



Теоретическая культурология

УДК 37И:301+1Ф

*Ерекешева Л.Г.*

#### ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ В ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ: ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ

**Аннотация.** В статье рассматриваются вопросы, связанные с определением понятия «культура», на примере ключевых мета-теорий в зарубежной социологии. В качестве репрезентативных проанализированы социологические концепции культуры, в разное время разработанные П. Сорокиным, Т. Парсонсом, М. Арчер, а также К. Гирцом в антропологии. Показывается, что понятие культуры напрямую связано с разрабатывавшимися теоретическими подходами ученых и отличается значительным разнообразием. Отмечается, что в социологической дисциплине отсутствуют разработанные критерии по определению понятийного аппарата культуры.

**Ключевые слова:** социологические теории культуры, определение культуры, антропология культуры, культурные и социальные системы, культура и агентство, интерпретация культур, Питирим Сорокин, Талкотт Парсонс, Маргарет Арчер, Клиффорд Гирц, Энтони Гидденс.

Социология, относительно молодая гуманитарная дисциплина, начало методологического становления которой, с благословения Огюста Конта, принято относить к XIX столетию [1], нуждается в дальнейшей выработке ключевых понятий и терминов. Этот процесс сопряжен и с необходимостью поиска новых или интерпретации старых понятий, которые отражали бы и происходящие в настоящее время структурные изменения в обществах и мире. В этом смысле в той или иной мере разработка и уточнение понятий является задачей для всех гуманитарных дисциплин, а для социологической науки, напрямую связанной с осмыслением социальных и иных трансформаций, в особенности.

О том, что необходим новый взгляд на некоторые, в том числе и устоявшиеся термины социологической отрасли знаний, свидетельствует и постановка вопроса о том, что сам термин «социология» не может считаться адекватным. В частности, именно такой тезис выдвинул в свое

время Энтони Гидденс, заявив о том, что он использует этот «сильно компрометирующий себя термин лишь постольку, поскольку он сегодня широко распространен, что не оставляет надежды на его замену каким-либо иным, более подходящим термином» [2]. Данное замечание Гидденса было сделано им в контексте критики так называемого «ортодоксального консенсуса», к теориям которого, по мнению ученого, термин «социология» был наиболее близок [3]. Пример Гидденса в отношении, казалось бы, «святая святых» – самого названия дисциплины – показывает, что вопросы понятийного аппарата, терминологии в социологии действительно имеют большое значение, что особенно выпукло проявляется в поворотные периоды развития как самой дисциплины и науки в целом, так и обществ.

\*\*\*

В настоящей работе будет сделана попытка осмысления в рамках социологической дисциплины (на примере ключевых мета-теорий в зарубежной теоретической социологии) понятия культуры, которое сегодня становится чрезвычайно актуальным и злободневным, поскольку напрямую связывается с идентичностью, многообразием и дифференциацией. Наблюдаемый за последние 20-30 лет всплеск идентичностей, базирующихся на той или иной культуре, показывает возможные направления социологического и философского в целом анализа. Соответственно, первым шагом на пути данного изучения должно стать понимание культуры, что с необходимостью предполагает разработку понятийного аппарата, определение или же уточнение самого понятия.

Показательно, что в современной социологической литературе отмечается необходимость нового прочтения культуры как не подчиненной политике и экономике, а тесно связанной с ними и паритетной им. Применительно к социумам, например, это проявляется в том, что «необходимые перемены в повседневной жизни российского (и не только – Л.Е.) общества, в решающей мере – культурная проблема» [4]. С новым прочтением культуры связано и изучение науки в целом, а также естественнонаучных дисциплин в частности. Илья Пригожин, говоря в свое время о том, что идея нестабильности позволила включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, отметил важность этого шага не только для более полного включения человека в природу, преодоления разобщенности между социальными и естественными науками, но и для выхода за рамки западной культурной традиции в целом [5]. Примечательно, что в контексте естественнонаучных дисциплин это приводит к тенденции повествования и нарративности [6], а гуманитарных дисциплин – к междисциплинарности, в частности, между историей и философией, антропологией и социологией, историей и социологией и т.д., что получило, например, отражение в такой постановке проблемы: что есть историческая социология? [7]. Понятие же исторической социологии напрямую связано с пониманием особенностей обществ и их культур, задающих своеобразные рамки, условия и сам предмет проведения социологического анализа. Используя терминологию Гидденса, изучение общества составляет «потенциальную интервенцию в общество» [8], а значит, и в его культурные основания. Гидденс, размышляя о законах социальных наук как «исторических по своему характеру и изменчивых по форме», отмечает, что «все формы упорядоченного социального поведения включают типичные наборы связей между несознаваемыми

условиями действия, рационализацией действия в контексте его намеренного рефлексивного мониторинга и ненамеренных последствий действия» [9]. Исторический характер, изменчивость форм, несознаваемые условия действия, по сути, вновь приводят нас к теме специфики того или иного действия, разворачивающегося в определенном культурном контексте.

Все вышеизложенное, таким образом, заставляет нас обратиться к анализу самого понятия культуры. Что из себя представляет культура – единую интегрированную систему, совокупность различных систем/подсистем, структур или же элементов; своеобразный фон, контекст или же вообще самостоятельную силу (по аналогии с античной Судьбой), зацикленную на отдельных индивидах, коллективах, обществах, способную без учета иных факторов преобразовывать социальные и иные пространства? Постановка этих вопросов, а также ответы на них в социологии и иных дисциплинах (например антропологии), как показывает опыт, разные. Однако можно предположить, что возможно и обратное. В последнем случае тогда можно будет говорить о выработке некой универсальной матрицы, способной предложить определенный набор ключевых закономерностей, которые в дальнейшем возможно применять к различным дисциплинам. Однако, в любом случае, анализ феномена культуры должен представать в совокупности различных факторов, соответственно, и само понятие культуры предполагает его анализ не в узком, а широком смысле.

После этих предварительных замечаний обратимся к краткому анализу положений ведущих зарубежных социологов-теоретиков относительно понимания культуры, которое ими рассматривалось или специально, или же как сопутствующий аспект изучаемых ими проблем.

\*\*\*

Понятие культуры в классической теоретической социологии первой половины XX вв. (Питирим Сорокин, Талкотт Парсонс) [10] в большей или меньшей степени анализируется в связи с проводимым учеными анализом общих вопросов – методов социологического анализа, исследования систем, социальной динамики, структуры действия и т.д.

В своих работах Сорокин проблему культуры разрабатывал в русле концепции социального взаимодействия, которое он рассматривал на двух уровнях – как простейшее социальное явление и как сложный социальный агрегат. На втором уровне ученый выделял три основополагающих момента, к числу которых он относил индивидов, коллективное единство и собственно сложный агрегат; причем, коллективное единство занимает в этой структуре промежуточное, срединное положение [11]. Данное деление, по мнению исследователя, соотносится с функционально-причинными взаимоотношениями и составляет основу всех социальных группировок, в том числе культурных и религиозных [12].

Понятие культуры Сорокин трактует широко: как «некую совокупность, которая создана или модифицирована в результате сознательной или бессознательной деятельности двух или более индивидов, взаимодействующих друг с другом или влияющих друг на друга своим поведением. Согласно этому определению культурными феноменами являются не только наука, философия,

религия, искусство, техника и все материальные достояния развитой цивилизации, но и след от ноги, оставленный на песке дикарем и обнаруженный Р. Крузо, куча мусора и сломанные деревья, оставшиеся в девственном лесу после научной экспедиции; кости, очистки и зола, найденные археологами при раскопках на месте стоянки первобытного племени, – все эти и миллионы других творений человека и следов его вмешательства являются частью культуры» [13]. Здесь мы видим всеобъемлющее определение культуры как непосредственно связанной со всеми сторонами духовной и материальной жизни людей в ходе их взаимодействия между собой и с окружающим миром. Тотальное включение всех сторон деятельности людей (включая цели и результаты этой деятельности) в определение культуры в качестве ее элементов предполагает и их взаимодействие между собой. Сорокин поэтому говорит о существовании культурной интеграции и выделяет следующие четыре основных типа взаимодействия различных элементов культуры: 1) пространственное или механическое соседство; 2) ассоциации под воздействием внешнего фактора; 3) причинная или функциональная интеграция; 4) внутреннее или логико-смысловое единство [14].

Подчеркивая высоко интегрированный характер культуры, Сорокин выделяет в ней два основных типа – идеационный и чувственный, каждый из которых «обладает собственной ментальностью, собственной системой истины и знания, имеет собственную философию; особый тип религии и образцы «святости»; свое собственное представление о правильном и неправильном; особые формы искусства и литературы; нравы, законы, правила поведения; собственную экономическую и политическую организацию; наконец специфический тип человеческой личности с особым складом ума и манерами поведения. Все эти ценности, одинаково присутствующие и в той, и в другой культуре, резко отличаются по своей природе, но в рамках каждой из культур они тесно прилажены друг к другу, будучи связаны логически, а зачастую и функционально» [15].

Таким образом, в разделении интегрированной культуры на два основных типа (идеационный и чувственный) Сорокин отдает своеобразную дань традиции неокантианства, разделявшего разум-опыт в рамках двух основных подходов – «априоризма и эмпиризма». Однако ученый пытается разрешить проблему данного взаимодействия путем выделения третьего типа. По его мнению, данные типы культур никогда не существовали в чистом виде, «но все интегрированные культуры в действительности оказываются состоящими из различных соединений этих двух чистых логико-смысловых форм. В некоторых преобладает первый тип, в некоторых – второй; в каких-то они оба смешаны в равных пропорциях и на одинаковом основании. Соответственно одни к ближе к идеационному типу, другие – к чувственному. А некоторые представляют собой сбалансированный синтез обоих чистых типов. Эти последние я называю идеалистическим типом культуры, которые не следует путать с идеационным» [16].

Возвращаясь к определению Сорокиным культуры, под которой он подразумевает совокупность всей деятельности индивидов в процессе их взаимодействия друг с другом, можно увидеть, что понимание культурного и социального здесь, по сути, совпадает. След ноги, сломанные деревья, зола на месте первобытного поселения, т.е. все то, что, по мнению ученого, также входит в определение культуры, одновременно является яркой метафорой не просто взаимодействия

индивидов между собой, но их социального взаимодействия (причем, континуумного, растянутого во времени) в определенном социуме, в ходе их совместной (или же отстраненной друг от друга) деятельности и активности. А это, в свою очередь, должно также выводить и на осознание роли индивида как субъекта действия. В этом смысле широкое понимание культуры немислимо без включения также социальных и субъектных (или личностных) связей, что предполагает и качественное дополнение определения культуры как непосредственным образом отражающей также все уровни, виды отношений между субъектами, социумами в ходе их растянутого во времени (продолженного) или непосредственного взаимодействия.

Поэтому, исходя из данного контекста, тезис Сорокина о том, что культура, как и социальная система, оказывает исключительное влияние на индивиды и коллективы (без обратного аналогично высокого влияния со стороны индивида), предстает односторонним. Сорокин подчеркивает: «индивид – его «душа», его идеология, переживания, поведение и жизнь, – похож на полотно, в котором отражается социальная группировка и социальное строение населения. Каковы будут последние, таковым будет и индивид. Его «душа» – маленький микрокосм, отражающий тот социальный макрокосм, среди которого он жил и живет» [17]. Аналогичную позицию занимал ранее и Дюркгейм, который, правда, существенно расширял влияние социума, не ограничивая его влияние лишь только на индивидов, но прибавляя к ним также основополагающие категории бытия в целом, такие как пространство и время, и, кроме того, вообще приравнивал социум к божественному [18].

Положения Сорокина в своей основе перекликаются и с выводами Парсонса, правда, при этом используется иной понятийный аппарат. В частности, можно отметить параллели между классификацией Сорокина (индивиды – коллективное единство – сложный социальный агрегат) и Парсонса (система организма, личностная, социальная, культурная системы). Схожесть проявляется также и в том, что оба исследователя подчеркивают важность социальной и культурной интеграции, ее исключительное влияние на отдельные системы и индивиды. Это можно объяснить, пожалуй, тем, что оба исследователя широко опирались на научное «интегрирующее» наследие Дюркгейма и использовали понятие функциональных связей, нацеленных на интеграцию (а значит, и стабильность), которая основана на логике и значении.

У Парсонса культура (культурная система) играет значительную роль, которую он рассматривает как составную и значимую часть своей классификации, т.е. в общем смысле, в то время как более детальным предметом анализа становится социальная система. В его классификации общей системы действия (иерархии контроля), состоящей из культурной, социальной, личностной, органической систем и двух окружений (предельной реальности и физического окружения), культурная система занимает наивысшее положение по сравнению с остальными или является «первичной». Это положение Парсонса основывается на использовании им термина «значение» как отношенческой (реляциональной) категории, которая предполагает наличие некоего субъекта или актора, а также некоего объекта или даже системы, охватывающей некоторое множество акторов и объектов. Между ориентациями (которые являются стандартизированными) на различные объекты, а также между имеющими эти ориентации различными акторами существуют «элементы

согласованности, порядка или связанности. В этом смысле структура культурных значений образует основу всякой системы действия...» [19]. Иными словами, значение или комплексы значений, по Парсонсу, становятся важными культурными образцами, которые, в свою очередь, являются центром организации для всех систем и отличают культурную систему от всех иных. При этом, как считает исследователь, все стандарты наделены моральной значимостью, что приводит к положению о роли ценностей для всех систем действия. Вместе с тем, говоря о культуре, ученый подчеркивает, что «элемент образца представляет собой подлинно центральный, но не единственный аспект культуры» [20].

Культурная система, задающая общее направление развития всем остальным системам, в свою очередь, не однородна, а состоит из ряда элементов, которые Парсонс, с точки зрения используемого им принципа кибернетического контроля, определил как ценностные стандарты (религия, мораль, этика), оценочные стандарты (наука, философия), экспрессивный символизм (различные виды искусства). Здесь культура у Парсонса также имеет расширительное толкование, хотя и не такое всеобъемлющее, как у Сорокина, причем, попутно отметим обязательное включение религии в качестве ее составной части. [21] Например, Парсонс считает функционирование церкви в качестве примера поддержания религиозной ориентации как случай взаимопроникновения культурной и социальной систем. При этом, по мнению ученого, «церковь может расцениваться как коллективность, преимущественно относящаяся к культуре, т.е. в первую очередь как культурная система действия, и уже во вторую – как социальная система» [22].

Все элементы культурной системы он также рассматривает с точки зрения иерархической последовательности, при этом основная нагрузка здесь приходится на те из них, которые являются ведущими и задают направление всем остальным, т.е. на ценностные стандарты (или ориентации). Ценностные ориентации (по терминологии Парсонса – высшие ориентации на значение), будучи многосоставными, непосредственно соприкасаются с «предельной реальностью» и в этом смысле всегда религиозны. Именно это Парсонс имеет в виду, когда заявляет, что «культурные ценностные модели обеспечивают наиболее прямую связь социальной и культурной систем в узаконении нормативного порядка общества. Вид законности, в свою очередь, базируется на религиозных ориентациях» [23]. Ценностные ориентации (религия, мораль и этика), являясь частью культурной системы, поэтому обязательно отражают ее своеобразие. Кроме того, поскольку культурная система оказывает влияние на нижестоящие социальную, личностную, органическую системы, то ценностные стандарты также являются и важным фактором формирования и интеграции всех остальных систем. Это то, что Парсонс назвал интеграцией, основанной на ценностных стандартах. Таким образом, в теории Парсонса культура, состоящая из различных элементов, из которых ведущую роль играют высшие ориентации на значение, является ключевым фактором интеграции и стабильности всех систем действия. Применяя используемый ученым принцип кибернетического контроля, графически это можно выразить как нисходящее вниз движение и действие, основанное, прежде всего, на ценностных ориентациях. Нетрудно заметить, что в такой интерпретации всем остальным системам и их институциональным или индивидуальным акторам (например, как в вышеприведенном случае с церковью) уделяется значительно меньшая роль, если таковая и вовсе имеется. Вся система

предстает зависимой от ценностных стандартов, при этом причины изменений и действия, исходящие «снизу», практически не принимаются в расчет и не получают должного объяснения.

Неудивительно поэтому, что у Парсонса определение культуры всецело отражает выдвинутые им теоретические положения. По мнению ученого, культура есть передаваемые и создаваемые содержания и типы ценностей, идей и других символически значимых систем как факторов, формирующих человеческое поведение, и артефактов, проявляющихся (производимых) в поведении [24]. Таким образом, по Парсонсу, именно культура, прежде всего ценности и идеи, лежит в основе формирования человеческого поведения и является результатом этого поведения. Данный взгляд на человека и его поведение сквозь призму культуры (и ценностных стандартов), как уже было отмечено выше, значительно снижает роль других систем (социальной, личностной, органической) в этом процессе.

Как видно из предложенного определения, понимание культуры Парсонсом и Сорокиным несколько отличается. С одной стороны, оба исследователя придают большое значение интегративному потенциалу, заложенному в культуре и социуме, в том числе для развития самих индивидов. С другой стороны, установка Парсонса на функциональные связи между системами (а также в рамках самих систем), а также его «аналитическое различие» между культурной и социальной системами приводят к тому, что отношения между культурной и иными системами являются растянутыми, опосредованными различными функциями, т.е. не обязательно прямыми. Системы, хотя и взаимозависимы, фактически дифференцированы, что и приводит к тому, что основной упор в определении культуры ученым делается на «ценностях, идеях и других символически значимых системах». В то время как материальные, хозяйственные, различные институционально закрепленные результаты социальной, индивидуальной деятельности (относящиеся к нижеследующим системам) фактически остаются за скобками определения.

Анализируя понимание Парсонсом культуры, необходимо помнить, что оно в целом отражает общий подход исследователя по отношению к необходимости «аналитического» разграничения понятий культуры и общества (или социальной системы) в социологии и антропологии. Парсонс специально подчеркивал, что в обеих науках «знания и интересы уже настолько дифференцировались, что необходимо провести дальнейшее различие и закрепить его в повседневном употреблении соответствующих профессиональных групп», т.е. в каждой дисциплине необходимо выработать свои специфические понятия. Именно поэтому ученый считал необходимым «определить понятие культуры в большинстве употреблений более узко, чем это принято в традиции американской антропологии» [25]. Как результат, мы видим его стремление к сознательному разделению понятий общества (социальной системы) и культуры, к тому, что понятие общества им рассматривается «специально для обозначения реляциональной (связанной с отношениями) системы взаимодействия индивидов и коллективов» [26]. Более того, именно поэтому в определении Парсонсом культуры нет места данным взаимоотношениям или реляциональной системе взаимодействия, они опущены и становятся характеристикой исключительно социальной системы. В этом смысле определение Парсонсом культуры зациклено на его теории систем и отражает специфику преимущественно

культурной системы; в то время как определение культуры, предложенное Сорокиным, переходит условные границы, разделяющие культурную и социальную системы, включая последнюю в качестве важного фактора. Поэтому можно отметить, что определение Сорокина является более широким и всеохватным, хотя в обоих случаях и Сорокин, и тем более Парсонс практически не акцентируют должного внимания на роли субъектного взаимодействия в ходе культурного развития.

Во второй половине XX в. проблемам культуры в социальной теории стало уделяться специальное внимание. Культура как самостоятельный элемент структурного анализа, культура в связи с понятием агентства – данные вопросы стали предметом изучения Маргарет Арчер, поставившей своей задачей восполнить лакуны целенаправленного изучения культуры в теоретической социологии. Поэтому кратко остановимся на основных положениях данной концепции, получившей большой резонанс в научном сообществе.

В качестве исходного пункта своего анализа Арчер подвергла критике т.н. «миф о культурной интеграции», по ее мнению, заимствованный социологией из ранней антропологии и постулирующий «имидж культуры как цельного образца, единообразного этоса или символически согласованной вселенной» [27]. Пытаясь доказать обратное – наличие культурной неоднородности, т.е. противоречий в культурной системе (по аналогии со структурными противоречиями), Арчер за основу взяла принцип аналитического дуализма, ранее разработанный Д. Локвудом относительно системной и социальной интеграции. Суть его применительно к культуре в том, что в культуре выделяются интеграция культурной системы (Cultural System integration или CS) и социо-культурная интеграция (Socio-Cultural integration или S-C), которые являются совершенно разными понятиями и отражают качественно различные связи, но, тем не менее, пересекаются и взаимодействуют между собой. Интеграция культурной системы выражает отношения между компонентами, частями культуры (степень их логической совместимости или согласованности, logical consistency), в то время как социо-культурная интеграция – отношения между культурными агентами, людьми (степень причинно-следственной связанности, causal cohesion) [28]. В самом сжатом виде это можно выразить как отношения между ее «частями и людьми».

Данное разграничение культуры приводит исследователя к выводу об их связи и соединении, особенности которого и являются причиной условий, приводящих к культурной стабильности или изменениям. Как отметила сама Арчер, данный подход заключается в следующем: «Каким образом противоречивые или взаимодополняемые отношения между «частями» культурной системы накладываются на организованные или же конфликтные отношения между «людьми» на социально-культурном уровне. Это означает, что мы должны конкретизировать, во-первых, какие системные отношения и каким образом приходят в столкновение с агентством (agency); и во-вторых, какие социальные отношения влияют на способы агентов (agents) отвечать и воздействовать обратно на культурную систему» [29].

Таким образом, решение проблем культурной стабильности в конечном итоге сводится автором к взаимодействию между частями и людьми, или между культурной системой и агентством. Для



понимания причин, ведущих к изменениям в ходе их взаимодействия между собой, Арчер использует понятия «морфогенезиса» как процесса, «относящегося к комплексным взаимодействиям, которые приводят к изменениям в конкретной форме, структуре или состоянии системы», «морфостаза» как обратного процесса, а также конечного продукта, который она определила как «культурную разработку» (cultural elaboration). Поэтому разгадка растянутого во времени взаимодействия между культурой и агентством лежит, по мнению ученого, в данном трехциклическом процессе, который можно представить в следующем виде: условия культуры – социо-культурное взаимодействие – культурная разработка. При этом фактор времени активно включается в данный процесс, поскольку культура и агентство функционируют в разных временных периодах, а именно: культурная система логически предшествует действиям, исходящим из социо-культурной системы, а культурная разработка логически следует после этого взаимодействия. Таким образом, по мнению ученого, морфогенетический подход предоставляет возможности для понимания структурирования культуры во времени, а также для объяснения специфических конкретных форм культурной разработки [30].

Для Арчер морфогенетический подход важен также и тем, что он вообще открывает перспективы для возможного объединенного концептуального анализа структуры и культуры. Это важно потому, что в созданной ученым концепции социо-культурный уровень так или иначе связан с областью структуры – материальными интересами, властью, ресурсами, альянсами групп, антагонизмом [31]. Общий морфогенетический подход при этом показывает и помогает объяснить проникновение структуры в область культуры и наоборот, проникновение культуры в область структуры, поскольку, как отмечает исследователь, «у социальных групп есть не только интересы, ресурсы и власть, но также и идеи» [32].

Таким образом, морфогенетический подход становится своего рода инструментом, благодаря которому культура связывается с общей структурой (с которой исследователь связывает материальные интересы, власть, ресурсы и т.д.), не просто обнаруживая с последней общие признаки, но и в целом пересекаясь и взаимодействуя с ней. В свою очередь, это дает Арчер возможность увязать институционально закрепленный материальный фактор (который она отнесла к структуре) с областью сугубо мира идей, доктрин и других элементов, отнесенных ею к культурной системе (CS). В противном случае было бы затруднительно показать влияние материальных, а не только относящихся к области идей институтов на культурную динамику и, кроме того, роль самой культуры для структуры. Без этого инструмента культура в понимании Арчер так и осталась бы соединением «частей и людей», т.е. различных идей, доктрин, верований с одной стороны, и индивидов, акторов с другой.

Также как и в случае с Парсонсом, вполне закономерно поэтому приведенное Арчер понимание культуры, всецело отражающее ее концепцию. Необходимо подчеркнуть, что Арчер не дает четкого определения понятия культуры, ее дефиницию, сразу же заявляя, что «на описательном уровне понятие “культура” остается чрезвычайно размытым, хотя и признается, что это действительно ключевой концепт... Определение культуры не подверглось разработке, эквивалентной той, которая проводилась по отношению к понятию “структура”. Соответственно, пока не существует готового

набора аналитических терминов, показывающих компоненты культурной сферы, которые бы соответствовали тем, что описывают части в структурной сфере (роли, организации, институты, системы и т.д.). На объяснительном уровне статус культуры подобно маятнику колеблется от в высшей степени независимой переменной... до покорной зависимости от других социальных институтов» [33].

Тем не менее, исследователь все же предлагает свой краткий вариант с целью показать особенности своего подхода. Выше было показано, что за основу своей концепции Арчер взяла принцип аналитического дуализма, в соответствии с которым она выделила в культуре взаимодействие так называемых «частей и людей». Понимание культуры у Арчер полностью базируется на этом положении: «культура в целом рассматривается как имеющая отношение ко всему, связанному с разумом (*intelligibilia*), т.е. к любому предмету, обладающему предрасположенной способностью быть схваченным, расшифрованным, понятым кем-либо. В рамках этого (т.е. общего понятия культуры. – Л.Е.) я разделяю культурную систему, которая представляет собой набор, подсистему этих предметов, к которым можно применить закон противоречия»; в состав же взаимодействия на другом, социо-культурном, уровне входит все, относящееся к межличностному влиянию [34]. В качестве компонентов или частей культурной системы ученый выделяет «знание, теории, верования, нормы, язык, мифологию, ценности, доказательства и т.д., которые являются автономными или независимыми от того, знает ли кто-либо о них что-либо, верит в них или же нет и т.д. ...Культурная система является продуктом исторического социо-культурного взаимодействия, но возникнув в качестве этого продукта, она уже обладает собственными характеристиками. Как и структура, культура создается человеком, но ускользает от него, чтобы в дальнейшем оказать на него свое обратное влияние» [35].

Здесь мы видим, что понимание культуры у Арчер намного уже по сравнению с Сорокиным, который под культурой понимал практически все аспекты культурной и социальной жизни индивидов. У Арчер культура понимается, прежде всего, как относящаяся к миру идей и к результатам деятельности людей, которые можно понять и изучить. В этом смысле, с точки зрения состава культурной системы подход Арчер совпадает в определенной степени с пониманием Парсонса, отмечавшим в культуре наличие ценностных, оценочных стандартов и экспрессивного символизма, т.е. также всего того, что можно осознать, изучить и что является результатов активности субъектов. Однако в определении культуры у Парсонса нет места данным субъектам, они оставлены на обочине его теории систем, в то время как Арчер специально выделила и подчеркнула статус субъектного фактора, а также межличностных и межгрупповых отношений. Ее акцентировка на аналитическом дуализме и его втором компоненте – социокультурном взаимодействии – ярко свидетельствует об этом. Актуализация субъектного фактора и его включение в состав культуры выгодно отличает ее концепцию и от подхода Сорокина.

\*\*\*

Таким образом, на основе проведенного анализа можно отметить, что понимание культуры представителями классической теоретической социологии действительно неоднозначно. Представленный спектр определений показывает, прежде всего, их тесную связь с созданными ими теоретическими подходами, т.е. разрабатывавшиеся методологии проведения исследования четко постулируют и содержание понятия культуры. Это свидетельствует о том, что в самой социологической дисциплине отсутствуют разработанные критерии, которые бы задавали некие границы понятийного аппарата, в рамках которых возможно было бы проводить анализ.

Показательно в этом отношении понимание культуры в антропологии. Также как и в социологии, здесь не существует раз и навсегда заданных и единых концепций, при этом ключевым является центральный аспект – отношения между культурой и человеком, их взаимодействие, связи (примат человека, его поведения, роли или же наоборот, первоочередное значение культурных символов, тотальных образцов культуры и т.д.). В качестве репрезентативного можно отметить понимание культуры, предложенное классиком антропологии Клиффордом Гирцом. Отчасти его концепцию можно считать ответом на существующее разнообразие методологических подходов. По Гирцу, культуру и человека необходимо рассматривать не в контексте первоочередности того или другого, а в русле взаимодополнения: «Без людей, конечно, нет культуры; но одинаково также и более важно то, что без культуры нет людей. В конечном итоге, мы являемся неполными или незавершенными животными, которые дополняют и завершают себя посредством культуры – и не просто культуры в общем, а посредством ее частных форм...» [36]. Гирц рассматривает культуру не как набор конкретных образцов поведения (обычаи, традиции, привычки), а как набор механизма контроля (планов, правил, инструкций, т.е. того, что компьютерные инженеры называют программой) для управления поведением. При этом человек у него отчаянно нуждается в подобном механизме (или культурных программах) для упорядочивания своего поведения, а культура является центральным ингредиентом в формировании человека [37]. Поэтому и концепт культуры у Гирца сводится к тому, что культура подобна паутине значений или организованной системе символов значений, которые человек сам создал и которые опутывают его. В связи с этим основная задача исследования сводится не к опытной науке в поисках определенного закона, а к интерпретирующей науке в поисках значения [38]. Это дает основание рассматривать метод Гирца как структуральный, семиотический, где за каждой интерпретацией, символом той или иной культуры можно увидеть ее скрытое значение, основной посыл.

Параллельно можно отметить и частичное сходство концепции Гирца с подходом Парсонса, например, в отношении роли, которая придается культурной системе (культуре) в ее влиянии на человека. Показательно, что оба исследователя основывались на положении М. Вебера о роли значений, а также использовали принцип кибернетического контроля, при котором в культуре аккумулируется наибольшее количество информации, «заставляющей все более и более сильно основываться на культурных источниках – аккумулирующем фонде символов значения. Эти символы, таким образом, не просто выражения, способы (*instrumentalities*) или соотносительные понятия (*correlates*) нашего биологического, психологического и социального существования; они

предпосылка этого» [39]. Правда, в отличие от Парсонса, Гирц рассматривал человека и культуру не как отдельные (хотя бы и аналитически), а как взаимодополняемые системы.

Приведенный пример понимания культуры в социологии и культурной антропологии показывает общие направления анализа, существование которых в разных дисциплинах, по сути, идентично, просто представлено на основании собственных целей и принятого инструментария. Это говорит о том, что понятие культуры имеет онтологическое значение, понимание которого проливает свет на основополагающие принципы бытия, в связи с чем разработку понятия культуры в социологии (равно как в антропологии и других дисциплинах) необходимо обязательно сопоставлять и в контексте философского анализа. Нарботанные философией понятийные элементы определения возможно в дальнейшем применять в социологии с учетом задач и проблем, стоящих перед данной дисциплиной. Аналогичным образом это можно отнести и к иным областям гуманитарного знания, например, к антропологии (в частности, культурной антропологии), основным предметом которой как раз и является изучение культуры человеческих обществ.

Насколько философская наука способна предоставить матрицу определения, рассмотрим на следующем примере. В новом философском энциклопедическом словаре культура (помимо первоначального значения как обработка и уход за землей, и переносного – как улучшение, облагораживание телесно-душевно-духовных склонностей и способностей человека) в широком смысле определяется как совокупность проявлений жизни, достижений и творчества народа или группы народов. С точки зрения содержания культура распадается на различные области: нравы и обычаи, язык и письменность, характер одежды, поселений, работы; постановка воспитания, экономика, характер армии, общественно-политического устройства, судопроизводства; наука, техника, искусство, религия, все формы проявления объективного духа данного народа [40].

Как видно из этого определения, культура охватывает широкий спектр жизни, деятельности, результатов деятельности (в виде достижений и творчества) народа или группы народов. Сразу же бросается в глаза тот факт, что культура в данном прочтении преимущественно связывается с цельным понятием народа (или группы народов), не выделяя специально человека (индивида, личность), группы людей (коллективы), социумы в целом. Однако данный факт отражает, скорее всего, специфику философского подхода, оперирующего на уровне высоких абстракций, в то время как в социологической парадигме любые категории и формулировки в основном рассматриваются сквозь призму преимущественно социальных процессов и связей. Кроме того, из данного определения непонятно, каким образом определяется «совокупность проявлений жизни, достижений и творчества народа или группы народов»: в контексте межличностных, межгрупповых связей и отношений; или же в контексте взаимодействия между уже созданными образцами культуры и субъектами (коллективами), а может быть, между окружающей физико-органической средой и субъектами (коллективами) и т.д. Иными словами, ответ на эти и другие вопросы мог бы стать условными силовыми линиями, вдоль которых в дальнейшем могло бы происходить осмысление данных вопросов в различных дисциплинах.

С точки зрения содержания культуры, предложенного в данном определении, культура включает в себя практически все виды деятельности человека (в данном случае – народа или группы народов) и в таком качестве ее можно считать важнейшим условием, фактором, результатом его деятельности. Думается, что такой подход для социологии должен иметь исключительное значение, поскольку он позволяет рассматривать культуру сквозь призму деятельности человека, коллективов, социума. И наоборот, любое действие индивида, коллектива, социума необходимо связывать с культурой, понимаемой в широком смысле, в том числе и с культурой физической среды. Тогда любое действие индивида, коллектива, социума и их взаимоотношения между собой в своем основании должны будут иметь культурное происхождение и содержание, а сама культура при этом выступать и в качестве важнейшего действенного активного фактора, своеобразного институционального коллективного актора или агентства.

Все вышеизложенное показывает, что «расшифровка» понятия культуры еще далека от завершения, требует дальнейших усилий, кооперации ученых, в том числе работающих в разных дисциплинах. В этом смысле сама постановка вопроса о необходимости определения понятий можно считать давно назревшей необходимостью.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

[1] По мнению Э. Гидденса, социология не является новичком по сравнению с естественными науками: «социальная наука настолько же стара, как и естественная наука; обе они, как «современные» по форме, относятся еще к пост-ренессансному периоду в Европе». Гидденс выступает против широко укоренившегося положения об относительно недавнем характере становления социологии. Но свою критику он проводит в контексте сравнения социальных и естественных дисциплин. Однако, если придерживаться тезиса Гидденса, то следует отметить и более ранний, чем пост-ренессансный, период в постановке вопросов о развитии обществ, расширяя эти границы до древнегреческих, древнеиндийских, древнекитайских философов, рассуждавших об устройстве справедливых и идеальных обществ, месте в нем человека и социальных групп, их действиях. В методологическом плане, однако, становление социологии принято относить к XIX веку именно в связи с вводом в научный оборот специфических для социологии терминов и постановкой проблем, прежде всего методологического характера, что в более широком плане свидетельствует о происходившей на тот период специализации и дифференциации различных отраслей естественнонаучного и гуманитарного знания. – См.: *Giddens A. Central Problems in Social Theory. Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis.* – Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1979. – 294 p.

[2] Ibid. P. 242.

[3] Ibid. P. 241.

[4] *Романовский Н.В.* Историческая социология. – М.: Канон+, Реабилитация, 2009. – С. 294.

[5] *Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46-47.

[6] Там же. С. 46-52.

[7] *Романовский Н.В.* Историческая социология...; *его же.* Три подхода к будущему социологии // Социологические исследования. – 2005. – № 3; Круглый стол «Историческая социология: опыт и перспективы» // Социологические исследования. – 2005. – № 1.

[8] *Giddens A.* Central Problems in Social Theory... P. 244-245.

[9] *Ibid.* P. 243-244.

[10] В качестве предмета анализа взяты концепции крупнейших теоретиков социологии, работавших на условном мета-уровне социологического теоретизирования и оказавших значительное влияние на состояние и качество научных исследований, причем, не только в социологии, но и в других дисциплинах. Данная репрезентативная «выборка», однако, вовсе не означает, что изучение проблем культуры в зарубежной теоретической социологии первой половины XX столетия ограничивается только данным кругом. Достаточно упомянуть имена Б. Малиновского (правда, работавшего более в антропологическом контексте), З. Баумана, Р. Бенедикт и др. Концепции М. Вебера и Э. Дюркгейма мы здесь оставляем в стороне не столько потому, что проблемы культуры в их анализе рассматривались в контексте других постановочных вопросов (хотя можно утверждать и обратное, например, что проблемы экономической рационализации, протестантской этики и морали в целом это и есть, прежде всего, культурные проблемы), но поскольку их видение требует специального расширенного изучения в рамках отдельной работы. Особенно это применимо по отношению к религии, морали, этике, являвшихся предметом изучения данных классиков социологии.

[11] *Сорокин П.* Система социологии / Вступ. статья, сост., коммент. В.В. Сапова. – М.: Астрель, 2008. – С. 354-355.

[12] Там же. С. 356-358.

[13] *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ., коммент. и статья В.В. Сапова. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 19.

[14] Там же. С. 21.

[15] Там же. С. 45.

[16] Там же.

[17] *Сорокин П.* Система социологии... С.397.

[18] *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life / Transl. from French by C. Cosman. – Oxford: Oxford Univ. Press, 2001. – P. 10.

[19] *Парсонс Т.* О социальных системах / Пер. с англ.; под ред. В.Ф. Чесноковой и С.А. Белановского. – М.: Академический Проект, 2002. – С. 695-696.

[20] Там же. С. 697-698, 712.

[21] По мнению ученого, поскольку «в используемой здесь системе отсчета религия концентрируется преимущественно в области культуры», поэтому социологию религии удобнее всего рассматривать в основном как одно из ответвлений социологии культуры. – См.: там же. С. 748-749, 771.

[22] Весьма показательно, что здесь Парсонс не упоминает, что оба компонента невозможны без индивидуумов, субъектов, акторов, образующих личностную систему. Вместе с тем, функционирование церкви можно рассматривать как взаимопроникновение не только культурной и социальной, но и личностной, а также (следуя его классификации) и органической систем. Данное «невнимание» к последним двум системам является отражением общего недостаточного отношения Парсонса к анализу роли субъектного, личностного фактора действия, а значит, и изменений в целом (что можно объяснить его стремлением рассматривать в первую очередь проблемы стабильности и интеграции). См.: там же. С. 698.

[23] Здесь также добавим, что культурные ценностные стандарты обеспечивают связь не только социальной и культурной, но и личностной и органической систем, что вновь свидетельствует о невнимании ученого к субъектному фактору. См.: там же. С. 796.

[24] Там же. С. 691.

[25] Там же.

[26] Там же.

[27] *Archer M. S.* Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010 (Revised Edition). – P. XVII, 1-21.

[28] Ibid. P. 5-6.

[29] Ibid. P. XXI.

[30] Ibid. P. XXIV-XXV, XXVII.

[31] Ibid. P. 281.

[32] Ibid. P. 283-284.

[33] Ibid. P. 1.

[34] Ibid. P. XVIII-XIX, 104.

[35] Ibid. P. 4, 107.

[36] Geertz C. The Interpretation of Cultures. – NY.: Basic Books, 2000. – P. 49.

[37] Ibid. P. 44.

[38] Ibid. P. 5, 46, 47.

[39] Ibid. P. 49.

[40] Философский энциклопедический словарь / Ред.-состав.: Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблева, В.А. Лутченко. – М.: ИНФРА-М, 2006. – С. 229.

© Ерекешева Л.А., 2016.

Материал поступил в редакцию 01. 02.2016.

***Ерекешева Лаура Гибратовна,***

доктор исторических наук,

заместитель директора, координатор кафедры ЮНЕСКО «Наука и духовность»,

Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова (Алматы, Казахстан)

***Erekeshova L.***

#### **THE CONCEPT OF CULTURE IN THEORETICAL SOCIOLOGY:**

##### **THE PROBLEM OF THE DEFINITION**

**Abstract.** The article deals with issues related to the definition of the concept of 'culture' in the case of the crucial meta-theories in foreign sociology. The sociological concepts of culture, developed by P. Sorokin, T. Parsons, M. Archer and K. Geertz in anthropology, were analyzed as representative ones. It is shown that the concept of culture is directly linked to developing the theoretical approaches of scientists and vary widely. It is noted that there is no developed criteria for the definition of the conceptual culture apparatus in the sociological discipline.

**Key words:** sociological theory of culture, definition of culture, cultural anthropology, cultural and social systems, culture and agency, interpretation of cultures, Pitirim Sorokin, Talcott Parsons



***Erekheva Laura Gibratovna,***

Dr. in History,

Deputy Director, Coordinator of the UNESCO Chair 'Science and Spirituality',

R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies (Almaty, Kazakhstan)