**Социология культуры: теоретический аспект**

А.Согомонов

**1. Культурологическая реконструкция отечественной социологии от 60-х к нынешнему времени**

Как особое направление теоретизирования социология культуры в мировой социальной мысли концептуально и категориально оформляется постепенно, начиная с рубежа 60-70-х гг., а в отечественной науке и того позже. Отмежевавшись как от чистой социальной теории, так и от сопредельных отраслей социологии искусства, культурной антропологии, культурологической компаративистики, а шире - от культурного анализа, социология культуры окончательно и полноценно реализовалась как научный проект лишь параллельно с развитием постмодернистской социологической парадигмы.

При этом социология культуры не возникает как бы из небытия. Для ее кристаллизации в качестве социологического проекта потребовалось, как нам представляется, сочетание по крайней мере трех условий:

1) кризис внутреннего ресурса развития холистически замкнутой теории культуры; точнее, той теории, которая претендовала на свою предметную специфичность (культура выступает здесь особым общественным феноменом, нуждающимся в научной концептуализации);

2) трансформация в глобальных первоосновах мировых <культурных практик>, смена культур, цивилизационный кризис;

3) парадигмальная перелицовка социокультурной роли ученого в современном, а скорее - постсовременном мире; точнее - сознательный отказ обществоведа от установки на истинность, объективность и социальное законотворчество в союзе науки и практики в пользу установки на интерпретаторство, поиск методов и стилей толкования социокультурных феноменов.

Лишь теперь, как это ни покажется парадоксальным, мы можем по-настоящему оценить одну из принципиальных максим эпохи <брежневского> социализма, а именно: <практика культурного строительства и теория культуры развиваются преимущественно "параллельными курсами"> [5, с. 4].

Сочетание упомянутых условий в истории отечественной социологии, как представляется, можно было наблюдать лишь в эпоху перестройки, и соответственно открытым оно стало для последующего научного анализа в постперестроечное время. Однако было бы несправедливым оценивать сегодняшнее состояние российской социологии культуры, умалчивая при этом о стимулировавших ее теоретических источниках.

Очевидно, что без широкомасштабного развития эмпирических социологических исследований, которое происходило в СССР со все возрастающей интенсивностью по мере приближения к эпохе перестройки, невозможен был бы генезис отечественной социологии культуры. С одной стороны, накопление данных эмпирических наблюдений в области изучения культурных коммуникаций (см. предыдущую главу), равно как повседневного поведения групп и индивидов, образа жизни, системы общественных и приватных ценностей, труда, досуга и других аспектов социокультурной природы советского общества, все активнее подталкивало аналитиков к теоретическому осмыслению и концептуализации макрокультурных процессов и феноменов советского общества. С другой стороны, исследователи неизбежно наталкивались на множество запретов и препон, чаще всего идеологического свойства, связанных с попытками независимого теоретизирования. И все же в <брежневском> обществоведении латентно происходило оформление элементов, чаще всего слабо связанных друг с другом, нарождающейся теоретической концепции социологии культуры. По крайней мере, можно говорить о существовании тогда множества среднеуровневых теорий значимости культурных факторов социальных процессов. Так, важными источниками генезиса отечественной социологии культуры становились эмпирические исследования в области изучения читательских интересов, искусства, театрального и кинозрителя, но также и трудовых ценностей, образа жизни, бюджетов времени, досуговых предпочтений населения страны и т.п. Подробно эти исследования рассмотрены в других разделах книги, в частности, в главах, посвященных социологии личности, труда и производства, бюджетов времени и девиантного поведения.

В настоящей главе мы ограничимся анализом теоретической составляющей отечественной социологии культуры. В ней не будет строго выдержан хронологический режим. Как нам кажется, временная переменная не играет здесь существенной роли. Более адекватной видится достаточно наивная дихотомизация на два культурно-исторических континуума эпохи социологических вчера и сегодня, взаимозависимых и взаимопроникающих друг в друга.

Вчера в отечественной культурологии всегда было обращено как бы в будущее модернистской социокультурной утопии (в ее официальной марксистской версии). Куда отчетливее, и в этом смысле социологически корректнее, понималась в науке <культура> идеальной модели общества, т.е. то, чему <культура> нормативно должна была бы отвечать, чем то, что она реально из себя представляла. Напротив, сегодня в отечественной социологии культуры более жестко сориентировано на понимание ушедшей эпохи, а посему столь же условно и субъективно.

Как уже говорилось, эмпирические исследования, касающиеся в той или иной степени культуры и советского и постсоветского обществ, будут, конечно, приниматься во внимание, но не в строго <позитивистском> к ним отношении - скорее в качестве источников для осмысления их культурологических значений. Наша задача: по мере возможности показать путь теоретического становления отечественной социологии культуры на ряде ярких примеров.

Таким образом, в фокусе внимания останутся те работы, которые отвечают прежде всего следующим нормам социокультурного анализа:

(а) социальные действия выступают в этих исследованиях в их символико-экспрессивных значениях и смыслах;

(б) культура рассматривается в ее отношении к сегодняшнему или вчерашнему состоянию российского общества;

(в) понимание культуры в нашей интерпретации должно быть системным, концептуально целостным.

Для нас принципиально важно в духе собственно культурного анализа осветить специфичность отечественного стиля социологического теоретизирования и попытаться обозначить проблему зарождающейся сегодня концептуально новой российской социологии культуры. Это комплексная проблема зависимости социологии культуры от теории и философии культуры, от цивилизационной ломки мировых культурных практик и, более специфично, от процесса интеллектуального самопознания российской культуры последней четверти века.

**2. Вчера отечественной культурологии**

Культурология эпохи <брежневского> социализма сыграла двойственную роль в становлении отечественной социологии культуры. С одной стороны, она претендовала на неаксиологическое понимание культуры, и, безусловно, усилиями многих выдающихся исследователей того времени было сделано чрезвычайно много для концептуализации того, что аккумулируется культурными традициями, как культура формирует социальное поведение человека, и тому подобных проблем холистически замкнутой культурологии. С другой - она подчас неосознанно способствовала формированию сциентистски верифицированных культурных символов эпохи, <кодируя> образцы общественных типов личности, с которыми и до сих пор социологу нелегко разобраться (достаточно вспомнить о <всесторонне развитой личности>, <советском человеке> и прочих культурологических фантомах). Хотя, конечно же, для своего времени <простой советский человек> и <советская интеллигенция> выступали пусть даже и иллюзорными, но все же научно и идеологически обоснованными культурными канонами, интегрировавшими культуру общества так называемого реального социализма, гармонизировавшими его ценностную систему и типы социального поведения.

Модернизирующееся общество (а большевистский <путь>, очевидно, является одним из базовых инвариантов социокультурной модернизации) реализует свою идентичность посредством утверждения в обществе усредненного и прозрачного общественного типа личности, аксиологически и праксеологически распредмеченного в системе функционального взаимодействия. Не случайна в этой связи концентрация отечественной культурологии на сюжетах теории историко-культурных типов личности и функциональном объяснении культурных феноменов (см., к примеру: [3, 4, 7]). Но поскольку общественная система, а равно и культурные практики того времени не подлежали социальной критике, то главным предметом социологического анализа оставался <обычный> человек - субъект повседневных будней социализма. Он хоть и выступал носителем <отдельных недостатков>, но считался при этом главным экспериментальным полигоном непрестанной сверхсоциализации личности на пути ее бесконечного приближения к идеалу <гармонического> человека.

Однако поскольку эта аппроксимация шла с отрицательным знаком по пути все большего удаления от канона, то логически свершалась неизбежная идеализация социального типа личности для его противопоставления актуальной личности homo soveticus. Дихотомия актуальной и нормативной личности в социологии <позднебрежневской> эпохи достигла предельно циничного разрыва.

Отсюда понятно происхождение двух отличительных черт <ортодоксальной> культурологии эпохи развитого социализма, а именно: историцизма и прогрессивизма. Интерпретация культуры, выполненная в духе ее марксистского противопоставления природному, шла преимущественно по линии объяснения культурного феномена как проявления социально активной, исторически преобразующей позиции человека в обществе. А под этим углом зрения, как пишет В.М.Межуев, само развитие культуры необходимо отождествлять с <развитием человека как общественного существа> [5, с. 57, 65]. Из этого несложно вывести, что культура - это прогрессирующее развитие личности, а в этом отношении естественно, что лишь коммунизм <способен> обеспечить совпадение исторического и культурного развития. Иными словами, незатейливое отнесение искомого социального типа личности (т.е. культурного канона, репрезентирующего общество) в отдаленное будущее позволяло социологу диалектически <разобраться> с печальным обликом позднесоциалистического индивида. Аналитический взгляд, брошенный на реалии социалистической практики брежневской эпохи (к тому времени эмпирическая социология приобрела нужную масштабность и методическую зрелость), приводил исследователя, правда, далеко не каждого, к мысли о драматическом несоответствии актуальной личности и культурного канона. Если отбросить идеологически зашоренные интерпретации, то концепцию маргинальной личности (наряду с богатой диссидентской традицией) по праву можно считать одной из предтеч современной социологии культуры. Так, З.И.Файнбург, развивая марксистский тезис о том, что культура буржуазного общества <формирует предпосылки социализма>, выраженные, в частности, в постулировании новых ценностей (скажем, ценности трудолюбия), в секуляризации общественного типа мышления и возникновении научного анализа общественных явлений, утверждает, что культурное развитие стран, переходящих к социализму, минуя капиталистическую стадию развития, означает буквально следующее: <...всякая пропущенность суть "пропуск", "пробел" в культуре - пробел, который должен быть чем-то восполнен> [5, с. 139].

По Файнбургу, в культуре наличествуют две стороны: динамическая (творческая деятельность) и консервативная (цели, навыки, нормы и т.п.). <Возможность фиксации в нормах, правилах, ролях, институтах нового, то есть закрепление этого нового в масштабах общества (в том числе в первую очередь классового, группового) и есть подвижный предел; лишь постепенно и в определенном темпе изменяется расширяющаяся граница преобразования культуры в целом> [5, с. 144].

Именно этот механизм преобразования культуры реализуется в изменениях типов личности. Продолжая, автор выводит историческое отставание темпов культурного развития от производства: производственные знания и практика изменяются куда быстрее культурных стереотипов. <Отсюда в конечном счете и вытекает возможность разнокачественности, разновременности (с точки зрения исторической принадлежности) слоев культуры у одного и того же человека, внутренняя противоречивость элементов культуры у так называемой маргинальной личности> [5, с. 147].

Иными словами, концепция маргинальной личности поставила под сомнение социальную онтологичность самого культурно-символического канона личности социалистической, однако все же не приступила к его систематическому толкованию и расшифровке.

**3. Толкование культурно-символических кодов[[1]](#footnote-1)[57]: русский характер и советский простой человек**

Интеллектуальное неудовлетворение, связанное с холистической тупиковостью ортодоксальной марксистской культурологии, сопровождалось на рубеже 70-80-х гг. глубинным культурным кризисом, точнее, кризисом идентичности модернистского субъекта.

В незамысловатом рядовом человеке уже с трудом угадывался <благородный> символический код <советского человека>. Незаполитизированная постановка вопроса <кто мы?> неизменно подталкивала исследователей к сциентистским проектам культурно-символических кодов, иллюзорность которых к тому времени уже мало у кого вызывала сомнение. Исследовательская сосредоточенность на теме толкования символических кодов знаменует начальный этап новой парадигмы отечественной социологии культуры. Этот шаг стал возможным лишь благодаря сознательному отказу от <формационной> логики в анализе культуры, равно как и от идеологизированного прогрессизма.

Раскодирование, т.е. новое осмысление - амбивалентный процесс. С одной стороны, мы действительно наблюдаем объективированный культурно-символический кризис в обществе, утрату идентичности, по типу <мы - советские люди>. С другой стороны, социологические попытки расшифровать прежние символические коды, по сути, представляют собой реконструирование прошлого.

Процесс научного осмысления универсальных идентификационных кодов культуры (т.е. осмысления своего я в социокультурном пространстве) стимулировался литературным потоком диссидентской, как, впрочем, и просто запрещенной русской философской мысли, дореволюционной и русского зарубежья, на разные лады истолковывающей русский характер и советского человека.

<А был ли вообще советский человек советским?> или он, скорее, был озабочен конструированием наборов черт и характеристик, которые предписывались ему довлеющими социальными институтами? Уже в начале 80-х гг. в отечественной социологии наметилось интеллектуальное продвижение в сторону понимающей парадигмы социологического знания.

В 80-е гг. тенденция к толкованию (в том числе и конструированию) культурно-символических кодов, по сути, обозначает начальный этап отечественной социологии культуры, исследующей символические, экспрессивные и интерактивные аспекты социального поведения человека, групп, институтов общества и т.п. Разумеется, всякое толкование символических кодов есть всего лишь приближение к действительности, но именно в этой приближенности и проявляется социологическая природа самого знания. Установка на истинность сменяется установкой на операционализм, структурную целостность, иерархичность, соподчиненность знания, социологическую иронию в конце концов. Зачастую отдельные фрагменты подобных конструкций выглядят трюизмами, однако в системе социологического толкования - приращением знания и усовершенствованием метода культурного анализа. Работ, которые с уверенностью можно было бы отнести к числу социокультурологических, пока еще немного. В нашем обзоре мы хотели бы остановиться на трех наиболее ярких примерах.

Один из таких проектов был начат в 70-е гг. и завершен в начале 80-х, но опубликован лишь в 1994 г.

Его автор К.Касьянова ставит перед собой задачу структурировать то, что в повседневном языке советского общества уже давно обрело исключительно одиозное звучание, а именно русский национальный характер [2]. В целях упрощения автор метафорически определяет национальный характер как <общество внутри нас>, проявляющееся в виде однотипных реакций людей одной и той же культуры <на привычные ситуации в форме чувств и состояний> [2, с. 26], т.е. как <структуру базовой личности>. Рассматривая смысл исторического противоборства интеллигенции и государства <за народ> в течение двух последних столетий, Касьянова вполне резонно утверждает: равно как <попытка русской интеллигенции выработать приемлемый для всего общества комплекс идей, на основании которого могла бы сложиться нация, окончилась неудачей>, так и <формальные отношения, налаживаемые государством, этими "социальными архетипами" не осваиваются> [2, с. 86]. Авторская интерпретация подобного неприятия проста: все идеологии и учения не затрагивали <иерархии ценностей>, скрытой в коллективных представлениях, связанных с <социальными архетипами> [2, с. 87].

<В основе национального, точнее, этнического характера..., - пишет Касьянова, - лежит некоторый набор предметов или идей, которые в сознании каждого носителя определенной культуры связаны с интенсивно окрашенной гаммой чувств или эмоций... Появление в сознании любого из этих предметов приводит в движение всю связанную с ним гамму чувств, что... является импульсом к более или менее типичному действию> [2, с. 32].

Национальный характер описывается через набор априорных предметов и идей, окрашенных в сознании личности - носителя национального характера - сентиментами, мотивирующими тот или иной тип социального действия. Социальные архетипы в этой логике выступают структурами более сложного комплекса национального характера. Какими же архетипами Касьянова наделяет русский национальный характер?

Исходно психологизируя национальный характер, автор считает возможным описывать русский этнотип через его относительное сближение с типологически конкретной моделью акцентуированной личности. В данном случае русский характер - с эпилептоидным типом личности, наделенным вдобавок выраженной циклоидностью. Эпилептоиду свойственны построение сложных систем целепола-гания, последовательная реализация собственных планов, при этом он крайне мало учитывает, <что делает или что думает его социальное окружение>. Будучи циклоидой, в спокойные периоды он апатичен, упрям, основателен, умеет добиваться результата, невзирая на любые трудности. В неспокойном цикле он может долгое время блокировать накапливаемую эмоциональность, но если уж <зарядился энергией>, то <взрывается, бурно и сокрушительно> [2, с. 128]. Заметим, что Касьяновой все же удается не встать на шаткий путь гипертрофированного психологического детерминизма, она, скорее, наоборот, пытается донести до читателя свое понимание культуры как главного фактора воздействия на наследственно-природный генотип. Культура в этом процессе противостоит генотипу.. Дело генотипа - создавать затруднения, дело культуры - их преодолевать. Таким образом, мы не есть чистые эпилептоиды. Мы культурные эпилептоиды [2, с. 131].

Эпилептоид чрезвычайно подвержен обыденному ритуализму действий, совершая многие из них автоматически. В этом смысле его практически невозможно убедить отказаться от привычной рационализации поведения. Будни эпилептоида описаны Касьяновой с чувством сокровенного феноменологического сопереживания. В результате сам тип становится до боли выстраданным, а не просто описанным со стороны, отчего с легкостью узнаешь в созданных типажах если уж не себя самого, то по крайней мере многих из своего окружения.

Парадоксален автор в утверждении того, что русские - лучшие достижители, чем американцы, имея в виду, что <суждение о русских как о нецелеустремленных, неиндивидуалистичных людях, лишенных той черты, которую американцы именуют "достижительностью", социологически и культурологически верно с точностью до наоборот> [2, с. 161]. Более того, по конкурентности, как выясняется, русские фактически не уступают среднему американцу и лишь слегка отстают по установке на деловитость. Если вспомнить, что книга писалась до появления так называемых новых русских, то как не удивиться авторскому пророчеству.

Однако Касьянова все же возвращается в лоно стереотипного представления о русских. Достаточно настойчиво автор подчеркивает, что в русской культуре <существуют собственные архетипы целеполагания и целедостижения, непохожие на западноевропейские>; точнее, <наш соотечественник отдает предпочтение действиям ценностно-рационального типа перед целерациональными> [2, с. 164].

Смысл достижительского императива русского этнотипа Касьянова передает формулой: <Добиваться личных успехов - это не проблема, любой эпилептоид умеет это делать очень хорошо; а ты поработай на других, постарайся ради общего дела!> По сути, это означает, что <как только на горизонте появляется возможность реализации ценностно-рациональной модели, культурный эпилептоид с готовностью откладывает свои планы и всякие "житейские попечения", он чувствует, что вот наступил момент и он может, наконец, сделать "настоящее дело", то дело, из которого он лично никакой выгоды не извлечет, и вот это-то и есть в нем самое привлекательное>.

В соответствии с выстроенной архетипической моделью, русскому этнотипу устроение дел социума куда важнее его собственных дел; равно и участие в делах социального целого приносит ему больше смысложизненного удовольствия, чувство нужности и значимости. В логике подобного метафизического рассуждения есть опасность идеолого-культурологических номинаций. И Касьянова не избегает этой участи. Как бы невзначай автор делает вывод, для нее принципиально значимый. Она пишет: <Мы народ воистину коллективистский, мы можем существовать только вместе с социумом, который мы постоянно устраиваем, охорашиваем, волнуемся и переживаем за него, который, в свою очередь, окружает нас теплом, вниманием, поддержкой... Наш социум, наша группа - это средостение, связующее звено между нами и этим миром. Чтоб стать личностью... мы должны стать соборной личностью> [2, с. 180].

Упомянем некоторые другие базовые черты, которыми Касьянова наделяет русский культурно-символический код. По ее мнению, даже современный русский типаж отличает так называемый религиозный фундаментализм. Подразумевается же под этим свойственное русскому человеку фундаменталистское отношение к моральным правилам и склонность к самоотказу и аскетизму, пусть даже и при всем парадоксальном сочетании этого с утраченной верой в обществе в Бога. Нам думается, что и здесь речь идет, скорее, об универсальном феномене культурного ригоризма, не выражающем исключительную специфичность русского этнотипа.

Подводя предварительный итог, заметим, что <эпилептоидная> картина русской истории и культуры, при всех очевидных откровениях и пророчествах, культурологически остается не вполне завершенной и концептуально несистемной. Одна из причин, как нам представляется, заключается в намерении автора воссоздать целостную картину культурно-символического кода русского национального характера и выстроить его в логике структурирования взаимосвязанных социокультурных черт и характеристик, противопоставив их культурно-родовым универсалиям человека современного. Учитывая время и условия, когда создавался этот труд, нельзя отказать книге Касьяновой в почетном праве открыть отечественный список социолого-культурологических штудий в области семантической структуры нашего соотечественника.

Другой пример социолого-культурологической аналитики в определенном смысле демонстрирует отказ от философско-методологической намеренности на всеобъемлющий исторический охват.

Советский простой человек. Уже в перестроенный период тема раскодирования (напомним - переосмысления) простого советского человека становится не только предметом научного анализа, но и задачей культурно-идеологического самопознания.

Очевидно, что советский человек - это канон интегративного типа советской культуры, продукт советской модернизации, а посему приближающийся к любому другому канону модернизма (например, к коду средний американец или средний француз). Возможна ли вообще в таком случае интегральная модель советского человека? Теоретически, да. Вопрос же заключается в том, насколько эта модель советского человека социологически корректна и соответствует реалиям.

Появление в 1993 г. книги под редакцией Ю.А.Левады <Советский простой человек> явило собой событие в плане становления отечественной интерпретативной социологии культуры [6].

В основе книги - крупномасштабное исследование, проведенное Всероссийским центром изучения общественного мнения по репрезентативной национальной выборке еще в ноябре 1989 г. Авторский коллектив не стремился осуществить всеохватывающий, систематический анализ феномена советский человек.

В отличие от Касьяновой, авторы <Советского простого человека> не конструируют никаких стержневых гипотез, на которых выстраивается культурно-символический код, хотя, конечно же, наделяют советского человека набором базовых характеристик, число которых не столь значительно. Что же отличает советского человека в первую очередь?

1. Представление о собственной исключительности: советский - это особый человек. Он воспринимает себя как носителя исключительных ценностей, <своей системы социальных мер и весов... вплоть до эстетических, этических и гносеологических категорий ("свои" критерии истины и красоты) и т.п.> [6, с. 14].

2. Государственно-патерналистическая ориентация, при которой нормативное социальное чувство вовлеченности в государственное дело сопряжено с обратными ожиданиями отеческой заботы со стороны государства о подданных.

3. Сочетание внутренней установки на иерархичность миропорядка с выраженной экспрессией эгалитаризма - антиномия, парадоксально именованная авторами иерархическим эгалитаризмом. Советского человека отличают сознательность (т.е. готовность принять существующий порядок и режим) и справедливо-практический эгалитаризм, отвергающий лишь то неравенство, которое не соответствует принятой иерархии, например, незаслуженные привилегии и нетрудовые доходы.

4. Имперский характер этого социального типа, построенный, по мнению авторов, в той же антиномической схеме: национальное - ненациональное.

<Все перечисленные характеристики скорее говорят о принадлежности человека определенной системе ограничений, чем о его действиях. Отличительные черты советского человека - его принадлежность социальной системе, режиму, его способность принять систему, но не его активность> [6, с. 24].

Метафора всей семантики советского человека - его универсальная простота. Это и ориентация на всеобщее усреднение (требование <быть как все>), и отвержение элитарности, как, впрочем, и всякого уклонизма, открытость для понимания со стороны себе подобных, и простая забота о выживании, и привычка довольствоваться малыми радостями. А для такого социального характера достаточно и простого государственного контроля и управления: между простым человеком и простой властью как бы исчезает опосредующее звено - социально-групповые идентификации, т.е. собственно гражданское общество. И поэтому вовсе не неожиданно звучит вывод исследователей:

<В свое время принято было говорить о <коллективности> человека советского. Этой черты мы попросту не обнаружили. Между тоталитарным государством и одиноким индивидом не занимали сколько-нибудь важных позиций никакие социально-психологические общности, связанные с профессией, занятием, интересами и т.д.> [6, с. 26][[2]](#footnote-2)[58].

Кульминационным пунктом становится утверждение авторов, что важнейшей особенностью советского человека является принципиальная невозможность осуществления всего набора его нормативных установок. А отсюда двойной стандарт образцов поведения: принятие высших (идеологизированных) ценностей становится необходимым условием для реализации ценностей приватных. В результате практически каждый совершал <сделку с дьяволом>, стремясь сохранить себя. Эти сделки, губительные для личности, разрушали нравственные критерии общественных отношений и в конечном счете размывали само общество.

<...Мы можем рассматривать феномен человека советского в его социологических параметрах как феномен исторически преходящий> [6, с. 32].

Авторы <Советского простого человека> обнаруживают, что советский человек отказывается от достижений, сдержан он и в отношении инициативы других. В чем природа такого феномена? Авторы исследования предпочли интерпретировать эту нерациональную, с точки зрения западной культуры достижительства, социальную природу советского человека спецификой властных отношений, господствовавших в советском обществе, и особым ролевым статусом человека как государственного человека (метафора принадлежит А. Платонову).

Советский человек выступает, с одной стороны, носителем определенных функциональных качеств и свойств, а с другой - субъектом лояльности по отношению ко всему иерархическому пространству власти. Иными словами, <начальник> приобретает статус начальника прежде всего в силу своего лояльного отношения к высшим инстанциям власти. Так проявляется приоритет лояльности перед собственно деловыми качествами - компетентностью и профессионализмом.

В этой логике авторы формулируют вывод, принципиально значимый для понимания процесса становления отечественной социологии культуры:

<Поскольку государственная (идеологическая и партийная) лояльность не включает в себя достижительских критериев эффективности, инструментальной рациональности, а производственное достижение не гарантирует социального статуса и в строгом смысле вообще не связано с адекватным вознаграждением и социальным продвижением, то внутри самой системы советского общества (равно как и в устройстве советского человека) заложено неустранимое противоречие. Невозможно заставить работать индивида без реального вознаграждения, а вознаграждать его невозможно, не признавая значимости индивидуальных достижений, способностей, компетентности и не увеличивая тем самым авторитета работника. Поэтому понятно, что в советской действительности имеют место не фактическая лояльность, но и не фактическое исполнение той или иной функции в организации любого типа, а их разыгрывание, демонстративное исполнение> [6, с 75].

Как кажется, рано или поздно авторы склоняются к универсализации своих наблюдений. В самом деле, разве не на том же согласии покоится все социальное целое сегодняшней российской социальной системы при том, что принципиально изменилось символическое пространство общества. Следуя этой логике, мы понимаем, что не свершилось-таки в постсоветском обществе раскодирование советского человека.

Иными словами, распад тоталитарной системы в нашей стране слабо коррелирует с социокультурными принципами, на которых и поныне выстраиваются социетальная и институциональная структуры постсоветского общества.

В этом отношении заключительный постулат авторов книги о том, что <человек постсоветского общества надолго останется советским> [6, с. 265], видимо, корректнее было бы сформулировать в обратной направленности: социальные и властные системы преобразующегося общества выстраиваются в модальности и логике, навязываемых известными культурно-символическими и культурно-антропологическими схемами.

Обе рассмотренные книги - <Советский простой человек> и <О русском национальном характере> - объединяют склонность к излишней онтологизации символических кодов и социокультурных архетипов, недооценивание универсальной природы современного субъекта, а подчас и неосознанный отказ увидеть его в русско-советском культурно-антропологическом типе. Авторы рассмотренных культурологических проектов, видимо, не были озабочены проблемой включения отечественной культуры в ткань мировой цивилизации и истории. В результате мы получили теории единичного факта, социологическое отношение к которым может быть самым разным.

Разработка универсальных теоретических схем, в том числе и выстроенных на материале российской истории и культуры, означает дальнейший шаг отечественной социологии по пути выработки искомой модели социологии культуры.

**4. Концепция репрезентативной культуры. Возможное завтра российской социологии культуры**

Одну из вероятных версий универсализации социолого-культурологического теоретизирования предпринял недавно Л.Г.Ионин, который уже не только апеллирует к чистым категориям социологического анализа, но и демонстрирует принципиально иной стиль теоретизирования и логику понимания культурных феноменов.

С точки зрения Ионина, социокультурную историю любого, в том числе и российского, общества можно разделить на две глобальные фазы - моностилистической и полистилистической культурной репрезентации. Интегрирующая общественную систему, т.е. репрезентативная, культура является моностилистической в том случае, если ее элементы, обладая внутренней связанностью, активно разделяются или пассивно принимаются всеми членами общества. Такого рода культурные системы <не просто служат орудием интерпретации феноменов, но как бы определяют форму и способ их явления в обществе> [1, с. 7].

Нетрудно проиллюстрировать моностилистическую культурную репрезентацию на множестве исторических примеров, подавляющее большинство исторически известных культурных систем являлись моностилистическими. В таком ракурсе культура Союза - далеко не единственно чистый и даже не самый типичный пример. В любом случае очевидно, что перечисленные выше каналы реализации моностилистической культурной репрезентации чрезвычайно выпукло просматриваются в тексте социокультурной истории нашего самого недавнего прошлого.

Формально-логически исторический тип личности, как культурная форма и как специфический продукт моностилистического культурного творчества, репрезентирует собой особую логику разворачивания моностилистического культурно-символического кода (к примеру, исторически разные типы русского национального характера или советского человека). Используя филологическую типизацию художественных стилей, автор раскрывает моностилистическую культуру через ее следующие характеристики:

а) иерархия как выстраивание способов репрезентации господствующего мировоззрения, а равно и культурных экспертов;

б) канонизация форм культурной репрезентации;

в) упорядоченность в смысле строгого регулирования культурной деятельности в пространственно-временном отношении;

г) тотализация как универсальная интерпретационная схема, <исчерпывающе объясняющая и толкующая человеческую культуру>;

д) исключение <чуждых> культурных элементов;

е) упрощение сложных культурных элементов;

ж) официальный консенсус в смысле единства восприятия и способов интерпретации культурных феноменов;

з) позитивность в легитимации и ориентации на status quo;

и) телеология - <постулирование цели социокультурного развития служит консолидации социокультурного целого и делает возможным "трансляцию" общих целей развития в частные цели каждого конкретного человека> [1, с. 10-11].

В соответствии с этой теоретической схемой описанная модель культурной репрезентации служит своего рода ключом к пониманию любых социальных феноменов советского общества - будь то экономика, ставшая <жертвой> моностилистической культуры, или правовая, или политическая системы и т. д.

Что же происходит с Россией сегодняшней? Россия постепенно становится полистилистической, что, собственно, и детерминирует логику всех теперешних изменений.

Полистилистическое состояние культуры общества характеризуется противоположным набором свойств. Смешение социокультурных жанров и стилей в обществе приводит к деканонизации. Реализация культурных явлений осуществляется неупорядоченно, и даже более того, культура лишается какого-либо видимого и воспринимаемого единства, т.е. происходит ее детотализация. Существенно изменяется система взаимодействия между культурными стилями и жанрами. На смену социокультурным исключению и упрощению приходят включение и диверсификация. На смену официальному консенсусу - эзотеричность стилей, культурных форм и культурных групп. В результате в масштабах всего общества торжествует негативностъ (отрицание или равнодушие) в признании социокультурного порядка и ателеологичность с ярко выраженной тенденцией к полному отрицанию культурно значимого канонического целеполагания.

Если принять эту гипотезу, то можно предположить, что вся последующая логика социокультурного развития России будет подчинена борьбе между всевозможными культурными формами (идеологиями, мировоззрениями, эзотеричными культурными проектами и т.п.) и соответственно - если в этой борьбе не обнаружится один победитель, то рано или поздно в полистилистическом культурном пространстве окончательно исчезнет самая основа для обретения обществом своей устойчивой идентичности. Общество, таким образом, превратится в подмостки социокультурных (симуляционных) <инсценировок> (термин Л.Ионина) для обобщающих работ по социологии культуры.

Одна из главных сложностей на пути становления отечественной социологии культуры, да и социологической теории в целом, заключается в драматическом лингвистическом напластовании в языке науки. Язык западной теории признается не всегда и не вполне адекватным для анализа и описания российских социокультурных реалий, а собственно русский язык признается, в свою очередь, чересчур метафорическим и аллегорическим, что не отвечает запросам академической науки.

В любом случае, как бы ни развивалась далее российская социология культуры, ее научно-скептическая (а подчас и ироническая) позиция в отношении всех остальных отраслей социального знания будет провоцировать те же парадигмальные изменения в отечественной социологии, которые происходят сейчас в мировой социологической мысли. Социология культуры способна выступить в роли стимулятора в процессе формирования национальной российской социологической школы.

**Список литературы**

1. Ионин Л.Г. От моностилистической к полистилистической культуре. Современное развитие России // Социодинамика культуры. М.: ИС РАН, 1993. Вып. 2: Социокультурная дифференциация.

2. Касьянова К.О русском национальном характере. М.: Институт национальной модели экономики, 1994.

3. Кон И. С. Социология личности. М.: Политиздат, 1967.

4. Маркарян Э.С. Очерки теории культуры. Ереван: АН АрмССР, 1969.

5. Проблемы теории культуры. М.: НИИ культуры, 1977.

6. Советский простой человек: опыт социального портрета на рубеже 90-х гг. / Под ред. Ю.А.Левады. М.: Мировой океан, 1993.

7. Соколов Э.В. Культура и личность. Л.: Наука, Лен. отд., 1972.

1. [↑](#footnote-ref-1)
2. [↑](#footnote-ref-2)