Культурсоциология против фараона: «перформативная революция» в Египте

ALEXANDER J.C. (2012). PERFORMATIVE REVOLUTION IN EGYPT: AN ESSAY IN CULTURAL POWER. LONDON: BLUMSBURY ACADEMIC. 144 P. ISBN 9781780930459

*Алексей Титков**

Аннотация. Джеффри Александер на примере Египетской революции 2011 г. оспаривает «реалистические» (структурные) объяснения социальных изменений и представляет возможности альтернативной им модели «социального перформанса», учитывающей влияние коллективных символических репрезентаций. Составляющими «социального перформанса» автор выделяет: базовые культурные классификации (бинарные оппозиции «сакральное — профанное»); нарративы на основе базовых оппозиций; группы-носители (carrier groups), составляющие сценарий (script) революционного перформанса; мизансцена с участием масс людей, присоединившихся к движению; аудитория, которая наблюдает за перформансом и испытывает его влияние. Коллективные репрезентации изучаются по записям активистов протеста в социальных сетях, газетным и телевизионным репортажам. Проверка теории «социального перформанса» на египетском опыте помогает обнаружить её спорные моменты: отношения между сакральным и профанным, символическим и материальным, прогностические возможности.

Ключевые слова. Культурсоциология, Александер, революция, перформанс, лиминальность, сакральное.

Корреспондент «Уолл Стрит Джорнал» в Каире в январе 2011 г. застал момент, когда два подростка прикрепили на мраморный постамент в парке картонный плакат с надписью «Мубарак больше не президент, он сатана» (p. 28). Газеты и телеканалы всего мира в те дни часто говорили о «драме Египетской революции», её кульминационных точках и развязке, которой стала отставка Мубарака. В новом эссе Джеффри Александера, насыщенном такого рода сценами, именно метафора драмы, представления (перфоманса) выбрана ключом, объясняющим, что и почему произошло в Египте.

Исходная заявка теории социального перформанса состояла в том, чтобы связать в одно целое подходы структурализма («смысл как текст») и прагматизма, определяющего смысл производным от социальных практик, отражением властных отношений и материальных интересов (Alexander, 2004). В последнем тексте Александера теоре-

* **Титков Алексей Сергеевич** — кандидат географических наук, M.A. in Sociology, доцент философско-социологического факультета РАНХиГС, доцент факультета прикладной политологии НИУ ВШЭ. E-mail: a-titkov@yandex.ru

© Титков А.С., 2012

© Центр фундаментальной социологии, 2012

тический синтез сменяется полемикой. Успех египетских революционеров, свергнувших режим Мубарака, авторитарного «фараона наших дней», стал для него поводом бросить вызов «фараону» социальной теории, выведенному в эссе под именем «реалистической» модели анализа. «Реализм», по определению Александера, основан на идее, что существуют «реальные проблемы, группы, интересы, которые определяют… кто движет революцию, кто ей противостоит, и кто, в итоге, должен выиграть» (p. 1). В качестве объяснения он предлагает рассматривать «чистые социальные факторы, отделенные от релятивизма субъективного понимания» (p. x). Ярким образцом «реалистического» стиля объяснения служит цитируемый в эссе заголовок статьи в «Нью Йорк Таймс»: «Рабочие места и возраст стали главной движущей силой восстаний на Ближнем Востоке» (p. x). Слабое место таких объяснений Александер видит в том, что любое «предположение, что революцию предопределило нечто скрытое за репрезентациями (т. е. «более реальные» материальные или демографические реалии), не более, чем предположение» (p. x).

Альтернатива, предлагаемая Александером, изложена в жанре демонстрации метода «в работе», на подходящем конкретном материале. Успешные образцы такого жанра, начиная с хрестоматийных «Самоубийства» Дюркгейма и «Протестантской этики» Вебера, определили развитие социальных наук на годы вперед. Компактное (менее ста страниц основного текста) исследование Египетской революции именно поэтому дает возможность оценить «в деле» как александеровскую теорию социального перформанса, так и всё направление «сильной программы» культурсоциологии.

Исходный аргумент Александера против «социального реализма» состоит в том, что любая гипотеза о социальных факторах или структурах, невидимых, но действенных, будет правдоподобной лишь в том случае, если какие-либо отсылки к этой предполагаемой реальности обнаружатся в представлениях участников, их опыте и переживаниях (p. xi). Александер не доказывает, что социальные факторы не имеют значения, но для него важно, что они сами по себе, без посредства символических репрезентаций, «не видны и не слышны» (p. 2). Социальные факторы (доходы, безработица, рождаемость, грамотность, коррупция и т. д.) проявляют себя в революционных событиях «в оболочке» из взаимосвязанных символов. Отношения между ними Александер сопоставляет с семиотической парой «означаемое (социальные факты) — означающее (символы)». Символы для него нематериальны, но действенны, свою силу они черпают из «естественной очевидности» социальных факторов, которые они представляют (p. 2–3).

Ключом к пониманию социальной драмы, какой была Египетская революция, оказываются коллективные представления, выраженные в символических репрезентациях (рассказах, образах). Важность коллективных символических репрезентаций состоит в том, что будучи по природе публичными, предназначенными «для других», они позволяют создать язык, с помощью которого участники драмы могут передавать свой новый опыт переживания хода событий. Созданные участниками событий коллективные символические репрезентации усиливаются телевидением и газетами, которые «впитывают» в себя новые образы и символы и затем передают их обратно участникам и аудитории, следящей за происходящей драмой (p. x). Материал для анализа Александер обнаруживает в записях активистов египетских событий в фейс-

буке (группа «Мы все Халед Саид»), репортажах телевидения (прежде всего, «Аль-Джазира») и газет («The New York Times», «USA Today», «The Guardian», «Le Monde», «La Repubblica» и др.) — именно они открывают самый короткий путь к символическим репрезентациям и коллективным переживаниям.

Взглянув на Египетскую революцию глазами её участников — активистов протестного движения, — Александер обнаруживает не материальные интересы, а надежды и ценности, не борьбу социальных групп, а столкновение социальных репрезентаций. Объяснение событий января 2011 г. в Египте увязывается, прежде всего, с их *культурной основой* (cultural background). Она упорядочена в виде *бинарных моральных классификаций*, представляющих *сакральное* (ценное, положительное), с одной стороны, и *профанное* (отрицательное), с другой. Одну из соперничающих моральных классификаций предлагал режим Мубарака, отождествлявший себя с ценностями прогресса, современности, рациональности, стабильности, и представлявший своих противников шпионами, чужаками, примитивными, незрелыми, ведущими страну к хаосу. Движение протеста ассоциировало режим Мубарака с репрессиями и грубой силой («фараон наших дней»), коррупцией и застоем, а себя — с ценностями свободы коммуникации, спонтанностью, молодостью (p. 14–18).

Моральные классификации, по Александеру, только кажутся статичными: их социальная укорененность (anchoring) неустойчива, интерпретации подвижны и потенциально взрывоопасны. Бинарные классификации делают скверными тех, кто считал себя сакральным, и очищают тех, кого другие считали профанным (p. 23–25). Александер выделяет несколько звеньев в связке между моральными классификациями и социальными изменениями. *Нарративы* разворачивают морально нагруженные бинарные оппозиции «сакральное — профанное» во временной последовательности, соотносят каждый из полюсов моральных бинарных оппозиций («порядок — хаос», «диктатура — демократия» и т. д.) с конфликтующими социальными акторами. Так, сторонники Египетской революции видели начавшийся в 2011 массовый протест частью большой истории (наратива) о былом величии Египта, его упадке в период правления Мубарака и надеждах на национальное возрождение после свержения правящего режима (p. 25–28).

Переход от символических конструкций к символическим действиям производит *группа-носитель* (carrier group) — агенты перформативного проекта, готовящие его сценарий (script). В Египте в роли группы-носителя выступило сообщество молодых гражданских активистов, объединенных дружескими связями, идеями, общим самосознанием. Именно активисты из группы-носителя в январе 2011 г. каждый вечер определяли план действий, лозунги, маршруты передвижения на следующий день. Запуск сценария становится возможным, если к нему присоединяются массы людей: в Египте это произошло в ходе манифестации в День полиции 25 января. С появлением коллективного актора мы можем говорить о *социальной драме* (*перформансе*) с определенной *мизансценой* (расстановкой действующих лиц), а также о её ближней и дальней *аудитории*, попадающих под эмоциональное воздействие происходящего. Тогда же, в конце января 2011 г., режим Мубарака силами полиции, официальных газет и телевидения запускает встречное представление (*контр-перформанс*).

Социальный перформанс в понимании Александера отличается от театральных представлений своим отрытым, не предопределенным финалом и значительной ролью случайностей. Перформанс может быть срежиссирован, но нельзя заранее с уверенностью сказать, присоединятся ли к нему участники «с улицы», каким будет, в конечном счете, исход начавшейся драмы. В египетском случае, мы можем наблюдать все стадии и ключевые моменты революционного перформанса. Самым значимым оказывается момент *эпифании* или *проявления сакрального*. 28 января, после столкновения с полицией в «День гнева» и занятия протестующими площади Тахрир, появляется ощущение лиминальности, «времени вне времени», когда рушится рутина повседневности, будущее входит в настоящее, начинается новая эра, люди испытывают одновременно чувства радости и единения, стирания всех различий, в том числе между мусульманами и христианами. Успех революции приводит к тому, что ценности режима Мубарака оказываются окончательно осквернеными, вследствие чего Египет теперь будет двигаться по демократическому пути.

В предложенной Александером схеме объяснения можно различить две основные составляющие — базовую метафору перформанса (представления, драмы) и идею, что ход и направление событий определяются, в значительной мере, культурными (моральными, ценностными) классификациями. Относительная независимость двух этих элементов проявляется, в частности, в том, что метафора театрального представления сама по себе не предполагает определяющую роль культуры и ценностей. Здесь уместно вспомнить ранний структуралистский опыт Х. Уайта («Метаистория»), теоретическая модель которого основана, в том числе, на схеме литературных репрезентаций К. Бёрка: действующее лицо (agent), действие, сцена, сила (agency), цель (Burke, 1969). Уайт обнаруживает, что «театральный» язык описания оказывается достаточно гибким и универсальным для того, чтобы его можно было использовать в любом стиле исторического (и социального) объяснения, в том числе «механицистского», примерно соответствующего «реалистическому» в определении Александера. В произведениях Маркса и Токвиля — образцовых для Уайта представителях «механицистского» объяснения, — все равно наличествуют исторические и социальные драмы, которые отличаются от других лишь тем, что ведущую роль в них играют материальная «сцена» и/или безличные силы за сценой.

Идею «cultural power», силы или власти культурных символов и классификаций, создающих и изменяющих социальный порядок, можно считать «ядром» предложенной модели. Именно эту идею «сильная программа» культурсоциологии считает своим отличительным признаком и отправной точкой своих дальнейших исследований (Александер, Смит, 2010). Но именно в этой, ключевой, части, связанной с базовыми моральными классификациями, обнаруживаются, на мой взгляд, несколько спорных моментов.

Тезис о том, что бинарные коды, лежащие в основе социальных значений, распределяют вещи по моральным категориям «хорошее — плохое», «сакральное/чистое — профанное/скверное» (p. 3, 14), заставляет вспомнить критическую аргументацию Д. Куракина против приравнивания оппозиций «сакральное — профанное» и «чистое — скверное», которые, по его мнению, различаются не только содержательно, но и логически (Куракин, 2011: 46–64). Куракин апеллирует к пятой главе «Элементарных

форм религиозной жизни» Э. Дюркгейма, где разбирается *амбивалентность сакрального*, которое может быть «чистым» и «нечистым» (Куракин, 2011: 43–50). Эта полемика, затрагивает, прежде всего, вопросы теоретической логики «сильной программы» культурсоциологии и лежащей в ее основе дюркгеймовской теории сакрального. Для прикладного культурсоциологического анализа Египетской революции важнее то обстоятельство, что даже приводимые Александером данные корректнее описывать теоретической схемой, в которой пары «сакральное — профанное» и «чистое — скверное» различались бы как независимые, не сводимые одна к другой.

Когда участники египетского протеста сравнивали Мубарака с сатаной или фараоном, они, безусловно, соотносили его со «злым» и «скверным», но вряд ли с «профанным» в привычном значении, предполагающем нечто обыденное, приземленное. Лозунг «Мубарак больше не президент, он сатана» (p. 28), наоборот, переводит Мубарака из обычного (профанного) мира политики и управления, в другой, потусторонний, в область «опасного сакрального». В предложенной Дюркгеймом теории сакрального одной из наиболее значимых оказывается идея о связи области сакрального с сильными коллективными эмоциями, положительными или (в случае с запретами, табу) отрицательными, а области повседневного (профанного) — с индивидуальными эмоциями умеренной силы. Бурление коллективных эмоций по поводу Мубарака и его режима — едва ли не самая очевидная примета египетских событий января 2011 г. В рамках дюркгеймовской теории это означает, что протестующие относились к режиму Мубарака как к явлению из области «скверного сакрального». Обратное предположение, что режим Мубарака был для недовольных египтян «профанным», никак не объясняет, почему участники протеста так бурно проявляли свои чувства. Таким образом, одно из самых сильных положений объяснительной схемы Дюркгейма теряется и перестает работать.

Следующий пункт в предложенном Александером анализе базовых моральных классификаций может быть оспорен с его собственных теоретических позиций, заявленных, в том числе, в разбираемом эссе о Египетской революции. Ключевая для александеровской «сильной программы» идея состоит в том, что культурные, символические значения представляют собой отдельную реальность, упорядоченную по её собственным правилам. Представляя свою теоретическую схему в связи с Египетской революцией, Александер заявляет моральные бинарные оппозиции как некоторую исходную данность и лишь затем указывает, что на следующем уровне (или этапе) эти базовые категории «одеваются в человеческие одежды протагонистов и антагонистов» и, тем самым, «структурируют социальные нарративы, размечающие время революции» (p. 3). В этой части идеи Александера во многом похожи на идеи Парижской школы семиотики А. Греймаса, различавшей в повествовании глубинный уровень (базовые оппозиции фундаментальных ценностей), нарративный («грамматика» сюжета, общая схема его развития) и фигуративный (конкретные персонажи и обстоятельства действия) (см. напр.: Мартин, Рингхэм, 2010). Прикладной анализ культурных оснований Египетской революции начинается, однако, с жесткой привязки моральных классификаций к главным действующим лицам — «режиму» и «оппозиции» (p. 14–24). Такая исходная позиция оказывается определяющей для прогноза, которым заканчивается исследование: «Не только Мубарак, но и идеи, кото-

рые он представлял, остаются сильно осквернеными. Чтобы очиститься до конца, египтянам придется идти дальше по пути демократии» (p. 86). Для теоретической логики, отличающей базовые ценности от конкретных персонажей, связанных с этими ценностями на более поверхностном уровне, такой вывод выглядит, по крайней мере, спорным,. В изложенной Александером трактовке египетских событий ничто не мешает предположить, что ценности прогресса, культуры, светского государства, порядка, безопасности, на которых основывал свою риторику режим Мубарака, не могут быть взяты на вооружение другими политическими силами, например, военными, которые в январе 2011 г. дистанцировались от Мубарака и остались значимыми действующими лицом после революции. Президентские выборы 2012 г., на которых исламист Морси и кандидат военных Шафик получили примерно равную поддержку, выглядят серьезным доводом в пользу такого варианта.

Сравнение двух бинарных классификаций «мубараковской» и «протестной», на мой взгляд, можно было бы продолжить. В эссе они представлены в виде двух списков (p. 28), призванных, по мысли автора, показать их контрастность и возникающее между ними напряжение. Следующим шагом, которого Александер не сделал, могло бы стать обнаружение пересечений между этими классификациями. Например, они похожим образом представляли правящий режим как рациональный, жестко упорядоченный, «стабильный», «окаменевший», а протест как спонтанный, без явных лидеров, «иррациональный», «молодой», «интеллектуально незрелый» и т. д. Режим и протестующие описывали свои и противоположной стороны черты примерно одинаково, разница обнаруживается лишь в положительной или отрицательной оценке. Такие характеристики, как «народ», «египтяне», «подавляющее большинство», обе стороны приписывают себе и однозначно отрицают у противника. За подобными пересечениями взаимных признаний и отрицаний, скорее всего, обнаружится общая структура символических значений, выявив которую можно было бы говорить не о двух самостоятельных «представлениях», а (как в «Мифологиках» Леви-Строса) о двух вариантах одного «спектакля». Мне представляется, что поиск такого объяснения сделал бы «сильную программу» культурсоциологии более «сильной».

Метафора спектакля (перформанса) предполагает нечто неповседневное, отделенное от остального внешнего пространства («не-спектакля»). Неудивительно, что описывая «эпифанию», ключевой момент социального перформанса, Александер прямо противопоставляет его повседневности и переходит к языку, явным образом отсылающему к идее «коммунитас» В. Тёрнера: «лиминальность», «чувство радости и единения» и др. Возможно, именно сопоставление со спектаклем поможет нам оценить пределы аргумента Александера о знании «как» (как произошла Египетская революция), критически важного для понимания, «почему» она произошла (p. ix). Обыденный здравый смысл подсказывает, что знание внутренней логики спектакля, равно как и знание о том, что у спектакля есть сценаристы, режиссеры, артисты, декорации, зрители и т. д. (именно на этом делает ударение Александер), помогает нам понять, что происходит на сцене и в зрительном зале, но лишь отчасти может приблизить нас к объяснению, почему ставится именно такой спектакль, именно здесь и сейчас. Одним из ключевых эпизодов в схеме Александера (как и в других описаниях Египетской революции), оказывается демонстрация в День полиции 25 января, после

которой стало очевидно, что движение и его лозунги пользуются массовой поддержкой, а сценарий, подготовленный «группой-носителем», может быть воплощен на практике (p. 36–37). Объяснить, почему люди повели себя именно так — приветствовали демонстрантов из окон, выходили на улицу и присоединялись к толпе — схема Александера, скорее всего, не поможет. В ней, наоборот, подчеркиваются свойственные социальным драмам неопределенность, случайность и открытый финал (p. 36). Его объяснение здесь мало чем отличается от тезиса «произошло, потому что произошло», честного, но все-таки разочаровывающего. Структурные интерпретации «реалистов», с которыми спорит автор, предлагают в таких случаях, как правило, более определенные решения.

В экспертном докладе о современной ситуации в России М. Дмитриева и С. Белановского (май 2012 г.) приведена короткая, но поучительная вставка из истории начала XX века. Марксист Н. Валентинов в своих воспоминаниях описывает стачку в июле 1903 г. в Киеве, которая стихийно начавшись, быстро охватила большую часть предприятий города и привели к столкновениям с полицией. В самый разгар волнений городской комитет социал-демократов решает, что бастующие ждут указаний и новых лозунгов, а потому созывает «всех честных людей» на мирную демонстрацию на Софийскую площадь. Однако придя на площадь, партийные активисты обнаружили лишь несколько десятков своих сторонников, хотя в предыдущие дни бастовали тысячи рабочих. И в тот же день и час забастовка внезапно прекратилась, восстановилось движение городских трамваев и т. д. (Общество и власть, 2012: 95). Приведенная история выглядит вызовом как для «реалистических» теорий, так и для модели «перформативной революции»: появление на сцене «группы-носителя» с готовым «сценарием» не усилило социальное движение, как в Египте, а наоборот, прекратило его. Нет никаких оснований считать, что «сильная программа» не сможет найти ему объяснений, но она начнет его искать только после того, как откажется от слишком удобного «произошло, потому что произошло».

Жанр рецензии обязывает нас подвести итоги (хотя бы предварительные) атаки Дж. Александера на «реалистические» структурные объяснения. Это сложная задача в том числе из-за парадоксального, внутренне противоречивого соотношения между заявленного замыслом и предложенной теорией. Модель «перформативной революции», с одной стороны, соперничает с «реалистическими» объяснениями, построенными на «социальных факторах» вроде возраста, занятости и образования, с другой — делает те же самые «социальные факторы» частью собственной теории, утверждая, что символические репрезентации связаны с ними отношениями «означающее — означаемое», а сила и действенность символических представлений определяются именно их связью с «социальными факторами» (p. 2–3). Две задачи эссе — объяснение Египетской революции и полемика с «реалистами» — предполагают, таким образом, разное отношение к «социальным факторам»: для объяснения они необходимы, для полемики — наоборот, мешают.

Александер выбрал, скорее, «полемический» вариант, оставляющий структурные «социальные факторы» за скобками. Следствием такого выбора стало более четкое размежевание с оппонентами, но, одновременно, «белые пятна» в объяснении. Прежде всего, перестала быть понятной действенность культурных символов, их спо-

собность вызывать сильные эмоции. Ответ Александера, связывающий воздействие символов с «означаемыми» социальными факторами, мы знаем только из теоретического вступления. Непосредственно в анализе Египетской революции связи символов с социальной «материей» пропадают, их «сила», «энергия», «взрывоопасность», часто упоминаемые автором, возникают как бы из ниоткуда и поэтому остаются загадкой. Другой проблемой, к которой приводит демонстративный отход от структурных («реалистических») объяснений, можно назвать сложности с определением конца революции. «Чувство завершенности», которое Александер предлагает в качестве критерия успеха (p. 61), выглядит недостаточно надежным, если учесть изменчивость коллективных эмоций, их колебания, наблюдавшиеся во всех больших революциях.

Заметим, что в теоретических ресурсах, на которые опирается Александер и другие представители «сильной программы», социально-структурная составляющая выступает, как правило, существенной частью общей конструкции. Вебер, давший идею группы–носителя мировоззрения, связывает характер религиозности, присущей «носителям», с положением группы в хозяйственной и политической структуре (см. в «Социологии религии» раздел «Сословия, классы и религия»). «Коммунитас» Тёрнера, «опасность» и «осквернение» М. Дуглас («чистоту и опасность», «лиминальность» Александер включает в свой язык объяснения — p. 49, 55) тоже связываются, в конечном счете, со структурой сообщества, с его статусами, границами и внутренними противоречиями (см., напр., типологию социального осквернения в «Чистоте и опасности»). В «Перформативной революции» отношение Александера ко всему «не символическому» материальному (будь то материальные интересы или материальность вещей и технологий), выглядит, по крайней мере, осторожным. Так автор признает роль интернет-сетей и коммуникационных технологий или материальных интересов египетских военных (p. 37–38, 79–83), но эти вынужденные уступки «реалистам» тут же старается отыграть назад, подчеркивая роль культурной, символической составляющей. Недосказанность, двойственность позиции Александера в отношении «социальных факторов» можно считать одной из проблем, от разрешения которой зависит будущее теории социального перформанса: будет ли она сближаться с «реалистическими» объяснениями или, наоборот, двигаться к более жесткому культурному детерминизму («сверхсильной программе»).

Окончательный итог рано подводить, наверно, еще и потому, что самая ответственная стадия соперничества «сильной программы» Александера с противостоящим ему «реализмом» пока не пройдена. Изучая короткий революционный взрыв, мы, на самом деле, не так много можем сказать о происходящем. Старый порядок перестает действовать, а движения, бывшие на обочине, наоборот, набирают силу — или, в терминологии Александера (именно в этой части, повторюсь, спорной), старый режим переходит «из сакрального в профанное», а протестное движение, наоборот, «из профанного в сакральное». Можно задним числом вывести, что взрыв каким–то образом следует из предшествующего спокойного состояния при старом режиме — эту задачу эссе Александера также решает. Дальше остается последний шаг, самый сложный — предсказать как можно точнее новый порядок, который сложится из этого взрыва и из его предпосылок.

Объяснения устройства и динамики социального порядка его культурными (религиозными) основаниями в социальных науках известны давно, иногда эти объяснения получаются по-настоящему сильными и впечатляющими: достаточно вспомнить «Античный полис» Фюстеля де Куланжа, «Протестантскую этику» и «Протестантские секты» Веберу. Оценивая возможности таких моделей, мы вынуждены считаться с критическим доводом, что объяснения в них, как правило, ретроспективные, и неизвестно, способны ли они «предсказывать вперед» так же успешно, как «предсказывать назад». О предложенной Александером объяснительной схеме мы можем сказать то же самое. Египет, где революция произошла недавно и новый порядок еще не устоялся, выглядит подходящим случаем для проверки: можно ли вывести из «базовых культурных классификаций» картину, каким будет Египет через пять, десять или двадцать лет. Последняя фраза эссе Дж. Александера о заданном в январе 2011 года движении Египта к демократии дает читателям понять, что основатель «сильной программы» вроде бы готов взяться и за эту задачу. В случае, если возьмется и справится, привлекательность «перформативной революции» для социологов должна резко вырасти. Без такой проверки революция против «реализма» рискует остаться незавершенной.

Литература

Александер Дж. (2010). Об интеллектуальных истоках «сильной программы» / пер. с англ. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 5–10.

Александер Дж., Смит Ф. (2010). Сильная программа в культурсоциологии / пер. с англ. С. Джакуповой под ред. Д. Куракина // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 11–30.

Вебер М. (1994[1925]). Социология религии (Типы религиозных сообществ) / пер. с нем. М.И. Левиной // *Вебер М.* Избранное: образ общества. Москва: Юрист. С. 78–280.

Дуглас М. (2000[1966]). Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. Р.Г. Громовой. Москва: Кучково поле.

Куракин Д. (2011) Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. Т. 10. № 3. С. 41–70.

Мартин Б., Рингхэм Ф. (2010[2000]). Словарь семиотики / пер. с англ. Д. Сичинава. Москва: Либроком.

Общество и власть в условиях политического кризиса. Доклад экспертов ЦСР Комитету гражданских инициатив. Москва: ЦСР, 2012. <http://www.csr.ru/images/docs/doklad.pdf>

Тэрнер В. (1983[1969]). Ритуальный процесс: структура и антиструктура / пер. с англ. В.А. Бейлиса // *Тэрнер В.* Символ и ритуал. Москва: Наука. С. 104–264.

Уайт Х. (2002[1973]). Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века / пер. с англ. Е.Г. Трубиной, В.В. Харитонова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та.

Alexander J. (2004). Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy // Sociological Theory. Vol. 22. № 4. P. 527–573.

Burke K. (1969). A grammar of motives. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.