отстаивает торжество культурсоциологического метода, опровергая по-

ложения об одностороннем влиянии технического прогресса на социальную жизнь, давно являющиеся «общим местом» в социальных науках. Наконец, не последнюю роль играет и институциональное обстоятельство: Александер и Смит, сформулировавшие два «манифеста» сильной программы культурсоциологии и написавшие несколько программных статей, — это, безусловно, лидеры исследовательского направления. Именно поэтому указанные исследования наиболее показательны в методологическом отношении: они задают дисциплинарный стандарт.

Каковы ключевые объяснительные схемы, лежащие в основе этого стандарта? Прежде всего это анализ символических классификаций; акцентуация границ, регламентация их пересечения (как позитивная, так и негативная) и символические механизмы, воздействующие на это пересечение («заражение» и «подобие»); сведение схемы восприятия к прецедентному религиозному нарративу, а также (хотя и в существенно меньшей степени) амбивалентность сакрального. Эти принципы реализуются как при анализе символических образцов, рассматриваемых в статическом аспекте, так и при анализе коллективного или индивидуального действия. В последнем случае ключевым объяснительным средством является ритуал; при этом сами объяснительные схемы аналогичны. Все они опираются на ресурс теории сакрального. Рассмотрим каждую из схем подробнее.

Анализ символических классификаций как метод социологического объяснения опирается на классическое исследование Дюркгейма и Мосса, посвященное первобытным классификациям [13]. Центральный аргумент здесь — сходство между символическими и социальными формами. Для того чтобы реализовать этот прием в эмпирическом исследовании, чаще всего приходится прибегать к анализу границ и их пересечения. Схема акцентуации границ ярко представлена в упомянутом исследовании Дж. Александера. Он демонстрирует, что популярный компьютерный дискурс 1940–1970-х годов изобилует репрезентациями разграничений, соответствующих фундаментальной оппозиции «сакральное—профанное». Часть из них апеллирует к социальным разграничениям, утверждая закрытый и обособленный статус специалистов, работающих с вычислительными машинами, снабжая их такими эпитетами, как «новая раса ученых» («Newsweek», 1949, № 9), «небольшое, практически обособленное сообщество особо одаренных, которые будут постигать основы своего мастерства с раннего детства» («Time», 1974, № 1), «священное жречество компьютера» («Time», 1965, № 4) [38, р. 310]. Эта социальная обособленность маркирована лингвистическими и стилевыми признаками: популярные статьи повествуют об «особом эзотерическом языке» и акцентируют особый стиль одежды и даже телодвижений представителей закрытого сообщества посвященных.

Помимо этого, акцентируются и чисто пространственные аспекты обособления компьютера и того, что с ним связано. В частности, это разного рода констатации визуальной разграниченности, непроницаемости для взгляда, равным образом отражающих и непроницаемость для понимания загадочного мира вычислительных машин. «Сокрытое диво» («Time», 1965, № 4), электрический мозг, «шуршащий за полированными панелями» («Popular Science», 1944, № 10), или скрытый «загадочными 50-футовыми блоками из кнопок, проводов, датчиков, аппаратов и переключателей»

(«Time», 1944, № 8) — таким предстает компьютер перед публикой, начиная с 1940-х, и этот образ сохраняет характерные черты в течение как минимум двадцати лет.

Заражение и подобие как эффективные механизмы, сообщающие значимость, эмоциональную наполненность и, следовательно, действенность символическим процессам, широко представлены в исследовании дискурса Французской революции, предпринятом Ф. Смитом. Эти механизмы соответствуют типам магии, «контагиозной» и «имитативной», известными со времен Джеймса Джорджа Фрезера [23; 24], получившим социологическое объяснение в работах Дюркгейма. В качестве одного из многочисленных примеров заражения стоит упомянуть кропление толпы кровью жертв гильотины, о котором свидетельствуют очевидцы и историки. Эта кровь рассматривается как имеющая чудодейственную силу (даже прикосновение к машине убийства считалось благотворным). Символический механизм подобия представлен в самой конструкции гильотины, отсылающей к эстетике Просвещения [88, р. 33–34]. Другой пример анализируемого нами эффекта — это тот факт, что изображения гильотины люди носили на груди, вместо крестов, о чем свидетельствует еще Ч. Диккенс в «Повести о двух городах»¹⁷. Анализ символических процессов через призму подобия и заражения, активно используемый в культурсоциологических исследованиях не является методологическим новшеством «сильной программы» и в почти неизменном виде заимствуется из антропологических исследований [93; 95; 91 и др.].

Амбивалентность, или двойственность сакрального, подразумевающая сосуществование его благих и губительных форм, находящихся между собой в отношениях неопределенности и проецирующие эту неопределенность на социальную жизнь, является одним из базовых свойств сакрального. Чистое и скверное — бинарная оппозиция, соответствующая этой двойственности, отлична от оппозиции «сакральное—профанное». Несмотря на это, в культурсоциологических исследованиях, как правило, эти две пары понятий используются как аналогичные¹⁸, что не только не соответствует фактам антропологических исследований, зафиксированных всеми известными мировой антропологии и социологии специалистами, от Уильяма Робертсона Смита¹⁹, которому приписывается открытие этого фундаментального свойства сакрального, до Эмиля Дюркгейма, Луи Дюмона, Мэри Дуглас и др., но и серьезно ограничивает продуктивность теории сакрального в социологии²⁰.

В большинстве случаев амбивалентность сакрального в культурсоциологических исследованиях тематизируется в виде построения этически и эстетически полярных бинарных оппозиций. Компьютеры наряду с благами обнаруживают губительные свойства, становясь «монстрами» и обнаруживая «кошмар пульсирующей, конвуль-

¹⁷ «Гильотина стала символом возрождения человечества, она заменила собой крест. Кресты снимали с шеи и на груди носили маленькие изображения гильотины; ей поклонялись, в нее веровали, как когда-то веровали в крест» [11].

¹⁸ См., например, характерное для «сильной программы» употребление этих терминов у Энн Кейн, уподобляющей «разделение мира на сакральное и профанное» и «более распространенное переложение чистое/скверное» [70, р. 75].

¹⁹ Говоря о негативном полюсе сакрального, Робертсон Смит использует прежде всего термин «uncleanness», но помимо этого еще и «impurity» [80, р. 446–451].

²⁰ Причиной этого ошибочного толкования и его методологическим последствиям мы посвятили отдельное исследование.

сивной и сверкающей комплексности» [38, р. 312–313]. Гильотина соединяет в себе прогресс и мистический ужас [21]. Структурирование нарративов, перформансов и событий по оси «благое—губительное», «сакральное—профанное», «добро—зло», по сути, возвращает нас к анализу бинарных оппозиций. Между тем понятие амбивалентности сакрального несет в себе принципиально иной, более продуктивный ресурс социологического объяснения.

Скверное, или нечистое, возникает из запретного смешения сакрального и профанного. Сила и эффективность, которую несет в себе нечистое, проистекает именно из актуального или потенциального осквернения — нарушения табу, существующего культурного порядка. Продуктивным для культурсоциологии вариантам концептуализации осквернения посвящены работы Р. Жирара, М. Дуглас и В. Тернера²¹. Культурный механизм осквернения является мощным объяснительным средством, лишь в незначительной степени задействованным в методологическом арсенале современной культурсоциологии. В наиболее полной форме он реализован в анализе механизмов культурного воображения, предпринятого Ф. Смитом [21; 89]. В частности, Смит рассматривает готический дискурс как главный арсенал воображения амбивалентности в западной культуре XVIII в.

Представленная нами картина ставит на первый план методологические средства, в наибольшей степени интегрированные в теоретические основания «сильной программы». Расставляя акценты таким образом, мы стремимся реконструировать центральный аргумент программы, которому она обязана своей объяснительной силой и специфичностью, не претендуя на исчерпывающую инвентаризацию. Нетрудно убедиться, что все эти средства связаны с дюркгеймовской теорией сакрального, критически значимой как для теоретических, так и для методологических достижений «сильной программы».

Обратившись ко всему корпусу культурсоциологических исследований, мы обнаружим и другие исследовательские приемы и объяснительные схемы. Среди них анализ культурной травмы, сведение объясняемого символического образца к прецедентному нарративу, анализ агентности с опорой на теорию культурного перформанса и пр. Однако, во-первых, эти схемы частично или полностью сводятся к ресурсу теории сакрального (культурная травма, анализ нарративов²², теория культурного перформанса). Во-вторых, часть из них (теория культурного перформанса и «иколический поворот») на сегодняшний день существует в большей степени как теории среднего уровня или «идеологические» максимы, нежели укорененные в социальной теории методологические средства.

²¹ См., например [14; 15; 12; 93; 94; 95; 96].

²² И в исследовании компьютерного дискурса, и в большинстве других культурсоциологических исследований «прецедентными» оказываются именно религиозные нарративы. Более того, даже когда прецедентный нарратив является религиозным лишь косвенно, следующим методологическим шагом оказывается структурирование исследуемого нарратива бинарными оппозициями, соответствующими сакральному и профанному в исходных религиозных текстах. Собственно, это и составляет базовую линию аргументации. Именно так обстоит дело с анализом политических нарративов американской «гражданской религии» в исследовании скандала Уотергейта [31], которое заявляется как культурсоциологическая инновация в политическом анализе.

Итак, позволяя связать на уровне социальной теории смыслы с социальным субстратом, дюркгеймовская теория сакрального исключительно важна и для базовой концептуализации «сильной программы», и для ее методологического арсенала. Эта связь реализуется в моделях социальных процессов, имеющих отношение к сакральному: ритуалах, табу и прочих религиозных, магических и повседневных практиках. Сакральное — это одновременно единица смысла и эффект, воплощающий коллективное действие особой интенсивности. Метафоризируя, можно сказать, что сакральное — это одновременно смысловое и «энергетическое» ядро социальной жизни. Смысл рождается из особой энергии социального взаимодействия и способен вновь вызывать эту энергию. Чтобы объяснить эту взаимосвязь и одновременно вернуться к более конвенциональным для социологии терминам, необходимо обратиться к дюркгеймовскому понятию коллективных эмоций.

Комментарии к «эмоциональному аргументу» Дюркгейма

Важность эмоций для социальной жизни показана Дюркгеймом в рамках социологической теории познания и теории сакрального, в наиболее полной мере развернутых в поздних работах классика. Сознательная жизнь состоит из различений, которые становятся осмысленными только тогда, когда они связаны с эмоциональными переживаниями особого рода. Особыми эти эмоции делают два обстоятельства: они имеют социальное происхождение, т. е. производятся в социальных взаимодействиях; и они имеют внеобыденную степень интенсивности, отличающую их от переживаний индивидуального бытия. То, что второе вытекает из первого, является эвристической предпосылкой Дюркгейма, лежащей в основании его теории.

В области морали любые культурные различия были бы бессмысленными, если бы они не были подтверждены эмоционально. Эмпирически это означает, что морально окрашенные действия (не являющиеся нейтральными с точки зрения морали) вызывают сильные эмоции. Это особенно ясно в случае нарушения моральных предписаний. Аналогичным образом дело обстоит и в эстетической сфере: красивое и безобразное — это не просто семиотические коды, позволяющие атрибутировать наблюдаемым объектам соответствующие ярлыки. Это различие опирается на эмоционально-определенные значения. Существование прекрасного и безобразного как кибернетических меток никак не объясняет стремления к одному из полюсов и отвращение, испытываемое по отношению к другому, эмоциональную силу эмоций восхищения прекрасным и меньшую силу, вызываемую безобразным. Может показаться, что логическая жизнь никак не связана с эмоциями, но рассуждения Дюркгейма позволяют заключить, что это не так. Логически-валидные операции не являются реализацией произвольно проведенной системы различений: они навязывают себя любому здравомыслящему человеку²³. Убедительность логического доказательства и обличение ошибок в процедуре вывода сопряжены с эмоциями, которые лишь ка-

²³ В более ранних работах Дюркгейм уделяет особое внимание тому факту, что безумие и преступление отделились друг от друга лишь с ходом истории.

жутся необязательными и дополнительными. Словом, смысловая жизнь является эмоционально размеченной²⁴.

Почему это так важно для культурсоциологии? Потому что исследование смыслов социальной жизни как базовая формула этой исследовательской программы подразумевает социологическую расшифровку механизмов, связывающих две части этой формулы: «смыслы» и «социальную жизнь». Если же мы сосредоточиваемся на исследовании смыслов, не проблематизируя их связь с социальной жизнью, мы оказываемся в тесных рамках семиотической перспективы, которая ограничивается исследованиями элементов пространства значений и связей между ними. Иными словами, автономия культуры должна быть обоснована социологически, а не просто провозглашена. Именно коллективные эмоции, согласно эвристической гипотезе Дюркгейма, позволяют связать культурные смыслы с социальными взаимодействиями, социальной структурой, пространственной организацией сообществ и другими аспектами социальной жизни.

Обращение теоретиков «сильной программы» к теории Дюркгейма оправдано тем, что перед ним стояла во многом схожая задача. Центральное понятие его теории, «общество», не является ясным и непроблематичным. Как отмечает Роберт Белла, чтобы исчерпывающим образом определить дюркгеймовское понятие «общество», необходимо эксплицировать почти всю социологическую концепцию классика. В первом приближении понятие общества обнаруживает два разных значения: совокупность фактов социальной морфологии и коллективные представления как сущность *sui generis*. Первое из значений перекликается с более привычным для современного социолога понятием социальной структуры; второе соответствует понятию культуры. Чтобы объединить эти понятия в рамках единого термина «общество», требуются серьезные основания. Дюркгейм решает эту проблему с помощью социологической теории познания, которая устанавливает связь между социальными взаимодействиями и коллективными представлениями. Эта теория предлагает набор принципиальных механизмов, посредством которых коллективная реальность как сущность *sui generis*, несводимая к реальности индивидуальной жизни и бесконечно превосходящая ее, становится осмыслена в качестве таковой в качестве сакральных объектов, которые являются чувственно-сверхчувственными сущностями. Этот шаг не является добавочным, уточняет Дюркгейм, так как только в процессе такого осмысления коллективная реальность и обретает жизнь. Так два значения понятия общества обретают единство.

Действенность этих механизмов обуславливается тем, что социальные взаимодействия, достигнув особой степени интенсивности, способны порождать особые эмоции, которые навязываются наблюдению как качественно превосходящие обыденные. Так в эмоциональной разметке смысловой жизни возникают особые полюса, сакральное и профанное. Они соответствуют соотношению между коллективной и индивидуальной реальностью, а также между формами социальных взаимодействий. Сакральные объекты и соотносимые с ними элементы смысловой жизни связаны с особыми эмоциональными состояниями, и поэтому сами являются потенциальными

²⁴ Вот почему мы можем говорить, что осмысленной является только человеческая жизнь, а животное, которому также ведомы различения, чуждо миру смыслов.

источниками сильных эмоций. И наоборот: особые эмоциональные состояния, возникающие при определенных конфигурациях социальных взаимодействий (ритуал, праздник, экстатические практики, особые символические действия), могут порождать сакральные объекты. Встраивая это рассуждение в социологическое объяснение, мы указываем на те социальные силы, которые стоят за оппозицией сакрального и профанного, на ту эмоциональную энергию, которая кроется за смысловыми различиями и при определенных условиях может быть реализована в действии. Это позволяет нам в каждом конкретном случае объяснить то воздействие, которое эта бинарная оппозиция оказывает на протекание социальных взаимодействий.

Комментарии к некоторым направлениям культурсоциологических исследований

У культурсоциологии нет объекта исследования преимущественного внимания. Это объясняется статусом теоретизирования, ставящим ее в ряд общих социологических теорий. Помимо социологии наказания и социологии техники, которые мы рассмотрели, рассуждая о методологическом арсенале «сильной программы», культурсоциологические исследования охватывают множество сфер социальной жизни: политику, медиaprостранство, войны и насилие, проблемы расы, гендера, интеллектуальных движений, культурную географию, проблематику искусства, историческую память и др.

В количественном отношении среди сфер приложения культурсоциологического анализа одно из лидирующих мест занимает политика: этой области социальной жизни посвящено значительное число исследований. Анализ политических ритуалов и прецедентных событий, включая такие формы организованного поведения, как забастовки, демонстрации и стачки, продолжает традицию, заложенную знаменитыми неодюркгеймианскими авторами в 1950–1970-х годах: Э. Шилзом, М. Янгом, Р. Беллой, Л. Уорнером и др. Вслед за классической работой Шилла и Янга, посвященной коронации [85], и анализом инаугурационных речей американских президентов, предпринятом Беллой в ходе исследования гражданской религии [45], современные исследователи сосредотачивают внимание на отдельных элементах конструкции политических событий. Одним из примеров такого рода объектов являются ритуализированные практики надзора и безопасности в рамках инаугурационных мероприятий в США. В частности, В. Байк вводит понятие метафрейма безопасности, отсылая к работам Дюркгейма, Мосса и Гофмана [43; 44]. Для Дж. Александера и Ф. Смита одной из главных сфер теоретизирования является публичная сфера и гражданское общество [42; 37]. Среди других работ, близких к культурсоциологии, — исследования, посвященные проблемам политической культуры, глобализации, демократии и прав человека [78; 79]. В некоторых работах на первый план выходит категория сакрального в политической науке [48]. Для ряда работ характерно внимание к сфере этики, в частности к проблемам социальной справедливости [55].

Исследования близкой направленности, выделенные в отдельное направление, объединены в рамках «теории культурной травмы»²⁵. «Культурная травма» — широкое понятие, опирающееся на разработки целого ряда авторов, среди которых Э. Дюркгейм, М. Хальбвакс, В. Тернер и др. Понятие культурной травмы рассматривается как ключевое обстоятельство формирования коллективной идентичности [39]. При этом культурные модели сочетаются с психологическими [86], а культурсоциологическое теоретизирование расширяется до таких метатеоретических построений, как теория социального изменения [90]. Вместе с тем актуальность теории культурной травмы в современном социологическом теоретизировании усиливается ее политической остротой. На первый план выходят такие темы, как Холокост [35; 36; 62], трагедия 11 сентября [87; 33], проблематика посткоммунистических обществ [90], проблемы политкорректности и положение афроамериканцев в США [58] и др. В обширной работе «Триумф и травма» Бернард Гизен конструирует символические модели осмысленного поведения, охватывающие такие формы, как преступник и жертва, герой и победитель. С помощью этих механизмов он исследует воздействие культурной травмы на коллективную память современной Германии [63]. В институциональном отношении теория культурной травмы играет роль, схожую с моделью культурной прагматики: будучи весьма неопределенной в теоретическом отношении, она представляет собой «площадку» для широкого диалога, существенно расширяя собственно культурсоциологическую теоретическую рамку. Этой работе, ключевой для проблематики памяти и теории культурной травмы, в нашем номере посвящена рецензия Дарьи Хлевнюк.

Теория культурной травмы играет существенную роль в этнографических исследованиях, объектом которых выступают незападные общества. Эти исследования продолжают одну из центральных тем социологии в целом: проблему столкновения традиции и модерна. В духе классических постановок Дюркгейма одной из ключевых проблем, которые ставятся в этом поле, является проблема солидарности [65]. Помимо Дюркгейма такого рода работы традиционно апеллируют к наследию М. Мосса, К. Леви-Строса, М. Дуглас и В. Тернера. В качестве объектов исследования могут выступать такие разнородные объекты, как сельская жизнь в современной Африке [54], трансформация корейской народной медицины [73], процессы, происходящие в исламском мире [72] и др.

Целый ряд исследований связан со сферой медиа, анализ которой, с одной стороны, перебрасывает мостик к обширному методологическому направлению визуальных исследований, с другой стороны, во многих случаях опирается на ресурс теории сакрального, и в первую очередь на понятие ритуала. Это направление отмечено напряженной полемикой. В частности, С. Коттле ввел понятие медиатизированного ритуала (*mediatized ritual*) [49; 50], которое, в свою очередь, подвергается критике со стороны Н. Коулдри и Э. Ротенбухлера за статичность модели и приверженность к функционалистским образцам рассуждения [52]. В противоположность Коттле Коулдри отстаивает собственную теорию медиа ритуалов, опирающуюся на теоретиче-

²⁵ Обзор этого исследовательского предприятия см. в работе Х. Йоаса [69].

ский ресурс дюркгеймовской социологии [51]. Работе Ника Коулдри «Медиа ритуалы: критический подход» в настоящем выпуске посвящена рецензия Наталии Комаровой.

Одним из приоритетных направлений развития культурсоциологии является сфера искусства. Теоретико-методологической предпосылкой обращения к проблематике искусства служит возможность представления любой осмысленной деятельности в виде текста, провозглашенная П. Рикёром и подхваченная Дж. Александером [19; 3]. В свою очередь, расширение сферы знаковых систем далеко за пределы вербальной коммуникации является общим местом для исследования ритуалов уже к 1960-м годам. Отстаивая социологический взгляд на искусство, ориентированный на категорию смысла, теоретики культурсоциологии вступают в полемику с господствующей сегодня традицией производства культуры (см., например [59; 25]). Оппозиции автономии культуры и концепции культурного производства в нашем спецвыпуске посвящена обзорная статья Наила Фархатдинова.

Полемики вокруг социологического анализа искусства занимают центральное место в современной культурсоциологии, им посвящен ряд сборников и выпусков журналов²⁶. В числе недавних разработок Центра культурсоциологии Йельского университета стоит выделить сборник «Миф, смысл и перформанс: на пути к новой культурсоциологии искусства» под редакцией содиректора Центра Рона Айермана и Лизы МакКормик. Этому сборнику в нашем номере посвящен блок аналитических рефератов, выполненных Анной Волик, Екатериной Грибовой, Марией Поликашиной, Наилем Фархатдиновым, Екатериной Фень и Анной Чистяковой.

Расширяя поле дискуссии, специалистам Йельского центра культурсоциологии удалось привлечь к коллективной работе знаменитых европейских исследователей социологии искусства, таких как Тиа ДеНора, Роберт Уиткин и др. [53; 101; 26]. Среди разработок в сфере социологии искусства — теория художника, основанная на дюркгеймианской концепции души [84], анализ музыкальных практик эпохи Бетховена, рассмотренных как особый тип агентности [53], анализ национальных художественных школ [102] и пр.

Наконец, культурсоциологические исследования не обходят вниманием и гендерную проблематику, которая также является одной из сфер, где эта исследовательская программа продемонстрировала свою продуктивность. Исследования касаются феминистских движений, «кризиса маскулинности» и других классических для этой сферы сюжетов [77]. Конструирование и деконструкция идентичности, а также телесные практики, разрабатываемые в рамках этого направления, в свою очередь, тесно связаны с анализом медицинских дискурсов.

Помимо этого, культурсоциологические исследования охватывают проблематику права (в частности, проблему «реэмоционализации» права, которая ставится в духе теории Дюркгейма) [71], игры [61], ритуалов повседневности [64], рынка и потребления [92; 66], практик новой мобильности [68]. Таков лишь далеко не полный перечень тем, охватываемых современными культурсоциологическими исследованиями.

²⁶ Среди последних см. июльский выпуск журнала «Cultural Sociology» за 2010 г.

Комментарии к настоящему спецвыпуску

Данный спецвыпуск «Социологического обозрения» является результатом коллективных усилий исследовательской группы по культурсоциологии, действующей в рамках Центра фундаментальной социологии ГУ-ВШЭ, а также наших ближайших коллег и партнеров²⁷. Каждый из текстов этого номера — плод продолжительных и интеллектуально насыщенных дискуссий, в ходе которых мы принимали теоретические, терминологические и переводческие решения и продвигались в понимании возможностей и перспектив, раскрывающихся перед культурсоциологией. Представляя собой естественную арену для споров и полемики, многие из этих текстов стали поводами, сподвигнувшими нас к дополнительным изысканиям, результаты которых выходят далеко за пределы представленного здесь материала. В этом смысле спецвыпуск отражает лишь один из этапов нашей работы, соответствующий рекогносцировке, выбору ориентиров и построению «системы координат». Этот шаг не является самоцелью. Он подчинен задаче выработки и критического переосмысления собственных позиций — не столько в качестве комментаторов, критиков и полемистов, сколько в качестве исследователей. Мы надеемся, что эту установку разделяют и наши читатели.

Мы благодарны Джеффри Александеру, любезно предоставившему текст специально для нашего номера, за внимание, проявленное к нашей группе, оказываемую поддержку, а также крайне продуктивные советы и комментарии, высказанные в многочисленных беседах и письмах, начиная с 2008 г. Дискуссии с Филиппом Смитом оказались чрезвычайно ценны для уточнения позиций в методологической полемике, а также в работе над проектами совместных исследований. Рон Айерман существенно способствовал пониманию особой роли, которую играют в культурсоциологии исследования искусства²⁸. Мы многим обязаны беседам с Мишель Ламон, Гордоном Линчем, Роном Джакобсом, Джонатаном Робержем и многими другими сотрудниками и партнерами Йельского Центра культурсоциологии, которые сформулировали ценные замечания и комментарии к нашему выступлению на воркшопе Центра и в ходе ежегодной культурсоциологической конференции в Нью-Хейвене в апреле 2010 г. В совокупности эта широкая коммуникация позволила уловить живой пульс исследовательской жизни и существенно прояснить связь программных текстов «сильной программы» с практикой исследований.

Мы также благодарны И. Ф. Девятко за ценные полемичные аргументы, связанные с «сильной программой» культурсоциологии; Э. А. Орловой, В. А. Куренному, А. Б. Гофману и В. Г. Николаеву за комментарии и замечания в части соотношения культурсоциологии с классическими и современными элементами контекста социальной теории; А. С. Титкову за дополнительные комментарии к переводу манифеста «сильной программы».

Мы рады случаю выразить искреннюю признательность всем тем, кто интеллектуально, морально и эмоционально поддерживал нас в нашей работе, позволяя пре-

²⁷ В эту коллективную работу были вовлечены все авторы опубликованных текстов и переводов.

²⁸ Дж. Александер, Ф. Смит и Р. Айерман являются содиректорами Центра культурсоциологии Йельского университета, официального партнера ЦФС и нашей исследовательской группы.

одолевать сложные привходящие обстоятельства. Мы не можем перечислить здесь всех этих коллег и друзей поименно, но именно им мы обязаны продолжением научной коммуникации.

Этот спецвыпуск, равно как и работа нашей группы в целом, был бы невозможен без поддержки всех сотрудников и партнеров Центра фундаментальной социологии и его руководителя А. Ф. Филиппова — дирижера и интеллектуального камертона разноголосого оркестра нашего коллектива. Все недостатки, ошибки и «фальшивые ноты» остаются на нашей совести и являются полноценной и «законнорожденной» частью исследовательского процесса.

Литература

1. Абушенко В. Л. Социология культуры, культурсоциология // Социология: энциклопедия / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. Минск: Книжный дом, 2003.
2. Александер Дж. Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры / пер. М. Шуровой под науч. ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 1. С. 17–37.
3. Александер Дж. Об интеллектуальных истоках «сильной программы»: предвзято спецвыпуск журнала Центра фундаментальной социологии «Социологическое обозрение», посвященный культурсоциологии / пер. с англ. Д. Куракина // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 3–8.
4. Александер Дж., Смит Ф. Сильная программа в культурсоциологии: элементы структурной герменевтики / пер. с англ. С. Джакуповой под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 9–28.
5. Генхарт В. Память и святое: к значению воспоминаний о Холокосте, образующих идентичность, для Федеративной Республики // Социология права в Германии: Сборник научных трудов. М.: ИНИОН РАН, 2008. С. 147–149.
6. Генхарт В. Места правосудия: судебная архитектура между сакральными и профанными строениями / пер. с нем. В. Гиряевой под ред. А. Филиппова // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 3. С. 21–32.
7. Генхарт В. Право как культура: к социокультурному анализу права // Социология права в Германии: Сборник научных трудов. М.: ИНИОН РАН, 2008. С. 41–45.
8. Генхарт В. Ритуалы наблюдения ритуалов: от «effervescence» Эмиля Дюркгейма через «fait total» Марселя Мосса к «acte d'institution» Пьера Бурдьё // Социология права в Германии: Сборник научных трудов. М.: ИНИОН РАН, 2008. С. 56–60.
9. Давыдов Ю. Н. Альфред Вебер и его культурсоциологическое видение истории // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб.: Университетская книга, 1998. С. 537–552.
10. Девятко И. Ф. Модели объяснения и логика социологического исследования. М.: ИСО-TEMPUS/TASIS, 1996.
11. Диккенс Ч. Повесть о двух городах / пер. с англ. С. П. Боброва и М. П. Богословской // Диккенс Ч. Собрание сочинений в 30 тт. Т. 22. М. Художественная литература, 1960.
12. Дуглас М. Чистота и опасность / пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
13. Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К ис-

- следованию коллективных представлений // *Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии* / пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Наука, 1996. С. 6–73.
14. *Жирар Р. Козел отпущения* / пер. с фр. Г. Данишевского. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.
 15. *Жирар Р. Насилие и священное* / пер. с фр. Г. Данишевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
 16. *Зелизер В. Социальное значение денег: деньги на булавки, чеки, пособия по бедности и другие денежные единицы* / пер. с англ. А. В. Смирнова и М. С. Добряковой под науч. ред. В. В. Радаева. М.: Дом интеллектуальной книги, ГУ ВШЭ, 2005.
 17. *Ионин Л. Г. Социология культуры*. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ, 2004.
 18. *Николаев В. Г. Неопарсонсианство 80-х годов XX века: Дж. Александер* // *Личность. Культура. Общество*. 2006. Т. VIII. Вып. 2. С. 219–235.
 19. *Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст* / пер. с англ. А. В. Борисенковой под ред. А. Ф. Филиппова // *Социологическое обозрение*. 2008. Т. 7. № 1. С. 25–43.
 20. *Ритцер Дж. Современные социологические теории* / пер. с англ. А. Бойкова и А. Лисицыной. СПб.: Питер, 2002.
 21. *Смит Ф. Рассуждения о гильотине: карательная техника как миф и символ* / пер. с англ. И. Тартаковской под ред. Д. Куракина // *Социологическое обозрение*. 2008. Т. 7. № 2. С. 3–23.
 22. *Филиппов А. Ф. Вернер Гепхарт. Право как культура. К культурсоциологическому анализу права*. Франкфурт-на-Майне, 2006 // *Социологическое обозрение*. 2007. Т. 6. № 1. С. 64–70.
 23. *Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Дополнительный том* / пер. с англ. А. П. Хомик. К.: Рефл-бук, 1998.
 24. *Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии* / пер. с англ. М. К. Рыклина. М.: АСТ, 1998.
 25. *Acord S. K. Beyond the Code: New Aesthetic Methodologies for the Sociology of the Arts* // *Sociologie de l'Art: OPUS*. 2006. № 9–10. P. 69–86.
 26. *Acord S. K., DeNora T. Culture and the Arts: From Art Worlds to Arts-in-Action* // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 2008. Vol. 619. № 1. P. 223–237.
 27. *Alexander J. C. Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy* // *Sociological Theory*. 2004. Vol. 22. № 4. P. 527–573.
 28. *Alexander J. C. Neofunctionalism and After*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
 29. *Alexander J. C., Smith Ph. The Strong Program in Cultural Sociology* // *The Handbook of Sociological Theory: Elements of Structural Hermeneutics* / ed. by J. Turner. New York: Kluwer, 2001. P. 135–150.
 30. *Alexander J. C., Smith Ph. The Strong Program: Origins, Achievements, and Prospects* // *Handbook of Cultural Sociology* / ed. by J. R. Hall, L. Grindstaff, M.-C. Lo. New York: Routledge, 2010. P. 13–24.
 31. *Alexander J. C. Culture and Political Crisis: Watergate and Durkheimian Sociology* // *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* / ed. by J. C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 187–224.
 32. *Alexander J. C. Fin-de-Siècle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason*. New York: Verso, 1995.
 33. *Alexander J. C. From the Depths of Despair: Performance and Counter-Performance on September 11th* // *Sociological Theory*. 2004. Vol. 22. № 1. P. 88–105.

34. *Alexander J. C.* Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today // *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* / ed. by J. C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 1–22.
35. *Alexander J. C.* On the Social Construction of Moral Universals: The «Holocaust» from Mass Murder to Trauma Drama // *European Journal of Social Theory*. 2002. Vol. 5. № 1. P. 5–86.
36. *Alexander J. C.* On the Social Construction of Moral Universals: The «Holocaust» from War Crime to Trauma Drama // *Cultural Trauma and Collective Identity* / ed. by J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Geisen, N. Smelser, P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 196–263.
37. *Alexander J. C.* *The Civil Sphere*. New York: Oxford University Press, 2006.
38. *Alexander J. C.* The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine // *Theory of Culture* / ed. by R. Munch and N. J. Smelser. Berkeley: University of California Press, 1992. P. 293–323.
39. *Alexander J. C.* Toward a Theory of Cultural Trauma // *Cultural Trauma and Collective Identity* / ed. by J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Geisen, N. Smelser, P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 1–30.
40. *Alexander J. C.* Towards a New Macrosociological Theory of Performance // *Theory*. 2003. Spring. P. 3–5.
41. *Alexander J. C.* Understanding the «Relative Autonomy» of Culture // *Culture and Society: Contemporary Debates* / ed. by J. C. Alexander and S. Seidman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 1–27.
42. *Alexander J. C., Smith Ph.* The Discourse of American Civil Society // *Alexander J. C. The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press, 2003. P. 121–154.
43. *Bajc V.* Introduction: Debating Surveillance in the Age of Security // *American Behavioral Scientist*. 2007. Vol. 50. № 12. P. 1567–1591.
44. *Bajc V.* Surveillance in Public Rituals: Security Meta-ritual and the 2005 U.S. Presidential Inauguration // *American Behavioral Scientist*. 2007. Vol. 50. № 12. P. 1648–1673.
45. *Bellah R.* Civil Religion in America // *Daedalus*. 1967. Vol. 96. № 1. P. 1–21.
46. *Bloor D.* *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge, 1976.
47. *Cordero R., Carballo F., Ossandon J.* Performing Cultural Sociology: A Conversation with Jeffrey Alexander // *European Journal of Social Theory*. 2008. Vol. 11. № 4. P. 523–542.
48. *Corten A., Doran M.-C.* Immanence and Transcendence in the Religious and the Political // *Social Compass*. 2007. Vol. 54. № 4. P. 565–571.
49. *Cottle S.* Mediatizing the Global War on Terror: Television's Public Eye // *Media, Terrorism and Theory: A Reader* / ed. by A. P. Kavoori and T. Fraley. Oxford: Rowman & Littlefield, 2006. P. 19–48.
50. *Cottle S.* Television Agora and Agoraphobia Post September 11 // *Journalism Post September 11* / ed. by S. Allan and B. Zelizer. London: Routledge, 2002. P. 178–198.
51. *Couldry N.* *Media Rituals: A Critical Approach*. London: Routledge, 2003.
52. *Couldry N., Rothenbuhler E.W.* Review Essay: Simon Cottle on «Mediatized Rituals»: A Response // *Media, Culture, Society*. 2007. Vol. 29. № 4. P. 691–695.
53. *DeNora T.* Music as Agency in Beethoven's Vienna // *Myth, Meaning, and Performance: Toward a New Cultural Sociology of the Arts* / ed. by R. Eyerman and L. McCormick. Boulder: Paradigm Publishers, 2006. P. 103–121.
54. *Doughty K. C.* Book Review: Danielle de Lame, *A Hill Among Thousand: Transformations and Ruptures in Rural Rwanda*, 2005, translator Helen Arnold // *Journal of Asian and African Studies*. 2007. Vol. 42. № 3–4. P. 349–351.

55. *Dubet F.* Injustice at Work. Boulder: Paradigm Publishers, 2009.
56. *Durkheim E.* Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education / trans. by E. K. Wilson and H. Schnurer. New York: Dover Publications, 2002.
57. *Durkheim E.* Sociology and Pragmatism / trans. by J. C. Whitehouse. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
58. *Eyerman R.* Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity // Cultural Trauma and Collective Identity / ed. by J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Geisen, N. Smelser, P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 60–111.
59. *Eyerman R.* Toward a Meaningful Sociology of the Arts // Myth, Meaning, and Performance: Toward a New Cultural Sociology of the Arts / ed. by R. Eyerman and L. McCormick. Boulder: Paradigm Publishers, 2006. P. 13–34.
60. *Garland D.* Frameworks of Inquiry in the Sociology of Punishment // British Journal of Sociology. 1990. Vol. 41. № 1. P. 1–15.
61. *Giddings S.* A «Pataphysics Engine»: Technology, Play, and Realities // Games and Culture. 2007. Vol. 2. № 4. P. 392–404.
62. *Giesen B.* The Trauma of Perpetrators: the Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity // Cultural Trauma and Collective Identity / J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Geisen, N. Smelser, P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 112–154.
63. *Giesen B.* Triumph and Trauma. Boulder: Paradigm Publishers, 2004.
64. *Giorgi S., Padiglione V., Pontecorvo C.* Appropriations: Dynamics of Domestic Space Negotiations in Italian Middle-Class Working Families // Culture Psychology. 2007. Vol. 13. № 2. P. 147–178.
65. *Goodman T.* Staging Solidarity: Truth and Reconciliation in a New South Africa. Boulder: Paradigm Publishers, 2009.
66. *Hirschman E. C.* Metaphor in the Marketplace // Marketing Theory. 2007. Vol. 7. № 3. P. 227–248.
67. *Hunt L.* The Sacred and the French Revolution // Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists. Vol. 2 / ed. by W. S. F. Pickering. London: Routledge, 2001. P. 74–91.
68. *Jansson A.* A Sense of Tourism: New Media and the Dialectic of Encapsulation/Decapsulation // Tourist Studies. 2007. Vol. 7. № 1. P. 5–24.
69. *Joas H.* Cultural Trauma? On the Most Recent Turn in Jeffrey Alexander's Cultural Sociology // European Journal of Social Theory. 2005. Vol. 8. № 3. P. 365–374.
70. *Kane A.* Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture // The New American Cultural Sociology / ed. by Ph. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 73–87.
71. *Karstedt S.* Explorations into the Sociology of Criminal Justice and Punishment: Leaving the Modernist Project Behind // History of the Human Sciences. 2007. Vol. 20. № 1. P. 51–70.
72. *Khosrokhavar F.* Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide. Boulder: Paradigm Publishers, 2009.
73. *Kim J.* Alternative Medicine's Encounter with Laboratory Science: The Scientific Construction of Korean Medicine in a Global Age // Social Studies of Science. 2007. Vol. 37. № 6. P. 855–880.
74. *Lamont M.* Money, Morals and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
75. *Lamont M., Fournier P.* Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality. Chicago: Chicago University Press, 1993.

76. *Latour B., Woolgar S.* Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts. Princeton: Princeton University Press, 1986.
77. *Magnuson E.* Changing Men, Transforming Culture: Inside the Men's Movement. Boulder: Paradigm Publishers, 2008.
78. *Matynia E.* Performative Democracy. Boulder: Paradigm Publishers, 2009.
79. *Nash K.* Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics, and Power. Oxford: Blackwell, 2000.
80. *Robertson Smith W.* Religion of Semites. London: Transaction Publishers, 2002.
81. *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.
82. *Rothenbuhler E. W.* The Liminal Fight: Mass Strikes as Ritual and Interpretation // *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* / ed. by J. C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 66–90.
83. *Sewell W.* A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation // *American Journal of Sociology*. 1992. Vol. 98. № 1. P. 1–30.
84. *Sherwood S.* Seeker of the Sacred: A Late Durkheimian Theory of the Artist // *Myth, Meaning, and Performance: Toward a New Cultural Sociology of the Arts* / ed. by R. Eyerman and L. McCormick. Boulder: Paradigm Publishers, 2006. P. 81–101.
85. *Shils E., Young M.* The Meaning of the Coronation // *Sociological Review*. 1953. Vol. 1. № 2. P. 63–81.
86. *Smelser N. J.* Psychological Trauma and Cultural Trauma // *Cultural Trauma and Collective Identity* / ed. by J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Geisen, N. Smelser, P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 31–59.
87. *Smelser N. J.* September 11, 2001, as Cultural Trauma // *Cultural Trauma and Collective Identity* / ed. by J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Geisen, N. Smelser, P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 264–282.
88. *Smith P.* Narrating the Guillotine: Punishment Technology as Myth and Symbol // *Theory, Culture and Society*. 2003. Vol. 20. № 1. P. 27–51.
89. *Smith Ph.* Punishment and Culture. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
90. *Sztompka P.* The Trauma of Social Change: A Case of Post-Communist Societies // *Cultural Trauma and Collective Identity* / ed. by J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Geisen, N. Smelser, P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 155–193.
91. *Tambiah S. J.* The Magical Power of Words // *Man*. 1968. Vol. 3. № 2. P. 175–208.
92. *Tognato C.* Market Rechantment and its Theoretical Significance. Working Paper, Center for Cultural Sociology, Yale University, May 10th, 2007.
93. *Turner V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine, 1969.
94. *Turner V.* Metaphors of Anti-Structure in Religious Culture // *Turner V. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1975. P. 272–299.
95. *Turner V.* Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communitas // *Turner V. Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1975. P. 231–271.
96. *Turner V.* Social Dramas and Ritual Metaphors // *Turner V. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1975. P. 23–59.
97. *Wagner-Pacifici R.* Discourse and Destruction: The City of Philadelphia versus MOVE. Chicago: University Chicago Press, 1994.
98. *Wagner-Pacifici R.* Theorising the Standoff: Contingency in Action. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

99. *Wagner-Pacifici R., Schwartz B.* The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past // *American Journal of Sociology*. 1991. Vol. 97. № 2. P. 376–420.
100. *Weber A.* *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. Leiden: Sijthoff, 1935.
101. *Witkin R.* Chewing on Clement Greenberg: Abstraction and the Two Faces of Modernism // *Myth, Meaning, and Performance: Toward a New Cultural Sociology of the Arts* / ed. by R. Eyerman and L. McCormick. Paradigm Publishers, 2006. P. 35–50.
102. *Zhang J. C.* The Meaning of Style: Postmodernism, Demystification, and Dissonance in Post-Tiananmen Chinese Avant-Garde Art // *Myth, Meaning, and Performance: Toward a New Cultural Sociology of the Arts* / ed. by R. Eyerman and L. McCormick. Boulder: Paradigm Publishers, 2006. P. 51–79.