

Джеффри С. Александер

Аналитические дебаты: Понимание относительной автономии культуры*

В статье дается анализ основных подходов к изучению культуры, которыми на сегодняшний день располагают социальные науки. Дискуссии вокруг этих подходов помещены в более широкий контекст теоретической полемики. С одной стороны, мы критически сопоставляем рассматриваемые подходы. С другой стороны, здесь присутствует и систематическое измерение, позволяющее сформулировать некоторые обобщения на основе приводимых аргументов. Мы далеки от того, чтобы высказать окончательные суждения и суммарные оценки. Наша цель заключается в том, чтобы начать обсуждение данной темы.

Исходная дихотомия

С тех пор, как началось научное изучение общества, анализ понятий действия и порядка тяготеет к одному из двух теоретических полюсов. *Механистическая* концепция действия сравнивает человеческое поведение с механизмом, реагирующим автоматически, «объективно» и предсказуемо на стимулы, вырабатываемые окружающей средой. Порядок, соответствующий такому механическому действию, рассматривается как принудительный, способный оказывать на действие влияние извне благодаря значительности своей силы.

В противовес данной точке зрения появился субъектно-ориентированный (subjective)** подход к изучению понятий действия и порядка. В соответствии с данным подходом, действие мотивируется тем, что исходит от индивида – его эмоциями, восприятием, чувствительностью. Порядок, соответствующий такому действию, является идеациональным. Он формируется на основе того, что присутствует в человеческом сознании. Имеет смысл говорить о существовании субъективного порядка, а не просто субъективного действия, поскольку субъективность здесь рассматривается скорее в качестве схемы, чем в качестве интенции: скорее, это некая разделяемая идея, нежели индивидуальное желание, схема (framework), которую следует рассматривать также как причину и результат множества интерпретативных взаимодействий, а не только единичный интерпретативный акт сам по себе. Опыт и смысл опыта становятся центральными понятиями данного подхода.

Понятие культуры выходит на первый план в связи с тем, что смысл считается включенным в такого рода идеальный порядок. Культура – это «порядок», соответствующий осмысленному действию. Предполагается, что следование субъективному, антимеханистическому порядку происходит скорее добровольно, чем по необходимости (в отличие от следования механистическому, объективистскому порядку).

Противопоставление идей Маркса и Гегеля является прототипом различий между механистической и культурной формами объяснения в социальных науках. Оно также сыграло

* Introduction: Understanding the 'Relative Autonomy' of Culture, J.C. Alexander and S. Seidman, eds., Culture and Society: Contemporary Debates. Cambridge University Press, 1990: 1-27.

Публикуется с согласия автора. В тексте статьи Александер отсылает читателя к помещенным в сборнике работам известных исследователей культуры. Поскольку книга имеет характер антологии, большинство входящих в нее работ так или иначе знакомо отечественному читателю. В ряде случаев нам, тем не менее, показалось целесообразным дать отсылку к доступным переводам или привести название соответствующей публикации. – *Прим. ред.*

© Центр фундаментальной социологии, 2007.

© Шурова Мария, 2007.

** Традиционно в переводах социологической литературы «subjective» передается как «субъективный», что неявным образом может внушать мысль о субъективности исследователя, а не исследуемых. Далее мы, в основном, придерживаемся этой традиции перевода, чтобы избежать появления в тексте не очень привычных социологу словообразований. В ряде случаев, однако, мы вводим, не оговаривая этого специально, более корректные термины, производные от слова «субъект». – *Прим. ред.*

решающую историческую роль в развитии собственно механистического и культурного способов объяснения в социальных науках. В «Феноменологии духа» Гегель рассматривает историческое развитие как результат разочарований, вызванных ограничениями исторического периода. Каждый из периодов описывается в терминах схемы, которую он устанавливает для осмысленного опыта. Гегель называет эту всеобъемлющую схему «*Geist*», духом эпохи, – данное понятие в контексте немецкого идеализма может рассматриваться в качестве эквивалента современного понятия культуры.

Поскольку Маркс прямо оппонирует Гегелю, обращение к его трудам позволяет отчетливо увидеть некоторые особенности механистического подхода. В рамках историко-материалистического понимания развития, которое Маркс разрабатывает в своих поздних работах, он придерживается идеи Гегеля о том, что более поздние стадии имманентно присутствуют в более ранних. Тем не менее, он описывает источник роста не как субъективно испытываемую неудовлетворенность, но как объективное противоречие рациональному интересу. В поле зрения попадают экономический и политический порядок, не являющиеся, по мнению Маркса, субъективными. Действительно, Маркс постулирует существование радикальной дихотомии «надстройка» – «базис», сознание – общественное бытие¹. Культурные феномены, от свода законов и религиозных ритуалов до искусства и интеллектуальных идей, приписываются надстройке и рассматриваются как определяемые базисом. Для того, чтобы объяснить культурный феномен, не нужно изучать его внутреннюю структуру или значение, но необходимо рассматривать материальные элементы, которые он отражает. Поскольку культура детерминирована внешними силами, она не обладает автономией в каузальном смысле.

В истории социальных наук после Маркса приверженность его методологии, идеологии и [общим] предпосылкам привела к появлению ряда традиций, продолжающих заданную им механистическую программу. В том, что касается методологии, речь шла о попытках добиться предсказуемости, обнаружить зримые «реальные» объекты измерения; идеологически либеральная и радикальная приверженность к реформам, судя по всему, подразумевала потребность настаивать на «неподдельности» человеческих страданий в механистическом смысле; в аспекте общих предпосылок влияние социальных наук на сферу здравого смысла сделало модели рационального актора простыми для понимания и, что не менее важно, сложными для опровержения.

Ответом механистическому движению стали новые заявления о том, что действие является осмысленным и что культура наделена упорядочивающей силой. Тем не менее, Маркс, по-видимому, сумел задать рамки данной дискуссии, хотя ему и не удалось настолько же преуспеть в предопределении ее результатов. До сегодняшнего дня, например, оппоненты механистического подхода защищают субъективный подход, утверждая, что культура обладает, как минимум, относительной «автономией» по отношению к более материалистическим формам.

Аргументы в пользу культуры: классические перспективы

В рамках общей реакции на механистическую перспективу в пользу идеи «автономии культуры» приводились фундаментально различные аргументы. Дильтей напрямую наследовал Гегелю, попросту заместив гегелевское религиозное понимание *Geista** натуралистическим. Согласно Дильтею, именно человеческий опыт является основным источником смысла как для актора, так и для исследователя. В то же время, он утверждает, что потребность во взаимопонимании ведет за пределы индивидуального опыта к разделяемым идеям и, в конечном итоге, к структурирующей силе культурных систем.

¹ Некоторые интерпретации поздней, или «зрелой», теории Маркса говорят о том, что она характеризуется большей культурной чувствительностью и меньшей механистичностью. Совершенно очевидно, что в обширном собрании сочинений Маркса можно обнаружить примеры упоминания идеи культурной автономии; однако, сосредоточение на механистическом и отход от признания автономности культуры несомненны [1]. Маркс безусловно оставил свой след в социальных науках в качестве создателя наиболее антикультурной теории.

* Духа (нем.) – Прим. ред.

Дильтей подчеркивает, что такая структурированная система является внутренней и субъективной. Он утверждает, что такое положение системы требует применения специального «герменевтического» метода. Герменевтика является методом интерпретации. Изучить природу внутренних и субъективных структур значит изучить их смысл. Смысл доступен для исследователя лишь в том случае, если он интерпретирует культурные структуры сами по себе, не пытаясь в первую очередь объяснить их как результат действия других сил – что является методологическим импульсом механистического подхода. Интерпретация развивается из понимания, а не просто из наблюдения. Таким образом, Дильтей противопоставляет герменевтический метод *Geisteswissenschaften* (гуманитарных наук, буквально – «наук о духе») наблюдательным, объяснительным методам естественных наук (*Naturwissenschaften*).

Дильтей приводит первое и, вероятно, до сих пор являющееся наиболее перспективным философское обоснование «культурных исследований» (cultural studies), однако, он делает это в дуалистическом ключе, что отражает однобокость немецкого идеализма. По его мнению, социальные феномены необходимо изучать лишь с культурной точки зрения. Он относит наблюдение материального механистического порядка к сфере математических, физических и биологических наук, а также, возможно, аналитической экономики. Представления Дильтея, таким образом, подчеркивают автономию культуры в самом радикальном, или идеалистическом, смысле. Вопрос, нужно ли связывать герменевтический, интерпретативный метод со столь радикальным аргументом в пользу культуры, с тех пор является предметом дискуссии².

Решительный ответ Дильтея на идеи механистической перспективы был оспорен с двух сторон. После обсуждения данных альтернатив, каждая из которых разрабатывает позицию «относительной автономии», мы рассмотрим еще одно крупное направление, возвращающееся к крайней позиции автономии, но делающее это явно анти-герменевтическим образом.

В истории социальной теории двадцатого века теория Парсонса представляет собой наиболее детально разработанный формальный ответ механицизму, не принадлежащий к ортодоксальной герменевтической традиции. В рамках своего «функционалистского» подхода к изучению общества Парсонс концептуализировал отношения между культурой и материальной силой не как противопоставление внутреннего опыта внешней детерминированности, но как соотношение различных аналитических уровней единого эмпирического мира. Согласно Парсонсу, акторы интернализируют смысловой порядок (культурную систему), являющийся более общим, чем набор социальных интеракций (социальная система), частью которого они сами являются.

Такая аналитическая аргументация означает, с одной стороны, что каждый социальный акт подразумевает соотнесение с некоторой более общей культурной моделью; социальное действие нельзя рассматривать механистически, поскольку оно неизбежно имеет культурную референцию. С другой стороны, поскольку в аналитических терминах действие является частью не только культурной, но и социальной системы, идеалистическая перспектива также отвергается. Считается, что на уровне социальной системы начинают играть роль независимые потребности, такие как вопросы нехватки и распределения [ресурсов], которые нельзя дедуцировать из смысловых образцов как таковых. Более того, поскольку Парсонс также постулирует существование третьей аналитической системы – личности, – он получает возможность утверждать, что ни культурные коды, ни социальный детерминизм не препятствуют тому, что большую роль играют и психологические императивы. Действие

² В современную эпоху философская герменевтика Дильтея была переосмыслена Гадамером [7], сохранив, однако, свою однобокость. Чрезмерная односторонность «культурализма», которую я критикую в теории Дильтея, необходимо отделять от проблемы, является ли метод, разработанный им и Гадамером для социальных наук – герменевтика, – чрезмерно субъективным, то есть релятивистским. Предметом жарких споров являлся вопрос, верили ли Дильтей и Гадамер в то, что в науках о культуре имеют право на существование радикальные обобщения с претензией на объективную истину [4]). Тем не менее, это не тот вопрос, который должен занимать нас здесь, поскольку нас в первую очередь интересуют скорее теоретические, чем методологические вопросы.

является одновременно символическим, социальным и мотивационным. Поэтому для того, чтобы произвести полный эмпирический анализ, необходимо понимание конкретных взаимоотношений всех трех аналитических систем. Хотя аналитическая автономия культуры имеет большое значение, в каждом отдельном эмпирическом («реальном») случае она подвергается сильному влиянию институциональных факторов.

Настойчивость Парсонса в утверждении аналитической автономности культурной, социальной и психологической систем дает возможность выхода за рамки механистически-субъективистской дихотомии без отрицания аргументов любой из сторон. Культуре отводится определенное место, но она оказывается лишь относительно автономной сферой. Обнаруживается также потребность в анализе более механистического толка.

Перспектива такого разрешения дилеммы сводится к нулю, если различие между данными уровнями понимается скорее как реальное, нежели аналитическое. В таком случае, можно говорить о том, что функционалистская теория предполагает анализ каждой из систем независимо от других, и настаивает лишь на том, что относительную детерминирующую силу других систем отрицать не следует. К сожалению, функционалистская многоуровневая модель Парсонса – как в силу присущей ей сложности, так и в силу того, что в работах самого Парсонса она появляется в относительно недостаточно разработанной форме, – часто воспринималась именно таким образом, и функционалистские суждения о культуре лишь воспроизводили механистически-субъективистскую дихотомию на более высоком уровне. Рассматривая социальную систему как независимую от культуры, данный подход вскрывает проблемы, весьма значительные для интерпретативной, чувствительной к культуре позиции. Следует ли рассматривать феномены социальной системы как таковые в качестве механистически организованных, подчиняющихся скорее законам необходимости, чем правилам смысла? В каком ключе должно рассматриваться реальное пересечение культурных и социальных уровней?³

Вероятно, в качестве ответа на эти вопросы Парсонс сформулировал весьма последовательную рекомендацию. Функциональный анализ должен изучать «институционализацию» культуры, – то, каким образом культура становится частью реальных структур социальных систем. По мнению Парсонса, такой фокус на институционализации должен значительно сузить сферу культурного интереса социологов; впредь они будут сосредотачивать свое внимание скорее на «ценностях», чем на символических системах как таковых. Ценности являются символическими, абстрактными средствами обсуждения центральных институциональных проблем. Они отсылают к таким вопросам как равенство – неравенство, спонтанность – дисциплина, уважение властей – критическое поведение, общественная – частная собственность. Парсонс настаивает, что нормативные концепции организуются вокруг конкретных вопросов такого рода. Актеры должны делать выбор между реальными альтернативами; в тот момент, когда они его осуществляют, актуализируются нормативные, или ценностные, стандарты. Институционализация означает, что тот или иной стандарт стал специфической особенностью роли актора. Для индивида, группы или коллектива отклонение от институционализированных ценностей чревато санкциями, а конформность приносит вознаграждение.

Однако существует ряд фундаментальных проблем с ценностным анализом, возникающих при его отнесении к категории культурного анализа как такового. Поскольку интерпретация ограничивается лишь смыслами, допускающими институционализацию, результат имеет довольно иронический характер: понятия, разрабатываемые в рамках ценностного анализа с целью исследования смыслов, в значительной степени зависят от вокабуляра, разработанного для механистического, исключительно социального анализа. Что касается собственно символических феноменов, таких как ритуал, сакрализация, осквернение,

³ Салинз [8] выдвигал именно эти возражения против ранней функционалистской теории Дюркгейма. Акультурные черты проделанного Смелзером [9] ценного анализа промышленной революции, (обычно его считают самым характерным эмпирическим приложением схемы Парсонса), демонстрируют, что аналогичные вопросы действительно могут быть поставлены и по отношению к самому Парсонсу.

метафора, миф, нарратив, метафизика и код, функционалистский анализ может поведать о них весьма немного.

Более того, тенденциозность подхода с точки зрения социальных систем сужает функционалистский интерес к культуре до вопросов о влиянии культуры на стабильность и нестабильность системы, а также до изучения процессов, зависящих от эффективности распределения санкций и вознаграждений. Тогда основания культурной системы и ее внутренние процессы не являются предметом основного интереса; важно, скорее, каким образом данный образец институционализируется через социализацию, статусное повышение или материальные вознаграждения. Благодаря такому социальному фокусу функциональный анализ часто приводит к отделению социальных наук от интерпретативных методов гуманитарных наук. Мы оказываемся в парадоксальной ситуации, когда функционалистский подход к изучению смысла существенным образом подрывает саму идею культурной автономии.

Сходные проблемы и сходные достижения характеризуют другой фундаментальный вызов, брошенный крайней идеалистической концепции культуры. По иронии судьбы, второй вызов возник в рамках собственно марксизма. Тем не менее, как становится ясно из основополагающей работы Грамши, революционная и классово-ориентированная теория может быть определена таким образом, что вырывается из пут эпистемологии позднего Маркса. Грамши определяет марксизм как «теорию праксиса», – термин, появившийся на ранней, скорее гегельянской фазе развития Маркса; и действительно, Грамши строит свою критическую теорию в ходе диалога с Кроче, великим итальянским гегельянцем. Благодаря этому созидательному контакту с герменевтической традицией, Грамши в качестве отправной точки выбирает представление о том, что все акторы суть интеллектуалы, и соотносимость со смыслом является неотделимым измерением любого человеческого действия и любой исторической формы социального порядка.

Подобно Парсонсу, Грамши дистанцируется от идеализма, настаивая, что культура должна рассматриваться как взаимосвязанная с механистическими институтами, а не как заменяющая их. По его мнению, анализ сил социальных систем можно отделить от анализа их смысла. Для Грамши, как и для Парсонса, социальная система является важнейшим референтом культуры; «реальные силы» общества противостоят смысловой сущности культуры или дополняют ее.

Тем не менее, культурный марксизм Грамши значительно отличается от функционализма. В данных подходах различаются концепции социальной системы, а значит, и места культуры в ней. Грамши настаивает, что культурные процессы протекают в четко стратифицированных обществах, где иерархия классового господства поддерживается политическими силами. Культура становится частью процесса господства. Господствующий способ производства становится точкой отсчета даже для наиболее искушенных интеллектуалов; более того, из-за своей слабой институциональной позиции они неизбежно примиряются с властью.

Сложные идеи искушенных интеллектуалов, определяющие самопонимание каждой эпохи, приносят в массы квази-интеллектуалы низшего уровня, такие как учителя и журналисты, – акторы, более «органично» связанные с институтами капиталистического общества. Здесь Грамши проводит аналогию с католической церковью. Теологи формулируют абстрактные каноны, но именно приходские священники формулируют доктрину, которая обращается к простым людям и дает объяснение их страданиям.

Идеологическое господство интеллектуалов над массами Грамши называет «культурной гегемонией». Хотя общество является крайне иерархичным, правящий класс поддерживает свое положение не только и не столько благодаря силе. Общество является в первую очередь не экономическим или политическим порядком, но скорее «морально-политическим блоком». Объединение происходит за счет того, что можно назвать добровольной приверженностью господствующим идеям. В данном случае мы видим теорию институционализированной культуры в марксистской форме.

Однако, по мнению Грамши, господствующей культуре со временем бывает брошен вызов. То, каким образом Грамши концептуализирует революционное культурное развитие, так же обусловлено соотношением с понятием «реальных обстоятельств», как и его теория господствующих идей. В силу того, что рабочий класс существует в реальных условиях объективной эксплуатации, по мнению Грамши, практическая ориентированность его сознания потенциально является неизбежной, в отличие от потустороннего или идеализированного сознания аристократии и буржуазии. Тем не менее, Грамши признает, что это латентное сознание не может стать явным до тех пор, пока его не артикулирует интеллигенция. Сознание, ориентированное лишь практически, бессильно против интеллектуальной силы господствующих идей. Альтернативная идеология должна сперва кристаллизоваться – эту задачу выполнили Маркс и другие верховные социалисты-интеллектуалы. С формированием революционных кадров из числа органических интеллектуалов – вождей и последователей политической партии, ориентированной скорее практически, чем интеллектуально, – эти идеи в итоге становятся совершенно очевидны и широко доступны.

Тем не менее, культурный марксизм отличается от функционального анализа не только в этих несомненно важных объяснительных вопросах. Данный подход имеет явный нормативный уклон. Он направлен не просто на объяснение или интерпретацию культуры, но и на оценочное различие «хороших» и «плохих» смыслов. Акцентирование того и другого проявляется в противопоставлении «рационального сознания» здравому смыслу и религии, которое делает Грамши. Его целью является не просто объяснить, как может развиваться контр-гегемоническая культура, но и показать, что она может привести и приведет к тому, что он считает более свободной и независимой жизнью.

Культурный марксизм, несомненно, представляет более богатую теоретическую перспективу, в сравнении с функциональным анализом, делая больший акцент на вкладе культуры в социальные изменения. В то же время, фокусирование на взаимосвязи культуры и власти является весьма неоднозначным достижением. Описание культуры в первую очередь как находящейся в подчинении власти лишает нас возможности – центральной для функционалистской мысли, – рассматривать культурные ценности как определяющие и регулирующие власть. Более того, в фундаментальных аспектах подход Грамши в действительности усугубляет проблемы Парсонса. Грамши дистанцируется от механистического марксизма, настаивая на идее относительной автономии культуры от общества и действия. Тем не менее, как и в случае с функционализмом, отстаивание идеи относительной автономии представляет собой палку о двух концах, поскольку предполагает в свою очередь принятие идеи независимости общества и действия от культуры. Грамши не рассматривает части социальной системы – в данном случае, экономическую, политическую, и интеллектуальные группы, – как изначально сформированные культурными образцами. Он описывает их, в конечном счете, как отражающие структуры власти и класса, как механистические силы, которые в результате принимают культурный смысл.

В функционалистской теории разведение сфер культуры и общества привело к сужению фокуса до рассмотрения ценностей, а не символов. В культурном марксизме понятие «классового сознания» играет во многом схожую роль. Хотя оно и определяется в терминах культурного смысла, оно помещено в рамки социальной системы. По этой причине марксистский анализ сознания, как и функционалистский анализ ценностей, часто оказывается гораздо более социально редуцирующим, чем можно было бы ожидать, исходя из принятия идеи относительной автономии культуры. И снова мы можем видеть, насколько сложно рассуждать о действительной независимости культуры и общества.

Именно в этом проявляется важность семиотики для современного анализа культуры. Соссюр отвергает представление о том, что социальная структура или действие могут быть поняты способами, не опосредованными культурой. Для него, как для лингвиста, каноническим образцом является язык. Он признает, что речь как таковая является психологически мотивированным социальным действием, являющимся объектом реальных

ситуативных потребностей. Тем не менее, он утверждает, что, хотя индивидуальные акторы могут рассматриваться как ответственные за речевые акты, они практически не имеют контроля над языком, который этими актами задействован. Индивиды в процессе разговора не имеют возможности определять используемые ими знаки. Эти знаки зафиксированы обществом в очень строгих границах.

Когда Соссюр говорит о социальной детерминированности языка, он не делает акцента на относительной власти социальных институтов, как это мог бы сделать Грамши. Именно власть языка как символической системы, творение бесчисленного количества социальных актов обнаруживает себя в качестве независимой силы. Язык является абстрактным кодом, его структура детерминирована скорее внутренними законами, чем прямым давлением со стороны социальной системы. Слова являются знаками, которые можно разложить на означающее и означаемое. Соссюр четко разграничивает означающее – звук или материальный компонент слова, и означаемое – понятие, с которым связывается материальный звук. Он настаивает, что отношения между означающим и означаемым, между материальным и идеальным компонентами, являются «произвольными». Не существует объективно необходимой, или «реальной», причины, по которой определенное понятие произносится с помощью определенного звука; они соединены только конвенционально.

Соссюр, однако, идет еще дальше. Слово само по себе не может быть понято исходя из рассмотрения реального социального объекта, с которым оно объединено в рамках языка. Эти отношения также произвольно конвенциональны. Значение выводится из отношений – сходств и различий, – установленных между словами, между знаками лингвистической системы. Изменения в этих отношениях не являются отражением изменений в социальных объектах, к которым они относятся. В действительности в краткосрочной перспективе знаковая система является неизменной. Она развивается в соответствии со своими внутренними законами; современный способ систематизации ее элементов может быть понят в первую очередь в терминах более ранних традиций, из которых она развилась.

Если произвольные отношения существуют между словами и вещами в рамках языка, рассуждает далее Соссюр, почему бы им также не иметь место в рамках всех социальных институтов и действий? Он утверждает, что это действительно так, объявляя лингвистику всего лишь частным случаем семиотики как более общей науки о знаках. Каждое социальное действие опутано системой знаков, которая работает аналогично языку. Ни историческое развитие, ни социальные отношения не определяют структуру этой системы знаков. Ее смысл можно понять, лишь реконструировав внутренние коды самой институциональной культуры.

Хотя семиотика приводит убедительные аргументы против попыток осуществления социального анализа без соотнесения с кодами, она сама, тем не менее, основана на очевидно одностороннем анализе. Семиотика заинтересована в анализе систем знаков, а не обществ. Даже при условии признания того, что языковые системы являются социальными институтами, предполагается, что быть вовлеченным в ортодоксальную семиотику – или «структурный анализ», как его стали называть, – означает оставить без внимания соотнесение с интеракционными и ситуационными требованиями как таковыми. В таком случае семиотика возвращает нас назад, к более радикальной версии идеи автономии, предложенной ортодоксальной герменевтикой. Дильтей также рекомендует изучать социальное действие только изнутри. Тем не менее, существуют значительные различия между этими подходами. По мнению Дильтея, изучение «изнутри» означает возврат к моделям субъективного опыта. По мнению Соссюра, это означает поиск внутренней взаимосвязи между словами. Как мы увидим далее, семиотика артикулирует структуру систем знаков в формальных терминах. Структура состоит из замысловатой картины сходств и различий, которыми аналитик может оперировать безотносительно субъективного опыта вовлеченных акторов. В то же время, если бы данное указание было принято всерьез, оно повлекло бы за собой отказ от поиска смысла, который в свою очередь лежит в основе культурного анализа. Является ли такая антитеза культурной структуры и смысла теоретически неизбежной, до сих пор остается предметом

спора между современной семиотикой и другими содержательными подходами к изучению культуры, которые мы рассмотрим далее⁴.

Подходы к изучению культуры: современные перспективы

Каждый из современных подходов к изучению культуры может быть соотнесен с представленными выше архетипическими вариациями⁵. Все они исходят из интереса скорее к осмысленному, чем к инструментальному действию, а также из приверженности идее независимости символических систем от не-культурных вариантов детерминации. Разногласия, существующие между данными подходами, касаются того, что именно эта автономия предполагает. Насколько независима культура? Как должны устанавливаться ее взаимоотношения с обществом? Разногласия существуют также по поводу внутреннего строения культуры. Каковы ее ключевые элементы, и как они взаимосвязаны друг с другом? Таковы вопросы, стимулирующие сегодня дискуссию о культуре и обществе.

Функционализм

Прелесть функционалистских подходов заключается в их способности совмещать интерес к культуре с анализом реальных социальных действий. Мертон* постулирует автономию культурного этоса науки, демонстрируя, что науке следуют не только из-за ее эффективности, но и в силу веры, что она является чем-то хорошим и правильным. Он убедительно демонстрирует нормы «универсализма», показывая, что в тот момент, когда ученые нарушали их, например, во времена войн, психологически они ощущали себя скомпрометированными, и их современники выказывали справедливое негодование. Он показывает, что «коммунизм» является научной нормой, указывая на то, насколько невероятным было бы для ученых иметь возможность использовать продукты своих исследований лишь для самих себя. Таким образом, ученые могут соревноваться лишь за уважение, но не за саму интеллектуальную собственность.

Мы предполагаем, что слабость функционалистского анализа ценностей является оборотной стороной его силы. В рамках этого подхода ценности часто сводятся к социальным структурам, которые им позволяют регулировать их предполагаемая аналитическая автономия. Мертон успешно зафиксировал чрезвычайно важный комплекс культурных элементов, и ученые-обществоведы под его влиянием самым детальным образом задокументировали воздействие нормативной структуры на научную организацию и деятельность. Проблема заключается в том, что Мертон не продемонстрировал, что ценности могут появиться откуда-либо, кроме самой научной практики. Утверждая, что он изучает комплекс ценностей и норм, «окружающих» науку, Мертон рассматривает саму по себе научную практику таким образом, как будто ее можно считать исключительно практической, а не культурной деятельностью. Таким образом, поскольку он позволяет науке существовать в рамках социальной, но не культурной системы, научные ценности начинают восприниматься как обобщение реального поведения, а не как следствие смысловых процессов, помогающих конституировать данное поведение. В таком случае кажется убедительным утверждение, что универсализм появляется благодаря тому, что научная объективность нуждается в защите, а также тому, что коммунизм является «функциональным императивом» науки, поскольку только таким образом может быть гарантирован свободный доступ к результатам. Этос науки может быть изучен через предписания и примеры, но укрепляется и стабилизируется он через санкции. Благодаря институционализации, утверждает Мертон, «целесообразность и мораль совпадают». Но теоретики, изучающие культуру, не могут совместить несовместимое, – в случае, если такая попытка будет предпринята, аналитическая автономия культуры будет потеряна. Если

⁴ Аргументы в пользу не-неизбежности этой антитезы см.: Alexander [2; 5].

⁵ Марксистская, семиотическая и функционалистская теории культуры имеют жизнеспособные современные версии. Герменевтика, напротив, является широко воспринятым направлением, оказавшим влияние на большую часть современной практики.

* В сборнике помещен фрагмент работы Мертона по социологии науки «Нормативная структура науки» – *Прим. ред.*

культура – простая целесообразность, ее *raison d'être* как независимый теоретический элемент будет утерян.

Функционалистский анализ культуры и политики С. М. Липсета демонстрирует те же сильные стороны и те же слабости*. Парсонс предположил, что образцы социальных ценностей строятся вокруг пяти центральных дилемм, или типовых переменных. Показывая, как эти нормативные переменные связаны с различными типами институционального поведения, Липсет делает их более определенными и заслуживающими доверия. Так, компромисс между универсализмом и партикуляризмом помогает пролить свет на вопрос, почему некоторые элиты предпринимают попытки инкорпорировать группы более низкого статуса, тогда как другие пытаются исключить их. Липсет предполагает, что поскольку французские работодатели были партикуляристами, они воспринимали требование представительства в профсоюзе как моральное преступление. Демонстрируя взрывоопасность напряжения между экономическими и политическими ценностями во Франции и Германии, Липсет также показывает, что анализ ценностей может высветить их внутреннюю сложность и противоречивость.

Хотя Липсет чрезвычайно аккуратно размещает ценности в определенных точках социальной структуры, он, тем не менее, склонен выводить констелляции ценностей скорее в ходе обобщения реального поведения групп, чем в ходе интерпретации внутренней динамики культурного развития. Таким образом, универсализм он рассматривает как спровоцированный буржуазной революцией 1789 года, а ограничения универсализма – как следствие того факта, что «силы революции были недостаточны». В случае Германии предполагается, что универсализм был спровоцирован «напряжением, вызванным экономическими изменениями и появлением новых социальных группировок», а также силой старых феодальных социальных группировок, которые предотвратили широкое распространение этих ценностей. И снова мы видим, что целесообразность и мораль рассматриваются как совпадающие.

Семиотика

После Второй мировой войны структурализм и семиотика представляли собой основные альтернативы функционалистскому подходу к изучению смысла^{**6}. Вместо того, чтобы изучать небольшую подгруппу символов, институционализированных в рамках социальной системы, структуралисты и семиотики фокусируют внимание на культурной системе как таковой. Следуя предписанию Соссюра сосредоточивать внимание скорее на языке, чем на речи, они настаивают на идее внутренней целостности символической организации, утверждая, что такую организацию нужно изучать безотносительно каких-либо других процессов или уровней. В таком случае необходимо абстрагироваться от любых конкретных требований, будь то индивидуальные обстоятельства или групповые интересы. Такое абстрагирование позволяет интерпретатору конструировать или конституировать символическую структуру кодов аналитически независимым образом. Семиотики утверждают, что только после осуществления такой реконструкции становится очевидным, что реальные временные процессы имеют место в рамках предсуществующих паттернов значений.

Даже если не принимать во внимание протесты автора, в любом случае было бы неверным считать, что эссе Р. Барта о реслинге* предполагает применимость семиотики только для изучения экзотических явлений, находящихся за рамками обыденной социальной жизни.

* В сборнике помещен фрагмент работы Липсета по политической социологии «Ценности и демократия» – Прим. ред.

** Английское «meaning» можно переводить и как «смысл», и как «значение». Чтобы сохранить единство словоупотребления, мы в данном случае предпочли переводить этот термин как «смысл». – Прим. ред.

⁶ Я использую эти термины в качестве синонимов, хотя на практике они имеют несколько разное применение. «Семиотика» является зонтичным термином, происходящим из работ Соссюра, и до сих пор представляет собой понятие, с которым идентифицируют себя сторонники формального анализа знаков, работающие в различных сферах – от литературы до социологии. Название «структурализм» было дано семиотическому подходу в применении к антропологическим исследованиям под влиянием работ Леви-Стросса, но оно также применялось и к экстра-антропологическим работам.

* В сборник вошла статья Барта «Мир реслинга». – Прим. ред.

Барт имеет в виду, что этот анализ является парадигматическим для социальной семиотики как таковой. В первую очередь очевидно, что, как настаивает Барт, «реслинг – это не спорт, это – спектакль». В данном случае он скорее высказывается в пользу идеи, что действие ограничено структурой культуры, чем рассматривает реслинг как текущую произвольную конструкцию. Подобно языку (скорее, чем речи), реслинг стоит рассматривать как текст. В этом смысле он совершенно не является мотивированным действием, но скорее сыгранным по сценарию, подобно исполняемой драме. Он отсылает не к требованиям ситуации, но к оговоренным заранее значениям, образцам, которые реслеры должны научиться «репрезентировать». В таком случае актеры являются знаками, а не личностями. Мы должны изучать не их взаимодействие, а их аудиторию, других актеров, определенных как «читатели» смежных значений социального текста. Реальные результаты матча не важны, поскольку реслинг необходимо рассматривать не как событие во времени, но как перформанс в рамках высокоструктурированной системы значений. Результаты прогнозируемы, поскольку реслеры являются актерами уже написанной социальной драмы. Матч является скорее эманацией культурной сферы, чем мотивированным действием в рамках социальной системы.

Обсуждение М. Салинзом предпочтений в питании^{**}, существующих в американском обществе, демонстрирует, как выглядит семиотика в применении к изучению явления, находящегося в самом сердце обыденной жизни. Аналитическая автономия достигается здесь с помощью абстрагирования от конкретного поведения и перехода к уровню культурной реальности. При получении обобщений на уровне культуры такие социальные элементы как пищевые продукты становятся «коррелирующими элементами в социальной системе». В таком случае они могут рассматриваться в качестве элементов обнаруживаемого текста, а не очертаний социальной системы. По словам Салинза, «производство пищи является функциональным аспектом культурной структуры». В этом эссе мы также находим описание более систематического применения семиотической теории, развивающего некоторые основные принципы, организующие нелингвистические системы знаков. Системы знаков, как и другие виды логических отношений, организованы отношениями сходства и оппозиции: скот является по отношению к свиньям тем же, что и лошади по отношению к собакам, говядина – к свинине, человек – к нечеловеку, стейк – к куску мяса, внешний – к внутреннему, высокий – к низкому, и, вероятно, высокий статус к низкому статусу.

Настаивая на сложности внутренней структуры культурных систем, семиотика является важнейшим противовесом от редуцирования символических кодов к ценностям или идеологиям, – от тех теоретических шагов, за которыми, как мы успели заметить, обычно следует редуцирование культурных ценностей к механическим компонентам социальных систем. В то же время, однако, внутренние и формальные акценты, делаемые в семиотике (ее крайний «культурализм») часто переворачивают с ног на голову ошибку функционалистского и марксистского анализа. Культурные структуры рассматриваются не только как характеризующие социальные модели, но и как детерминирующие их. Таким образом, пишет Салинз, «знаменитая логика максимизации» – принцип прибыли, характерный для капиталистических обществ, – «лишь внешнее проявление другого Разума», то есть Разума культурного. В другом месте он предполагает, что «специфические суждения о съедобности и несъедобности организуют» отношения производства между американским обществом и природой как на национальном, так и на интернациональном уровне. Однако очевидно, что экономической логике социальных систем также должна быть предоставлена собственная аналитическая автономия. Потребление является детерминированным лишь культурно не более, чем матчи по реслингу являются событиями исключительно символическими. Обнаруживается, что даже сам Салинз не может придерживаться идей такого одностороннего идеализма. Когда он хочет объяснить значащие отношения между различными видами кусков мяса, он обращается к ряду отношений, существующих вне семиологии, отсылая нас к

^{**} В сборник вошла статья Салинза «Еда как символический код». – *Прим. ред.*

сакральной ценности, придаваемой человеческой жизни американцами, а также к экономической и расовой иерархии американского общества.

Драматургия

Если функционализм представляет собой подход к изучению автономии культуры, который выводит на первый план социальную систему (но не сводит культуру к ней), и если семиотика артикулирует данную автономию на уровне культуры, то драматургия может быть охарактеризована как артикулирующая культурную автономию, уделяя первостепенное внимание роли индивида. В современной социологии великим теоретиком микромира индивидуальных интеракций является Гофман. В ранних версиях своей драматургической теории он зачастую представлял нормы как проекции стратегически действующих акторов. Тем не менее, с развитием этих идей в своих дальнейших работах он склоняется к признанию независимого статуса культуры. Показательным образом начинается включенный в этот сборник фрагмент: «Сколь бы многообразными ни были формы человеческой деятельности, они регулируются фреймами...»⁷. Более того, фиксация идеи структурированного текста, вместо того, чтобы исчерпать исследовательский интерес Гофмана, напротив, служит лишь началом цепочки рассуждений. Так, Гофман отмечает, что в реальном мире социальных взаимодействий индивиды постоянно подвергаются воздействию не только включенных в подразумеваемый культурный фрейм стимулов. В таком случае, индивиды должны иметь высоко развитую способность к невниманию – для одновременной регистрации и игнорирования, или исключения, тех стимулов, которые грозят вовлечь их в деятельность, выходящую за границы фрейма. Например, аудитория должна следить за игрой, учитывая общий диапазон внетеатральных феноменов, регистрируемых их чувствами, таких как наличие билетеров и человеческие, несоответствующие персонажам, качества актеров. Но способность осуществлять деятельность, выходящую за границы фрейма, предполагает Гофман, простирается за пределы отсутствия внимания. Существуют направляющие реплики, окружающие центральный текст, которые актер должен отмечать, если он хочет понять, кто и когда осуществляет часть фреймированной деятельности. Гофман называет их «сопряжениями» и отмечает, что они варьируются от пунктуационных знаков в письменных текстах до мимики в разговоре.

Гофман выделяет вклад индивидов в формирование автономии культурного текста, которую он рассматривает как само собой разумеющуюся. К. Гирц привносит драматургическую перспективу в изучение процесса создания относительно независимой культурной формы. В начале его эссе о балинезийских петушиных боях* создается ощущение, что Гирц принимает идеи семиотической перспективы, поскольку он отмечает, что мелодраму петушиного боя окружает огромное количество замысловатых правил и текстов. Тем не менее, скоро становится ясно, что Гирц считает такие коды недостаточными для задач культурного анализа. Он рассматривает смысл как нечто привнесенное извне, а действие – как отсылающее не только к окружающим правилам, но также и к другим феноменам. В действительности, один и тот же жанр, – петушиный бой, – может быть как мелким (тривиальным, скучным), так и глубоким (значительным, интересным, драматичным). Пари – это способ, средство сделать петушиный бой глубоким, повысить значительность данного события. Гирц настаивает, что причина, по которой оно является таковым, уводит нас от формального анализа семиотики в сторону более социологического подхода. Большие ставки могут делать лишь высокостатусные балинезийцы, и одна большая ставка влечет за собой другую. Содержательность интенсифицируется, поскольку на кону оказываются хорошие репутации, и результаты непредсказуемы. Когда петухи жестоко и кровожадно набрасываются друг на друга, актуализируется драматическая и волнующая идея, характеризующая балинезийское общество в целом.

⁷ Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта: Пер. с англ. / Под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой, с. 269. – *Прим. ред.*

* В сборник включена статья Гирца «Балинезийские петушиные бои как игра». – *Прим. ред.*

Петушиный бой не является ни функциональным усилением статусных различий (точка зрения, по мнению Гирца, характеризующая функционализм), ни непосредственным следствием культурных текстов. Это активное, эстетическое достижение, художественная форма, которая делает обыденный опыт понятным, выражая его в преувеличенной драматической форме. Гирц настаивает, что именно акторы и события создают структуру, а не структура создает события.

Особая важность рассмотренных нами содержательных подходов к изучению культуры – функционализма, семиотики и драматургии, – состоит не в том, что они представляют собой конкурирующие версии идеи культурной автономии; эти общие ориентиры, в конце концов, были выработаны в результате дискуссий в рамках архетипических перспектив. В данном контексте более важно то, что эти ориентиры дали начало различным содержательным подходам к изучению культурной автономии, в которых делается акцент на ценностях, формальных символических отношениях, и, соответственно, эстетическом, креативном перформансе. Именно в специфическом и содержательном подходе к изучению культурных структур и процессов состоит основной интерес также и прочих подходов. Современный культурный анализ в его вебериянской, дюркгеймианской и марксистской формах отличается от классической ортодоксальной версии именно тем, что работа в рамках каждого из этих направлений испытала воздействие того нового, постклассического акцентирования культуры, о котором мы говорили выше. Таким образом, хотя каждый из этих неоклассических подходов формулирует принципы культурного анализа в духе своего основателя, то, *как именно* данный подход отклоняется от ортодоксальной точки зрения, столь же важно, как и то, как он ее развивает.

Вебериянство

Изучение вклада Вебера в размышления о культуре и обществе традиционно ограничено рассмотрением «Дебатов о протестантской этике», споров, правильны ли специфические предположения Вебера о том, что кальвинизм и пуританство являются необходимыми предшественниками современного предпринимательского капитализма. Тем не менее, под влиянием более современных суждений о культуре вклад Вебера был переосмыслен в более общих аспектах. В отличие от теорий институциональной трактовки ценностей или формального характера символических отношений, вебериянцы следуют традиции концептуализации культуры как имманентно порождаемой символической системы, соответствующей непреодолимым метафизическим нуждам. Изучение религиозных идей, теологических концепций спасения и фундаментальной роли противоположных путей спасения, определяемых аскетической и мистической схемами, остаются наиболее явными аспектами вебериянской теории культуры. Однако, в рассмотренных здесь работах значение и вклад этих идей рассматриваются как выходящие за рамки вопросов самодисциплины и рационального контроля; вопросы спасения понимаются в терминах более общих концепций активизма, сознания, сообщества и индивидуации. Их влияние на социальные институты также выходит за рамки узкого интереса к экономической деятельности и распространяется до вопросов политического контроля, демократии, частного поведения, статусных отношений и межгрупповых отношений.

Майкл Вальзер* начинает обсуждение данной темы, подчеркивая, что кальвинизм способствует добросовестному и непрерывному труду. Может показаться, что мы находимся на знакомой почве. Однако вскоре мы понимаем, что трансформационную силу [кальвинизма] автор применяет не к экономике, но к политике. Вальзер предполагает, что пуританизм создал критический активизм, который лежит в основе самого нашего современного понятия гражданства. В период революционных переворотов, происходивших на ранней стадии развития современной Европы, Кальвин представлял человека радикально отдаленным от Бога; но в то же время он верил, что определенные, особым образом призванные или избранные люди могут служить орудиями Бога для радикальной реконструкции общества. Эта

* В сборник включена работа Вальзера «Пуританизм как революционная идеология». – *Прим. ред.*

вера в трансцендентную потребность в социальной трансформации ознаменовала собой начало идеологии в современном смысле этого слова. Более того, в рамках этой трансцендентной схемы Бог, а не человек, становится последней инстанцией в руководстве земными делами. Божественная воля действует через совесть, а не через распределение земного богатства или власти, и может проявляться в любой группе человеческих существ, даже мятежников. Вальзер показывает, что для английских пуритан религиозное «учреждение» стало светским собранием для осуждения признанной экономической и политической власти, чье эгоистическое стремление к повышению статуса они рассматривали как греховное и идолопоклонническое. Будучи мотивированными подчинением новой, более абстрактной и критической дисциплине, они становятся революционерами, способными управлять грандиозными социальными трансформациями. Вальзер предполагает, что именно так родилась современная приверженность к революционным преобразованиям – скорее в процессе субъектной реинтерпретации и смысловом расширении, чем в качестве механистического ответа на объективную необходимость.

Дж. Питтс* также отталкивается от общепринятой веберовской идеи о том, что для понимания политических и экономических структур современных западных обществ необходимо вернуться к рассмотрению традиционного христианства. Тем не менее, начиная изучать его текст, мы видим, что в ряде значимых аспектов он также делает более широкие обобщения, чем Вебер. Во-первых, он раскрывает католическую этику спасения намного полнее, чем это делается в ранних работах Вебера, предполагая, что идея мистического спасения может функционировать в современном мире как эффективная метафизическая отдушина. Во-вторых, Питтс рассматривает религиозную символическую систему более формально, чем Вебер, что позволяет ему концептуализировать ее как структуру, характеризующуюся внутренним напряжением. И последнее, и наиболее важное, – Питтс переносит теорию спасения Вебера в контекст более полного исторического рассмотрения культурной специфики осмысленного ведения жизни, частного поведения (comportment) и статусных отношений в светской жизни.

Католицизм обусловил стремление французов к единению с сакральным, олицетворяемым не только церковью, но также природой и нацией, а не к обретению того статуса, который стремились получить пуритане, – рационального орудия абстрактной и требовательной Божественной воли. Эстетический, а не аскетический опыт становится вождельным условием. Совершая «отважные» деяния, индивиды устремляются к благодати не через избранничество, связанное с тяжелым и честным трудом, но через спонтанные и изысканные перформансы, открывающие упорядоченность базовой иерархии структур и принципов. Доблесть традиционно ассоциируется с французской аристократией, проявлявшей свое благородство в любви, войне, одежде, жилье, разговоре и, прежде всего, во вкусе. Их аристократические ценности были несовместимы с некоторыми центральными аспектами индустриального капитализма, и Питтс предполагает, что они замедлили экспансию коммерции, поскольку связывали большой престиж с потреблением товаров, а не с их производством. Еще более важным, по мнению Питтса, является то, что культура доблести формирует модель буржуазного поведения, способствующего развитию французского капитализма в более иерархически и политически ориентированном направлении.

Семиотика избегает латентного социального редуцирования теории ценностей благодаря формализации внутренних элементов символических систем; это, однако, угрожает освобождением культуры от социально ориентированных предписаний, которые, согласно функционализму, являются элементами, делающими культуру центральной для институциональной сферы. Веберовский анализ является более семиотическим, чем работы в драматургическом или функционалистском ключе в том смысле, что он распознает внутреннюю логику символических систем; в то же время, он гораздо более историчен и социален в своем подходе к изучению культуры. Если работа Вебера соотносит внутренние

* В сборник включена работа Питтса «Французский католицизм и светская благодать». – *Прим. ред.*

структуры и процессы религии с вопросами спасения, то она позволяет связать конкурирующие формулировки идеи спасения с определенными политическими, экономическими и нормативными обстоятельствами. Таким образом, веберовская теория поддерживает идею автономии культуры, избегая при этом формализма⁸.

Дюркгеймианство

Что касается дюркгеймианских подходов к изучению культуры, то здесь религия также является центральным компонентом, – такой фокус анализа позволяет им акцентировать внутреннюю сложность и автономию символических систем, настаивая при этом на социальной референции, избегающей формализма. Однако на этих довольно общих сходствах параллели между двумя подходами заканчиваются. В отличие от веберовской и функционалистской теорий культуры, дюркгеймианский подход не заинтересован в первую очередь в специфически историческом понимании культурных процессов или в формировании сравнительных подходов к изучению их социальных или этических кодов. Акцент делается на структуре и процессах, происходящих в значащих системах, которые рассматриваются как универсальные независимо от исторического места или времени их существования. В этом отношении подход Дюркгейма более близок к семиотике и структурализму [10]. Подтверждением тому служит тот факт, что Соссюр, очевидно, подвергся влиянию поздних работ Дюркгейма, а Марсель Мосс, которого Леви-Стросс называет основателем антропологического структурализма, был сподвижником Дюркгейма.

Как и семиотика, дюркгеймианская теория рассматривает культурные системы как организованные в символические антиномии. Тем не менее, в ряде важных аспектов она выходит за рамки такого формализма. Во-первых, дюркгеймианский подход предполагает, что данные антитезы являются не просто когнитивными или логическими классификациями, но что это есть деление на сакральное и профанное – противоположности, несущие высокую эмоциональную и моральную нагрузку. Более того, эти когнитивные, эмоциональные и моральные разделения рассматриваются в качестве основы организованных социальных сообществ, члены которых испытывают более или менее глубокую солидарность друг с другом. Наконец, дюркгеймианская позиция акцентирует внимание на том, что посредником между символическими разделениями и социальной солидарностью является ритуал. Ритуал является глубоко эмоциональным взаимодействием, фокусирующим внимание на сакральных символах. Они могут появляться как реакция на символические угрозы или снижение социальной солидарности в обществах или группах.

Если современные веберовские исследования религии более очевидно сконцентрированы на широком культурном анализе и меньше связаны с особыми институциональными объяснениями, в сравнении с ранними разработками в рамках данной традиции, это утверждение вдвойне применимо к современным дюркгеймианским работам. И действительно, до недавнего времени дюркгеймианская культурная теория рассматривалась как прототип функционалистского подхода к интерпретативному пониманию и объяснению религиозных и символических классификаций как отражений социальной структуры, как механистическое редуцирование культурной автономии, находящееся далеко за пределами амбивалентности парсонсовской ценностной теории. Одной из причин столь неверной трактовки является непоследовательность в работах самого Дюркгейма. Его ранние работы крайне уязвимы для механистических интерпретаций, и лишь его поздние работы представляют более последовательный и продуманный подход, с точки зрения утверждения перспективы культурной автономии. Но если интерпретации работ Дюркгейма приняли это направление лишь в последние годы [например, 1], то произошло это в первую очередь благодаря новому пониманию идеи культурной автономии, появившемуся во всех социальных и гуманитарных науках. Лишь сегодня, когда культурные исследования (cultural studies)

⁸ Из современных теоретиков социальных наук наиболее ясно сформулировал эти отличительные качества веберовского подхода Эйзенштадт. [См., например, 6]

обрели новую энергию, стало возможным трактовать дюркгеймианскую социологию в ее поздней, более чувствительной к культуре форме.

Хотя идеи Мери Дуглас явно уходят корнями в семиотику и функционализм, ее описание власти символического осквернения – способствующего одновременно моральному, психологическому и экзистенциальному страху, – является очевидным ответом как на интеллектуализм структуралистских рассуждений, так и на упрощенность функционалистских тезисов. Дуглас считает, что сакральное и профанное являются не только внутрикультурными источниками символической классификации, но также источниками моральной и эмоциональной приверженности и, фактически, социального контроля. «Грязь», по ее мнению, не имеет ничего общего с гигиеническими или материальными условиями; скорее, что-либо загрязнено или осквернено, поскольку оно не соответствует господствующей символической классификации. В отличие от чистоты, ассоциируемой с элементами, способствующими укреплению образцов, что-либо скверное – беспорядочно или неуместно. Более того, беспорядочность подразумевает не случайность, но опасность; скверные объекты ассоциируются с темными силами, с профанным. Таким образом, осквернение является орудием прояснения и укрепления доминирующего символического порядка. Возложение вины за разрушение на некие внешние силы снижает неопределенность, создаваемую появлением новых элементов, – неопределенность, которая может бросить тень сомнения на господствующие классификации. Иллюстрируя свои рассуждения примером из жизни простых обществ, актуальным и по сей день, Дуглас показывает, что вождь, злоупотребляющий авторитетом своей должности – бросающий вызов легитимным символическим поведенческим кодам, – воспринимается как оскверненный, испорченный силами сверхъестественных существ и духов, не поддающихся контролю*. Избавления от порчи можно добиться с помощью ритуалов очищения, которые могут включать в себя исповедь, жертвоприношение или сложные церемонии ре-легитимации.

В то время как Дуглас подчеркивает отношения между сакральным-профанным и социальным контролем, уделяя меньше внимания понятиям ритуала и социальной солидарности, Виктор Тернер по-дюркгеймовски акцентирует важность солидарности и ритуала, в меньшей степени сосредоточиваясь на независимой роли символических классификаций. Тернер начинает с того, что приводит доводы в пользу центральности ритуалов перехода как в древних, так и в современных обществах, которые он, вслед за Ван Геннепом, определяет как движение от символически и институционально структурированной позиции к антиструктурной позиции и обратно. В этой антиструктурной, или «лиминальной», фазе, участники рассматриваются – как сами собой, так и другими, – как обладающие двойственными, неопределенными характеристиками. Действуя вопреки статусным разграничениям структурированной социальной жизни, в лиминальный период акторы формируют тесно сплоченные сообщества равных. Поскольку они вынуждены отбросить свою старую классификационную систему, их можно рассматривать как неофитов, вовлеченных в новый процесс социализации. В ходе перерождения (reaggregation) участники ритуалов принимают на себя новые статусные позиции, но совершают это в качестве акторов, подвергшихся фундаментальным изменениям.

Подобно Дуглас, Тернер иллюстрирует данный довод дискуссией о родстве, в данном случае с помощью описания древнего ритуала восхождения на трон короля у Ндембу в Замбии. Перед тем как принять трон, король должен пережить лиминальный период, в течение которого он и его жена подвергаются физическим унижениям и вербальным оскорблениям со стороны простого народа. Предполагается, что после этой насильственной идентификации с положением низших слоев человек, занимающий наивысшую статусную позицию в племени, с меньшей вероятностью злоупотребит своей властью. Однако, как и Дуглас, Тернер считает, что ответвления вышеупомянутой перспективы выходят далеко за пределы его теории, касающейся исключительно ритуалов. Он предполагает, что когда религия становится лишь

* См.: Дуглас М. Чистота и опасность. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 160. – *Прим. ред.*

одним из сегментов сложного и стратифицированного общества, лиминальность институционализируется таким образом, что опыт «коммунитас»^{*} и понятие «власть слабых» становятся доступны в более обыденных формах. О лиминальности также напоминают светские представления о мистической силе бездомного скитальца, который в различных жанрах поп-культуры (таких как вестерн) облечен властью вернуть истомленному обществу мораль, порядок и общность. Тем не менее, Тернер утверждает, что на карту поставлено нечто большее, чем простая ре-классификация – лиминальность может выступать побуждением к действиям и социальным изменениям, как это происходит в случае коммунистических или религиозных движений, известных с незапамятных времен, или вызывающих действий таких маргинальных групп как битники, хиппи и панки.

В то время как выводы ортодоксальной дюркгеймианской теории рассматривались как аполитические или даже консервативные, феминистские исследования Кэрол Смит-Розенберг продемонстрировали, что более современные культуралистские версии дюркгеймианских идей могут иметь определенный политический и даже критический оттенок. Смит-Розенберг начинает с рассмотрения исторической проблемы – беспрецедентного всплеска распространения в начале девятнадцатого века сексуальной литературы, имеющей характер пособий, а также «гигиенической» литературы, предупреждающей молодых людей о смертельной опасности не только мастурбации, но и оргазма как такового. Основываясь на работах как Дуглас, так и Тернера, Смит-Розенберг предостерегает от упрощенного рассмотрения данной литературы как отражения реальных сексуальных практик или поведенческих проблем. Скорее, эта дискуссия должна рассматриваться как относительно автономная культурная форма, как чисто символическое переформулирование ценностей и социальных отношений. Оставив в стороне вопросы физиологии и гигиены, легко видеть, что эти почти истерические дебаты были ни чем иным как попыткой взять под контроль то, что составляет угрозу господствующей культурной системе. Мужской оргазм рассматривался как скверный, подчиняющий, неконтролируемый вызов установленным отношениям, который может привести к болезни и смерти. Тем, кто практиковал «неконтролируемую» мастурбацию или «чрезмерно горячие» сексуальные отношения, отводилась лиминальная позиция между мужским и женским полом, что напоминает стереотипы, связанные с мужчинами-гомосексуалистами.

Смит-Розенберг предлагает следующую трактовку: под воздействием скорее культурной, чем рациональной логики мужское физическое тело стало символизировать социальное тело Америки начала девятнадцатого столетия. Угроза разрушения иерархии, порядка и баланса данного общества – угроза, которая действительно возросла с переходом от традиционного к коммерческому и демократическому обществу, – переживалась как угроза здоровью и маскулинности. С точки зрения этой символической перспективы подавление достигших половой зрелости мужчин имело культурный смысл – в особенности потому, что в мире рынка иницирующая система, упорядочивающая и ритуализировавшая их переход к взрослости, исчезла. Но, спрашивает Смит-Розенберг, если мужской оргазм был носителем скверны, то, что было ее источником и лекарством от нее? В связи с тем, что магическим силам остается все меньше места в культуре, неуклоннодвигающейся в сторону светскости, в литературе, обсуждающей понятие непорочности, женщина появляется в образе как искушающей распутницы, так и очистительной мадонны. Смит-Розенберг считает, что символическим эквивалентом чистого и аскетичного мужчины является фригидная женщина, посвятившая себя домашнему очагу и дому.

Марксизм

Марксизм в своей ортодоксальной версии сформировал великий теоретический замысел, в противовес которому обычно выдвигались аргументы в пользу более автономного подхода к изучению культуры. Тем не менее, в двадцатом веке в рамках марксизма возникло и

^{*} Коммунитас (communitas) – понятие, введенное В. Тернером для обозначения социальных образований лиминального состояния. – *Прим. ред.*

набрало силу движение, ратовавшее за теоретическую ревизию и предпринимавшее попытки избавить марксизм от элементов механицизма. Что касается теории культуры, то здесь наиболее значительным ревизионистом явился Грамши, рассматривавший буржуазную культуру как независимое препятствие для развития социализма, а значит и для развития культуры нового класса – как первой и наиболее важной революционной цели. Современные марксистские подходы к изучению культуры толкуют тексты Грамши сквозь призму новейшей теории культуры, результатом чего явилось появление еще менее редуccionистской версии отношений между культурой и экономической жизнью.

В период после Второй мировой войны книга Э.П. Томпсона «Формирование английского рабочего класса» явилась наиболее влиятельным примером нового культурного марксизма такого рода. В ней мы встречаем отголоски идей не только Грамши, но также Вебера и Дюркгейма; отсылки не только к понятию класса, но также к понятиям кодов и ценностей. В попытке объяснить развитие классового сознания и воинственности английского рабочего класса, роли экономических преобразований Томпсон уделяет меньше внимания, чем вопросу создания «сообщества». Он относит происхождение высоко организованного и обладающего самосознанием рабочего класса индустриального периода к локальным «традициям» восемнадцатого века, которые были организованы вокруг «кода» ремесленника, преисполненного чувства собственного достоинства, – кода, подчеркивавшего ценности порядочности, надежности и взаимопомощи. С распространением индустриальной революции данный код охватил еще более широкие группы рабочих, присоединившихся к похоронным и страховым обществам и профсоюзам не просто по экономическим причинам, но также для того, чтобы стать частью новой культурной среды.

Для того, чтобы английский рабочий класс стал революционным, рациональных знаний об условиях существования и осознания собственных интересов было бы недостаточно. Более важным условием, согласно Томпсону, явилось появление независимой культуры рабочего класса. По мере развития данной культуры кодексы поведения ремесленников соединились с языками религиозного братства и социалистического идеализма. Результатом явилось формирование классовой культуры коллективистских ценностей, придающей особое значение взаимопомощи, самодисциплине и гражданской дискуссии, – ценностям, распространяемым политической теорией и такими новыми социальными организациями как профсоюзы, а также через организацию массового участия во всеохватывающих церемониях и ритуалах. Томпсон настаивает, что массовые демонстрации, с помощью которых рабочие имели возможность в конечном итоге получить признание, были возможны лишь благодаря успешности вышеописанной культурной трансформации, позволившей участникам сохранить намерения, солидарность и самодисциплину в сложных политических условиях. По мнению Томпсона, относительная автономия культуры перестает быть лишь аналитической переменной – она становится исторической и политической необходимостью.

Согласно ортодоксальному марксизму, капиталистическое производство не только ставит ручной труд в центр жизненного опыта, но и лишает его смысла, сводя к исключительно механической форме. Пол Уиллис* поддерживает эту традиционную точку зрения, поскольку он отводит ручному труду центральное место и рассматривает его как процесс отчуждения и эксплуатации. Тем не менее, его воззрения радикально отличаются от ортодоксальных идей, поскольку он приписывает индустриальному труду определенный смысл. Кроме того, по мнению Уиллиса, базис и надстройка являются даже неразделимыми, а не то что находящимися в иерархическом соподчинении областями. «Прямой опыт производства», – считает он, – «отработан и переработан в практике различных культурных дискурсов».

В основу культуры рабочего места Уиллис помещает экзистенциальное противоречие с жестокими физическими условиями, которое, – благодаря тому, что оно способствует изначальной гуманизации рабочего места, – предотвращает тотальное «разрушение смысла».

* В сборник включена работа Уиллиса «Маскулинность и фабричный труд». – *Прим. ред.*

Хотя Уиллис признает, что физическая сложность заводского труда уменьшается, он утверждает, что метафорические образы силы и храбрости остаются центральными для рабочего места. Они лежат в основе культурного акцента на компетентности рабочего и борьбы за неформальный контроль за рабочими процессами, создающими символическое пространство цеховой работы. Они также формируют определенный язык и юмор, характеризующие жизнь цеха. И что наиболее важно, образы физического героизма и битвы, их характеризующие, отработаны через символическое утверждение маскулинной идентичности. Самоуважение, сообщаемое культурой рабочего места своим носителям, основывается на убеждении, что более слабые люди, особенно женщины, не могут добиться тех же достижений. В качестве символа этого дифференцирующего достижения выступает заработная плата, которую рабочий приносит домой, – она гарантирует ему центральный статус в семье, а также определенную независимость от требований жены и детей. Уиллис утверждает, что благодаря маскулинной культуре рабочего места тяжелая, brutальная природа производственной жизни начинает рассматриваться скорее как характеристика гендера, чем как дегуманизирующий продукт самого капиталистического производства.

Постструктурализм

Размытое теоретическое направление, впоследствии названное «постструктурализмом», разделяет критическую идеологию марксизма, но не его веру в то, что современные условия будут изменены посредством вмешательства обладающего самосознанием исторического агента – такого, как рабочий класс. Хотя это согласие может быть связано с недавней неудачей радикальных социальных движений, существуют также и теоретические причины, поскольку постструктурализм сближается с науками о культуре не только в тени Маркса, но и под влиянием семиотики и структурализма. В действительности данный подход зародился в конце 1960-х – 1970-х гг. в рамках как марксизма, так и структурализма. Такие авторы, как Фуко и Бурдьё, в противоположность тому, что семиотика и структурализм отсылали исключительно к текстам, предприняли своего рода функционалистскую критику символизма, акцентируя его социальные связи с властью и социальными классами. С другой стороны, они дали семиотический, антифункционалистский ответы на структурную теорию марксизма. Они утверждали, что социальные структуры – например, классы или политическую власть, – нельзя интерпретировать так, словно бы они действуют «вопреки» культуре, поскольку это подразумевало бы, что смыслы не проникают в социальную систему. Прибегая к теоретическому языку Парсонса, можно сказать, что если у классов и властей есть лишь аналитическая автономия от культуры, то в реальности они должны рассматриваться как принадлежащие к одной и той же форме укорененных культурных кодов. Данная теоретическая стратегия обещает преодолеть механистические, «функционалистские» последствия даже современного культурного марксизма; опасность, однако, состоит в том, что такие действия могут привести к копированию детерминистских и антиволюнтаристских качеств семиотической позиции, критикуемых в рамках рассматриваемой стратегии⁹.

⁹ Если читателю кажется парадоксальным применение именно парсонсовского различения аналитического и конкретного для описания такого подхода, который стремится преодолеть механистические особенности «функционализма» (и близкого к функционализму марксизма), то необходимо вспомнить высказанное мною выше утверждение, что парсонсовское более тонкое и продуманное понимание взаимопроникновения культуры и социальной системы часто трансформировалось в упрощенную версию трех автономных систем, противостоящих друг другу.

Поразительное теоретическое родство между постструктурализмом и парсонсовским функционализмом – каждый из которых пытается найти твердую почву для анализа между чрезмерно социальной и чрезмерно символической его формами, – можно использовать также для понимания определенных проблем, существующих в современной теории. Постструктурализм склонен рассматривать социальные и культурные системы как тесно переплетенные, а социальные структуры и социальных акторов – лишь как результат реализации культурных дискурсов и кодов, которые, в свою очередь, являются лишь воспроизведением политических и экономических ограничений. В этом смысле постструктурализм не смог признать наличие систематического конфликта между тем, что Парсонс называет «функциональной интеграцией и интеграцией на уровне [культурных] образцов», т.е. конфликта между социальной системой и культурой, который в любом обществе открывает возможность для эндемических конфликтов, напряжений и инноваций (см. выдержки из Парсонса и Шиллза в данном сборнике).

По мнению Фуко, проблема с большинством ранних исследований сексуальности состоит в том, что они недостаточно культурны. Они изучают репрессивность или либеральность различных сексуальных дискурсов, но рассматривают «это», само сексуальное поведение, как будто оно существовало независимо от культурных дискурсов. Фуко, однако, утверждает, что необходимо уделять внимание тому, как в целом говорят об «этом», поскольку именно культурный дискурс формирует освобождаемый или подавляемый им объект. Более того, Фуко настаивает, что способ включения «секса» в дискурс должен рассматриваться как форма власти, и поскольку он оказывает сильное влияние на человеческое поведение, можно считать, что он пронизывает и контролирует повседневные желания.

Фуко приводит данный довод в рамках анализа перехода от открыто репрессивных обществ периода раннего модерна – где проявление сексуальной девиантности, внутри или вне брака, являлось предметом сурового наказания, – к более современным установкам, в которых терапия и педагогика заменили прямое наказание. Он утверждает, что переход к современным условиям не обязательно означает действительное снижение уровня социального контроля за сексуальным поведением и попыток его дисциплинировать. Став объектами терапии и образования, сексуальные акты стали рассматриваться в рамках все более рационализируемых и абстрактных дискурсов, которые, по мнению Фуко, должны восприниматься в качестве культурной власти, дисциплинирующей сексуальность. Их функцией стало не столько прямое запрещение секса, сколько формирование новых способов говорить о нем. Тем не менее, определяя категории современной сексуальности, – такие как импотенция, извращение, или даже «нормальная гетеросексуальная сексуальность», – эти дискурсы создают те самые объекты, образцы которых они должны были объяснить. Пользуясь характерной терминологией Фуко, они имплантировали основы классификации в физическое тело человеческих существ.

Однако власть сексуального кода не была исключительно культурной. Поскольку дискурсы требовали постоянного пристального внимания со стороны властей, сформировался полный набор профессиональных «наблюдательных» органов власти. И снова Фуко настаивает, что эти органы власти появились не для того, чтобы противостоять уже существовавшему к тому времени девиантному сексуальному поведению. Напротив, он полагает, что такое поведение было непреднамеренно вызвано к жизни этими новыми органами контроля и более общими сексуальными дискурсами, которым они служили. Их профессиональный интерес, утверждает Фуко, обнаруживает меньше попыток контролировать разные виды сексуального поведения, чем несознательное желание вступить в контакт с ними.

В работе Пьера Бурдьё* мы обнаруживаем сходное критическое преобразование функционалистских суждений в семиотическом ключе. В соответствии с повседневным здравым смыслом, пишет Бурдьё, постижение материальных объектов считается непосредственным и непринужденным, а способность восприятия, или восприимчивость, меняется, как полагают, в зависимости от индивидуальной основы. Следуя семиотике, Бурдьё называет такое понимание иллюзорным. Постигание объектов фильтруется через априорные коды, которые становятся культивируемой способностью после того как наблюдатель овладевает ими. Таким образом, восприятие является формой культурной расшифровки и, следуя за Марксом, Бурдьё утверждает, что эта способность к расшифровыванию неравномерно распределена обществом. Наиболее важные задачи и статусные позиции в обществе требуют сложных действий, которые могут быть осуществлены только теми, кто обладает необходимыми кодами. Эти коды формируют *культурное* богатство любого общества, – богатство, которым могут обладать только те, кто овладел *символическими* средствами его присвоения. Через несознательное овладение инструментами присвоения индивиды приобретают культурный капитал.

Семья и школа являются институтами, специализирующимися на передаче таких культурных кодов, навязываемых индивиду без его ведома, тем самым определяя набор

* Работа Бурдьё, помещенная в сборнике, называется «Художественный вкус и культурный капитал». – *Прим. ред.*

различий, которые позднее будут доступны восприятию индивидов. Поскольку положение различных семей и школ является в значительной степени неравным в отношении доступа к наиболее ценным культурным кодам, их функция может быть описана, по словам Бурдые, как трансляция «социально обусловленного неравенства культурной компетентности». Поскольку классовое поведение основывается на компетенции, передаваемой скорее культурными, чем *просто* материальными – и даже *прежде всего* материальными – способами, социальное преимущество воспринимается скорее как отражение индивидуальных дарований, нежели наоборот. Даже члены привилегированных групп, по-видимому, считают, что их вкусы и способности являются скорее природными, чем социальными. Образование трансформирует социально обусловленное неравенство в неравенство успеха, которое интерпретируется как неравенство индивидуальных дарований. Культура выполняет эту идеологическую функцию до тех пор, пока данная взаимосвязь культуры и образования остается скрытой.

Заключение

Последние разработки в рамках культурных исследований (cultural studies) объединяет интерес к изучению идеи автономии культуры от социальной структуры. Смысл идеологии или системы верований не может быть понят исходя из анализа социального поведения, его необходимо исследовать не выходя за рамки соответствующей сферы. Подходы к изучению культуры отличаются друг от друга описанием того, что именно подразумевает такая автономия. Одни утверждают, что знаний об этой независимо организованной культурной системе достаточно для понимания мотивов и смысла социального поведения, другие – что эту систему нужно рассматривать как смоделированную по образцу процессов, уже существующих в самой социальной системе. Варианты определения того, какие процессы связывают культуру, социальную структуру и действия также решительно различаются, варьируясь от религиозного ритуала, социализации и образования до драматургической инновации и формирования классового сознания. Наконец, имеет место необычайное разногласие относительно того, что в действительности находится внутри самой культурной системы. Является ли культура набором логически взаимосвязанных символов, или искомые социальные свойства проистекают из ценностей? Что это – эмоционально нагруженные символы сакрального и профанного, или метафизические идеи о потустороннем спасении?

Одной из целей данного вводного эссе было продемонстрировать, что каждый из вышеприведенных аргументов содержит элементы истины. Мы не можем понять культуру, не рассматривая субъективные смыслы, и мы не можем понять ее, не включая в рассмотрение ограничения, накладываемые социальной структурой. Мы не можем интерпретировать социальное поведение без того, чтобы признать, что оно следует не им сформированным кодам; и в то же время, человеческие измышления создают меняющуюся среду для каждого культурного кода. Унаследованные метафизические идеи складываются в запутанную сеть современных социальных структур, однако влиятельные группы зачастую преуспевают в трансформировании культурных структур в средства легитимации.

Разницу в подходах к изучению культуры необходимо принимать во внимание, поскольку культура и общество являются сложными феноменами. Культуру нельзя изучать ни в рамках только одной определенной школы, ни даже в более широких рамках одной определенной дисциплины. Антропология, история, политическая наука, социология, философия, лингвистика, литературный анализ – каждая из наук внесла свой особенный, отличный от прочих вклад. Однако если каждое из отличий, о которых мы говорили, указывает на определенное измерение реальности, то вместе они свидетельствуют о потребности в формировании более общей перспективы, которая сможет соотнести между собой эти измерения. Обсуждая эти различия в чисто теоретических терминах и организуя их вокруг темы культурной автономии, мы постарались определить ключевые термины, которые использовались бы в любой более общей перспективе.

*Перевод с английского М.Шуровой
под редакцией Д.Куракина*

Литература

1. *Alexander J.C.* The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim. Vol.2 of Alexander, Theoretical Logic in Sociology. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.
2. *Alexander J.C.* Action and Its Environments // Action and Its Environments: Towards a New Synthesis / Ed. by Jeffrey C.Alexander. N.-Y: Columbia University Press, 1989. P. 301-303
3. *Alexander J.C.* Durkheimian Sociology Cultural Studies Today // Alexander, Jeffrey C. Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology. N.-Y.: Columbia University Press, 1989. P. 156-173.
4. *Alexander J.C.* General Theory in the Oistpositivist Mode: The Epistemological Dilemma and the Case for Present reason // Postmodernism and Social Theory / Ed. by Steaven Seidman and David Wagner. N-Y.: Basil Blackwell, 1990.
5. *Alexander J.C.* The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane, Information Machine // Theory of Culture / Ed. by Neil J. Smelser and Richard Münch. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992.
6. *Eisenstadt S.N. and Curelaru M.* The Forms of Sociology: Paradigms and Crises. N.-Y.: Wiley, 1976.
7. *Gadamer H.-G.* Truth and Method. N.-Y.: Crossroads, 1975.
8. *Sahlins M.* Culture and Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
9. *Smelser N. J.* Social Chande in the Industrial Revolution. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
10. *Alexander J.C.* Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today // Durkheimian Sociology: Cultural Studies / Ed. by Jeffrey C. Alexander. N.-Y.: Cambridge University Press, 1988. P. 1-22.