

Об интеллектуальных истоках  
«сильной программы».  
Предваряя спецвыпуск журнала  
Центра фундаментальной социологии  
«Социологическое обозрение»,  
посвященный культурсоциологии\*

Джеффри Александер\*\*

**Аннотация.** В небольшой заметке, предваряющей спецвыпуск «Социологического обозрения», один из ключевых авторов современной социологии Джеффри Александер бросает взгляд на интеллектуальное происхождение так называемой «сильной программы» культурсоциологии. В частности, Александер обращает внимание на герменевтический проект В. Дильтея, который в дальнейшем получил развитие в работах П. Рикёра. Александер коротко показывает, что уже в образцах классической социологии, например, в знаменитой «Протестантской этике и духе капитализма» М. Вебера, содержатся элементы герменевтической программы. Однако решающей работой для становления культурсоциологии Александер считает «Элементарные формы религиозной жизни» Э. Дюркгейма. Далее Александер демонстрирует рецепцию дюркгеймовских идей в социальной науке XX века. Становление культурсоциологии Александер рассматривает также в контексте собственной интеллектуальной биографии и в завершение представляет собственное видение перспектив культурсоциологии.

**Ключевые слова.** «Сильная программа», культура, смысл, текст, герменевтика, культурсоциология, перформанс, Дюркгейм.

«Сильная программа» в культурсоциологии возникает из переплетения двух классических источников. Один из них — традиция *Geisteswissenschaft*, берущая начало от трудов Вильгельма Дильтея в Германии конца XIX столетия. Дильтей провел четкое различие между науками о природе и науками о духе. Он показал, что гуманитарные науки ориентированы скорее на внутреннее, нежели на внешнее, на субъективность, смысл и опыт. Их метод, по этой причине, должен быть интерпретативным, или герменевтическим. Герменевтический метод объединяет те интерпретативные социальные науки и гуманитарное знание, в фокусе которых находится текст. Как позже укажет Поль Рикёр, если наша главная забота — смысл, то социальный ученый должен найти способ «конвертировать» осмысленное социальное действие в текст, подлежащий интерпретации. Этот текст раскрывает внутреннее содержание (inside) действия. В культурсоциологии мы называем это текстуальное внутреннее содержа-

---

\* Перевод с английского Дмитрия Куракина. Статья подготовлена Джеффри Александером по нашей просьбе специально для спецвыпуска «Социологического обозрения», посвященного культурсоциологии. — *Прим. ред.*

\*\* **Александер Джеффри** — содиректор Центра культурсоциологии Йельского университета, Lillian Chavenson Saden Professor of Sociology at Yale University. E-mail: jeffrey.alexander@yale.edu

© Александер Дж., 2010

© Куракин Д., перевод, 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

ние «культурной структурой». Первостепенной задачей, на решение которой должны быть направлены усилия в рамках «сильной программы», является обнаружение культурной структуры или структур, формирующих индивидуальное, групповое или институциональное действие, и признание за ними такой же степени целостности и силы воздействия, что и за другими, более материальными (организационными, политическими, экономическими, демографическими) типами структур, которыми привычно оперируют социальные ученые.

Базовая ориентация на смысл и утверждение интерпретативного метода, обусловившие возникновение культурной формы макросоциологии, восходят именно к Дильтею и дополнившему его Рикёру, в отличие от микросоциологий, вдохновляемых феноменологией и прагматизмом, — также субъективно ориентированных, но не апеллирующих к «структурам», будь они культурного или материального типа. Для того чтобы осознать эти философские основания макрокультурсоциологии, необходимо прочтение Макса Вебера через призму Дильтея, поскольку именно этому основателю *Geisteswissenschaften* Вебер обязан множеством культурных реплик. Наиболее важная для культурсоциологии работа Вебера — «Протестантская этика и дух капитализма». Следуя Дильтею, Вебер настаивает, что капитализм имеет внутренний смысл — дух, и реконструирует эту экономическую культурную структуру как форму упорядоченного аскетизма, опираясь на Бенджамина Франклина и собственную семейную историю. Обнаружение этой культурной структуры экономического действия поднимает еще одну проблему: проблему каузального понимания; поскольку, вместо того чтобы задаваться вопросом «что обуславливало капитализм?», мы теперь должны спросить «что обусловило дух капитализма?». Помещение этого нового вопроса в объяснительную схему позволяет Веберу выглянуть за пределы законов экономической жизни, т.е. тех законов, которым Карл Маркс атрибутировал происхождение капитализма в «Манифесте Коммунистической партии» и «Капитале», и обратиться к религиозной жизни. Он обнаруживает, что «протестантская этика» имеет культурную структуру, весьма схожую с культурной структурой современного капитализма, а также устанавливает, что центры раннего британского капитализма были в то же время центрами пуританской деятельности.

Другие впечатляющие образцы герменевтической реконструкции мы находим в веберовских сравнительных исследованиях мировых религий. В качестве примера стоит упомянуть его сопоставление смысловых структур пророческих религий и современной социальной критики в работе «Древний иудаизм» или сравнение конфуцианства и пуританизма в «Религии Китая». Великий парадокс наследия Вебера, однако, состоит в том, что помимо небольших, хотя и значимых исключений, он не распространил этот инспирированный Дильтеем интерпретативистский подход на политическую, организационную и экономическую социологию, развернутую им в «Хозяйстве и обществе». Это усугубляется веберовским идеологическим убеждением, согласно которому современность имеет настолько искореняющий (*deracinated*) характер, что осмысленное формирование образцов действия становится практически невозможным: «Пуританин *хотел* быть профессионалом, мы *должны* быть

такowymi»<sup>1</sup>. Согласно веберовскому культурпессимизму, повествовательный *telos* традиционных обществ был вытеснен механической рациональной причинностью. Мы живем в рационализированном мире, лишенном божественных смыслов. Я развернул такую интерпретацию Вебера в третьем томе «Теоретической логики в социологии» (1983) — «Классическая попытка синтеза: Макс Вебер». Эта интерпретация породила вызов: найти такой способ продолжения культурсоциологической линии Вебера, который идет вразрез с инструменталистскими инсайтами некоторых из его работ.

Принять этот вызов позволяет не кто иной, как Эмиль Дюркгейм и восходящая к нему семиотическая традиция. Изменения в теоретизировании, которыми мы обязаны этому теоретическому ресурсу, позволяют развернуть ориентированную на смысл социологию для современного мира. Работы Дюркгейма, относящиеся к раннему и среднему периодам его творчества, были проинтерпретированы прежде всего в духе структурализма и функционализма, а в его трудах, посвященных так называемым первобытным сообществам, было усмотрено дополнение к позиции Вебера и Маркса, согласно которому такие феномены, как механическая солидарность, коллективное сознание, ритуал и символ релевантны прежде всего для простых обществ досовременных эпох. Во втором томе «Теоретической логики», однако, я бросил вызов такой интерпретации, утверждая, что поздний Дюркгейм, в частности «Элементарные формы религиозной жизни», были не столько попыткой заложить фундамент антропологических исследований простых обществ, сколько работой по конструированию базовых понятий понимания «религиозной» или ориентированной на смысл природы современной жизни. Впоследствии я продолжил разработку и развитие этой интерпретации, в частности, в сборниках «Дюркгеймианская социология: культурные исследования»<sup>2</sup> и совместно с Филиппом Смитом в «Кембриджских трудах о Дюркгейме»<sup>3</sup>.

В своих поздних работах Дюркгейм показал, что в сердце всякой группы, малой или обширной, существует символический порядок коллективных представлений, которые строго разделены оппозицией сакрального и профанного. Ориентируясь на эти смысловые образцы, социальные акторы создают солидарность, вступают в ритуалы и участвуют в обращении могущественной коллективно-структурированной «маны» или смыслов-эмоций (*meaning-feelings*). Созданием основ структурного понимания лингвистики, рассматриваемой как часть общей семиотики — науки, пригодной к глубокому изучению структуры значения в самом широком смысле, — Фердинанд Соссюр обязан именно посещению лекций Дюркгейма в Париже. В работах Якобсона, Леви-Стросса и особенно Ролана Барта эти сосюрианские замыслы были воплощены в бурно развивающиеся междисциплинарные исследования того, как работают знаковые системы в современной жизни. Это наследие было по-разному

---

<sup>1</sup> Перевод М. И. Левиной. Цит. по изданию: *Вебер М. Избранные произведения* / сост. и общ. ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 206. — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* / ed. by J. C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. — *Прим. перев.*

<sup>3</sup> *The Cambridge Companion to Durkheim* / ed. by J. C. Alexander and Ph. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. — *Прим. перев.*

усвоено мыслителями от Альтюссера до Бодрийяра и Фуко, но всех их объединяет интеллектуальная преемственность в отношении позднего Дюркгейма. Для «сильной программы», однако, наиболее значимыми представляются другие проявления позднедюркгеймианского теоретизирования, а именно три ключевые фигуры символической антропологии 1960–1970-х гг. — Виктор Тернер, Мэри Дуглас и Клиффорд Гирц.

Гирц является ключевой фигурой, предзнаменовавшей и фактически напрямую вдохновившей «сильную программу» в культурсоциологии. Это стало возможным благодаря тому, что ему удалось весьма гармонично совместить две традиции: герменевтическую, восходящую к Дильтею и Веберу, и семиотически-структуралистскую. Столь элегантным решением этой задачи Гирц в немалой степени обязан своему учителю, наиболее просвещенному теоретику середины XX века, Толкотту Парсонсу. Парсонс перекинул мост между Вебером и Дюркгеймом и к более культурно-чувствительной современной «сильной программе», хотя в руках самого Парсонса этот мост обернулся тупиком.

Когда я только начинал проявлять интерес к социологии и культуре, я находился под влиянием марксистской версии рассмотренных выше классических традиций. Я стал интеллектуалом под благодатным, но временами и деструктивным зонтиком «нового левого» марксизма поздних 1960–1970-х. Это был культурный марксизм, проистекающий из гегельянского прочтения Маркса. Крайне важно помнить, однако, что это гегельянское прочтение было инспирировано идеями Грамши о культурной гегемонии, идеями, которые, в свою очередь, восходят к Кроче, находившемуся под сильным влиянием Дильтея, а также Вебера. Помимо этого оно подпитывалось идеями Лукача о товарном опредмечивании и овеществлении, произрастающими из веберовской теории, а также семиотически ориентированными теориями идеологии, такими как концепции Альтюссера и Бодрийяра. В фокусе внимания находились относительная автономия идеологической надстройки и роль символов, нематериального опыта в формировании сознания. Когда мои идеологические пристрастия переменялись, парсонсовский «мост» обеспечил обратный путь — к классической традиции, из которой возник сам культурный марксизм. Реинтерпретируя эти классические тексты, я «прошел насквозь» теорию великого американского структурного функционалиста, с тем чтобы приблизиться к созданию более культурно-ориентированной теории. С опорой на символическую антропологию я обнаружил путь к истокам семиотической традиции.

Отвечая на вызов культурного поворота, захлестнувшего гуманитарные науки во второй трети XX века, я отделился от теории Парсонса, основанной на таких понятиях, как ценности и институты, и наметил социологический способ принятия этого вызова с опорой на социологизацию рассмотренных выше традиций. Разумеется, существовали и другие значимые социологические ответы на вызов культурного поворота. В Европе это были прежде всего ответы в духе неомарксизма, бирмингемская школа культурных исследований в Соединенном Королевстве, теория практик Бурдьё во Франции и критическая теория Хабермаса в Германии. В Соединенных Штатах все эти теории пользовались определенным влиянием, но у нас были и собственные, отличные от других и более прагматически ориентированные ответы, прежде всего неоинституционалистская социология организаций и один из ее вариантов — школа

культурного производства. Каждая из этих европейских и американских программ представляла собой «слабую программу» в исследовании культуры. Они встраивались в культурный поворот не с тем, чтобы радикальным образом включить в теорию понятие смысла, но чтобы преодолеть его. Все они ближе к социологии культуры, нежели к культурсоциологии.

С моей точки зрения, «сильная программа в культурсоциологии», основные положения которой отражены в одном из представленных ниже переводов, является единственной систематической теоретической попыткой поместить смысл в позицию центральной категории макросоциологии современности. «Сильная программа» начинается с чтения не только классических, но и современных социологических теорий, к примеру, с моих «Двадцати лекций»<sup>4</sup> и издания моей критики в отношении Бурдьё<sup>5</sup>. Программа обретает жизнь в конце 1980–1990-х годов в виде широкого набора теоретических положений и плотных эмпирических исследований тех способов, посредством которых коды, нарративы и ритуальные процессы структурируют современную культурную жизнь. В течение последних десяти лет это переросло в серию исследовательских программ и изучение коллективных травм, войны и насилия, гендерной проблематики, политических кампаний и скандалов, культурной географии, преодоления авторитаризма, расы, медиа, гражданского общества, техники, социальных и интеллектуальных движений и материальной культуры. Совсем недавно основные положения «сильной программы» были скорректированы в рамках модели культурной прагматики, которую я вместе с моими студентами и коллегами разработал с опорой на исследования перформанса (*performance studies*). Теория социального перформанса представляет собой аналитическую модель, позволяющую связать структуру и агентность (*agency*), идеальное и материальное, власть и смысл. Она следует за продолжающимися не один десяток лет попытками «модернизации» идей, восходящих к Дюркгейму и Веберу, подпитывающими культурсоциологию и приближающими ее к актуальным требованиям сегодняшнего дня.

Несмотря на особое внимание, которое я уделил собственному подходу — «сильной программе», совершенно очевидно, что современная социология располагает и другими, столь же серьезными и продуктивными попытками продвижения в сходных направлениях. Вильям Сивелл (William Sewell, Jr.), Вивиана Зелизер (Viviana Zelizer), Робин Вагнер-Пацифиси (Robin Wagner-Pacifici) и Мишель Ламон (Michele Lamont) — вот лишь наиболее заметные американские социологи, также исследующие относительную автономию смыслов, определяющих внутреннюю жизнь так называемых материальных социальных структур в современном мире. Эти попытки берут начало из тех же источников, из которых проистекает «сильная программа», — Дильтея, Вебера, Дюркгейма, Соссюра, Барта, Тернера, Дуглас, Гирца и Парсонса. Поэтому нет ничего удивительного в существовании значительной гомологии, объединяющей наши попытки, равно как и разительных отличий, по отношению к слабым программам.

---

<sup>4</sup> Alexander J. C. *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. New York: Columbia University Press, 1987. — *Прим. перев.*

<sup>5</sup> Имеется в виду работа Дж.Александера «*Fin-de-Siècle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason*» (London: Verso, 1995), и, в частности, четвертая глава этой книги «Реальность редукции: провалившийся синтез Пьера Бурдьё». — *Прим. перев.*

Иными словами, особенно важно и значимо, что целый набор русских переводов и статей, представленных в выпуске, открывает доступ к широкому наследию традиций современной культурсоциологии.

Июль 2009  
Йельский университет  
Нью-Хейвен, Коннектикут, США