ВІКТОР ТАНЧЕР,
доктор філософських наук, професор кафедри соціології і психології Київського національного університету культури і мистецтв

ЛЮДМИЛА СКОКОВА,
кандидат соціологічних наук, старший науковий співробітник відділу культури та масової комунікації Інституту соціології НАН України

Культуральна соціологія: "сильна програма" досліджень смислів соціального життя

Abstract

The trend of cultural sociology usually associated with the name of Jeffrey Alexander is highly influential in modern theoretical sociology. During two last decades, he is actively elaborating this 'brand' on theoretical and organizational levels of American sociology. So the aim of the article is to wholly clarify theoretical, methodological and organizational achievements of Alexander's cultural sociology.

The authors analyze theoretical evolution of Alexander's thought on the way to fulfillment of the cultural sociology project, as well as inquire into the main perspectives of this approach. They underline the idea of cultural sociology as aimed at study of collective (inter-subjective) meanings that are based on the common moral principles, emotions and values and have a dominant impact on individuals and groups. Besides this task, they are intended to clarify an internal cultural architecture of social meaning by means of analysis of cultural codes, narratives and symbolic actions.

The basic principles embodied in the 'strong program' of the cultural sociology – as a one opposed to the 'weak program' of traditional sociology are analyzed in the article. It is also noted that the typical element (focus) of this trend in modern sociology is an active role of social analysts in description (understanding) of the social process, as well as theoretical interpretation of social life.

Американська культуральна соціологія в процесі інституціоналізації

У соціальних науках останніми десятиліттями відбувається так званий культурний поворот, зростає усвідомлення місця і ролі культури в суспільному житті, в розгортанні соціальних змін. І в соціології помітні певні теоретико-методологічні зсуви під впливом досягнень постструктуралізму, постмодернізму, теорії наратива, семіотичних досліджень тощо. Культурний поворот змінив багато з усталених способів концептуалізації та емпіричних досліджень у різних соціологічних напрямах, так що навіть у таких віддалених від культури царинах, як економіка, організація чи політичні структури, стали враховувати "культурні" змінні і виміри.

Усвідомлення необхідності особливої уваги до вивчення культури позначається і на організаційному рівні: в Міжнародній соціологічній асоціації є дослідницький комітет з "комунікацій, знань і культури" й, окремо, — із соціології мистецтва; в Європейській соціологічній асоціації є секція соціології культури в ширшому її розумінні і секція соціології мистецтва. Соціологічні асоціації США, Німеччини мають секції соціології культури; в Австралійській соціологічній асоціації оформилася секція культуральної соціології.

Останніми десятиліттями "культура" стала одним із популярних і важливих напрямів соціологічних досліджень у США. Відбувається повернення цієї категорії в аналітичне поле порівняно з періодом 1960–1970-х років, коли спостерігалося масове падіння інтересу дослідників до культури, негативне асоціювання її з парсонсіанством, нормативним функціоналізмом. У популярних напрямах тих часів — від теорій конфлікту, теорій раціонального вибору до феноменологічних, етнометодологічних підходів — культуру не сприймали як важливий чинник. Розпочаті наступним поколінням соціологів дослідження субкультур, організаційних культур, виробництва і сприйняття культурних продуктів давали змогу відійти від абстрактного, уніфікованого бачення культури як системи. Поступово запановує розуміння високосегментованого, багаторівневого, часто суперечливого поля культури, символічних систем. Ідеї мікротеоретиків також були переосмислені, що підводить до усвідомлення мультивимірних характеристик соціальної дії стосовно культури та способів, якими аґенти використовують культуру в конкретних інтеракційних ситуаціях.

У теоретичній соціології та соціології культури дедалі впливовішим стає напрям культуральної соціології, як правило, пов'язуваний з ім'ям Джефрі Александера. Саме він упродовж двох останніх десятиліть активно розпрацьовує цей "бренд" на теоретичному й організаційному рівнях в американській соціології, хоча в цілому цей напрям є результатом зусиль науковців багатьох країн. Теоретичною вершиною проекту культуральної соціології Александера на сьогодні вважається праця "Смисли соціального життя" [Alexander, 2003]. У вітчизняному соціологічному середовищі ситуація формування нового концептуального бачення в рамках культуральної соціології, на нашу думку, не є достатньо відомою й усвідомленою, тому не-

обхідно висвітлити головні теоретичні, методологічні та організаційні досягнення культуральної соціології у версії Дж.Александера.

Александер почав розвивати "сильну програму" культуральної соціології разом зі своїми аспірантами, членами "Culture Club" у Каліфорнійському університеті Лос-Анджелеса. Завдяки його зусиллям соціологічний факультет університету став одним із провідних у галузі культуральної соціології. Чимало молодих соціологів розпочали власні дослідження під впливом ідей Александера. Пізніше проект культуральної соціології організаційно перемістився до Єльського університету. Зараз там діє Центр культуральної соціології (Center for Cultural Sociology), яким керують Джефрі Александер, Рон Аєрман, Філіп Сміт. Центр проводить зібрання робочих груп, семінари, колоквіуми, курси, дискусії, часто запрошуючи для участі відомих науковців з інших наукових і навчальних закладів, а також щорічні конференції, теми яких певним чином віддзеркалюють проблематику досліджень: "Смисл, ідентичність, інтеракція" (2007), "Реальність, репрезентація, солідарність" (2006), "Культура у світі" (2005), "Висока і популярна культура" (2004), "Культура і перформанс" (2003). Налагоджено зв'язки з іншими науковими центрами, які розробляють подібну проблематику, що передбачає спільні теоретичні й емпіричні проекти, публікації, регулярну участь у конференціях, семінарах тощо. Це насамперед австралійський центр (Thesis Eleven Centre for Cultural Sociology) в Університеті La Trobe (Мельбурн), який від 1980 року видає часопис "Thesis Eleven". Саме на сторінках цього часопису 2004 року тривало обговорення праці Александера "Смисли соціального життя" і проекту культуральної соціології в цілому. Іншим організаційним осередком є секція соціології культури Американської соціологічної асоціації. В інформаційному бюлетені "Культура" цієї секції часто розміщуються публікації з культуральної соціології, зокрема один із випусків був присвячений обговоренню книги "Смисли соціального життя" [Culture, 2005].

У США останнім десятиліттям дедалі частіше з'являються публікації у річищі культуральної соціології та інших теоретичних перспектив щодо осмислення ролі культури в соціальному житті. Так, праці із серій "Cambridge Cultural Social Studies" і "Yale Series for Cultural Sociology" значною мірою поділяють перспективу "сильної програми" Александера, тобто врахування впливів символічних дискурсів на соціальне життя [Smith (ed.), 1998; Alexander, Giesen, Mast (eds.), 2006]. Праці, що їх видають у рамках двох інших видавничих серій, теж поділяють загальну культурно-соціологічну перспективу, хоча трактування можуть відрізнятися: Джулія Адамс і Джордж Штейнмец редагують серію "Politics, History and Culture", Поль Дімаджіо, Мішель Ламон, Роберт Вутнов і Вівіана Зелізер — "Princeton Studies in Cultural Sociology".

Від 2007 року видавництво "Сейдж" почало випускати часопис "Cultural Sociology" за підтримки соціологічної асоціації Великої Британії. У вступі до першого номера наголошено, що журнал є першим виданням, повністю присвяченим соціологічному розумінню культури. Передбачається, що часопис стане простором для дискусій, обміну думками науковців, які займаються соціологічними дослідженнями культури з різних теоретич-

них і методологічних позицій та у різноманітті національних контекстів. Таким чином, різні аналітичні традиції культуральної соціології й соціології культури мають збагачуватися.

Сучасну американську культуральну соціологію трактують як продукт взаємовпливу власних теоретичних традицій цієї дисципліни і європейських напрямів. У 1960–1970-ті роки, коли парсонсівський нормативний аналіз вичерпав себе, в Європі динамічно розвиваються структуралістські й постструктуралістські підходи. Такі науковці, як К.Леві-Строс, М.Фуко, Ж.Лакан, М.Дуглас, Ж.Бодрияр, Ф.Ліотар, П.Бурдьє, наголошували роль дискурсів і міфів, символів і знаків, кодів, ритуалів, вірувань у соціальному житті. Американських соціологів ідеї європейських теоретиків приваблювали не стільки методологічною обґрунтованістю або змістовним рішенням емпіричних проблем, скільки креативністю мислення та інструментів, розроблюваних для нового динамічного стилю аналізу культури [Smith (ed.), 1998: p. 4]. За панування структурного функціоналізму 1950–1960-х років у культурному аналізі використовували обмежений набір понять — "норми", "цінності", "вірування" тощо. Імпонувала їхня придатність для операціоналізації в репрезентативних опитуваннях, але результати часто виявлялися надто загальними, аісторичними й апроцесуальними. Про розкриття структури та смислів культурних систем під кутом зору герменевтичних підходів теж не доводилося говорити.

Моделі культури, які розвивали в рамках європейського структуралізму та постструктуралізму, були інноваційними для американської соціології за часів "культурного повороту". До того ж вони не викликали неґативних асоціацій з огляду на функціональний підхід. Адаптація європейських ідей на американському ґрунті спричинилася до виникнення культуральної соціології зі своїми характерними рисами. Багато в чому це пояснюється організацією і культурним етосом американської соціології, які відрізняють її від європейської континентальної традиції "високої теорії" (Ю.Габермас, М.Фуко, К.Леві-Строс), а також від британських культурних студій (С.Голл, Дж.Фіске, Л. Ґросберг). Ці три напрями, на думку Ф.Сміта, є зовсім різними [Smith (ed.), 1998: p. 7–9].

Перша відмінність полягає у дисциплінарній належності. Європейські науковці часто працюють у міждисциплінарному полі, публікують тексти для досить широкої аудиторії, досягають статусу авторитетних інтелектуалів. У працях європейських соціологів, наприклад, Габермаса чи Бурдьє, нерідко можна знайти відсилання до ключових проблем філософії, лінгвістики, естетики тощо. Часто йдеться про публічно впливові фіґури, залучені до дебатів з актуальних питань соціального життя та в політичні дискусії.

Модель британських культурних студій від самого початку теж зорієнтована на міждисциплінарність. Публікації часто розраховані на широку аудиторію в таких царинах, як медіа, культура, суспільство, ґендерні студії. Ця міждисциплінарність відтворюється і в організаційному плані: в академічних організаціях та університетах запроваджено такі напрями, як "культурні студії", "культурні та медіастудії", "культурні студії та культурна політика" тощо. На цих відділеннях працюють викладачі з історичною,

соціологічною, антропологічною, лінґвістичною освітою, спеціалісти з комунікативістики та ін. Традицію британських культурних студій із європейською моделлю поєднує також соціальна анґажованість, часто з радикальних політичних позицій. Культура аналізується з погляду наявних соціальних нерівностей, домінації та влади й у зв'язку з расою, класом, ґендером.

Американська культуральна соціологія набагато тісніше пов'язана з предметною проблематикою, соціологічною традицією; головні дебати відбуваються поміж колеґ цього самого дисциплінарного поля. Академічні дослідники більше сконцентровані на суто соціологічних питаннях і напрямах, проекти менш амбіційні, націлені на надійність прогнозів, досягнення поставленої мети, точність формулювань тощо. Зв'язки з іншими дисциплінами розвинені слабше, за винятком напряму соціальної й культурної історії (В.Сьюел). Прихильність суто до певних теоретичних напрямів (скажімо, до марксизму) розуміють як штучне обмеження можливостей культурального аналізу. Більш актуальними є веберіанські і дюркгейміанські ідеї щодо релігії, символізму, ритуалів, соціальної структури, солідарності, харизми, що підтверджує дотримання дисциплінарних рамок. Передбачається також, що ця дисципліна має свої канонічні тексти, зокрема, К.Гірца (про бої півнів), Е.Шилза (про харизму), Р.Белла (про громадянську релігію). Ознайомленість із цими текстами, включеність у дискусійне поле свідчить про компетентність культурального соціолога. Рівень заанґажованості в політичні проблеми, соціальні рухи набагато нижчий.

Відмінності щодо дотримання дисциплінарних рамок, міждисциплінарності втілені також у формах самоідентифікації. Самоназва "культуральний соціолог" є звичною для американського контексту, тоді як у континентальній Європі це поняття практично не використовують. Там частіше називають себе просто "соціолог" або "інтелектуал" чи "філософ". Прихильники британських культурних студій говорять, що вони займаються "культурними студіями", а не культуральною соціологією. Важливим є й інституціональне підґрунтя. Впливовою силою є Американська соціологічна асоціація, поділ в рамках якої на секції забезпечує спеціалізацію її членів у своїх галузях. Важливою подією для розвитку культуральної соціології стало утворення в 1987 році відповідної секції, що забезпечило виокремлення культуральної соціології як окремого напряму. Велике значення мають соціальні мережі науковців цього поля; розвитку і підтриманню цих мереж сприяють конференції, бюлетені, дискусійні групи.

Інша відмінність американської культуральної соціології — це надання переваги емпірично уґрунтованим дослідженням середнього рівня. В європейській традиції "високої теорії" переважає концептуалізація впливу культури в абстрактних і загальних поняттях. В американській культуральній соціології та британських культурних студіях більше уваги приділяють тому, як культура "працює" в окремих специфічних сферах. Це пояснюється домінуванням англо-американської емпірицистської традиції у формуванні академічної системи у Великій Британії та США на відміну від більш філософського, літературного і дискурсивного стилю в європейській традиції. Зрештою, в американській традиції емпіричні дослідження є впливовішими і популярнішими, ніж теоретичні трактати.

Еволюція теоретичних поглядів Александера і розроблення проекту культуральної соціології

Джефрі Александер пройшов шлях від захоплення ідеями "нового лівого марксизму" через теоретичні дослідження в річищі парсонсіанського структурно-функціонального аналізу до постпарсонсіанського неофункціоналізму, до становлення, в наш час, засад "культуральної соціології". Спираючись на власну характеристику Александером свого шляху розроблення проекту культуральної соціології та використовуючи періодизацію його творчості М.Емірбаєром [Alexander, 2005a; 2005б; Cordero, Carballo, Ossandon, 2008; Emirbayer, 2004], можна простежити основні етапи у теоретичному розвитку Александера, для яких характерні певна послідовність, наступність і водночас важливі аналітичні зміни.

Перший етап починається з ранніх праць Александера — з дисертації (під керівництвом Р.Белла) і статті про Т.Парсонса — і завершується вагомою 4-томною працею "Теоретична логіка в соціології" [Alexander, 1978; Alexander, 1982–1983]. Центральними темами його наукової творчості були інтерпретація розвитку класичної соціології, обґрунтування положень неофункціоналізму, що включав у Парсонсову системну теорію положення конфліктологічного підходу, феноменології, неомарксизму тощо. На цьому етапі Александер, за його словами, зосереджується на зусиллях у досягненні перспективи "*багатовимірності" (multidimensionality*) в теоретичному мисленні. Це ключове поняття його "Теоретичної логіки".

На другому етапі, який частково перекриває перший, Александер продовжує свої пошуки багатовимірності, але вже в постпарсонсіанському ключі. Це видно із праць, написаних під час роботи в Університеті Лос-Анджелеса, зокрема, "Двадцять лекцій", "Мікро-макро зв'язок" [Alexander, 1987a; Alexander et al. (eds.), 1987]. Він відігравав провідну роль у дебатах із теоретичної соціології 1980–1990-х років, займався синтезом структурно-функціонального аналізу з теоріями дії, поєднанням макро- та мікрорівнів аналізу, структурної та культурної детермінації соціальних явищ. Багато уваги він приділяє критиці поділу в соціології на макро- і мікроцарину і намагань довести пріоритет однієї над іншою. Терміном "теоретична багатовимірність" він підкреслює *аналітичне вирізнення культури* і розгляд її як одного з трьох ключових середовищ людських дій. Інші два — це нематеріальна, психологічна сфера особистості і матеріальна сфера соціальної структури. Людські дії актуалізуються на перетині "зовнішнього" матеріального середовища, "внутрішнього" — особистості — і символічного культурного виміру. Таке розуміння культурної царини й мало слугувати звільненню від дихотомічних дилем і створенню спільного концептуального поля. Важливими есе цього періоду є "Дія та її середовища" [Alexander, 1987b], "Новий теоретичний рух" [Alexander, 1988a], "Теорія диференціації та соціальні зміни" [Alexander, Colomy (eds.), 1990; див. також: Александер, Коломи, 1992], де він окреслює широкий нарис цієї теорії, намагаючись розробити підходи до аналітичного осмислення суспільства в цілому, вивчаючи такі соціальні інститути і процеси, як держава, політика, групи інтересів, поляризація і конфлікт, расова, етнічна, релігійна і ґендерна домінація.

Бачимо, що в його підході не йдеться про відкидання важливості впливу матеріальних, "об'єктивних" чинників. Александер наголошує, спростовуючи закиди щодо ідеалізму [McLennan, 2005], що від самого початку використання ним теорії диференціації (Дюркгейм, Парсонс, Луман) він неуклінно боровся проти її ідеалістичних тенденцій до телеології, абстрактності, "системності", проти властивого їй недооцінювання емерджентних інтересів — ідеальних і матеріальних — реальних соціальних груп. Він намагався концептуалізувати диференціації та дедиференціації як результат контингентно (випадковим чином) пов'язаних інституціональних структур і ситуативних групових інтересів. Розвиваючи дослідницьку програму того, що він називає поняттям "*культурне середовище дії*" (cultural environment of action), Александер наголошує, що сфери життя треба розглядати як інтерактивну систему, де вони є складовими елементами й кожна сфера може модифікуватися діями акторів у рамках раціональних/ритуалізованих дій, соціальних перемовин і узгоджень.

Уже в працях цього періоду з'являється інша проблематика, що свідчить про перехід до третього етапу теоретичного розвитку. Позначає цей перехід збірка "Дюркгеймiанська соціологія: культурні студії" (1988), яка включає відоме есе про Вотерґейт "Культура і політична криза" [Alexander, 1988b]. Перепрочитання пізнього Дюркгейма вважають взірцевим для сучасної соціології. Александер починає активно використовувати бінарні терміни сакрального і профанного, розвинуті в соціології релігії Дюркгейма, для аналізу проблем сучасного суспільства. Виходять друком такі тематичні дослідження, як "Обіцянка культуральної соціології: технологічний дискурс і сакральна та профанна інформаційні машини" [Alexander, 1992a; див. також: Александер, 2001], "Громадянин і ворог як символічна класифікація: поляризувальний дискурс у громадянському суспільстві" [Alexander, 1992b], "Дискурс американського громадянського суспільства" [Alexander, Smith, 1993]. Важливими для оформлення проекту культуральної соціології є праці "Культура і суспільство" [Alexander, Seidman, 1990; див. також: Александер, 2007], "Смисли соціального життя" [Alexander, 2003] і, зрештою, збірка "Соціальний перформанс" [Alexander, Giesen, Mast, 2006]. Поглиблений розвиток понятєвого словника (тезаурусу) концепції *соціального перформанса* ставить Александера в центр сучасних культуралістичних дискусій.

Цей етап відрізняється також полемічністю, наприклад, гостра стаття про британські культурні студії "Британці приходять ... знову!" [Sherwood, Smith, Alexander, 1993], есе щодо творчості П'єра Бурдьє "Реальність редукції" [Alexander, 1995a], критика "слабкої програми" соціології культури, викладена в "Смислах соціального життя" [Alexander, 2003], де доводиться, що культура трактується переважно як залежна/незалежна змінна, а не вимір, який пронизує всі царини соціального життя.

Четвертий етап творчості Александера, який знову-таки перетинається з попереднім, розпочався після подій 1989 року. Важливе місце в його працях дедалі більше посідають дослідження проблем посткомуністичного світу, насамперед "вразливих демократій", а також робиться наголос на розвитку громадянського суспільства, принципів комунітаризму і солідаризму.

Відчувається значний інтерес до проблем громадянського суспільства, демократії, модерніті і зсув фокуса від соціологічної до соціальної теорії. Ці зміни починаються із праці "Поверніть демократію" [Alexander, 1991] та інших статей, де розвивається тема "дискурсу громадянського суспільства". Це поєднується зі спробами досягти інтеґрації в застосуванні культурального аналізу до проблем соціальних інститутів і соціальних рухів у сучасному громадянському суспільстві, наприклад, в есе "Колективна дія, культура і громадянське суспільство" [Alexander, 1996] або у статті в редаґованому ним збірнику "Дійсні громадянські суспільства: дилеми інституціоналізації" [Alexander, 1998]. Важливими є й пізніші статті щодо "*громадянського ремонту*" [Alexander, 2001a; 2001b; Александер, 2002] та книга про громадянське суспільство [Alexander, 2006]. Александер завжди цікавився актуальними проблемами суспільно-політичного життя, його теоретичні розробки включають розгляд Вотерґейтського скандалу в США, наслідків Голокосту, причин сучасного тероризму, дилем марксизму.

Для цього періоду також характерні спроби реконструкції критичної соціальної теорії, з метою увідповіднити її вимогам і викликам сучасності шляхом постановки і дослідження філософських питань розуму, причинності, релятивізму, модерніті. Розвивається дослідження ідеї "самообмежуваних, часткових і плюральних утопій" (self-limiting, partial and plural utopias). Частину з цих проблем висвітлює праця "Соціальна теорія" [Alexander, 1995б; див. також: Александер, 2004].

Одним із ключових концептів останніх праць Александера є "культурна травма" [Alexander et al., 2004], яку він розглядає в контексті соціального конструювання моральних універсалій XX століття. Цю проблематику розвивають також інші науковці, але саме Александера вважають у цьому колі spiritus rector [Joas, 2005].

Теоретичні засади та перспективи культуральної соціології

Культуральну соціологію можна тлумачити як нову парадигму соціологічного аналізу. Розвиток соціологічної теорії завжди характеризувався зіткненням із дилемами соціологічного пізнання, головна з яких — об'єктивізм vs суб'єктивізм. Боротьба двох традицій у соціологічному аналізі, можна сказати, є змістом усієї історії становлення нашої дисципліни. Воно почалося з дихотомії у підході до вивчення суспільства й розвивалося у тяжінні до одного з двох теоретичних полюсів. Відповідно до механістичного, об'єктивістського підходу людську поведінку порівнюють з механізмом, який реаґує автоматично й закономірно на зовнішні детермінанти, на навколишнє середовище. Порядок, що утворюється під впливом зовнішніх сил, є примусовим, передбачуваним і законоподібним. Натомість, згідно із суб'єктивно зорієнтованим підходом, соціальні дії визначаються тим, що виходить від індивіда: почуттями, емоціями, сприйняттям; вони формуються тим, що міститься у людській свідомості. Тут ідеться про площину інтерпретативних актів і смислів, які спрямовують людські дії. Ці два підходи

зумовили дві традиції соціологічного пізнання: позитивістську, об'єктивістську і "розуміючу", суб'єктивістську.

Від Дюркгеймового визначення принципів соціологізму, тобто засад науковості соціології, доповненням, або радше антитезами яким стали положення "розуміючого" підходу М.Вебера, весь час триває суперечка стосовно відправних пунктів соціологічної науки. Так чи так усе зводиться до главенства або "позитивістської", або "гуманістичної" визначальної позиції.

Початок XXI століття відзначений різноманітними спробами інтеґрації двох підходів, поєднання об'єктивізму і суб'єктивізму. Досить назвати теоретичні побудови таких соціологів, як П.Бурдьє, Е.Гіденс, Ю.Габермас, А.Турен та ін. Якщо кінець XX століття ознаменувався бурхливим розквітом постмодерністського бачення соціальної реальності, постмодерним інтелектуальним рухом, до якого широко долучилися й соціологи, аж до проголошення "постмодерністського зсуву" в соціологічній науці, то, на думку Дж.Александера, в нинішньому соціологічному теоретизуванні спостерігається "культурний поворот". У сучасному теоретизуванні відкрилися можливості новітньої "культурної якості соціології" й витворився відповідний інтелектуальний етос, а саме "вивчення смислів соціального життя і соціального життя смислів" [Alexander, 2003: p. IX].

Вихідну дихотомію порядку і дії заступає бачення, за яким механістична концепція, згідно з якою людська поведінка є автоматичним, "об'єктивним" реаґуванням на зовнішні стимули середовища, передбачуваним і примусовим, поступається місцем суб'єктивно зорієнтованому підходу. Йдеться про існування суб'єктивного порядку, а не просто про суб'єктивні дії, оскільки, як підкреслює Александер, суб'єктивність слід розглядати радше у вигляді схеми, ніж як інтенцію. Це певна ідея, позиція, світосприйняття, що їх поділяє людина, а не індивідуальна оцінка; певна інтерпретативна схема (framework), яку слід трактувати як причину і результат множинних інтерпретацій, а не тільки одиничний інтерпретативний акт сам по собі. Досвід і смисл досвіду стають центральними поняттями означеного підходу.

Культура виходить на перший план, позаяк смисли визначаються такого роду ідеальним порядком. Осмислені дії формуються на основі культурного порядку. Тут Александер продовжує розвиток концепції свого вчителя Т.Парсонса щодо відношень між культурою і матеріальними чинниками, що розглядається не як протиставлення внутрішнього досвіду зовнішній детермінованості, а як співвіднесення різних аналітичних рівнів одного емпіричного світу. Адже, згідно з Парсонсом, діячі інтерналізують смисловий порядок (культурну систему), що є загальнішою, ніж набір соціальних інтеракцій (соціальна система), частиною якого вони самі є. Соціальний акт передбачає співвіднесення з певною загальною культурною моделлю, такий акт неуникненно має культурну референцію. До цього додається третя аналітична система — особистість. Тобто крім культурної схеми, соціального детермінізму велику роль відіграють психологічні імперативи. Дія є одночасно символічною, соціальною і мотиваційною. Тільки враховуючи взаємодію всіх трьох аналітичних систем, можна провести повний аналіз емпіричної реальності.

Можна констатувати, що дедалі виразнішою стає антипозитивістська тенденція. Раціоналізм як безумовна підстава науковості — спростований. Гаслом часу є констатація, що ми не є розсудливими та раціональними настільки, наскільки ми хотіли б. Спонуками соціальних дій усе ще виступають "почуття серця", неусвідомлені бажання й острахи, генетично успадковані звички, моделі сприйняття, прихильності та антипатії, які виростають з культурно-історичної спадщини. Ціннісні преференції ґрунтуються значною мірою саме на них (всупереч фактам, реаліям, раціональним арґументам). Звідси виводяться висновки про добро і зло, правильне і неправильне, друзів і ворогів, що становить зміст "культурного коду". Міфи, стереотипи, відчуття, фантазії, фобії тощо виростають на тому культурному ґрунті, де ми з'явилися, соціалізувалися, виховувалися, сформувалися соціально, національно, регіонально, цивілізаційно.

Пропоновано нову "гуманізовану" якість соціології, яка буде ширшою за наукову в сцієнтистському розумінні. Йдеться про вивчення колективних смислів, що побутують у соціумі і ґрунтуються на спільних моральних засадах та почуттях/культурних кодах, котрі справляють визначальний вплив на індивідів і групи, про з'ясування внутрішньої культурної архітектури соціальних смислів засобами аналізу цих культурних кодів, наративів та символічних дій, міфологем, дискурсів. Тобто йдеться про соціально сконструйовану суб'єктивність, що формує колективну волю. Саме вона задає напрям соціальним рухам і прагненням, надає відповідних значень явищам суспільного життя.

Сім'я та школа є тими інститутами, які спеціалізуються на трансмісії та закріпленні культурних кодів, нав'язуваних особі поза її усвідомленням. Вони визначають набір розрізнень, ціннісних пріоритетів, котрі пізніше визначатимуть вибір особи. До того ж, оскільки доступність культурних ресурсів залишається різною, залишатиметься і трансляція "соціально зумовленої нерівності культурної компетентності" (П.Бурдьє). Освіта трансформує соціально зумовлену нерівність у нерівність індивідуальних обдарувань, а культура виконує ідеологічну функцію маскування цієї зумовленості.

Отже, проблема в тому, чи можемо ми усвідомити цю залежність від укорінених несвідомих "почуттів серця", майже інстинктивних реакцій, острахів і симпатій. Оскільки вони виявляються тільки в масовості, то, напевно, є соціально зумовленими.

Дж.Александер говорить про оголошену США війну з тероризмом як таку, що базується радше на фобіях, домислах, емоційній риториці, аніж на фактах. І таких масових відчуттів виявляється достатньо для підтримки жорсткої політики щодо "призначеного ворога". Певна аналогія спостерігається у ставленні українців до своїх "заклятих друзів" — північних сусідів, від яких прагнуть будь-що відсторонитися, пред'явити рахунки за колишні образи, звинуватити за злочини спільних пращурів. Тут також більше емоційності, компенсаторності, демонізованості, ніж розсудливості і поміркованості. Такі відчуття мають культурну будову, й розкрити цю невидиму, неусвідомлювану культурну структуру, яка певною мірою керує

суспільною свідомістю, спробувати зрозуміти її вплив і є метою культуральної соціології.

Розуміння, з'ясування чинників, історичних і соціокультурних фактів тощо допоможе аналітиці, але не зможе розвіяти забобони, упередження і стереотипи, що склалися. Річ у тому, що без такого емоційного, міфологічного підґрунтя громадського ставлення до тих чи тих суспільно-історичних подій суспільство не може обійтися. Йому потрібні міфи, щоб долати банальність матеріального життя, наративи, щоб визначати, що було або є "прогресивним" чи хибним, священним чи профанним, тощо. Важко не погодитись з Александером стосовно того, що символіко-міфологічне у суспільному житті відіграє роль орієнтирів для досягнення добра та знаків застереження, щоб убезпечитись від диявола.

Соціологи домінантної в XX столітті позитивістської традиції наголошували примусовий характер соціального життя. Справді, вплив соціальних структур більш потужний, ніж індивідуальні можливості спротиву. Але існують соціальні сили, які не є примусовими — ми добровільно відгукуємся на їхній заклик, — і мають форму суб'єктизованої об'єктивності. Хоча б через смисли, що поділяються масово, сакралізацію буденних речей (культ дорогих авто, новітньої електроніки...) або через демонізацію, негативну гіперболізацію звичайних явищ (скандали навколо непересічних особистостей, розвінчання видатних постатей минулого...).

Так, керманичі та "герої" колишнього СРСР були "видатними діячами", якщо не геніями, втіленням суцільних чеснот і людських достоїнств, а згодом їх стали нерідко зображувати параноїками, збоченцями, маразматиками. І все це приймалося масовою свідомістю з однаковим ентузіазмом. Тобто такі оцінки й означення осіб і явищ не є суто нав'язаними ззовні. Вони породжуються зсередини суб'єктів дії, структуруються суспільством. Тут завдання культуральної соціології — засобами аналізу унаочнити невидиме і усвідомити несвідоме — споріднені завданням психоаналізу.

Розкривати механіку створення міфів, показувати їхню роль та функції в суспільному житті, завбачати потребу в розвінчанні одних і створенні інших, нових, *демонструвати ефекти колективних смислів* стає метою культуральної соціології. Очевидно, що соціально сконструйована суб'єктивність формує колективну волю, надає форми законам організації, захищає моральні підвалини, наділяє значеннями й мотивацією сучасні технології, економіку, мілітарні стратегії.

Необхідно зважити й на те, що у постмодерному світі фактичні твердження і фіктивні події тісно сплетені. Суперечливі символічні коди та правдиві/сфальшовані положення імплантовані одне в одне. Фантазії і реальність, факти і вигадки так незбагненно звиті, що немає можливості їх відокремити. Найчастіше це можливо тільки згодом, вже потому, на підставі соціокультурного аналізу, який демонструє величезний вплив ідей, емоцій, вірувань на пояснення суспільних процесів. Проте саме у такій синкретичній формі вони формують соціокультурні ідентичності. Зокрема, для України такими формувальними чинниками можуть бути поширені міфи (щодо ефективності ринкового суспільства, "загального добробуту", рівності і справедливості в дусі комуністичних утопій, суспільства "соціальної

однорідності"), творчість інтелектуалів та митців (як провидців, жерців, гуру — виразників "народного духу", бажань і сподівань, тлумачів історичного руху і накреслювачів перспектив), визначні події минулого та культурні травми (війни, революції, голодомор, масові репресії...).

Дослідження явищ такого кшталту доводить, на думку Александера, що культурні феномени не є річчю або фактом (у Дюркгеймівському розумінні), а є виміром, не є залежною змінною, а є лінією, що проходить крізь кожну можливу соціальну форму [Alexander, 2003]. На них спираються "великі наративи", вони створюють схеми комплексних символічних кодів, на яких ґрунтуються всі пояснення й інтерпретації суспільних явищ. Їх засобами можна показати, як долі окремих особистостей, соціальних груп, націй визначаються цими невидимими, але потужними формотвірними спрямуваннями. Прихильники цього підходу твердять, що навколишній і внутрішній світи в наш час є міфологізованішими, ніж це звичайно уявляють, вони більш символічні, ніж це зазвичай вважають. Насправді, сподівання Макса Вебера на "розчаклування" світу на підставі набутих знань не справдилися. Радше це призвело до повторної його містифікації.

Культуральна соціологія — це вивчення колективних (інтерсуб'єктивних) смислів, що ґрунтуються на спільних моральних засадах, емоціях та цінностях та справляють домінантний, формувальний (погляди, оцінки, ставлення тощо) вплив на індивідів та групи. Це — з'ясування внутрішньої культурної архітектури соціального смислу через аналіз культурних кодів, наративів та символічних дій. Це — розкриття структурної герменевтики, тобто культури як внутрішнього життєвого тексту, який базується на певних культурних кодах, моральних універсаліях, символах, дискурсах. Водночас культуральна соціологія — це нова гуманістична методологічна парадигма, що передбачає побудову моделей розуміння ціннісно орієнтованого соціального світу та з'ясування його смислів, зокрема з огляду на національно-територіальну зумовленість і часову прив'язку; а також — зіставність теорій, які можуть бути використані; неперевірюваність фактами, досвідом, даними — лише історією. Александер підводить до висновку, що ми не зможемо правильно витлумачити культуру поза розглядом суб'єктивних смислів і не зможемо зрозуміти її поза розглядом обмежень, що накладаються соціальною структурою. Інтерпретація соціальної поведінки буде неповною без того, щоб визнати те, що людина у своїй поведінці слідує сформованим ззовні кодам, і водночас люди створюють мінливе середовище для кожного культурного коду. Наслідувані світоглядні схеми, ідеї утворюють заплутану мережу сучасних соціальних структур. При цьому групи впливу не втрачають можливості трансформувати культурні структури.

"Сильна програма" культуральної соціології: основні принципи

Александер спеціальну увагу зосереджує на методології культурального аналізу. Підхід культуральної соціології він називає "сильна програма", протиставляючи її "слабкій програмі" традиційної соціології культури. Перший розділ праці "Смисли соціального життя", написаний разом із

Ф.Смітом, присвячений саме висвітленню засад цієї програми. Саме поняття "сильна програма" відсилає до коґнітивної соціології науки (Д.Блур, Б.Латур, С.Вулґар), згідно з якою методи соціологічного аналізу науки не відрізняються від дослідницьких підходів до таких феноменів культури, як міф, релігія, мораль. Наукові ідеї є культурними і лінґвістичними конвенціями, наука — різновидом мовної гри, що відображає колективні моделі діяльності з конструювання смислів. "Сильна програма" соціології науки наголошує радикальну необхідність відокремлення коґнітивного змісту від природної, "об'єктивної" детермінації. Александер вважає, що ці ідеї можна застосувати для розвитку культуральної соціології, й підкреслює, що "сильна програма" (радикальний культуралізм) означає фокусування досліджень на процесах соціального конструювання смислів / символічних процесах та їх "соціологізації".

Пропонується переглянути соціологічне розуміння смислу у зіставленні із соціальною дією, продовжити розроблення цих категорій для соціальних досліджень загалом [Alexander, 2007]. Можливість і необхідність створення культуральної соціології основані на тезі, що "кожна дія, незалежно від того, інструментальна, рефлексивна чи вчинена під тиском зовнішнього середовища, є вбудованою певною мірою у перспективу афектів і смислів" [Alexander, Smith, 2003: p. 12]. Останні утворюють внутрішнє середовище дії, яке формується культурою — символічними структурами щодо сакрального (добро) і профанного (зло), наративною телеологією, створюючи хронологічні уявлення й визначаючи драматичний сенс життя [Alexander, Smith, 2003: p. 15]. Це внутрішнє середовище, ідеальний ресурс дії, спрямовує та обмежує її певною мірою, забезпечуючи і відтворення рутинного, і інновацію, тим самим репродукуючи та трансформуючи соціальну структуру. Осмислити, рефлексувати вплив цього внутрішнього середовища на дію в цілому актор не може сповна. Соціальні інститути так само мають ідеальну основу, яка фундаментально зумовлює їхні цілі та організацію. Отже, в традиційному підході культуру розглядають як залежну, слабку, амбівалентну змінну, тоді як для культуральної соціології вона є "незалежною змінною", яка має відносну автономію у формуванні дій та інститутів. Постулюється чітке аналітичне відрізнення культури від соціальної структури, тобто культурна автономія.

Утім, подібність соціології культури і культуральної соціології — однаковий термінологічний апарат (цінності, символи, дискурси тощо), акцентування важливої ролі культури в житті суспільства та необхідності її вивчення, врахування "культурного повороту" як ключового моменту сучасної соціальної теорії — є, попри те, позірною. Глибший аналіз показує принципові відмінності. Перша, як уже зазначалося, — це акцентування в рамках культуральної соціології *відносної автономії культури від соціальної структури* і, навпаки, залежний, "м'який" її статус у традиційній соціології культури, який виходить із зумовленості культурних структур (ідеологій, надбудови) більш "реальними", об'єктивними чинниками. Александер пише про це вже у вступі до збірки "Культура і суспільство: сучасні дебати" (1990), намагаючись знайти спосіб відійти від структурного аналізу, від причинності в її традиційному розумінні, "зайти з іншого боку", з боку куль-

тури, її внутрішніх структур смислів. Як пояснює Александер, поняття "відносної автономії" культури пов'язане з впливом марксизму. Вже у "Теоретичній логіці" він посилається на працю Енґельса "Лист Блоху", де висловлено ідею відносної автономії надбудови щодо економічного базису.

Друга відмінність має методологічний характер і стосується *герменевтичної реконструкції соціальних текстів* (В.Дільтей), використання "насиченого опису" (К.Ґірц). Для "слабких програм" є характерним пов'язувати смисли із соціальною структурою, зводити дослідження до опису реіфікованих цінностей, норм, ідеологій. Сильна програма постулює необхідність реконструкції, своєрідного картографування культурних структур як соціальних текстів. Коди, наративи, символи створюють текстуальну мережу соціальних смислів. Для аналізу цього окремого аспекту соціального життя необхідне своєрідне "взяття у дужки" більш широких несимволічних відносин (за аналогією з феноменологічною редукцією Гусерля). Можна широко залучати ресурси літературознавчих, мистецтвознавчих досліджень, які розвиваються з часів "Риторики" Аристотеля і до наших днів: аналіз наративу, аналіз жанру, дискурс-аналіз, семіотичний аналіз тощо.

Операції аналітичного вирізнення об'єктів культури та їх герменевтична реконструкція дають змогу перейти до наступного етапу — аналізу взаємовідносин культури з іншими соціальними силами в конкретних реаліях. Третя відмінність сильної програми — постулювання *можливості встановлення причинних залежностей* відповідно до критеріїв соціальних наук, визначення конкретних механізмів, на підставі яких "працює" культура.

Для глибшого окреслення сутності сильної програми культуральної соціології Александер і Сміт вдаються до історичного екскурсу щодо місця культури в соціальній теорії та аналізу слабкостей у провідних напрямах дослідження культури. У класичний період елементи сильної програми можна знайти у працях Вебера, котрий вважав, зокрема, що прагнення до спасіння є культурною універсалією, тобто акцентував значущість смислів у динаміці світових цивілізацій. У соціології пізнього Дюркгейма йдеться про те, що вирішальну роль у соціальній інтеґрації навіть модерного суспільства відіграють ідеали й вірування, духовно-символічна компонента. У працях молодого Маркса стверджується важливість об'єднання людей на основі не лише матеріальних, але й моральних, ідеологічних чинників. Але у більшості класичних концептуалізацій модерну наголошувано, що капіталізм, індустріалізація, секуляризація, раціоналізація породжують у суспільстві аномію та егоїзм розрізнених, відчужених індивідів, елімінують упорядковану ієрархію священного і профанного, характерну для традиційного суспільства. Своєрідні спроби створити ширші смислові рамки, ресакралізувати сферу сенсів можна вбачати в ідеологічних системах комуністичних і фашистських суспільств.

У неокласичній соціології функціоналістська теорія Парсонса підкреслює важливість цінностей, центральність їхнього впливу на дію та соціальні інститути для нормального існування і розвитку суспільства. Але Парсонс не пояснює природи цінності самої по собі, а також зводить аналіз лише до ролі цінностей (а не символічних систем як таких) [Alexander, Smith, 2003:

р. 16]. У його концепції інтерпретація обмежується лише інституціоналізованими смислами, увага спрямована на те, яким чином культура стає частиною реальних структур соціальних систем. Цінності є засобом обговорення центральних інституціональних проблем (рівність — нерівність, повага до влади — критична поведінка). Актор робить вибір у межах реальних альтернатив, актуалізуючи ціннісно-нормативні стандарти. Коли стандарт стає специфічною особливістю ролі актора, він інституціоналізується. Отже, у функціональному аналізі сутність культурної системи та її внутрішні процеси випадають з поля зору внаслідок фокусування на інституціоналізації культурних патернів через соціалізацію, матеріальні винагороди, підвищення статусу тощо. Дослідження смислів у рамках ціннісного підходу значною мірою залежать від понятєвого апарату, розробленого суто для соціального аналізу. Працям Парсонса бракує герменевтичного заглиблення у соціальні тексти, і зостаються непроясненими символічні феномени (наприклад, ритуали, сакралізація, забруднення, метафора, міф, наратив, код). За функціоналістською логікою культурні форми настільки пов'язані із соціальними функціями та інституціональною динамікою, що губиться можливість автономного існування культури в емпіричному світі, відбувається відмежування соціальних наук від методів гуманітарних наук [Александер, 2007: с. 20].

Як уже згадувалося, у 1960-ті роки привабливість функціонального аналізу для американської соціології була вичерпана. У європейській соціології в цей період розвиваються підходи, за яких велику увагу приділяють інтерпретаціям соціальних текстів та аналізу дискурсивного характеру людської діяльності (К.Леві-Строс, Р.Барт, М.Фуко). На думку авторів, із сучасного погляду "сильної програми", такі підходи залишилися занадто абстрактними; вони, як правило, не можуть визначити причинну динаміку. У своїх вадах вони схожі на Парсонсовий функціоналізм. Проте вони створили теоретичний фундамент, надали герменевтичні ресурси для усвідомлення важливості автономії культури і розроблення "сильної програми".

Аналізуючи "слабкі" програми в сучасній культурній теорії, Александер і Сміт спиняються на кількох підходах.

Перший — підхід Центру сучасних культурних досліджень (Бірмінгемська школа). Інноваційність дослідників полягала у вдалому синтезі ідей текстуального аналізу соціокультурного життя з неомарксистським ідеями А.Грамші щодо культурної гегемонії. Культуру тут трактують як складник процесу класового панування у стратифікованих суспільствах. Поняття "класова свідомість", хоча й дістає визначення через культурні смисли, поміщають у рамки соціальної системи. Добровільне прийняття панівних ідей сприяє інтеґрації суспільства. Таким чином, отримуємо теорію інституціоналізованої культури в її марксистській формі. Отже, дослідники цієї школи дуже близько підійшли до "сильної програми" у спробах реконструкції соціальних текстів і смислів, але водночас недооцінювали роль автономії культури.

Другим підходом, розглядуваним у межах критики слабких програм у соціології культури, є концепція П.Бурдьє. Порівняно з Бірмінгемською школою з притаманною їй відсутністю дотримання чіткої процедури со-

ціологічного дослідження підхід Бурдьє є більш привабливим у зв'язку з широким використанням емпіричних даних кількісного і якісного характеру. Такі праці, як опис кабільського будинку чи французького селянського танцю, свідчать про вміння декодування культурних текстів, створення "насичених описів". Незважаючи на ці переваги, доробок Бурдьє також характеризується як слабка програма в рамках соціології культури. "Культура, працюючи через габітус, діє радше як залежна, ніж незалежна змінна. Це коробка передач, а не двигун. Коли мовиться про те, як саме відбувається процес репродукції, Бурдьє висловлюється нечітко. Габітус виробляє відчуття стилю, зручності та смаку. Щоб знати, наскільки ці впливи стратифікації є чимось більшим, потрібне детальне вивчення конкретних соціальних умов, в яких приймаються рішення і забезпечується соціальна репродукція", — пишуть Александер і Сміт [Alexander, Smith, 2003: p. 18]. Вони критикують також розуміння взаємозв'язків культури і влади з боку Бурдьє, яке не задовольняє вимог "сильної програми". Ідеї про те, що культурні ресурси відіграють допоміжну роль для конкуренції соціальних груп у різних царинах, що домінантні групи намагаються мати свої культурні коди, які мали б сприймати як легітимні, дуже нагадують підхід Веблена до культури як до стратегічного ресурсу для індивідів, як зовнішньої умови дії. Водночас бачення культури як тексту, що в іманентний спосіб формує світ, відсутнє у підході Бурдьє.

Третій підхід, що вирізняється як "слабка програма", — це праці Мішеля Фуко і пов'язані з ними постмодерністські й постструктуралістські теорії. Александер і Сміт наголошують, що, незважаючи на яскравість і привабливість цих підходів, вони пронизані суперечностями. Ідеї Фуко, висловлені в роботах "Археологія знання" і "Слова і речі", забезпечують важливе підґрунтя для "сильної програми", пояснюючи, що дискурси діють у довільний спосіб, класифікуючи світ і створюючи формації знань. Емпіричне застосування з боку Фуко цієї теорії викликає повагу за використання великого масиву історичних даних із наближенням до реконструкції соціального тексту. Проте проблематичним, з погляду Александера, є генеалогічний метод Фуко, його наполягання на тому, що влада і знання сплавлені воєдино як влада/знання. Результатом є редукціоністська лінія арґументації, подібна до функціоналізму, коли дискурси є гомологічними інститутам, потокам влади і технологій [Alexander, Smith, 2003: p. 19]. Тісний зв'язок дискурсу із соціальною структурою не залишає місця для розуміння того, як автономна культурна сфера заважає або сприяє акторам в оцінках, критиці, наданні трансцендентних цілей, що структурують соціальне життя.

Ще один різновид "слабкої програми" становить напрям "виробництва і рецепції культури" в американській соціології культури (П.Блау, Р.Петерсон). До його переваг можна віднести увагу до методичних питань, опору на емпіричні дані, відсутність теоретичної бравади, наполегливий пошук причинно-наслідкових зв'язків між культурою і соціальною структурою. Головною вадою є спрощення. Виробництво культурної продукції пояснюється інтересами авторів, еліт, інститутів, отже, в центрі уваги перебувають питання влади, престижу, прагнення до отримання прибутку або ідеологічного контролю. Сприйняття культурних продуктів є детермінованим со-

ціальним статусом (класова належність, раса, ґендер тощо). Мета аналізу — не стільки пояснити вплив смислів на соціальне життя та формування ідентичностей, скільки відшукати соціальні обмеження для формування потенційних смислів. Самі смисли залишаються нерозкритими, своєрідною "чорною скринькою", а фокус перенесено на умови культурного виробництва і сприйняття.

Спеціальної уваги заслуговує аналіз джерел і ключових фігур у царині формування "сильної програми" культуральної соціології. Авторитетним класиком у розвитку "сильної програми" є, зокрема, Вільгельм Дільтей. "Гуманітарні науки" — це звичний переклад "Geisteswissenschaften" (науки про дух) Дільтея. Він називав свою філософську позицію герменевтикою, підкреслюючи значущість витлумачення порівняно із спостереженням фактів. Інтерпретація посідає центральне місце в гуманітарних науках, тому що внутрішнє життя є вирішальним чинником соціальної дії та колективної суб'єктивності. Дільтей вважав, що перебільшена концентрація на зовнішній, видимій оболонці людської дії порівняно із внутрішнім невидимим духом, а також впровадження таких понять, як об'єктивні сили та причини, є помилковими для гуманітарних наук. Натомість їх метою є створення генералізованих моделей. Александер вважає, що ці глибоко оригінальні й суперечливі положення Дільтея ніколи систематично не сприймали в сучасних соціальних науках. Замість цього між ними і гуманітарними науками зростала прірва.

Однією із ключових постатей для сучасного формування "сильної програми" є Кліфорд Ґірц. Саме його можна вважати впливовим соціальним мислителем повоєнного періоду, який не лише будував міст через цю прірву, а й руйнував підвалини її існування, перебираючи на себе завдання Дільтея. Ґірц наполегливо стверджував гуманітарну природу соціальних наук та їх інтерпретативний характер, виступаючи не лише проти вкорінених дисциплінарних інтересів, але й проти позиції таких міждисциплінарних мислителів, як його вчитель, Талкот Парсонс, котрі є "невиліковними теоретиками". Результатом праці Ґірца є переконлива концепція культури як тканини, мережі смислів, що визначають дії. Культура в його розумінні є складним і багатим текстом, який "м'яко" впливає на соціальне життя [Гирц, 2004]. Герменевтична адекватність аналітики Ґірца, його розуміння автономії культури багато важать для формування "сильної програми", кристалізації її засадових теоретико-методологічних елементів. "Насичений опис" Ґірца є потужною реконструкцією емпіричного світу, а не просто деталізованим спостереженням. Як зазначає Александер, локальні знання укорінені у більш всеосяжних структурах значень [Alexander, 2008: p.159].

Треба сказати, що разом з тим Александер висловлює певні сумніви щодо можливостей "насиченого опису". Яким саме чином, через які механізми відбувається вплив мережі смислів на соціальну дію, зостається, на його думку, непроясненим, і культура набуває ознак трансцендентності [Alexander, Smith, 2003: p. 22]. Отже, вадою концепції Ґірца є невідповідність третьому критерію "сильної програми" — встановленню каузальних зв'язків. Ґірц наголошував, що саме деталізований опис локального здатен замінити теорію, суспільства треба прочитувати як тексти; вони містять

у собі власні пояснення. На його думку, метою стає накопичення деталей та розроблення моделі культурного тексту, локалізованого в конкретних умовах. Александер закликає *не зупинятися на герменевтиці партикулярного, а розвивати герменевтику універсального*. Яким чином це можна зробити?

Рух у напрямі побудови більш загальної теорії може забезпечити використання структуралістських підходів, а також пропонований у рамках "сильної програми" підхід "структурної герменевтики". В цьому плані особливо важливими для Александера є дві постаті: Еміль Дюркгейм і Фердинанд де Сосюр. Александер говорить про значну і невипадкову подібність між ідеями Дюркгейма і де Сосюра [Alexander, Smith, 2003: p. 24]. Останній був присутній на лекції Дюркгейма у Сорбонні, про що пише Александер у вступі до праці "Соціологія Дюркгейма: культурні дослідження" (1988), припускаючи, що ідеї де Сосюра фактично мають дюркгеймiанське коріння. Йдеться про інтерес обох науковців до побудови структуралістської теорії культури, ґрунтованої на баченні культурних утворень як символічних систем, елементами/полюсами яких є структуровані зв'язки між символами та сукупності практик. У випадку Дюркгейма маємо символічні класифікації й ритуальні практики, тоді як у випадку де Сосюра, — мову (langue) і мовлення (parole). У працях Дюркгейма та його учнів першого десятиліття XX століття знаходимо розуміння культури як системи класифікацій, що складається з бінарних опозицій (таких, як сакральне — профанне). У той самий період де Сосюр розробляє структурну лінґвістику, стверджуючи, що смисли генеруються з відносин — подібностей і відмінностей — встановлених між словами, між знаками лінґвістичної системи. Кілька десятиліть по тому ці лінґвістичні та соціологічні підходи до класифікації продовжив Леві-Строс у новаторському дослідженні міфу, спорідненості та тотемізму. Іншим значущим джерелом натхнення для структурної герменевтики в рамках "сильної програми" є праці представників культурної/символічної антропології — Мері Дуґлас, Віктора Тернера, Маршала Салінса, в яких ідеї семіотики, структуралізму розвинуто в нових напрямах. Відіграли свою роль також постмодернізм і постструктуралізм.

Цей синтез є важливим засобом для розуміння автономії культури. З огляду на те, що значення/смисли є довільними та створюються в рамках системи знаків, вони мають певну автономію від соціальної детермінації. Наголос на складності внутрішньої структури культурних систем у семіотиці не дає змоги редукувати символічні коди до цінностей чи ідеологій, а останні, своєю чергою, — до механістичних компонентів соціальних систем. Культура стає структурою настільки ж об'єктивною, як і будь-який матеріальний соціальний факт. Разом із тим Александер застерігає й від однобічності семіотичного аналізу, коли культурні структури починають розглядати як детермінанти соціальних моделей [Александер, 2007: с. 26].

Важливим напрямом сучасних досліджень у культуральній соціології є спроби узгодити дві аксіоми сильної програми — текстуальність соціального життя й автономію культурних форм — із третьою вимогою, а саме з ідентифікацією конкретних механізмів, на підставі яких культура "працює". У пошуку відповідей щодо механізмів дії культури допомагає американська традиція прагматизму й емпіричних досліджень. Європейська традиція від-

різняється, що стосується культури і причинності. Мислення в поняттях змінних є чужим для європейського дискурсу із властивою йому більшою увагою до злиття культурного, матеріального і соціального, ніж до їх аналітичного розрізнення. Цей інший стиль дискурсу пояснює фрустрацію, яку американські науковці та студенти часто відчувають, читаючи праці європейців, на кшталт Фуко, Леві-Строса, коли окремі "змінні" і лінії причин і наслідків часто неможливо ідентифікувати [див.: Smith (ed.), 1998: p. 9]. Цей тип письма характерний і для таких мислителів, як Маркс, Дюркгейм і Вебер.

Натомість американський прагматизм породжує такий різновид дискурсу, де поціновується ясність, де вважають, що складні мовні ігри можна звести до простих констатацій, де стверджують, що актори мають відігравати певну роль у втіленні культурних структур у конкретні дії та інститути. Александер знову-таки підкреслює, що в його розумінні культурні структури не детермінують, а радше "інформують" соціальні дії поряд з іншими рівнями структурування і непередбачених/континґентних обставин. Саме в цьому сенсі важливим є синтез структуралізму із прагматизмом.

Окремо слід зазначити активне використання представниками культуральної соціології можливостей теорій наративу і жанру, зацікавленість якими характерна для сучасної філософії, історії, літературознавства (П.Рікер, Н.Фрай, П.Брукс, Ф.Джеймісон, Г.Вайт та ін.). Текстуальне тлумачення соціальних явищ, використання герменевтичних і семіотичних підходів, можливості розроблення формальних моделей для порівняльного та історичного аналізу є дуже привабливими. Наприклад, такі жанри, як мелодрама, трагедія чи комедія, можна розуміти як "типи", "програвання" котрих зумовлює особливі наслідки в соціальному житті. Політичні події, представлені як трагедія або як п'єса моралі, сприймаються по-різному і викликають різні емоційні реакції в соціумі (згадаймо різні теледискурси тих самих подій за часів "помаранчевої революції"). Наративність пов'язана з розгортанням подій у часі, дає доступ до діахронії і в цьому сенсі є альтернативою синхронії, в якій часто звинувачують структуралізм. "Сильна програма", зазначає Александер, — це фокусування на контрастних соціальних наративах, вирізнення концептуальної одиниці в певний період часу й аналіз її руху в часі та просторі. Наративи можна розуміти як репрезентації структурної логіки небінарного типу, часто вони емерджентно надають темпоральні форми культурним конструкціям [Alexander, 2005a: p.10]. Наприклад, в есе Александера, присвяченому темі Голокосту, застосовується аналіз таких наративних форм, як наратив "прогресу" і наратив "смерті" [Alexander, 2002]. Наративна теорія, таким чином, слугує сполучною ланкою між "насиченим описом" Гірца і рухом в напрямі побудови загальної культурної теорії.

* * *

Підсумовуючи, зазначимо, що культуральна соціологія Александера належить, на нашу думку, до "евристичного" типу теорій за типологією П.Штомпки (допов. див.: [Танчер, 2006]). Це найзагальніша, макрорівнева теоретична побудова. Вона ближча за інші до соціальної філософії, нама-

ається відповісти на "одвічні онтологічні питання про устрій соціальної реальності" і представлена у класичних працях фундаторів соціологічної науки. Можна говорити про традиції соціологічного теоретизування, школи, напрями або парадигми. Останній термін в інтерпретації Т.Куна — не досить чіткий, але всеосяжний — має перевагу. Головні парадигми в соціології пов'язані з іменами класиків: Е.Дюркгейма, М.Вебера, К.Маркса та їхніх неокласичних послідовників й тлумачів. Це відомі парадигми структурного функціоналізму, конфліктизму, феноменології, неомарксизму тощо. Останні десятиліття розвитку соціологічної науки пройшли під знаком створення інтеґративних теорій або синтезу різних парадигм. Саме черговою такою спробою й постає теорія Александера.

Можна виокремити три напрями змін на теоретичній ниві — від фокусування уваги на вивченні соціальних систем, що склались і стабільно функціонують, до опису плинних полів соціальних сил, від характеризування етапів еволюційного розвитку до розгляду індетермінованого соціального становлення, "відкритого майбутнього" — невизначеного і непередбачуваного, від зосередження на поясненні дій соціальних суб'єктів та процесів, функцій, ролей, структурної зумовленості тощо до звернення до актора, який інтерпретує, наділяє смислом, робить вибір, продукує символи, вірування, тобто, зрештою, від "гомо соціологікус" до "гомо коґнітанс". Таку парадигмальну зміну неважко побачити в останніх творах найпомітніших сучасних теоретиків — Е.Гіденса, П.Бурдьє, Ю.Габермаса, С.Леша, І.Валерстайна та багатьох інших. Означена тенденція очевидна.

Александер послідовно обстоює позицію активної ролі соціального аналітика у відображенні суспільних процесів. Слідом за К.Марксом він наголошує, що завданням соціологів є не тільки пояснювати навколишній світ, а й перетворювати його. Цей принцип має реалізуватися в культуральній соціології, оскільки "якщо світ ґрунтований на колективному розумінні його — то і зміна світу завжди включає, значною мірою, зміну цього розуміння" [Alexander, 2003: p. 193]. Тобто відбувається конструювання соціального світу за схемами його інтерпретації в інтеракціоністсько-феноменологічному дусі, а звідси — і важливість місії соціологів і, взагалі, інтелектуалів у теоретичному витлумаченні суспільного життя.

Тут Александер рішуче долає позитивістсько-утилітаристську обмеженість функціоналістського підходу, в річищі якого він формувався як теоретик, і доповнює його інтеракціоністськими, феноменологічними, неомарксистськими та іншими положеннями. Понад те, в концепції культуральної соціології він іде далі, рухаючись від своєї відомої неофункціоналістської, вже більш інтеґративної теорії, до суб'єктивно активістської позиції. Так, він зазначає, що фактуальному, об'єктивістському викладу історії в культуральній соціології протиставлено інтелектуальну працю, споріднену з "пророцтвами і поклонінням", наративну, таку що включає "прориви віри" й "віру в прориви", священне і профанне одночасно. Прикладом такого типу теоретичних побудов для Александера є погляди І.Валерстайна, який пророкує неуникненний рух капіталістичної світ-системи до трансформації в соціалізм і в концепції якого історико-економічний аналіз поєд-

нується з неомарксистськими оцінками й висновками, переважно ідеологічного характеру [Wallerstein, 1979].

За Александером, витлумачення таких широковживаних понять, як модерність, капіталізм, соціалізм, залежить "від історичної чуттєвості", що в ній наративність переважає пояснювальність, або інакше — в такого роду соціологічному теоретизуванні есхатологія перемагає епістемологію [Alexander, Smith, 2003: p. 199]. Соціологічну теорію слід розглядати не стільки як дослідницьку програму, скільки як генералізувальний дискурс, важливою частиною якого є "смислова структура", або "ідеологія". Прикладом такої ідеології, на його думку, є теорія модернізації. Це "символічна система", "історичний наратив свого часу", вона функціонує "як метамова, що навіює людям, як жити", навчає "смислам часу", задає площину та рамки інтерпретативним зусиллям інтелектуалів [Alexander, Smith, 2003: p. 203]. Звідси критика теорій модернізації, по суті, виявляється критикою сучасного капіталізму і західної демократії, позаяк соціологічні положення модернізації неможливо відокремити від її політичних, моральних, історичних та інших вимірів.

У цьому сенсі Александер долучається до того нового підходу в соціологічному мисленні, що позиціонує себе як альтернативу позитивістській соціологічній традиції, де людські дії пояснюються зовнішніми соціальними чинниками, які зумовлюють характер цих дій. Його ідеї перегукуються, зокрема, з концептуальними установками "теорії структурації" Е.Гіденса, який підкреслював важливість принципу рефлективності соціологічного пізнання. За Гіденсом, актора в його дії належить розглядати з позиції поєднання трьох аспектів: рефлексивного моніторингу, раціоналізації та мотивації дії як сталої системи процесу дії. Під рефлексивним моніторингом діяльності він розуміє не лише свідоме відстежування аґентами своєї діяльності, а й очікування, що інші аґенти діють аналогічним чином. Крім того, відбувається відстежування соціальних контекстів, у яких здійснюються дії.

Концепція рефлективності соціологічних знань, тобто взаємовпливу суб'єкта пізнання й об'єктивного середовища в процесі соціальної дії, визнання теоретичних висновків, які у пізнавальному процесі не потребують безпосереднього емпіричного підтвердження, останніми роками помітно поширились у соціальній теорії, особливо у спробах "новітнього соціологічного теоретизування". Таке бачення виростає з тез про можливість обґрунтування соціологічних узагальнень переважно соціально-гносеологічними чинниками й зосереджене на проблемі інтеграції соціальної дії та структури в соціологічному пізнанні.

До аналізу сучасних суспільних явищ та змін у соціальному пізнанні в такому дусі вдаються такі відомі теоретики, як Е.Гіденс, У.Бек, Н.Луман, С.Леш, Дж.Діленті та інші. Праці С.Леша "Інша модерність, відмінна раціональність" і спільна з У.Беком і Е.Гіденсом "Рефлексивна модернізація", дослідження Дж.Діленті "Соціальна теорія у світі, що змінюється" та низка інших відбивають саме цей підхід, який пропонує нову інтелектуальну модель для реінтерпретації процесів трансформаційних змін ґлобального світу із наголосом на проблемах, загрозах та вадах породжуваних цими про-

цесами. При цьому роблять наголос на тому, що наші знання є соціальним продуктом, який віддзеркалює конкретно-історичні характеристики соціуму, а коґнітивна система, своєю чергою, конструює соціальну реальність. Адже, за виразом П.Бергера і Н.Лумана, "реальність є соціально конструйованою". Йдеться про те, що соціальні актори як компетентні носії знань використовують їх у наявних культурних формах, пізнавальних моделях і кодах для комунікативної взаємодії, тобто коґнітивні практики є конститутивними для суспільства.

Не випадково положення сучасної рефлексивної соціології, яка реалізує потребу в синтезі соціологічних знань, дедалі більше посідають місце логіко-емпіричних узагальнень. Важко не погодитися з С.Лешем стосовно загальної оцінки сучасної соціологічної теорії, в якій поняття "рефлексивність" вживають подібно до використання в класичній соціології поняття "раціональність" [Леш, 2003: с. 140]. Аналогічні погляди сповідує й А.Турен у своїй концепції "нової соціології". Він наголошує необхідність зважати на притаманну людині "історичність", тобто властивість здійснювати суспільні трансформації згідно із власними намірами, формувати свою соціальну організацію, спираючись на перетворювальну активність, на нові знання і культурні моделі [Touraine, 1999]. Така акціоністська позиція є опозиційною традиційному функціоналізму як домінантній дотепер загальній орієнтації в теоретичній соціології. Власне рух від домінування "природничого підходу" (natural attitude) до поширення "рефлексивного підходу" (reflexive attitude) визначає нинішній стан соціологічної аналітики. І еволюція поглядів Александера рухається саме в цьому напрямі. Культуральна соціологія постає яскравим прикладом і доказом зазначеної тенденції в соціологічному теоретизуванні.

Література

Александер Дж. Обещание культурной социологии: технологический дискурс и сакральная и профанная информационные машины // Контексты современности–II: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории: Хрестоматия. — Казань, 2001.

Александер Дж. Прочные утопии и гражданский ремонт // Социологические исследования. — 2002. — № 10. — С. 3–11.

Александер Дж. Общая теория в состоянии постпозитивизма: "эпистемологическая дилемма" и поиск присутствующего разума // Социология 4М. — 2004. — № 18. — С.167–203; №9. — С.176–200.

Александер Дж. Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры // Социологическое обозрение. — 2007. — Т. 6. — № 1. — С. 17–37.

Александер Дж., Коломи П. Неофункционализм сегодня: восстанавливая теоретическую традицию // Социологические исследования. — 1992. — № 10. — С. 112–120.

Гирц К. Интерпретация культур. — М., 2004.

Леш С. Соціологія постмодернізму. — Львів, 2003.

Танчер В. Сучасні соціологічні теорії: проблеми визначення і демаркації // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2006. — № 2. — С. 205–209.

Alexander J.C. Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons: A Theoretical and Ideological Reinterpretation // American Sociological Review. — 1978. –Vol. 43. — P. 177–198.

Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology : 4 vols. — Berkeley; Los Angeles, 1982–3.

Alexander J.C. Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II. — New York, 1987a.

Alexander J.C. Action and its Environments // J.C. Alexander et al. (eds.). The Micro-Macro Link. — University of California Press, 1987b. — P. 289–318.

Alexander J.C. The New Theoretical Movement // N.J.Smelser (ed.). Handbook of Sociology. — Newbury Park, CA, 1988a. — P. 77–101.

Alexander J.C. Culture and Political Crisis: "Watergate" and Durkheimian Sociology // J.C.Alexander (ed.). Durkheimian Sociology: Cultural Studies. — Cambridge, 1988b. — P. 187–224.

Alexander J.C. Bringing Democracy Back In: Universalistic Solidarity and the Civil Sphere // Ch.Lemert (ed.). Intellectuals and Politics: Social Theory in a Changing World. — Newbury Park, CA, 1991. — P. 157–176.

Alexander J.C. The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine // R. Munch, N. Smelser (eds.). Theory of Culture. — Berkeley, 1992a. — P. 293–323.

Alexander J.C. Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society // M. Lamont, M. Fournier (eds.). Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality. — Chicago; London, 1992b. — P.289–308.

Alexander J.C. The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu // Fin de Siecle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason. — London; New York, 1995a.

Alexander J.C. General Theory in the Postpositivist Mode: The Epistemological Dilemma and the Search for Present Reason // Alexander J.C. Fin de Siecle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason. — London; New York, 1995b.

Alexander J.C. Collective Action, Culture and Civil Society: Secularizing, Updating, Inverting, Revising and Displacing the Classical Model of Social Movements // M. Diani, J. Clarke (eds.) Essays in Tribute to Alain Touraine. — S.L.: Falmer Press, 1996. — P. 205–234.

Alexander J.C. (ed.). Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization. — S.L.: Sage, 1998.

Alexander J.C. Robust Utopias and Civil Repairs // International Sociology. — 2001a. — № 16(4). — P. 579–592.

Alexander J. C. The Long and Winding Road: Civil Repair of Intimate Injustice // Sociological Theory. — 2001b. — № 19(3). — P. 371–400.

Alexander J.C. On the Social Construction of Moral Universals: The "Holocaust" from War Crime to Trauma Drama // European Journal of Social Theory. — 2002. — № 5(1). — P. 5–85.

Alexander J.C. The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology. — Oxford, 2003.

Alexander J.C. Central Problems of Cultural Sociology: A Reply to My (Friendly) Critics // Culture. — 2005a. — Vol. 19. — № 2. — P. 8–12.

Alexander J.C. Why Cultural Sociology Is Not "Idealist": A Reply to McLennan // Theory, Culture and Society. — 2005b. — №22(6). — P. 19–29.

Alexander J. C. The Civil Sphere. — New York, 2006.

Alexander J.C. The Meaningful Construction of Inequality and the Struggles Against It: A "Strong Program" Approach to How Social Boundaries Change // Cultural Sociology. — 2007. — Vol.1. — № 1. — P. 23–30.

Alexander J.C. Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology // Cultural Sociology. — 2008. — Vol. 2(2). — P. 157–168.

Alexander J. C., Colomy P. (eds.). Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives. — New York, 1990.

Alexander J.C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N., Sztompka P. Cultural Trauma and Collective Identity. — S.L.:University of California Press, 2004.

Alexander J.C., Giesen B., Mast J. (eds.). Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual. — Cambridge, 2006.

Alexander J.C., Smith P. The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies // Theory and Society. — 1993. — Vol. 22. — P. 151–207.

Alexander J.C., Smith P. The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics // Alexander J.C. The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology. — Oxford, 2003. — P. 11–26.

Alexander J.C. et al. (eds). The Micro-Macro Link. — S.L.: University of California Press, 1987.

Cordero R., Carballo F., Ossandon J. Performing Cultural Sociology. A Conversation with Jeffrey Alexander // European Journal of Social Theory. — 2008. — № 11 (4). — P. 523–542.

Culture: Newsletter of the Sociology of Culture Section of the American Sociological Association. — 2005. — Vol. 19. — № 2.

Emirbayer M. The Alexander School of Cultural Sociology // Thesis Eleven. — 2004. — №79 (1). — P.5–15.

Joas H. Cultural Trauma? On Most Recent Turn in Jeffrey Alexander's Cultural Sociology // European Journal of Social Theory. — 2005. — № 8. — P. 365–374.

McLennan G. The "New American Cultural Sociology": An Appraisal // Theory, Culture & Society. — 2005. — Vol. 22(6). — P.1–18.

Sherwood S.J., Smith P., Alexander J.C. The British Are Coming ... Again! The Hidden Agenda of "Cultural Studies" // Contemporary Sociology. — 1993. — Vol.22. — P. 370–375.

Smith F. (ed.). The New American Cultural Sociology. — Cambridge, 1998.

Touraine A. Society Turns Back Upon Itself // A.Elliott (ed.). The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory. — New York, 1999. — P.132–142.

Wallerstein I. Modernization: Requiescat in Pace // Wallerstein I. The Capitalist World-Economy. — New York, 1979.