

Сильная программа в культурсоциологии*

Джеффри Александер, Филипп Смит

Аннотация. В статье, претендующей на роль программного манифеста, авторы обосновывают необходимость нового теоретического подхода к культуре, который называют «сильной программой» в социологии культуры. Существующие подходы к культуре в социологии («слабые программы») носят редукционистский характер «Сильная программа» рассматривает культуру с точки зрения ее автономии. Дав обзор социологических концепций культуры в целом, авторы переходят к анализу наиболее значительных подходов в слабой программе. В ключевом разделе статьи они обсуждают те шаги, которые необходимо предпринять, чтобы стала возможной «сильная программа» культурсоциологии на основе синтеза структурализма и герменевтики.

Ключевые слова. Культурсоциология, «сильная программа», герменевтика, структурализм, «слабые программы», смысл, автономия культуры, культурный код, сакральное, нарратив, Дюркгейм.

Введение

По всему миру культура все чаще оказывается в центре дебатов, причем не только в области социологических теорий и исследований, но и в гуманитарных науках в целом. Как и любой глубокий интеллектуальный сдвиг, этот процесс в одних странах идет быстрее, а в других запаздывает. В Великобритании, например, культура выдвинулась на первый план в начале 70-х, в США перелом намечился, несомненно, не раньше середины 80-х. Что касается континентальной Европы, там культура никогда не уходила из поля зрения гуманитарных наук. Несмотря на продолжающееся возрождение интереса к культуре, среди социологов, специализирующихся в этой области, нет консенсуса относительно содержания понятия «культура» и того, как оно соотносено с дисциплиной в целом, в традиционном ее понимании. Подобные различия во мнениях могут быть только отчасти объяснены географическими, социополитическими и национальными особенностями. Гораздо более важно, что они указывают на глубокие противоречия, связанные с аксиоматикой и фундаментальной логикой теории культуры. Центральным для всех этих дискуссий является вопрос о «культурной автономии» [4; 73]. В данной работе мы используем понятие культурной автономии для того, чтобы рассмотреть и оценить существующие в социальной теории

* Перевод с немецкого Светланы Джакуповой. Перевод сделан по: *Alexander J. C., Smith Ph. Strong Program in Cultural Sociology* <<http://ccs.research.yale.edu/about/strong-program>>. До этого текст был опубликован в сборниках «*The Handbook of Sociological Theory*» под редакцией Дж. Тернера (New York: Kluwer, 2001) и «*The Meanings of Social Life*» под редакцией Дж. Александера (New York: Oxford, 2004).

© Alexander J. C., Smith Ph., 2010

© Джакупова С., перевод, 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

на сегодняшний день конкурирующие представления о том, что такое культура. Мы утверждаем, что большинство этих моделей страдают фундаментальными изъянами, и предлагаем альтернативный подход, который в широком смысле можно отнести к структурной герменевтике.

Как известно, Леви-Строс [55] утверждал, что изучение культуры должно уподобиться геологии. Анализ, таким образом, предполагает необходимость истолкования происходящих на поверхности изменений глубинными порождающими принципами, точно так же, как геоморфология объясняет распределение растений, форму холмов и контуры речного русла в терминах геологического строения. В настоящей работе мы попытаемся применить этот принцип к современным подходам к социологическому исследованию культуры, ориентируясь одновременно на задачи рефлексии и диагностики. Наша цель — не столько описать это поле и показать его разнородность (хотя ниже мы и даем такой обзор), сколько дать его сейсмограмму, выявляя то, что в геологии называют линиями активного нарушения, где велика вероятность землетрясений. Если мы поймем, что такая линия разлома действительно существует и у этого факта есть теоретические следствия, это позволит нам не только редуцировать сложность, но и выйти за пределы чисто таксономического дискурса, столь зачастую, увы, характерного для справочных и учебных изданий. «Сейсмографический» принцип является мощным инструментом, позволяющим проникнуть в сердцевину современных противоречий и разобраться в причинах нестабильности и размывания территории культурного интереса. Однако, в отличие от Леви-Строса, мы не рассматриваем такое структурное исследование как беспристрастный научный опыт. Наше обсуждение носит открыто полемический характер, наш язык не вполне нейтрален. Мы собираемся предложить особый стиль теоретизирования, наиболее подходящий, как нам кажется, для культурсоциологии.

Геологический разлом и его последствия

Линия разлома в самой сердцевине современных дискуссий пролегает между «культурсоциологией» и «социологией культуры». Допускать возможность «культурсоциологии» — значит признавать и то, что любое действие, не важно, насколько инструментальным, рефлексивным или осуществляемым по принуждению оно является по отношению к внешней среде [3], в некотором роде встроено в горизонт аффекта и смысла. Эта внутренняя среда (*internal environment*) такова, что по отношению к ней действующий никогда не может действовать в полной мере инструментально или рефлексивно. Скорее, это идеальный ресурс, который отчасти обеспечивает, а отчасти ограничивает действие, предусматривая как рутинность, так и креативность и допуская воспроизводство и трансформацию структуры [68]. Возможность существования «культурсоциологии» подразумевает, что институты, безотносительно к тому, насколько безличными и технократическими они являются, имеют идеальное основание, которое фундаментальным образом формирует их организацию и цели, а также обеспечивает структурированный контекст для дебатов об их легитимации. Выражаясь на позитивистский манер, в рамках более традиционного подхода «социологии культуры» культура выступает в качестве зависимой переменной, тогда как в

«культурсоциологии» — это независимая переменная, которая обладает относительной автономией в формировании действий и институтов и вносит в него не меньший вклад, чем более материальные и инструментальные силы.

Для стороннего наблюдателя ландшафты «социологии культуры» и «культурсоциологии» схожи. У них общий концептуальный аппарат, включающий такие понятия, как *ценности, коды и дискурсы*. В рамках обеих традиций считается, что культура — это нечто важное для общества и что она требует скрупулезного социологического изучения. Обе трактуют недавний «культурный поворот» в качестве центрального момента социальной теории. Но это лишь поверхностное сходство. На структурном уровне обнаруживаются глубокие противоречия. Говоря о «социологии культуры», мы подразумеваем, что культура — это нечто, что должно быть объяснено посредством чего-то другого, полностью отделенного от области смысла, 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.

Обратимся к социологически инспирированному понятию *сильной программы*, возникшему в рамках совершенно новой области исследований науки (science studies) (см., например [18; 54]). Основная идея состоит в следующем: *научные представления являются культурными и языковыми конвенциями* в меньшей степени, нежели результатом других, более «объективных» действий и процедур. Наука понимается не столько как «открытия», в зеркале которых отражается природа [62], сколько как коллективное представление, языковая игра, отражающая основной паттерн 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*. Такого рода инициатива подразумевает строгое аналитическое разделение культуры и социальной структуры. Именно это мы и подразумеваем под культурной автономией [3; 49]. По сравнению с социологией культуры культурсоциология зависит от установления этой автономии, и только при помощи сильной программы можно пролить свет на то мощное воздействие, которое культура оказывает на формирование социальной жизни. *Социология культуры*, напротив, предлагает *слабую программу*, в которой культура является зависимой и малозначительной переменной. Заимствуя различие, предложенное Бэзилем Бернштейном [16], можно сказать, что сильная программа усилена посредством сложного теоретического кода (elaborated theoretical code), тогда как слабая не выходит за пределы ограниченного кода (restricted code), отражающего все наклоности и тупики традиционной, институционально ориентированной социальной науки.

Принадлежность к культурсоциологической теории, признающей культурную автономию, — самое важное свойство сильной программы. Однако существуют еще две черты, которые отличают такой подход и могут быть рассмотрены в качестве методологических характеристик. Первая — это приверженность к герменевтическому реконструированию социальных текстов, которое должно быть как можно более

полным и убедительным. Для этого необходимо произвести гирцевское «плотное описание» (*thick description*) кодов, нарративов и символов, формирующих текстурированные сети социальных смыслов. В противоположность этому «неплотное описание» (*thin description*) характеризует исследования, инспирированные слабой программой, в которых значения либо считываются с социальной структуры, либо сводятся к абстрактному описанию овеществленных ценностей, норм, идеологий или фетишизма. Слабая программа не в силах заполнить эти пустые сосуды богатым вином символических значений. Философские принципы герменевтической позиции разработаны Дильтеем, и мы полагаем, что его мощный методологический принцип поиска «внутреннего смысла» (*inner meaning*) социальных структур еще никому не удалось превзойти. Вместо того чтобы изобретать новый подход, обратимся к получившей заслуженно большое влияние концепции анализа культуры Клиффорда Гирца, который вполне можно рассматривать как наиболее значительное современное приложение идей Дильтея.

В методологическом плане для того чтобы добиться плотного описания, необходимо прибегнуть к «заклучению в скобки» более широких, несимволических социальных отношений. Такое «заклучение в скобки», аналогичное гуссерлевской феноменологической редукции, допускает реконструкцию чистого культурного текста, теоретические и философские основания которой предложил Рикёр [61], утверждая необходимость связи между герменевтикой и семиотикой. Эту реконструкцию можно рассматривать как создающую или отображающую «культурные структуры» [60], которые образуют одно из измерений социальной жизни. Именно понятие культурных структур как социального текста позволяет вовлечь в контекст социальной науки развитые понятийные ресурсы литературоведения от Аристотеля до современных авторов, таких как Фрай [37] и Брукс [21]. Только после того как будет завершено аналитическое «заклучение в скобки», обязательное в герменевтике, после того как будут реконструированы внутренние структуры смыслов, социология перейдет от аналитической к реальной автономии культуры [49]. Только после создания аналитически автономного объекта культуры возможно исследование того, каким образом культура взаимосвязана с другими социальными силами, такими как власть и инструментальный разум, в реальном социальном мире.

Мы подошли к третьей характеристике сильной программы. Вместо сомнительных и нерешительных выяснений того, каким образом культура порождает различия, вместо рассуждений в духе абстрактных системных логик как причиняющих процессов (в духе Леви-Строса), *сильная программа* пытается *укоренить причинность в непосредственных действующих и агентностях*, детально устанавливая, как культура влияет на то, что реально происходит. Напротив, как показал Э. Томпсон [79], в рамках *слабой программы* этот вопрос обычно обходят молчанием. Как правило, пытаются выработать сложные и абстрактные терминологические заграждения¹ чтобы поддержать иллюзию определения реальных механизмов, равно как и иллюзию разрешимости дилеммы свободы и детерминации. Как говорят в мире моды, качество проявляется в деталях. Мы полагаем, что только разрешив вопрос в дета-

¹ Авторы прибегают к игре слов: (de)fence — защита — и ограждение, изгородь. — Прим. ред.

лях — кто что говорит, почему и с какими последствиями — культурный анализ может соответствовать критериями социальной науки. Мы не считаем, что практические и скептические требования каузальной ясности касаются только эмпирицистов или тех, кто занимается только властью или социальными структурами. Эти критерии применимы также к культурсоциологии.

Идея сильной программы подразумевает определенный распорядок действий. Ниже мы подробно на нем остановимся. Сначала рассмотрим историю социальной теории, показав, что этот распорядок не мог быть составлен вплоть до 60-х годов XX века. Далее мы проанализируем несколько современных направлений социологического анализа культуры. Мы утверждаем, что вопреки производимому впечатлению все они относятся к слабой программе и не соответствуют сформулированным нами здесь критериям. И в заключение укажем на зарождающуюся традицию культурсоциологии, в основном американскую, которая, на наш взгляд, отвечает критериям сильной программы.

Культура в социальной теории: от классиков до 60-х годов

На протяжении истории развития социологии как теории, так и методология страдали от недостатка чувствительности к проблематике смысла. Ученые, невосприимчивые к культурной проблематике (*culturally unmusical*)², описывали человеческие действия как безжизненно и грубо инструментальные, как если бы они были осуществлены безотносительно к внутренним средам действий, которые определяются моральными структурами сакрально-благого и профанно-злого [21], а также нарративными телеологиями, которые творят хронологии [86] и определяют драматический смысл [37]. Захваченные продолжающимся кризисом модерна, отцы-основатели дисциплины полагали, что эпохальные исторические трансформации опустошили мир смысла. Капитализм, индустриализация, секуляризация, рационализация, проявления аномии и эгоизма — все эти коренные процессы продолжали порождать потерянных и склонных к подчинению индивидов, разрушать возможности осмысленного целеполагания, устранять организующую силу различения сакрального и профанного. И лишь изредка намек на сильную программу встречается в работах классического периода. В социологии религии Вебера, в частности, в его эссе «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира» [85; 3] сформулировано предположение, что поиск путей спасения является универсальной культурной потребностью и что разнообразные способы удовлетворения этой потребности сильно повлияли на формирование организационной и мотивационной динамики мировых цивилизаций. В поздней социологии Дюркгейма, а именно в критических пассажах «Элементарных форм религиозной жизни» и посмертно восстановленном курсе лекций [1] речь идет о том, что даже современная социальная жизнь неизбежно имеет духовно-символический компонент. Хотя ранние работы Маркса, посвященные родовой сущности человека, отмечены таким симптомом слабой программы, как каузальная амбивалентность, он также делает упор на то, каким образом нематери-

² Судя по всему, аллюзия на знаменитую самохарактеристику Макса Вебера: «Я религиозно немусыкален». — *Прим. ред.*

альные силы объединяют людей в общие проекты и судьбы. Выдвинутое в ранний период его творчества предположение, что отчуждение не исчерпывается отражением материальных отношений, послужило прообразом такой важной главы «Капитала», как «Товарный фетишизм и его тайна», которая часто выступает в качестве шаткого мостика между структурным и культурным марксизмом наших дней.

Предпосылкой коммунистических и фашистских революционные переворотов, которыми отмечена первая половина XX века, было то же самое широко распространенное опасение, что модерн уничтожил возможность наполненной смыслом социальности. Коммунистические и фашистские мыслители пытались превратить то, что они считали пустым кодом буржуазного гражданского общества, в новые, ресакрализованные коды, которые могли бы приспособить технику и разум к более широким объемлющим сферам смысла [75]. В спокойный послевоенный период Толкотт Парсонс и его коллеги, движимые совершенно иными идеологическими амбициями, также посчитали, что модерн не следует понимать только как разрушающую силу. Начав с аналитического, а не с эсхатологического допущения, Парсонс утверждал, что «ценности» должны быть центральными элементами действий и институтов в том случае, если общество может функционировать как согласованное предприятие. Результатом явилась теория, которая показалась многим современникам Парсонса идеализированным культуралистским уклоном [56]. Мы, со своей стороны, предлагаем иное прочтение.

С позиции сильной программы функционализм Парсонса можно рассматривать как недостаточно культуралистский, лишенный музыкальности. Из-за отсутствия этой музыкальной чувствительности к культуре, позволяющей реконструировать социальный текст в его чистой форме, работам Парсонса недостает мощного герменевтического измерения. Отмечая значимость ценностей, он не объясняет их природу. Вместо того чтобы погрузиться в область социологического воображения, кодов и нарративов, которые составляют социальный текст, он и его коллеги-функционалисты предпочли рассматривать действие извне и вывели существование оценки, направляющей действие, используя категориальный аппарат, предположительно порожденный функциональной необходимостью. Без противовеса в виде плотного описания нам остается та точка зрения, при которой культура является автономной только в абстрактном аналитическом смысле. Если мы обратимся к эмпирическому миру, то обнаружим: функционалистская логика связывает культурную форму с социальной функцией и институциональной динамикой настолько сильно, что трудно вообразить, что в конкретном примере найдется место культурной автономии. Результатом этого явилась оригинальная системная теория, которая остается слабой в герменевтическом отношении и слишком далекой от вопроса об автономии, чтобы предложить в достаточной степени сильную программу. Но как бы ни был плох функционалистский проект, альтернативы были гораздо хуже.

В 60-е мир был полон конфликтов и беспорядков. Когда «холодная война» стала разгораться, макросоциологическая теория перешла от анализа односторонней и антикультурной позиции к анализу власти. Мыслители, интересующиеся макроисторическими процессами, изучали смысл через контекст этих процессов, рассматривая его как продукт предположительно более «реальной» социальной силы в тех случаях,

когда об этом вообще заходила речь. Такие ученые, как Баррингтон Мур и Ч. Р. Миллс и более поздние их последователи, такие как Чарльз Тилли, Рэндалл Коллинз и Майкл Манн, рассматривали культуру в терминах эгоистических идеологий, групповых процессов и сетей, а не в терминах текстов. В то же время микросоциология делала упор на радикальную рефлексивность действующего. Для таких ученых, как Блумер, Гофман и Гарфинкель, культура образовывала внешнюю окружающую среду, по отношению к которой действующий формулирует линию действий, которая была бы «объяснимой» или производила бы хорошее «впечатление». В рамках этой традиции мы видим небольшое, но очень ценное указание на способность символического формировать взаимодействия изнутри, в качестве нормативных правил или нарративов, которые заключают в себе интернализованную моральную силу.

Когда отчасти культурно-ориентированный функционалистский подход исчезает из американской социологии, во Франции необычайным влиянием начинают пользоваться теории, усиленно рассуждающие о социальных текстах. Благодаря неверному, но творческому прочтению таких структурных лингвистов, как Соссюр и Якобсон, и тщательно скрываемому влиянию позднего Дюркгейма и Марселя Мосса, Леви-Строс, Ролан Барт и Мишель Фуко (имеется в виду ранний период его творчества) произвели революцию в гуманитарных науках, настаивая на текстуальности институтов и дискурсивной природе человеческих действий. Если рассмотреть эти подходы в современной перспективе сильной программы, то они все же остаются слишком абстрактными: здесь, как правило, не удается точно определить агентность и каузальную динамику, этим они похожи на функционализм Парсонса. Тем не менее благодаря тому, что их создателями были использованы герменевтические и теоретические ресурсы для установления автономии культуры, появился поворотный пункт для создания сильной программы. В следующем параграфе мы обсудим, каким образом этот проект потерпел крушение из-за того, что он следовал слабой программе, которая и сегодня продолжает доминировать в исследованиях культуры и общества.

Слабая программа в современной теории культуры

Местом, где была учреждена одна из первых исследовательских традиций, воплощающих новый, не вполне определенный французский стиль теоретизирования за пределами тепличной парижской среды, был Центр современных культурных исследований, известный также как Бирмингемская школа. Изящным ходом этой школы стало сочетание идей, связанных с культурными текстами, и неомарксистского (сформулированного Грамши) понимания роли культурной гегемонии в установлении социальных отношений. Это породило захватывающие идеи о роли понятия культуры, легко приспособляемого под самые разнообразные теоретические конструкции, причем без отказа от удобной старой идеи о классовом господстве. В результате появилась такая «социология культуры», в которой связь культурных форм и социальной структуры была проявлением «гегемонии» (в том случае, если ученого не устраивает то, что он исследует) или «сопротивления» (если устраивает). В своих лучших проявлениях эта социология демонстрирует блестящие объяснительные возможности. Например, этнографическое исследование школьников из рабочих семей

Пола Уиллиса [87] является выдающейся реконструкцией атмосферы и духа времени «лэдов» (lads). В начале классического труда «Усмирение кризиса» [44], посвященного панике, вызванной массовыми хулиганствами в Британии в 70-х, Стюарту Холлу и другим удалось декодировать дискурс городского упадка и расизма, который поддерживал авторитарное применение суровых мер. В этом смысле работы бирмингемцев близки к «сильной программе» по способности реконструировать социальный текст и актуальные смыслы. Где они не преуспели, однако, так это в области культурной автономии [69]. Несмотря на попытки выйти за рамки классического марксизма, неограмшианское теоретизирование демонстрирует двусмысленность по отношению к роли культуры, свойственную слабой программе; все это в значительной степени характерно даже для «Тюремных тетрадей». Такие термины, как «артикуляция» и «укорененность» предполагают контингентность в культурной сфере. Но эта контингентность зачастую сводится к инструментальному разуму (в случае, когда элиты «артикулируют» дискурс для целей гегемонии) или к какой-либо сомнительной системной или структурной причинности (в случае, если дискурсы «укоренены» в отношениях власти).

Неудачи «западного марксизма» [12], побоявшегося обжечься о культурную автономию и не вышедшего за пределы проекта «социологии культуры», внесли вклад в роковую неопределенность представлений о механизмах, посредством которых культура связана с социальной структурой и действием. Самым лучшим примером этого является собственно «Усмирение кризиса». После воссоздания детальной картины нравственного смятения в обществе, вызванного массовым хулиганством, и его символического резонанса, авторы сбиваются на последовательность настойчивых утверждений о том, что нравственное смятение связано с экономической логикой капитализма и его скорым крахом; что оно оправдывает применение политики, скрывающей латентные революционные настроения. И тем не менее реальные механизмы того, как зарождающийся кризис капитализма (он все еще и не наступил?) проявляется в конкретных решениях судей, парламентариев, издателей газет и полицейских, так и не были раскрыты. В результате появилась теория, поразительным образом напоминающая теорию Парсонса в склонности привлекать абстрактные воздействия и процессы в качестве адекватного объяснения эмпирических социальных действий, и все это несмотря на то, что она обладала критическим потенциалом и по герменевтическим возможностям превосходила классический функционализм.

В этом отношении работы Пьера Бурдьё обладают реальными достоинствами в сравнении с Бирмингемской школой. Если многим исследованиям, выполненным в стиле Бирмингемской школы, недостает методологической строгости, то работа Бурдьё опирается на твердый фундамент эмпирических исследований среднего уровня, как качественных, так и количественных. Его выводы и утверждения более осторожны и менее тенденциозны. Более того, в лучших работах, где описываются кабилский дом или французский крестьянский танец [19; 20], способность Бурдьё создавать плотное описание демонстрирует его музыкальность в деле распознавания и декодирования культурных текстов — ничуть не меньшую, чем у бирмингемских этнографов. Но несмотря на эти качества, исследования Бурдьё тоже приходится отнести к слабой программе — к социологии культуры, а не к культурсоциологии. Как толь-

ко исследователям удалось пробиться через терминологическую неясность, которой всегда отличались работы приверженцев слабой программы, они пришли к выводу, что в схеме Бурдьё культура играет большую роль в обеспечении воспроизводства неравенства, чем в допущении нововведений [5; 45; 68]. В результате культура, проявляющая себя через габитус, фигурирует скорее в качестве зависимой, нежели независимой переменной. Это коробка передач, а не двигатель. Когда дело доходит до описания того, как именно происходит процесс воспроизводства, текст Бурдьё становится неясным. Габитус позволяет распознать стиль, непринужденность и вкус. Для того чтобы понять, каким образом все это воздействует на стратификацию, нужно кое-что еще — детальное изучение конкретного социального окружения, в котором принимаются решения и обеспечивается социальное воспроизводство (см. [51]). Нужно знать больше о мышлении тех, кто контролирует доступ на собеседованиях о трудоустройстве и в издательских домах, о воздействии динамики аудитории на учебный процесс или о логике процесса цитирования. Без этого «связующего звена» нам останется только теория, которая в состоянии указывать на гомологию обстоятельств, но представляет собой что-то вроде ружья, которое так и не выстрелит.

Видение Бурдьё связи между культурой и властью также далеко от идеалов сильной программы. По Бурдьё, системы стратификации используют статусные культуры для конкуренции в различных полях. Семантическое содержание этих культур никак не связано с тем, как организовано общество. Смысл не обладает большим влиянием. В то время как Вебер утверждал, что формы эсхатологии определяют социальную жизнь, для Бурдьё культурное содержание случайно и несущественно. В его формулировке всегда будут системы стратификации, определяемые классом, и все, что имеет значение для господствующих групп, — это обладать собственным легитимным культурным кодом. В итоге мы сталкиваемся с анализом в духе Веблена, когда культура представляет собой скорее стратегический ресурс для действующего, внешнюю среду для действия, а не текст, который оформляет мир имманентным образом. Люди пользуются культурой, но, кажется, это их не слишком беспокоит.

Мишель Фуко, а также постструктуралистская и постмодернистская теоретические программы, начало которым положили его работы, станут третьими представителями слабой программы, которых мы рассмотрим. И хотя это блестящие работы, мы снова обнаружим множество серьезных противоречий, что указывает на неудачу в следовании сильной программе. С одной стороны, своими главными теоретическими текстами («Археология знания» и «Слова и вещи» [34; 35]) Фуко подготавливает базу для сильной программы, утверждая, что дискурсы произвольным образом классифицируют мир и формируют структуру знания. Эмпирические применения этой теории также достойны похвалы, поскольку в них он оперирует богатыми историческими данными, приближаясь к реконструкции социального текста. До сих пор все шло нормально; к сожалению, есть еще и «другая сторона». Основная проблема заключается в генеалогическом методе Фуко; его убежденности в том, что власть и знание сплавлены во власть/знание. Результатом явилась редукционистская линия в рассуждении, близкая к функционализму [22], в которой дискурсы гомологичны институтам, потокам власти и технологиям. Другими словами, это привязывание дискурса к социальной структуре не оставляет места для понимания того, как ав-

тономная культурная сфера мешает или помогает действующим в выработке суждений, критике или обеспечении трансцендентальных целей, которые текстурируют социальную жизнь. Мир Фуко таков, что «тюрьма языка» Ницше находит там свое материальное выражение в такой степени, что не остается места культурной автономии и, следовательно, автономии действия. В ответ на такого рода критику Фуко в поздних сочинениях попытался теоретически разработать «проблему себя» (self) и сопротивления (resistance). Но он делал это *ad hoc*, рассматривая акты сопротивления как случайную дисфункцию [22, p. 698] или необъяснимое утверждение себя (self-assertions). Эти поздние тексты не предполагают, что культурные фреймы позволяют «аутсайдерам» производить и поддерживать оппозицию по отношению к власти.

В наиболее влиятельном современном течении последователей Фуко неявное напряжение между его археологическим и генеалогическим «воплощениями» было разрешено определенно в пользу теории анти-культурного типа. Разрастающийся корпус работ по «правительственности»³ (governmentality) концентрируется на контроле населения [58; 64], но делает это посредством развития роли техники администрирования и экспертных систем. Конечно, значимость «языка» признается, равно как и то, что управление имеет «дискурсивный характер». Это звучит многообещающе, но при ближайшем рассмотрении мы обнаруживаем, что «язык» и «дискурс» сводятся к сухому остатку технической коммуникации (графы, статистические данные, отчеты и т. д.), который функционирует как технология, позволяющая производить «оценку, вычисления, вмешательство» на расстоянии посредством институтов и бюрократии [58, p. 7]. И совсем мало сделано для того, чтобы ухватить текстуальную природу политического или административного дискурса. Не предпринималось никаких усилий, чтобы выйти за рамки «неплотного описания» (thin description) и выделить более широкие символические образцы, мощные аффективные критерии, посредством которых методы контроля и координации оцениваются гражданами и элитами. В этом пункте проект по управлению не достигает стандартов, установленных Холлом и другими, которым по крайней мере удалось воссоздать эмоциональный дух популизма в Британии в эпоху сэра Эдварда Хита⁴.

К четвертой версии слабой программы, которую мы рассмотрим, относятся исследования по «производству и восприятию культуры». В отличие от тех версий, которые мы обсудили, этой определенно недостает теоретической бравады и харизматичного лидера. По большей части она характеризуется такими добродетелями, как интеллектуальная скромность, старание, ясность и намеренное внимание к вопросам метода. Ее многочисленные сторонники занимались взвешенными эмпирическими исследованиями среднего уровня, посвященными обстоятельствам, в которых «культура» производится и потребляется (обзор см. в [24]). По этой причине направление стало довольно влиятельным в Соединенных Штатах, где подобного рода свойства в

³ Мы остановили выбор на одном из наиболее часто употребляемых вариантов перевода этого трудно переводимого на русский язык неологизма, предложенном в переводе И. Окуневой одноименной работы Мишеля Фуко. Наряду с этим вариантом из примерно десятка существующих версий перевода стоит выделить такие, как «правительственность» (А. М. Корбут) и «управленческая ментальность» (Л. В. Сморгунов). — *Прим. ред.*

⁴ Сэр Эдвард Хит (Edward Heath, 1916–2005) — британский премьер-министр с 1970 по 1974 гг.

наибольшей степени соответствуют профессиональным нормам в социологии. Самым большим плюсом этого подхода является то, что он предлагает эксплицитные причинные связи между культурой и социальной структурой, и благодаря этому удастся избежать таких ловушек, как неопределенность и двусмысленность, которыми изобилуют многие амбициозные теории. К сожалению, эта интеллектуальная честность обычно служит для передачи редуccionистского импульса, который оставался скрытым в других рассмотренных нами подходах. При этом неотъемлемая цель исследования после исследования (напр., [17; 59]), похоже, состоит в том, чтобы отделаться от культуры, представив ее как продукт спонсорских институтов, элит и интересов. Поиск пользы, власти, престижа или идеологического контроля находится в центре культурного производства. В то же время восприятие неминуемо определяется социальным положением. Этнография аудитории, например, служит для того, чтобы задокументировать решающее влияние класса, расы и пола на то, каким образом понимаются телепрограммы. Это уже «социология культуры» в чистом виде. Целью анализа является не столько обнаружение воздействия, которое оказывают смыслы на социальную жизнь и формирование идентичности, а изучение того, как социальная жизнь и идентичности ограничивают потенциальные смыслы.

Хотя социологическое обеспечение такого предприятия остается только приветствовать, нужно еще кое-что, если речь идет об автономии культуры, а именно ясное понимание кодов, задействованных в рассматриваемых культурных объектах. Только принимая это во внимание, можно рассматривать культурные «продукты» с точки зрения оказываемых на них внутри культуры воздействий и ограничений. Однако в подходах, ориентированных на производство культуры, такие усилия по герменевтическому пониманию редки. Слишком часто смысл остается чем-то вроде черного ящика, когда аналитическое внимание сконцентрировано на культурном производстве и восприятии. Смыслы и дискурсы используются обычно через призму своего рода соответствия между культурным содержанием и социальными нуждами и действиями специфических производящих и воспринимающих групп. Вэнди Гризвольд [42], например, показывает, как фигура шута меняется с появлением драмы эпохи Реставрации. В средневековом моралите фигура «Порока» олицетворяла собой зло. Позднее он преобразуется в привлекательного, сообразительного «кавалера». Новый герой был тем, кто мог обращаться к аудитории, состоящей из лишенной наследства молодежи, которой пришлось перебраться в город, и вынужденной рассчитывать только на свою сообразительность в продвижении по социальной лестнице. Похожим образом Роберт Вутноу [88] утверждает, что идеология Реформации возникла и утвердилась как соответствующий ответ на определенный набор социальных обстоятельств. Он убедительно демонстрирует, что в теологическом дискурсе возникают новые бинарные оппозиции: например, пара коррумпированный католицизм vs. чистый протестантизм. Все это является отражением определенной политики и социальных беспорядков, лежащих в основе религиозной и светской борьбы в Европе XVI века.

Мы заинтересованы в выборе такого рода работ в качестве объектов критики, поскольку они являются лучшими представителями жанра и приближаются к тому типу плотного описания, за который мы ратуем. Не приходится сомневаться в том,

что Гризвольд и Вутноу правильно понимают необходимость изучения смысла в анализе культуры. Однако им не удалось систематическим образом связать свои исследования с проблематикой культурной автономии. При всем внимании, которое они уделяют культурным отсылкам и исторической преемственности, у нас есть некоторые опасения относительно того, не лежит ли в основе этого анализа редукционизм. Суммарный эффект состоит в том, чтобы понимать смысл как бесконечно податливый материал по отношению к социальным установкам. Более удовлетворительный подход к данным Гризвольд, например, обнаружил бы драматический нарратив, неизбежно структурированный ограничивающим культурным кодом, который связан с сюжетом и действующими лицами, так как различные комбинации этого делают возможным любой вид драмы. Подобным образом Вутноу следовало бы уделить большее внимание сосюрсовскому пониманию бинарной оппозиции: это описание не просто особой исторической формы дискурса, но и условия его возникновения. Итак, усилия, которые демонстрируют нам Гризвольд и Вутноу, представляют собой упущенные возможности показать, что культурная автономия — это продукт культурструктуры (*culture-structure*). **В последнем параграфе мы займемся поиском признаков структуралистской герменевтики, которая, возможно, лучше соответствует этим теоретическим целям.**

Шаги в направлении сильной программы

Принимая во внимание все обстоятельства, мы приходим к выводу, что социологические исследования культуры не выходят за пределы слабой программы, которая характеризуется комбинацией герменевтической несостоятельности, неоднозначности в отношении культурной автономии и плохо определенных абстрактных механизмов укоренения культуры в реальном социальном процессе. В данном параграфе мы хотели бы обсудить новые тенденции культурсоциологии, в которых есть признаки того, что наконец будет реализована подлинная сильная программа.

Первым шагом в конструировании сильной программы является собственно герменевтический проект «плотного описания», о котором мы уже отзывались в позитивном ключе. Основываясь на работах Поля Рикёра и Кеннета Берка, Клиффорд Гирц [38], как никто, усердно работал над тем, чтобы показать, что культура является богатым и сложным текстом, который оказывает тонкое моделирующее (*patterning*) воздействие на социальную жизнь. Неизбежный результат — видение культуры как сетей значений (*webs of significance*), **руководящих действиями. И хотя этот подход обладает существенными преимуществами, у него есть свои недостатки. Невозможно обвинить Гирца в герменевтической несостоятельности или в отрицании культурной автономии, тем не менее при внимательном рассмотрении его безмерно влиятельной концепции плотного описания можно заметить, что она труднореализуема. Конкретные механизмы, при помощи которых сети значений влияют на действие, редко описывается с достаточной ясностью. Культура словно бы перенимает качества трансцендентального действующего [2]. Поэтому, с точки зрения третьего критерия сильной программы, который мы сформулировали (каузальная определенность), программа Гирца сталкивается с трудностями. Одна из причин этого — неже-**

ление позднего Гирца связать интерпретативный анализ с какой-либо общей теорией. То, что явления одного уровня объясняются при помощи явлений этого же уровня, невероятно тормозит развитие теории. Однако Гирц настаивает на том, что общества, как и тексты, содержат в себе свое собственное объяснение. В результате описание явлений одного уровня заменяет создание теории. Особое внимание тут уделяется художественному обобщению деталей, притом, что цель анализа — аккумуляровать их и сформировать модель культурного текста в определенном обрамлении. Такой риторический поворот затрудняет проведение границы между антропологией и литературой или даже путевыми заметками, что, в свою очередь, делает проект Гирца уязвимым для ассимиляции со стороны других теорий. Примечательно, что в 80-х гг. идея о том, чтобы читать общество как текст, была унаследована структуралистами, которые считали, что культура — это не более чем соревнующиеся тексты, или «репрезентации» [23], а этнография — что-то вроде аллегории, фантастики или биографии. Цель анализа в настоящий момент сместилась в сторону демонстрации профессиональных репрезентаций и техник, а также стоящих за ними отношений власти. Результатом явилась программа, которая в состоянии поведать нам массу интересного о научных трудах, выставках этнографических музеев и т. д. Эта программа позволяет разобраться в дискурсивных условиях культурного производства, но она практически отказалась от задачи объяснения обычной социальной жизни, равно как и возможности понимания как такового. Поэтому неудивительно, что Гирц с энтузиазмом обратился к новому предмету и написал убедительный текст о том, какие тропы используются антропологами в этнографических трудах для установления научности [39]. Когда текст, а не племя является объектом анализа, теория культуры становится все больше похожа на критический нарциссизм и все менее — на объясняющую дисциплину, которую так живо представлял себе Дильтей.

Работа Гирца, несмотря на несоответствие некоторым нашим требованиям, обеспечивает плацдарм для реализации сильной программы в анализе культуры. Эта работа убедительно показывает необходимость того, чтобы объяснение смысла находилось в центре интеллектуальной программы, и решительно поддерживает культурную автономию. Однако Гирц не уделяет внимания такой теории культуры, в которой автономия была бы встроена в само формирование смысла, а также более четкому пониманию социальной структуры и институциональной динамики. Вслед за Сосьюром мы полагаем, что на первых порах мог бы помочь структуралистский подход к культуре. К тому же это инициирует движение в сторону общей теории, чего избегал Гирц. Говоря коротко, он признает автономию и центральное положение смысла, но не достигает герменевтики частного, которая исходила бы из герменевтики общего. Сейчас мы обратимся к обещанному примеру структурной герменевтики такого типа.

С приходом 90-х мы наблюдаем в американской социологии возрождение «культуры» и уменьшение престижа антикультурных форм макро- и микросоциологии. Это направление работы отвечает стандартам сильной программы и одновременно позволяет надеяться, что подлинная культурсоциология наконец займет место основной исследовательской традиции. Конечно, целый ряд версий слабой программы, сконцентрированных вокруг «социологии культуры», остаются в силе и, вероятно, господствуют в США. Часть из них в основном уделяет внимание исследованиям

производства, потребления и распределения культуры, которые концентрируются, как мы видели, на организационных и институциональных контекстах, а не на содержании и смысле (например, [17; 59]). Часть также вдохновляется западным марксизмом и пытается связать культурные изменения с функционированием капитала, особенно в контексте городской культуры (например, [25; 41]). Неоинституционалисты (см. [26]) рассматривают культуру как значимое, но лишь легитимирующее ограничение, только как внешнюю среду действия, а не как живой текст Гирца (см. [36]). И, конечно, существует масса американских последователей британской традиции изучения культуры (например, [33; 43]), которые виртуозно соединяют герменевтическое прочтение и «неплотные» (thin), стратификационно-ориентированные формы квазиматериалистической редукции. Тем не менее нельзя не признать, что появилась масса работ, где центральное место принадлежит автономным и наполненным смыслом текстам (обзор см. в [74]). Эти современные социологи являются последователями раннего поколения исследователей культуры (Гирца, Беллы [15; 9], Тернера [80] и прежде всего Салинса [65]), которые выступали против мельчайших проявлений редукционизма 60-х и 70-х и пытались показать текстурированность социальной жизни и необходимость автономии культурных форм. В современных гуманитарных науках мы наблюдаем усилия по соединению этих двух аксиом сильной программы с третьим императивом обнаружения конкретных механизмов функционирования культуры.

Решение вопроса о передаточных механизмах было в существенной мере предопределено американскими прагматистами и эмпирицистской традицией. Влияние структурной лингвистики на европейские гуманитарные науки породило такой тип теории культуры, которая уделяла мало внимания взаимосвязи культуры и действия (если только не сдерживалось угрожающе «гуманистическими» дискурсами экзистенциализма и феноменологии). В то же время формирование философской мысли таких авторов, как Альтюссер и Фуко, допускало туманную и искаженную манеру письма, где вопросы причинности и автономии могли раскручиваться по бесконечной словесной спирали. В отличие от них, американские прагматисты предложили такой способ рассмотрения дискурса, где ясности воздается должное, где сложные языковые игры могут быть сведены к более простым высказываниям, где действующий должен играть определенную роль в переводе культурных структур в конкретные действия и институты. В то время как влияние прагматизма на американских культурсоциологов можно проследить не очень отчетливо, его более прямыми наследниками являются Энн Свидлер [78], Уильям Сьюэлл [68], Мустафа Эмирбайер с соавторами [29; 30] и Гарри Алан Файн [32], в работах которых была сделана попытка связать культуру и действие без привлечения ресурса материалистического редукционизма, свойственного теории праксиса Бурдьё.

На формирование зарождающейся сильной программы в американской культурсоциологии оказали влияние и другие источники. Так как они более тесно, в сравнении с прагматизмом, связаны с нашим основным аргументом, согласно которому структуралистская герменевтика является наиболее предпочтительным направлением развития, мы остановимся на них подробнее. Определяющим для всех подобных работ является понимание культуры не просто как текста (в духе Гирца), но как текста,

в основе которого лежат знаки и символы, находящиеся в структурной взаимосвязи друг с другом. Дюркгейм и его студенты, такие как Герц и Мосс, работавшие в первые десятилетия XX века, понимали, что культура — это классификационная система, состоящая из бинарных оппозиций. В то же время Соссюр разрабатывал структурную лингвистику и утверждал, что значения порождаются при помощи структурных отношений между понятиями и звуками. Несколькими десятилетиями позже Леви-Строс соединил эти лингвистический и социологический подходы к классификации в своем новаторском исследовании мифа, родства и тотемизма. Самое главное достоинство этого синтеза в том, что он предоставляет огромные возможности для понимания автономии культуры. Поскольку значения являются произвольными и порождаются внутри знаковой системы, они обладают определенной автономией по отношению к социальной детерминации — точно так же, как и язык какой-либо страны невозможно предсказать на основе знания о том, является ли она капиталистической или социалистической, индустриальной или аграрной. Таким образом, культура становится такой же объективной, как и любой другой более материальный социальный факт.

Вместе с тематизацией «автономии культуры», занимающей центральную позицию в 80-е, имело место и решительное восприятие поздних работ Дюркгейма, в которых он провозглашает культурные основания солидарности, помимо «функциональных» (обзор литературы по этому вопросу см. в [28; 76]). Удачная, но далеко не случайная согласованность между дюркгеймовской оппозицией сакрального и профанного и структуралистской теорией знаковых систем сделала возможным транслирование импульса французской теории в отчетливо социологический дискурс и традицию, которая занимается главным образом культурными кодами и кодированием. Одним из примеров, отражающих эту тенденцию, являются многочисленные исследования по поддержанию границ (*boundary maintenance*) (образец см. в [52]), и полезно было бы сравнить их с более редукционистскими альтернативами слабой программы, занимающимися процессом «полагания Другого» («*Othering*»). Возникший в рамках этой традиции прием использования бинарных оппозиций в дальнейшем стал использоваться в качестве основного инструмента для установления автономии культурных форм (см. [10; 27; 57; 70]).

На структурную герменевтику в рамках сильной программы теории культуры повлияла также антропология. Новое поколение символических антропологов (помимо Гирца наиболее примечательными фигурами являются Мэри Дуглас, Виктор Тернер [80] и Маршалл Салинс [65; 66]) восприняло принципы структурализма, но попыталось продвинуться в новых направлениях.

Постмодернисты и постструктуралисты тоже сыграли свою роль и сделали это с присущим им оптимизмом. Гордиев узел власти и знаний, который тормозил развитие европейской слабой программы, был разрушен американскими постмодернистскими теоретиками, такими как Стивен Сейдман [67]. Для постмодернистских философов-прагматистов, таких как Ричард Рорти [63], язык является, скорее, креативной силой социального воображения, а не ницшеанской тюрьмой. В результате дискурсы и действующие обладают большей автономией по отношению к власти и конструированию идентичностей.

Все эти тенденции широко известны. Но есть еще одна междисциплинарная «темная лошадка», к которой мы хотели бы привлечь внимание. В философии и литературоведении с некоторых пор наблюдается растущий интерес к теории нарративов и жанров. Культурологи, такие как Робин Вагнер-Пацифиси [81; 82; 83; 84], Маргарет Сомерс [77], Вэнди Гризвольд [42], Рональд Джейкобс [46; 47], Агнес Ку [50], Уильям Гибсон [40], и авторы настоящей статьи теперь читают таких литературоведов, как Нортроп Фрай [37], Питер Брукс [21] и Фредрик Джеймисон, таких историков, как Хейден Уайт [86], и таких аристотелианских философов, как Рикёр и Макинтайр (см. [53]). Привлекательность этой теории частично обусловлена ее пристрастием к текстуальному пониманию социальной жизни. Акцент на телеологии привносит некоторую степень интерпретативной силы классической герменевтической модели. Импульс к тому, чтобы читать культуру как текст, в подобных работах по нарративу дополняется интересом к разработке формальных моделей, которые могут быть применены как в случае сравнительного, так и в случае исторического исследования. Другими словами, такие формы нарратива, как моралите и мелодрама, трагедия и комедия, можно понимать как «типы», несущие в себе определенные импликации относительно социальной жизни. Моралите, например, не допускает компромиссов [81; 82]. Трагедия может способствовать распространению фатализма [46] и снятию с себя гражданских обязательств, но в то же время поощряет моральную ответственность [7; 31]. Комедия и роман, напротив, порождают оптимизм и социальную вовлеченность [48; 71]. Ирония обеспечивает мощный инструмент для критики власти и рефлексии по поводу господствующих культурных кодов, открывает дорогу различиям и культурным инновациям [48; 72].

Еще одно преимущество нарративного подхода состоит в том, что он обеспечивает культурную автономию (например, в аналитическом смысле, см. [49]). Если использовать структуралистский подход при рассмотрении нарративов [13], то текстуальные формы рассматриваются как смешанные наборы действующих лиц, сюжетных линий и этических оценок, взаимоотношения которых могут быть описаны в терминах формальных моделей. Таким образом, теория нарратива, как и семиотика, является связующим звеном между типом герменевтического исследования, который предлагает Гирц, и движением в сторону общей теории культуры. Как утверждает Н. Фрай, структуралистский подход к нарративу позволяет создавать модели, которые могут применяться к различным случаям и контекстам, но в то же время дает возможность описывать частности.

Важно заметить, что хотя осмысленные тексты являются центральным моментом для американского стандарта сильной программы, но и более широкий социальный контекст никоим образом не должен игнорироваться. Действительно, объективные структуры и внутренняя борьба, характерные для реального социального мира, занимают здесь не менее важное место, чем в работах представителей слабой программы. Значительный вклад был сделан в таких областях, как исследования цензуры и эксклюзии [14], расы [46], сексуальности [67], насилия [40; 70; 72; 82] и потерпевших крушение социально-исторических проектов радикальной трансформации [6; 7]. Эти контексты, однако, рассматриваются не как замкнутые сами на себя силы, которые окончательно определяют содержание и значимость культурных текстов, а скорее как

институты и процессы, которые отражают культурные тексты смысловым образом. Это арены, на которых культурные силы сочетаются или сталкиваются с материальными условиями и рациональными интересами, чтобы произвести конкретные последствия [50; 72]. И помимо этого, они сами, в свою очередь, рассматриваются как культурные метатексты, как реальные воплощения современных идеалов.

Выводы

В настоящей работе мы выдвинули предположение о том, что структурализм и герменевтика могут прекрасно работать в паре. Структурализм содействует построению общей теории, предсказаниям и утверждениям автономии культуры. Герменевтика позволяет ухватить фактуру и характер социальной жизни. Если дополнить это вниманием к институтам и действующим как к каузальным посредникам, то у нас будут основания для сильной культурсоциологии. Аргументы, выдвинутые нами в пользу зарождающейся сильной программы, звучали несколько полемично, но это не означает, что мы намерены очернить любые попытки взглянуть на культуру по-другому. Если стремиться к тому, чтобы социология оставалась жизнеспособной дисциплиной, то следует поддерживать теоретический плюрализм и активные дебаты. Существует масса важных исследовательских вопросов в различных областях, от демографии и стратификации до экономической и политической жизни, в которых, придерживаясь слабой программы, можно добиться значительных результатов. Но не менее важно расчистить пространство для настоящей культурсоциологии. Первым шагом на пути к этой цели будут выступления против ложных идеалов, стремление избежать смешения запутанной редукционистской социологии культуры и настоящей сильной программы. Только таким способом в грядущем столетии могут быть реализованы перспективы культурсоциологии.

Литература

1. *Alexander J. C. Theoretical Logic on Sociology. Vol. 2. Berkeley: University of California Press, 1982.*
2. *Alexander J. C. Twenty Lectures. New York: Columbia University Press, 1987.*
3. *Alexander J. C. Action and its Environments. New York: Columbia University Press, 1988.*
4. *Alexander J. C. Introduction: 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.*
5. *Alexander J. C. Modern, Anti, Post and Neo: How Intellectuals Have Tried to Understand the Crisis of Our Time // New Left Review. 1995. № 210 P. 63–102.*
6. *Alexander J. C. Fin-de-Siecle Social Theory. London: Verso, 1995.*
7. *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.*
8. *Alexander J. C. Cultural Sociology or Sociology of Culture? // Culture. 1996. Vol. 10. № 3–4. P. 1–5.*

9. *Alexander J. C., Sherwood St.* Mythic Gestures: Robert N. Bellah and Cultural Sociology // Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self / ed. by R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton. Berkeley: University of California Press, 2001. P. 1–14.
10. *Alexander J. C., Smith Ph.* The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies // Theory and Society. 1993. Vol. 22. № 2. P. 151–207.
11. *Alexander J. C., Smith Ph.* Sociologie culturelle ou sociologie de la culture? // Sociologie et sociétés. 1998. Vol. 30. № 1. P. 107–116.
12. *Anderson P.* Considerations on Western Marxism. London: Verso, 1979.
13. *Barthes R. S/Z.* Paris: Seuil, 1970.
14. *Beisel N.* Morals Versus Art: Censorship, The Politics of Interpretation, and the Victorian Nude // American Sociological Review. 1993. Vol. 58. № 2. P. 145–162.
15. *Bellah R.* Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World. New York: Harper and Row, 1970.
16. *Bernstein B.* Class, Codes and Control. London: Routledge, 1971.
17. *Blau J. R.* The Shape of Culture: A Study of Contemporary Cultural Patterns in the United States. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
18. *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. London: Routledge, 1976.
19. *Bourdieu P.* Les relations entre les sexes dans la société paysanne // Les Temps Modernes. 1962. № 195. P. 307–331.
20. *Bourdieu P.* Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
21. *Brooks P.* The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess. New York: Columbia University Press, 1985.
22. *Brenner N.* Foucault's New Functionalism // Theory and Society. 1994. Vol. 23. № 5. P. 679–709.
23. *Clifford J.* The Predicament of Culture. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
24. *Crane D.* The Production of Culture. London: Sage, 1992.
25. *Davis M.* City of Quartz. New York: Vintage Books, 1992.
26. *DiMaggio P., Powell W.* The New Institutionalism in Organizational Analysis. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
27. *Edles L.* Symbol and Ritual in the New Spain. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
28. *Emirbayer M.* Useful Durkheim // Sociological Theory. 1996. Vol. 14. № 2. P. 109–130.
29. *Emirbayer M., Goodwin J.* Symbols, Positions, Objects // History and Theory. 1996. Vol. 35. № 3. P. 358–374.
30. *Emirbayer M., Mische A.* What is Agency? // American Journal of Sociology. 1998. Vol. 103. № 4. P. 962–1023.
31. *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.
32. *Fine G. A.* With the Boys: Little League Baseball and Preadolescent Culture. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
33. *Fiske J.* Television Culture. New York: Routledge, 1987.
34. *Foucault M.* The Order of Things. London: Tavistock, 1970.
35. *Foucault M.* The Archaeology of Knowledge. London: Tavistock, 1972.
36. *Friedland R., Alford R.* Bringing Society Back In: Symbols, Practices and Institutional Contradictions // The New Institutionalism in Organizational Analysis / ed. by W. W. Powell and P. DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 232–263.
37. *Frye N.* Anatomy of Criticism. Princeton: Princeton University Press, 1957.

38. *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.
39. *Geertz C.* Works and Lives. Stanford: Stanford University Press, 1988.
40. *Gibson J. W.* Warrior Dreams: Violence and Manhood in Post-Vietnam America. New York: Hill and Wang, 1994.
41. *Gottdiener M.* Postmodern Semiotics: Material Culture and the Forms of Postmodern Life. Oxford: Blackwell, 1995.
42. *Griswold W.* The Devil's Techniques: Cultural Legitimation and Social Change // *American Sociological Review.* 1983. Vol. 48. № 5. P. 668–680.
43. *Grossberg L., Nelson C., Treichler P.* Cultural Studies. New York: Routledge, 1991.
44. *Hall S., Critcher C., Jefferson T., Clarke J., Roberts B.* Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order. London: Macmillan, 1978.
45. *Honneth A.* The Fragmented World of Symbolic Forms // *Theory, Culture and Society.* 1986. Vol. 3. №3. P. 55–66.
46. *Jacobs R.* Civil Society and Crisis: Culture, Discourse and the Rodney King Beating // *American Journal of Sociology.* 1996. Vol. 101. № 5. P. 1238–1272.
47. *Jacobs R.* Race, Media and the Crisis of Civil Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
48. *Jacobs R., Smith Ph.* Romance, Irony and Solidarity // *Sociological Theory.* 1997. Vol. 15. № 1. P. 60–80.
49. *Kane A.* Cultural Analysis in Historical Sociology // *Sociological Theory.* 1992. Vol. 9. № 1. P. 53–69.
50. *Ku A.* Narrative, Politics and the Public Sphere: Struggles over Political Reform in the Final Transitional Years in Hong Kong (1992–1994). Aldershot: Ashgate, 1999.
51. *Lamont M.* Money, Morals and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
52. *Lamont M., Fournier P.* Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality. Chicago: Chicago University Press, 1993.
53. *Lara M. P.* Moral Textures: Feminist Narratives of the Public Sphere. Berkeley: University of California Press, 1998.
54. *Latour B., Woolgar S.* Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts. Princeton: Princeton University Press, 1986.
55. *Lévi-Strauss C.* Tristes Tropiques. New York: Atheneum, 1974.
56. *Lockwood D.* Solidarity and Schism: «The Problem of Disorder» in Durkheimian and Marxist Sociology. Oxford: Oxford University Press, 1992.
57. *Magnuson E.* Ideological Conflict in American Political Culture // *International Journal of Sociology and Social Policy.* 1997. Vol. 17. № 6. P. 84–130.
58. *Miller P., Rose N.* Governing Economic Life // *Economy and Society.* 1990. Vol. 19. № 2. P. 1–31.
59. *Peterson R.* Six Constraints on the Production of Literary Works // *Poetics.* 1985. Vol. 14. № 1-2 P. 45–67.
60. *Rambo E., Chan E.* Text, Structure and Action in Cultural Sociology // *Theory and Society.* 1990. Vol. 19. № 5. P. 635–648.
61. *Ricoeur P.* The Model of a Text: Meaningful Action Considered as a Text // *Social Research.* 1971. Vol. 38. № 3. P. 529–562.
62. *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.
63. *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. New York: Cambridge University Press, 1989.
64. *Rose N.* Government, authority and expertise in advanced liberalism // *Economy and Society.* 1993. Vol. 22. № 3. P. 283–299.
65. *Sahlins M.* Culture and Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

66. *Sahlins M.* Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
67. *Seidman S.* Transfiguring Sexual Identity: AIDS and the Contemporary Construction of Homosexuality // *Social Text*. 1988. № 19-20. P. 187–206.
68. *Sewell W.* A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation // *American Journal of Sociology*. 1992. Vol. 98. № 1. P. 1–30.
69. *Sherwood S., Smith Ph., Alexander J. C.* The British are Coming // *Contemporary Sociology*. 1993. Vol. 22. № 2. P. 370–375.
70. *Smith Ph.* Codes and Conflict // *Theory and Society*. 1991. Vol. 20. № 1 P. 103–138.
71. *Smith Ph.* The Semiotic Foundations of Media Narratives: Saddam and Nasser in the American Mass Media // *Journal of Narrative and Life History*. 1994. Vol. 4. № 1-2. P. 89–118.
72. *Smith Ph.* Executing Executions: Aesthetics, Identity and the Problematic Narratives of Capital Punishment Ritual // *Theory and Society*. 1996. Vol. 25. № 2. P. 235–261.
73. *Smith Ph.* The New American Cultural Sociology // *The New American Cultural Sociology* / ed. by Ph. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 1–14.
74. *The New American Cultural Sociology* / ed. by Ph. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
75. *Smith Ph.* Barbarism and Civility in the Discourses of Fascism, Communism and Democracy // *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization* / ed. by J. C. Alexander. London: Sage, 1998. P. 115–137.
76. *Smith Ph., Alexander J. C.* Durkheim's Religious Revival // *American Journal of Sociology*. 1996. Vol. 102. № 2. P. 585–592.
77. *Somers M.* Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory // *Sociological Theory*. 1995. Vol. 13. № 3. P. 229–274.
78. *Swidler A.* Culture in Action: Symbols and Strategies // *American Sociological Review*. 1986. Vol. 51. № 2. P. 273–286.
79. *Thompson E. P.* The Poverty of Theory. London: Merlin, 1978.
80. *Turner V.* Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
81. *Wagner-Pacifici R.* The Moro Morality Play: Terrorism as Social Drama. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
82. *Wagner-Pacifici R.* Discourse and Destruction: The City of Philadelphia versus MOVE. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
83. *Wagner-Pacifici R.* Theorising the Standoff: Contingency in Action. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
84. *Wagner-Pacific R., Schwartz B.* The Vietnam Veterans Memorial // *American Journal of Sociology*. 1991. Vol. 97. № 2. P. 376–420.
85. *Weber M.* Religious Rejections of the World and Their Directions [1915] // *From Max Weber* / ed. by H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1958. P. 323–359.
86. *White H.* The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
87. *Willis P.* Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs. Farnborough: Saxon House, 1977.
88. *Wuthnow R.* Religious Discourse as Public Rhetoric // *Communication Research*. 1988. Vol. 15. № 3. P. 318–338.
89. *Wuthnow R.* Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism. Cambridge: Harvard University Press, 1989.