

А.А.Пископнель

Концепт культуры в контексте теорий постиндустриализма и неоглобализма

В сфере зарубежного обществознания в послевоенный период сложился ряд направлений прогнозирования будущего развития западной и мировой цивилизации, сходящихся в том, что происходящая в настоящее время перманентная технологическая революция кардинальным образом изменит, и уже изменяет, существующий образ жизни и весь облик современного общества в целом. В рамках каждого из них разрабатываются и соответствующие теории общественного развития и представления об обществе будущего: «постиндустриального», «постмодернизированного», «посткапиталистического», «информационного», «техногенного», «эпистемогенного». В самом именовании этого нового этапа общественного развития оказывается выраженной та его особенность, которую приверженцы соответствующей теории выдвигают на первый план и считают определяющей чертой нового общества. Среди подобных теорий ведущая роль принадлежит теориям постиндустриализма¹.

Среди самих теоретиков постиндустриализма – направления, в котором хозяйственно-экономические механизмы процессов общественного развития выступают в качестве доминантных или приоритетных для общественной жизни как таковой – все более влиятельной становится точка зрения, что в последние десятилетия зрелые индустриальные страны вышли в своем развитии на поворотную точку, точку перелома и изменения направления движения и уже вступили в новый, *постиндустриальный мир* и этап развития общественной жизни. Для разных вариантов постиндустриальной теории характерно представление, что неперменной и существенной стороной этого процесса является дальнейшая *глобализация* – неизбежный его выход за любые региональные рамки и обретение общемирового масштаба².

В определенной степени справедливость этой точки зрения подтверждают антиглобалисты, сторонники движения, стремящегося практически любыми средствами сдержать или даже повернуть вспять процесс глобализации

¹ «Именно период с начала 70-х до конца 80-х годов представляется теоретикам постиндустриализма тем историческим этапом, который обусловил становление нового общества. Значимость происходящих изменений тем очевиднее, что, несмотря на относительно прохладное отношение к «революционной» риторике, многие считают преодоление индустриальных тенденций глобальной революцией, не ограниченной технологическими нововведениями, а опосредующей переход к качественно новому состоянию всего общественного целого, и даже подчеркивают, что эта революция представляется самой значительной из всех, которые когда-либо переживало человечество» (*Иноземцев* 1999: 28).

² «Экономическая, политическая и военная мощь, давшая Западу его первенство и основанная на соединении четырех институциональных измерений модернити, больше не отличает столь явно западные страны от каких-либо других. Мы можем интерпретировать данный процесс как глобализацию – термин, который должен занять ключевое место в лексиконе общественных наук» (*Гиддес* 1999: 112).

и рассматривающего его как одну из основных мировых угроз экономической стабильности своих государств и национально-культурной самобытности.

Хотя этот грядущий постиндустриальный мир видится в концепции постиндустриализма закономерным итогом прежде всего технологического развития западной цивилизации, передающего свою эстафету от традиционных к интеллектуальным технологиям (что неизбежно приведет и уже приводит к доминированию человеческого, интеллектуального или эпистемологического «капитала» в новой мировой экономической системе), не менее очевидным для теоретиков постиндустриализма является и представление, что речь может идти лишь о глобальном и интегральном преобразовании всех измерений индустриального мира, в ходе которого радикально изменятся его базовые нормы политической, трудовой, религиозной, семейной, сексуальной и т.п. жизни – вся его так называемая традиционная «культура». Причем, в определенной степени это понимание является результатом не только имманентного развития исходных идей, но и критики постиндустриальной концепции со стороны другого направления, оппонировавшего постиндустриальному и в разных теоретических контекстах именуемого «постмодернизмом», «постмодернизацией» или «постмодернити».

Растущее сопротивление процессам глобализации со стороны приверженцев национально-культурной самобытности вольно или невольно заставляет теоретиков постиндустриализма всерьез озаботиться, с одной стороны, вопросами о том, каково значение «культурных факторов» в деле установления нового мирового порядка и в оценке их влияния на его конкретное содержание, а с другой – вопросами о том, какой будет сама «культура» грядущего мира. Все они так или иначе присутствуют в теоретических построениях основных направлений современного зарубежного обществознания, в их футурологических прогнозах³.

Очевидно, фундированность и обоснованность их ответов как на первую, так и на вторую группу вопросов напрямую зависит от самого концепта «культуры», взятого ими на вооружения, через призму которого необходимо получают ту или иную интерпретацию изменения, происходящие в современном индустриальном социуме.

Каковы же характерные черты этого концепта, так или иначе фигурирующего во всех рассуждениях теоретиков постиндустриализма и постмодернити нового мирового порядка, если исходить из предположения, что если не реально, то интенционально существование такого общезначимого концепта предполагается?

Хотя термин культура «на слуху» практически у всех современных глобалистов и теоретиков нового мирового порядка, для многих из них содержание этого понятия столь самоочевидно, что они не считают необходимым

³ Тематизм культуры значимым образом присутствует в названиях многих эссе представителей постиндустриализма. Ср., например, работы Питера Дракера «Техническая революция: заметки о взаимоотношениях между техникой, наукой и культурой» (1961), Мануэля Кастельса «Информационная эра: экономика, общество и культура» (1996–1998) и т.д.

его обсуждать или специально обосновывать. Для них этот концепт – рабочее понятие, которым оперируют при обсуждении проблем экономического и социального устройства будущего общества, а его содержание варьируется достаточно широко – от синонима общественной системы определенного типа⁴ до сведения к неким постоянным «факторам культуры» (отличным от экономических, политических, социальных и т.п. «факторов»), так или иначе это устройство опосредующих⁵. Здесь бытуют и традиционное противопоставление «природы» и «культуры» (природного и культурного в структуре общественной жизни), и такая смысловая экзотика как «промышленная культура», «нефтяная культура» («основанная на нефти послевоенная культура»), «телевизионная культура» и т.п. Поэтому реконструкция полнообъемного содержания концепта «культура» непосредственно из опыта его употребления такими теоретиками – сложная и специальная работа, причем, отнюдь не гарантирующая получение однозначного результата.

Но есть среди представителей этого цеха и авторы, для которых подобное содержание не столь очевидно и заведомо требует обсуждения, поскольку они разделяют убеждение, что будущий мировой порядок если и не будет полностью «культурно-детерминирован», как на том настаивают постмодернисты, то наверняка в значительной степени «культуросообразен». Именно им принадлежат работы, в которых определенное место занимает дискурс вокруг культурной проблематики, в рамках современного постиндустриализма и неоглобалистики, содержащий более или менее развернутое и последовательное истолкование содержания концепта «культура».

Одним из таких авторов, в частности, является Р.Ингледарт, непосредственно обращавшийся к этой проблематике в ряде специальных работ, представления которого о действительности культуры, роли и назначении культуры в общественном организме и т.п. в определенной мере могут рассматриваться как типичные для значительной части футурологов-теоретиков постиндустриального общества⁶. А это значит, что в первом приближении его работы могут быть взяты в качестве основы для анализа взглядов социологического крыла постиндустриалистов на культуру.

⁴ Ср., например: «Рефлексивность современной общественной жизни обусловлена тем, что социальная практика постоянно проверяется и преобразуется в свете поступающей информации и таким образом существенно меняет свой характер...

Во всех культурах социальная практика регулярно изменяется в свете постоянно внедряющихся в нее открытий» (Гиддес 1999: 107).

⁵ Ср. например: «Таким образом, вовсе не очевидно, что информационная революция ведет к отмиранию крупных организаций с иерархической структурой и становлению замещающего их добровольного сообщества людей. Поскольку объединение связано с доверием, а доверие, в свою очередь, определяется культурными факторами, в условиях разных культур добровольные сообщества будут распространяться в различной степени. Способность компаний к переходу от крупной иерархической структуры к гибкой сети мелких фирм, иначе говоря, будет зависеть от степени доверия и наличия общественного капитала в социуме в целом» (Фукуяма 1999: 133).

⁶ Среди них такие, как «Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе» (1990 г.) и «Модернизация и постмодернизация: культурные, экономические и политические изменения в 43-х обществах» (1997).

Хотя следует признать, что и для него культурная проблематика в русле постиндустриализма заведомо ограничена созданием таких социологических моделей становления постиндустриального общества, в которых воздействие «культурных факторов» на этот процесс нашло бы свое законное место и оправдание, поскольку эмпирическая дефицитность социологических моделей, игнорирующих культурные факторы, становится все более и более очевидной.

Основная тенденция подхода Инглегарта к культуре, как к действительности особого рода, связана с пересмотром тех социологических взглядов на культуру, где она выступает в качестве неотъемлемой, универсальной и неизменной (адинамичной) образующей того или иного общества. Ибо неизбежным их следствием становится в этом случае априорное разделение людских сообществ на способные и не способные к экономическому развитию, в зависимости от характера их базовой «культуры». Подобный акцент на культурной определенности, в свою очередь, тесно связан с представлением, что в новом мире «основные различия между людьми и между народами носят уже не идеологический, не политический, не экономический, а культурный характер» (Хантингтон 1999: 532)⁷. Очевидно, что продуктивная разработка социологических моделей, наделенных культурной динамикой, невозможна без опоры на достаточно развернутое представление о культуре как таковой, без концептуального его оформления, вернее, переформатирования.

Кроме того, следует также иметь в виду, что общей рамкой работ Инглегарта, пытающегося непосредственно учитывать особенности культурной динамики, является разрешение давнего спора между представителями социальных теорий, сходящихся в своих взглядах на том, что трансформации технологического и экономического характера в обществе логически связаны с предсказуемыми преобразованиями в нем в сфере культуры и политики,

⁷ Идея культурной предопределенности и основанные на ней прогностические модели широко распространены. Согласно неоглобалистским представлениям того же С.Хантингтона: «Разные цивилизации изначально придерживаются различных философских убеждений, основополагающих ценностей, социальных связей, обычаев, мировоззрения в целом. Эти культурные различия углубляются в результате возрождения религии во многих регионах мира. Культуры поддаются изменениям, и характер их воздействия на политику и экономику в те или иные периоды времени оказывается неодинаковым, но основополагающие различия между цивилизациями в сфере политического и экономического развития, бесспорно, уходят своими корнями именно в пласты отличающихся друг от друга культур».

Экономические успехи стран Восточной Азии связаны с культурой этого региона, и именно этой же культурой объясняются те трудности, с которыми местные общества сталкиваются в попытках создать стабильные демократические политические системы. Исламская культура во многом объясняет, почему демократия никак не может укрепиться в большинстве стран мусульманского мира. Развитие посткоммунистических обществ в Восточной Европе и в бывших республиках Советского Союза объясняется той самобытностью, которая присуща их цивилизациям. Страны, имеющие западно-христианское наследие, движутся по пути экономического прогресса и демократизации политики; перспективы экономического и политического развития православных стран остаются неопределенными; перспективы мусульманских государств в этой области весьма печальны» (Хантингтон 1999: 534)

но расходящимися в представлениях о направлении действия здесь причинно-следственных связей: экономические ли преобразования влияют на изменения в культуре и политике или наоборот?

Согласно взглядам Инглегарта на своих непосредственных предшественников, «Маркс возводил во главу угла экономический детерминизм, утверждая, что технический уровень развития общества формирует его экономическую систему, которая, в свою очередь, определяет его культурные и политические характеристики...»

Вебер, со своей стороны, подчеркивал влияние культуры: ее не следует сводить к вторичному явлению в рамках экономической системы, напротив, она представляет собой важный фактор, имеющий самостоятельное значение; культура способна формировать экономическое поведение, равно как и испытывать его воздействие». (Инглегарт 1999а: 265).

Сам же Инглегарт в противопоставлении экономическому и культурному детерминизму старается обосновать концепцию *органической взаимодополнительности* экономической и культурной систем друг другу⁸. Поэтому культура для него – это прежде всего отдельная система, вернее, *подсистема*, общества, отличающаяся от других общественных подсистем (политической, экономической и т.п.) своим особым *составом*.

В концентрированном выражении его общественной онтологии, «культура — это *субъективный* компонент жизненного потенциала общества, включающий такие образования как ценности, воззрения, верования, навыки, знания народа и т.п.. Экономические, политические и другие внешние обстоятельства имеют не менее важное значение, однако сами по себе решающими не являются. И когда речь заходит о людях, субъективные и объективные факторы — культура и среда — оказываются в непрерывном взаимодействии. Процессы, происходящие в умах людей, не менее важны, чем события, совершающиеся вокруг. Культура, как правило, меняется медленно, однако все-таки меняется, причем, происходит это именно через взаимодействие с окружающей средой» (Ингельгарт 1999а: 282).

Подобный состав культурной подсистемы, ее своеобразная *морфология*, по убеждению Ингельгарта, сущностно отличает ее от других подсистем. Причем, особенность этой морфологии культуры такова, что эмпирически она локализуется в пространстве, ограниченном содержаниями сознания людей, тем что происходит в их «умах». Ее конституируют духовные (культурные) значения (т.е. такие взаимосвязанные идеальные элементы общественной жизни как воззрения, ценности, знания и т.п.), передающиеся от поколения к поколению и усваиваемые индивидами в процессе обучения и воспитания⁹. Хотя для большинства постиндустриальных социологических

⁸ Принципу взаимодополнительности в этом вопросе не чужд и Ф.Фукуяма: «Чтобы институты демократии и капитализма могли действовать эффективно, они должны сосуществовать с определенными досовременными (pre-modern) культурными устоями, которые и обеспечат их надлежащее функционирование» (Фукуяма 1999: 130).

⁹ Конечно, здесь сразу же встает закономерный вопрос, каким мыслится сам этот «ум», границы которого оказываются границами самой культуры? Но подобные вопросы явно находятся за рамкой социологического умозрения Р.Инглегарта.

моделей «культура» того или иного общественного целого, скорее, некая константа, «постоянная», характеризующая это целое, Ингелгарт стремится рассматривать ее в качестве и на правах «переменной». При всей инерционности «культур» они подвержены изменениям, поскольку с функциональной точки зрения (т.е. с точки зрения функции, *функциональной структуры* этой подсистемы) «каждая культура представляет стратегию адаптации ее народа» к тому, что происходит в окружающем мире, а раз окружающий мир меняется, то меняется и культура (Ингелгарт 1999б: 247).

С одной стороны, будучи общественной подсистемой, она, как и всякая другая подсистема, реагирует на *изменения* происходящие в этих других подсистемах (средах), а с другой стороны, изменения в подсистеме культуры оказывают *воздействие* на другие подсистемы. Причем, изменения в подсистеме культуры – это для Р.Ингелгарта, по преимуществу, изменение элементов, «мутации» тех или иных культурных значений в ее составе, поскольку сами механизмы таких изменений он не обсуждает¹⁰.

Хотя непосредственную категориальную квалификацию культурных изменений в его работах обнаружить трудно, мы вряд ли ошибемся, охарактеризовав динамический аспект культурной подсистемы по Ингелгарту как *эволюционный*, т.е. имеющий в качестве соответствующего прототипа специфический характер изменчивости, связанной с функцией адаптации к среде и лежащий в основе современной органической картины мира. Медленный же, в общем случае, характер культурных изменений (инерционность культуры) обусловлен тем, что культура отражает (несет в себе) все историческое наследие и опыт жизни того или иного народа. Поэтому от других подсистем культурную подсистему отличает (кроме состава) еще и свойственное только ей особое, интимное отношение к *своему народу*. Именно с ней, в первую очередь, оказывается связанным то, что отличает тот или иной народ от другого.

Ингелгарт не ограничивает свои рассуждения лишь противопоставлением культурной подсистемы всем прочим и специфицированием ее состава, а порождает такие производные от этого противопоставления значения, как «политическая культура» (равно как и «экономическая культура»). Но вводятся они не в теоретико-методологическом контексте, а, скажем, в его рассуждениях об особенностях развития тех или иных сообществ, о связи политического их устройства с доминирующим экономическим порядком. Здесь «политическая культура» часто выступает в качестве переменной, определяющей качественное содержание этой связи, хотя категориально-системный статус таких образований как «политическая культура» им в явной форме и не определяется¹¹. Более того, концептуальные, по своему статусу, расчленен-

¹⁰ «Изменилось все: стимулы, побуждающие человека к работе, противоречия, становящиеся причинами политических конфликтов, религиозные убеждения людей, их отношение к разводам, абортam, гомосексуализму, значение, которое человек придает обзаведению семьей и детьми. Можно пойти еще дальше и позволить себе утверждение, что за время существования современного индустриального общества изменилось даже то, чего люди хотят от жизни» (Ингелгарт 1999б: 247).

¹¹ Ср.: «При анализе долгосрочных взаимосвязей между политикой и экономикой политическая культура выступает в качестве важнейшей переменной величины» (Ингелгарт 1999б: 251)

ния вообще далеко не всегда удерживаются Ингелгартом там, где он описывает региональную эмпирическую динамику превращения индустриального развития в постиндустриальное. На макроуровне общественной динамики речь у него всегда идет о *культурных* в широком смысле, т.е. экономических и политических (иногда не политических, а социальных) преобразованиях в обществе, и, тем самым, социальные (политические), религиозные и сексуальные установления (регулятивы) неявно включаются в состав культурной подсистемы и рассматриваются, по сути дела, в качестве разновидностей культурных значений. В других же контекстах культурные нормы выступают *наряду* с религиозными, социальными и сексуальными и, тем самым, *противопоставляются* им¹². Причем, основания такого противопоставления как правило не артикулируются.

Связано это, на наш взгляд, с тем, что взаимоотношение «культурного» и «внекультурного» на категориальном уровне Ингелгарт практически не обсуждает, довольствуясь их теоретико-модельной интерпретацией. Этот категориальный план (уровень) его теоретических построений в наиболее явной форме проступает лишь в рамках полемики с «культурным детерминизмом» теоретиков постмодернизма, в котором он усматривает сугубый релятивизм, поскольку не может согласиться с их основополагающим тезисом, что «культура чуть ли не в полной мере определяет опыт человека, не ограничиваясь никакой внешней реальностью» (Ингелгарт 1999а: 268). Это противопоставление внешней, *объективной реальности* (внешней среды) культуре (реальности внутренней, субъективной) красной нитью проходит через все его рассуждения.

Какова, с его точки зрения, разница между этими реальностями он поясняет на простых примерах – расстрелянный человек умирает вне зависимости от того, *верит* он в баллистику или нет, а *воображение* архитектора мало что будет значить, если он пренебрежет объективными принципами, лежащими в основе строительства. «В качестве другого примера можно отметить, что у физиков и астрономов культурные пристрастия играют минимальную роль. ...ученые, работающие в сфере естественных наук и изучающие реальность, существующую за пределами людских предубеждений, единокорны: та или иная теория в конечном счете побеждает или отмирает в зависимости от того, насколько правильно она моделирует и прогнозирует эту реальность, пусть даже она идет вразрез с убеждениями, которые успели прочно сложиться». (Ингелгарт 1999а: 270).

Здесь «вера», «воображение», «пристрастия», «предубеждения» оказываются «культурными факторами», а «объективные принципы», «естественнонаучные теории» – факторами «объективно-реальными», являясь резуль-

¹² Ср., например: «Более того, становление постматериалистических ориентаций представляется отдельным аспектом более широкого процесса культурных изменений, в ходе которых переосмысливаются религиозные ориентации, представления о роли полов, сексуальные и культурные нормы западного общества. Такой сдвиг сам по себе является элементом более широкой совокупности межпоколенческих культурных перемен, в результате которых рост внимания к качеству жизни и самовыражению сопровождается все меньшим акцентом на традиционные политические, религиозные, моральные и социальные нормы» (Ингелгарт 1999б: 252).

татами изучения реальности, существующей «за пределами людских предубеждений». Нетрудно убедиться, что сфера культуры в этом случае объемлет и ограничивает лишь формы, способы и результаты *самовыражения* человека, в отличие от тех форм его активности, где человек *выражает* не самого себя, а трансцендентное ему иноприродное бытие.

Однако подобный ряд противопоставлений наглядно демонстрирует «культурные» установки мировоззрения самого Инглегарта, в котором его «объективно-реальное» неизбежно выступает в качестве одного из «культурных фильтров» и поэтому, в конечном счете, вольно или невольно оказывается в ряду, где он поместил людские предубеждения. Причем, вдобавок, культурное по содержанию здесь целиком и полностью оказывается психологизированным – что, в общем-то, является общим местом для многих концепций постиндустриализма и неоглобализма¹³.

В определенной степени это противоречие осознается им самим, но преодолеть его он пытается чисто экстенционально, утверждая, что в любой исторический момент естественные науки отражают кросскультурный консенсус. Однако, поскольку на категориальном уровне «кросскультурное» все-таки всецело «культурное», подобное уточнение совершенно несущественно. Таким способом он пытается вынести «кросскультурность» за скобки, поставив в полную зависимость от эффективности интерпретации им все той же «внешней реальности» и игнорируя исторический характер этого кроссконсенсуса, по его же собственному убеждению никакой внешней реальностью не опосредованного¹⁴.

Характерно, что этот «объективно-реальный» (в смысле Инглегарта) характер естественнонаучного знания противопоставляется им искусству как квинтэссенции культуры и культурного, поскольку, по его убеждению, эстетические предпочтения являются вопросом *только лишь* «культурных установок» в чистом виде. Соответственно культурное волей или неволей оказывается выражением некоей чисто «внутренней реальности», существующей вне и независимо от «реальности внешней». Интересующие же его как социолога «общественные явления», в лице прежде всего поведения человека, он размещает посредине между подобными полюсами и рассматривает как своего рода механическую равнодействующую влияний, с одной стороны, «культуры», в которой осуществляется его социализация, а с другой – «объективных факторов».

За всеми этими представлениями нетрудно усмотреть урбанистическое противопоставление культурного мира – мира, порождаемой производственно-преобразовательной деятельностью человечества, «второй природы» – и мира первой природы, существующей самой по себе, вне и помимо всякой

¹³ Ср. с утверждением Л.Туроу, что «ценности – это всего лишь личные предпочтения». (Туроу 1999: 199).

¹⁴ Здесь вольно или невольно игнорируется исторический (культурный) характер научного знания, поскольку «объективные принципы» и «естественнонаучные теории» на разных стадиях развития науки были разными и, причем, парадигматически несовместимыми, хотя и отражали «ту же самую» объективную реальность.

человеческой деятельности. А с подобным противопоставлением тесно связана такая точка зрения на общественный прогресс, согласно которой он заключается в том, что человечество постепенно преодолевает свою исходную зависимость от стихии чуждой и враждебной ему природной среды, перекраивая ее по образу и подобию самого человека и обустроивая ее для полнообъемного удовлетворения своих (прежде всего органических) потребностей¹⁵.

Именно из подобного взгляда следует, что хотя Инглегарт готов согласиться с постмодернистами в том, что любое восприятие реальности опосредуется «культурными фильтрами», но, по его убеждению, влияние этих культурных фильтров будто бы было в доиндустриальную и индустриальную эпохи малозначимым и утвердился лишь в обществе постиндустриальном (свободном от материального дефицита), в котором «человеческий фактор» будет играть все более и более заметную роль по сравнению с внешней средой. В эти же ранние исторические эпохи основной детерминантой общественной жизни являлась внешняя среда, к которой человек вынужден был приспосабливаться¹⁶.

Однако подобное представление плохо сочетается с его же общим взглядом на культуру как на стратегию адаптации того или иного народа к тому, что происходит в окружающем мире. А ведь если всерьез к нему относиться, то, что означает *малозначимость* этой «стратегии адаптации» в доиндустриальную и индустриальную эпохи? Очевидно то, что в никакой особенной стратегии у народов в эти эпохи не было необходимости и адаптированность к пресловутой среде достигалась как бы сама собой, естественным образом, вне и помимо «культуры». И это при том, что, по убеждению Инглегарта, именно в эти же эпохи, в отличие от грядущей постиндустриальной, основной детерминантой общественной жизни выступала как раз внешняя среда.

Но ведь тезис об исходной, архаической естественности принадлежит прямо противоположному, антиурбанистическому взгляду на общественный прогресс, согласно которому в «естественном состоянии» человек жил в полной гармонии с природой и был ее любимым сыном, а «культура» и «прогресс» извратили эту связь, породили ложные искусственные потребности и

¹⁵ Ср., например: «Первая модель взаимосвязей между этими двумя диаметрально противоположными полюсами людского бытия на протяжении тысячелетий характеризовалась господством природы над культурой. Кодексы социальной организации служили делу борьбы за выживание перед лицом необузданных внешних сил; об этом свидетельствует такая наука, как антропология, проследившая кодексы общественной жизни вплоть до корней формирования нашей биологической сущности.

Следующий тип взаимоотношений сформировался на заре современной эпохи. Он связан с промышленной революцией и с победой разума, когда культура возобладала над природой. Наше общество сформировалось тогда, когда человечество скинуло иго природных сил и одновременно изобрело свои собственные формы подчинения и эксплуатации» (Кастельс 1999: 505)

¹⁶ При этом ему, конечно, хорошо известно, что это самое «приспособление к среде» онтологически полагается только рефлексией натурприродного сознания, а бытийно происходило посредством «культурных фильтров» сознания тотемического и магического.

привели к отчуждению от ее материнского лона. Воистину справедлива известная диалектическая максима – противоположности сходятся. Очевидно, в урбанистическом представлении о культуре и общественном прогрессе ровно столько же истины, сколько и в прямо противоположном ему – антиурбанистическом.

В подобно рода механистическом противопоставлении среды и культуры в качестве объективной и субъективной реальностей нетрудно, в свою очередь, усмотреть вполне определенный «культурный фильтр», свойственный позитивно-натуралистическому сознанию (мировоззрению), культурному сознанию вполне определенной исторической эпохи. Для исторических эпох доминирования других типов сознания это соотношение внешнего и внутреннего мира человека было совершенно иным – таким, где не могла возникнуть сама потребность в «стратегии адаптации к среде», поскольку никакой отчужденной от человека безличной «среды» не было и в помине. Как, скажем, ей не было место в античном космосе – арене взаимоотношений непосредственно связанных между собой олимпийских богов, героев и людей или в мире, где царил анимистическое или собственно религиозное сознание. Такая «стратегия адаптации» появляется (т.е. появляется необходимость в ней) лишь в мире, превратившем внешнеположные условия жизни в «среду». А это, по крайней мере, означает, что функциональное истолкование культуры в качестве стратегии адаптации народа не может претендовать на всеобщее значение. Тем более, что на уровне морфологии культуры оно явно тяготеет к психологизму.

В его интерпретации содержания социологического понятия института воспроизводится общепсихологизированное представление культуры как лишь субъективной «внутренней реальности». По смыслу речь идет, прежде всего, о «политических институтах» и «политической культуре», обеспечивающих процессы реализации политической (государственной) власти в обществе, причем, потому, что проблемы власти, принуждения и подчинения – одни из центральных для западной политической социологии и политологии. Но по образцу политических институтов мыслятся и все другие: «Под культурой мы понимаем субъективный аспект общественных институтов: убеждения и верования, ценности, знания и навыки, усвоенные представителями данного общества и дополняющие внешние системы принуждения и коммуникаций» (Инглегарт 1999а: 272).

При этом недаром речь здесь идет о «внешних системах принуждения», поскольку ряд теоретиков постиндустриализма склонны рассматривать и культуру в качестве источника принуждения, но только источника «внутреннего». И хотя Инглегарт возражает против крайностей такой интерпретации сути культурной функции, он вовсе не отвергает ее целиком и полностью, а лишь готов отстаивать точку зрения, что «возможна и коммуникация без принуждения, причем, в условиях зрелого индустриального общества эти возможности расширяются» (Инглегарт 1999а: 282). Связано это с тем, что на конкретно-эмпирическом уровне культурные системы зачастую имеют дело с «мифами, распространяемыми для обоснования власти», предоставляют возможности для манипулирования сознанием населения со стороны власть

имущих и т.д.¹⁷ Однако усматривать в этом, на наш взгляд, вполне конкретном и ограниченном феномене, выражение самой сути культурной функции можно, лишь мысля принципиальную возможность существования человека вне культуры и культуры вне человека, т.е. полагая их разноприродными и разносущными. Если же характеристику «быть культурным» рассматривать в качестве атрибутивной характеристики самого «бытия в качестве человека», то культурное принуждение, раз уж используется это понятие, неизбежно оказывается *самопринуждением* и *самоутверждением*. И как таковое оно не связано именно с индустриальным или постиндустриальным обществом, а присуще любому обществу как таковому, исторически конкретный облик которого может определять лишь форму и способ такого самопринуждения и самоутверждения общественного человека, но отнюдь не его суть.

Достаточно очевидно, что настаивая на совмещении в содержании концепта культуры атрибутов «субъективного» и «усвоенного», непосредственно противоречащих друг другу, необходимо так или иначе их переозначить. Ведь усвоить, сделать внутренним, «субъективировать» можно только то, что до этого было внешним, т.е. в этом отношении «объективированным». Но тогда вполне уместным является вопрос: чем же были те внутренние «культурные значения» до того, как они были усвоены, т.е. безотносительно к процессу усвоения, объективно, и что с ними произошло в этом процессе?

Хотя прямо и непосредственно такой вопрос перед собой Инглегарт не ставит, определенный ответ на него в его работах можно отыскать. Так, он указывает на такую реальность общественной жизни, как «нравственный порядок» – систему (культурных) норм, которая «определяет все аспекты общественной жизни». Подразумевается, что нравственный порядок представляет собой неотъемлемую компоненту культуры, но отнесение его к разряду субъективных реалий возможно разве что в рамках отождествления сферы объективности с «природой», а субъективности с «обществом». Но тогда и экономические, и социальные реалии общественной жизни в равной мере окажутся всецело принадлежащими сфере не объективной реальности (внешней среде), противопоставляемой им культуре, а субъективной.

Все эти концептуальные коллизии свидетельствуют, что выстраивание содержания концепта культуры только на базе противопоставлений «объективное – субъективное», «внешнее – внутреннее», «материальное – идеальное» и других созначных противопоставлений, хотя и находится в русле традиционного дискурса вокруг этого концепта, является явно недостаточным, а иногда и внутренне противоречивым. Ибо в этом случае культурные «уставники» и «факторы» выступают с одной стороны, в образе «предубеждений», «пристрастий», «личностных предпочтений» и тому подобных реал-

¹⁷ А за всем этим, в свою очередь, нетрудно обнаружить исходные фрейдовские идеи о трансцендентности мира культуры «естественным» влечениям человека, его враждебности культуре как средству насилия над личностью со стороны коллектива и т.д.: «Создается впечатление, что культура есть нечто навязанное сопротивляющемуся большинству меньшинством, которое ухитрилось завладеть средствами власти и насилия» (Фрейд 1990: 96)

лий, т.е. фактически в виде лишь индивидуально-личностных психологических феноменов, а с другой – в роли и на правах общественных сил, существенным образом направляющих и определяющих социально-экономическое лицо общественной жизни, т.е. в роли причинных механизмов, объясняющих динамику изменения в ней самого что ни на есть «объективного», «внешнего», «реального». То есть на уровне эмпирических проявлений нетрудно выявить «культурные факторы», выступающие как в объективной, так и субъективной, как внешней, так и внутренней, как материальной, так и идеальной своей ипостаси. В результате, из-за того что взаимоотношения между общественно-значимым и индивидуально-личностным бытием культуры оказываются внятно концептуально не выражены и не зафиксированы, в ходе обсуждения смысла и значения «культурных» и иных факторов в тех или иных общественных процессах грань между ними постоянно смещается.

А это означает, на наш взгляд, что понимание культуры в ее всеобщем значении в современных теориях постиндустриализма недостаточно фундаментально и нуждается в иных формах и способах концептуального выражения и освоения. И, очевидно, в таких формах, которые бы исходили не из частных и особенных проявлений культурной функции в процессах функционирования и развития общественного целого в их эмпирическом облике, а с самого начала – из априорного онтологического полагания всеобщего значения такой функции в структуре целого. Характер и способ такого полагания в этом случае будут определяться особенностями подхода к трактовке смысла и значения социокультурной предметности и самой социокультурной реальности как таковой.

Литература

- Гидденс Э.* Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. М.: «Academia», 1999.
- Ингледарт Р.* (1999а) Модернизация и постмодернизация: культурные, экономические и политические изменения в 43-х обществах // там же.
- Ингледарт Р.* (1999б) Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // там же.
- Иноземцев В.* Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // там же.
- Кастельс М.* Становление общества сетевых структур мире // там же.
- Туроу Л.* Будущее капитализма. Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний // там же.
- Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Политическая литература, 1990.
- Фукуяма Ф.* Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. М.: «Academia», 1999.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // там же.