

## СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

**Э.Д. Коркия**, канд. социол. наук, доц. кафедры социологии коммуникативных систем социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова\*

### Артикуляция понятия культуры в современном социологическом знании

**E.D. Korkiya**

### ARTICULATION CONCEPT OF CULTURE IN CONTEMPORARY SOCIOLOGICAL KNOWLEDGE

*Феномен культуры является объектом научного дискурса, в рамках которого исследователи предлагают многофакторное и многоплановое понимание понятия культуры. Генезис понятия “культура” в социологическом знании отражает развитие и формирование современной цивилизации, человеческого разума и научного знания, проходя путь от чисто практической трактовки к современному пониманию данного феномена как духовного и творческо-деятельностного начала.*

**Ключевые слова:** господствующая культура, цивилизация, научное поле, общество, духовная жизнь, социокультурный феномен, артефакты, социализация.

*The phenomenon of culture is the subject of scientific discourse, in which the researchers suggest multifactorial and multifaceted understanding of the concept of culture. The genesis of the concept of “culture” in the sociological knowledge reflects the development and formation of modern civilization, human reason and scientific knowledge, goes from a purely practical interpretation to the modern understanding of this phenomenon, as a spiritual and creative — activity beginning.*

**Keywords:** the dominant culture, civilization, the scientific field, society, spiritual life, social and cultural phenomenon, artifacts, socialization.

Понятие культуры в качестве одного из наиболее плодотворных объяснительных принципов утвердилось в социальной науке в целом только после того, как доказало свою состоятельность в рамках частных социальных наук — этнографии и этнологии, которые первоначально занимались изучением только примитивных обществ. С этими обществами европейцы впервые ознакомились в XV–XVI вв. благодаря тем событиям, которые позже были названы Великими

---

\* Коркия Эка Демуриевна, e-mail: ekakorkiya@mail.ru

географическими открытиями. Изучая впервые открывшиеся для европейцев (в основном в Новом свете) многочисленные примитивные общества и сравнивая их между собой, а также с известными им западными и восточными обществами Старого света, европейские этнографы и этнологи были вынуждены постепенно отказываться от многих признаков, входивших тогда в понятие общества в качестве необходимых и, следовательно, продвигаться к предельному обобщению этого понятия. Для этого исследователям было необходимо выявить то минимально общее, что позволило бы подвести так сильно отличавшиеся друг от друга социальные системы под единое понятие человеческого общества. И таким понятием в конце концов стало понятие культуры.

При этом одна из основных трудностей для ученых того времени состояла (и во многом состоит до сих пор) в том, что в понятии культуры изначально заложен смысл чего-то высшего, превосходного и “хорошего”, отделяющего все культурное от некультурного как от чего-то низшего, недостойного, “плохого”. Иначе говоря, в понятии культуры изначально заложен оценочный момент, сильно затрудняющий его использование в исключительно описательном, объективном значении. И избавиться от этой особенности понятия и термина “культура”, как показывает в том числе и современная практика, не так-то просто. Даже М. Вебер исходил как из аксиомы из того, что “понятие культуры есть ценностное понятие”<sup>1</sup>.

Как известно, уже древние греки остро чувствовали отличие своего общества от обществ других народов, которых греки относили к “варварским”. Причем, к “варварским” обществам греки причисляли не только общества скифов, галлов, германцев и других народов, находившихся на дописьменном и догосударственном уровне развития, но даже персов, создавших к тому времени на Ближнем Востоке величайшую империю, а также римлян, подчинивших в конце концов своей власти весь античный мир, включая и самих греков. Только в отношении египтян греки испытывали “некоторые сомнения”, поскольку вынуждены были признать их культурные достижения. При всем при том, деление всех народов и обществ на эллинские и варварские считалось своего рода социальной аксиомой на протяжении всего периода Античности. В частности, греческий географ Страбон, живший на рубеже античной и христианской эпох, отмечал, как само собой разумеющееся, “что у одних народов преобладают законность, государственное начало и достоинства, связанные с воспитанием и науками, у других

---

<sup>1</sup> Цит. по: Желтов В.В., Желтов М.В. История западной социологии: этапы, идеи, школы: Уч. пособ. М., 2010. С. 477.

же — противоположные”<sup>2</sup>. И в этом указании уже можно видеть одну из первых попыток дать четкое определение, если и не самого понятия культуры (в современном смысле), то очень близкого ему понятия цивилизованности, которое, например, французские ученые использовали в данном значении еще во времена Э. Дюркгейма (в том числе и им самим)<sup>3</sup>. Сами же греки и “поздние” римляне обозначали этот феномен терминами “нравы”, “нравственность”.

Сменившее эллинистическую культуру христианство сохранило это различие, которое стало выражаться в форме антитезы “христианство — язычество”. Последнее для христиан было синонимом варварства и несло на себе всю традиционную негативную коннотацию, свойственную этому античному понятию. Когда европейцы открыли для себя еще более примитивные общества, чем общества “варварских” народов, живших рядом, то стало недостаточно понятий “варварство” или “язычество” и в оборот было введено понятие “дикость”, обозначающее самую низшую ступень развития культуры, на которой люди почти ничем не отличаются от зверей (животных). Поэтому поначалу людей из “диких” обществ, “дикарей”, европейцы рассматривали как существ, лишенных какой-либо культуры, как абсолютно “некультурных”. И именно на этой стадии и сформировались в Европе первоначально этнография и затем этнология как науки, изучающие именно “дикарей”, т.е. “дикие”, “некультурные” народы.

Однако дальнейшее развитие этих наук достаточно быстро привело занимавшихся ими ученых к мысли о том, что говорить о “некультурности” “диких” народов вообще невозможно, так как на самом деле они обладают точно такой же культурой, как и все “цивилизованные” народы, только менее развитой. Но суть и структура примитивной культуры полностью сопоставимы со структурой более развитых культур, а закономерности функционирования и развития примитивных культур по существу те же самые, что и закономерности функционирования и развития культур высокоразвитых. В итоге уже к концу XIX в. этнологи (преимущественно британские и американские, среди которых особенно выделяется в этом отношении Ф. Боас) обосновали ключевые положения общей концепции так называемого “культурного релятивизма”, согласно которой на культуры (культуру) всех обществ следует смотреть как на абсолютно равноценные. Эта концепция довольно быстро получила признание и развитие и в российской социальной науке того времени. “Момент оценки, — писал, например, в начале XX в. из-

---

<sup>2</sup> Страбон. География. М., 1991. С. 239.

<sup>3</sup> См.: Желтов В.В., Желтов М.В. Указ. соч. С. 668.

вестный российский лингвист и социолог Н.С. Трубецкой, — должен быть раз навсегда изгнан из этнологии и истории культуры... Нет высших и низших. Есть только похожие и непохожие. Объявлять похожих на нас высшими, а непохожих низшими — произвольно, ненаучно, наивно, наконец, просто глупо”<sup>4</sup>.

На этой основе и произошло затем — в первой половине XX в. — перенесение (распространение) идей и методов изучения общества, развитых первоначально в этнографии и этнологии, на социологию в целом, в том числе и на эмпирические методы исследования современных обществ. Впервые с особым успехом это было сделано основателями знаменитой Чикагской школы социологов в США (У. Томас, Ф. Знанецкий, Р. Парк, Э. Бердженс и др.), чему немало способствовала тогда и сама социальная (“мультикультурная”) ситуация, сложившаяся к тому времени в этом быстро растущем городе.

В то же время распространение понятия “культура” на всю область социальных наук превратило его в один из фундаментальных принципов социального познания вообще и способствовало возникновению и развитию особой общетеоретической (или социально-философской) науки — культурологии, которая стала претендовать на роль общей методологии социального познания. В этом качестве культурология вступила в противоборство прежде всего с концепцией исторического материализма, развитой ранее К. Марксом, Ф. Энгельсом и их последователями, которые, как известно, основной акцент делали на изучении материальной стороны общественной жизни. Культурология же акцентировала внимание на изучении прежде всего духовной стороны общественной жизни, и в этом смысле она и выступала в качестве антитезы марксизму. Как наиболее значимое достижение этого (культуралистического или культуроцентрического) подхода можно рассматривать, в частности, социологию М. Вебера<sup>5</sup> (хотя сам он, конечно, не определял свой подход как культурологический).

Однако если мы сравним оба этих подхода с точки зрения ясности и четкости их исходных понятий и принципов, то сравнение будет не в пользу культурологии. Прежде всего это относится к ключевому понятию культурологического подхода — к понятию “культура”. Классическим и исторически первым четким определением этого понятия считается формулировка, предложенная еще в 1871 г. выдающимся британским этнологом (антропологом)

---

<sup>4</sup> Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 81–82.

<sup>5</sup> См., например: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

Э. Тайлором. “Культура, или цивилизация, — писал он, — в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества”<sup>6</sup>.

Важнейшими моментами этого определения является, во-первых, указание на то, что культура есть нечто, усваиваемое отдельным человеком после его рождения на свет, а, во-вторых, указание на то, что наделяет человека культурой общество. От рождения люди не обладают никакой культурой. И они будут обладать той культурой, которой сумеет их наделить то или иное общество. Первичным носителем и хранителем культуры, таким образом, признается общество, а не отдельный человек (последний тоже становится носителем культуры, но лишь после того, как он получит ее от общества, в котором он сформировался).

При всей ясности и четкости этого определения его явный недостаток заключается в том, что оно не позволяет нам конкретизировать понятие культуры материальной, принципиально отличающейся, например, от культуры духовной, в то время как их различие является важнейшим и почти столь же древним, как и само понятие культуры. Определение Э. Тайлора отсылает нас лишь к ментально-психологической (и отчасти социальной) природе культуры и поэтому хорошо подходит для исследования духовной и социальной культуры личности и общества. Попытка же подвести под него и понятие культуры материальной вызывает сильные затруднения. Поэтому не случайно это определение подвергалось критике с самого момента его введения в научный оборот, а попытки его усовершенствования в указанном направлении предпринимались постоянно.

Одна из наиболее удачных и оригинальных попыток принадлежит знаменитому американскому ученому, антропологу Л. Уайту, впервые предложившему само название новой науки, в силу чего он получил признание в качестве основателя культурологии. “Те, кто определяет культуру как идеи, абстракции или как поведение, — писал Л. Уайт, — с логической неизбежностью вынуждены признать, что материальные предметы культурой не являются и являться не могут”. «Строго говоря, — утверждает Гебель, — “материальная культура” — это вовсе не культура». Еще дальше в русле этой логики идет Тайлор: «Понятие “материальной культуры” ошибочно», поскольку “культура — это чисто ментальный феномен”. Приведем также в этом контексте высказывания Р.Л. Билза и Г. Хойджера:

---

<sup>6</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 18.

“Культура — это абстракция поведения и ее не следует путать с реальными актами поведения или с материальными объектами, такими как орудия труда”. «Отрицание материальной культуры, — возражает им Л. Уайт, — выглядит нелепо с точки зрения традиций этнографов, археологов, работников музеев старых инструментов, масок, фетишей и другой “материальной культуры”. Наше определение, — утверждает он, — уводит от этой дилеммы»<sup>7</sup>.

Прежде чем привести оригинальное определение культуры, принадлежащее Л. Уайту, заметим, что все, перечисляемые им выше “культурные предметы” (артефакты), безусловно, имеют прямое отношение к культуре, но... — к культуре духовной, а не материальной. Л. Уайт совершенно прав в том, что пытается отстоять само понятие материальной культуры, но делает это он, на наш взгляд, совершенно неудачно: в качестве материальной культуры он пытается предложить материальные вещи. Однако материальные вещи могут относиться как к материальной, так и к духовной культуре, что определяется далеко не тем, из чего они сделаны. Из одной и той же глины, например, может быть вылеплен и ночной горшок, и Аполлон. Дело не в их материальности, а в чем-то ином (о чем пойдет речь в заключительной части нашего анализа).

Рассмотрим теперь предлагаемое Л. Уайтом определение культуры. «Как мы уже показали, — пишет он, — “культурой” называют определенный порядок или класс феноменов, а именно предметы и явления, связанные с проявлением особой ментальной способности, свойственной исключительно человеческому виду, способностью к символизации. Точнее, культура состоит из материальных предметов — орудий труда, утвари, орнаментов, амулетов и т.д., действий, верований и отношений, которые функционируют в символическом контексте. Она представляет собой сложный экстрасоматический механизм, который определенный вид животных — человек — использует в борьбе за выживание и за существование»<sup>8</sup>.

Таким образом, Л. Уайт, в отличие от Э. Тайлора, определяет культуру не только и не столько как то, что передается индивидам от общества, но как то, что присуще равным образом и человеку, и обществу в силу особой природы человека как специфического вида животных. Культура есть следствие и проявление этой особой природы человека, а сама эта особая природа заключается “в способности человека к символизации”.

---

<sup>7</sup> Работы Уайта Л.А. по культурологии (сб. переводов). РАН. Институт научной информации по общественным наукам. М., 1996. С. 174.

<sup>8</sup> Там же. С. 97–98.

Однако здесь перед желающими понять суть предлагаемого Л. Уайтом подхода возникает та необычная трудность, которая обусловлена специфически американским употреблением слов “символ”, “символизация”, “символизировать”, “символический” и т.д. Во всем мире издавна этот словесный ряд обозначает феномены, связанные с использованием людьми особого рода знаков, в процессе которого некоторым предметам придается способность представлять (репрезентировать) какие-нибудь абстрактные качества, от природы связанные с этими предметами. Например, лев или орел у многих западных народов — символы царственности, господства, сова — символ мудрости, сердце — символ любви и т.д. Однако в американской литературе, особенно социологической и культурологической, слову “символизация” со времен одного из основателей американской социологии, Дж. Мида (и с его подачи), стал придаваться настолько расширительный смысл, что оно стало практически заменять собой (для американцев) слова “мышление”, “разум”, “сознание” и т.д. Даже целое направление социологической мысли, в основу которого положено признание разумности человеческого поведения и обусловленности этой разумностью любых человеческих действий, институтов и т.д., получило благодаря этому, специфически американскому, научному жаргону сбивающее с толку название “символического интеракционизма”, что на русский язык переводится как “осмысленное взаимодействие”, “разумное поведение и взаимоотношения людей”. Поэтому, когда Л. Уайт говорит нам о том, что культура — это “определенный порядок или класс феноменов... связанных с проявлением свойственной исключительно человеческому виду, способности к символизации”, он хочет сказать только то, что культура — это всегда продукт человеческого мышления, человеческого разума, а не данность или наследие природы. Животные не мыслят, поэтому у них нет никакой культуры. Согласно подходу Л. Уайта, общество, которое является носителем и хранителем культуры, получает ее благодаря разумности его членов и их способности вносить в эту общую им всем культуру свой индивидуальный вклад. Не только общество наделяет культурой своих членов, но и они развивают и совершенствуют эту культуру своим трудом и усилиями своего разума.

В такой смысловой интерпретации концепция Л. Уайта становится столь же ясной, сколь и традиционной для европейской (западной) научной культуры. Одновременно концепция Л. Уайта значительно улучшает концепцию Э. Тайлора. В отличие от последнего, Л. Уайт предлагает рассматривать культуру как специфическую форму, в которой существует и развивается общество. Люди

и вещи представляют собой материю общества, а культура — специфическая форма, в которую организуется эта материя в процессе своего реального существования. Тем самым, Л. Уайт придает культуре не только гносеологический, но и онтологический статус.

Однако современная культурология, как известно, признав Л. Уайта основателем этой науки, в то же время не приняла его концепцию во всей ее полноте. И поэтому наиболее популярным у культурологов (и социологов) определением культуры до сих пор остается то, которое принадлежит другим авторитетным в этой области знания американским авторам — А. Креберу и К. Клакхону, мыслящим, скорее, в традиции Э. Тайлора, чем Л. Уайта. “Культура, — пишут они, — состоит из внутренне содержащихся и внешне проявляемых норм, определяющих поведение, осваиваемое и опосредуемое при помощи символов; она возникает в результате деятельности людей, включая ее воплощение в средствах. Сущностное ядро культуры составляют традиционные (исторически сложившиеся) идеи, в первую очередь те, которым приписывается особая ценность. Культурные системы могут рассматриваться, с одной стороны, как результаты деятельности людей, а с другой — как ее регуляторы”<sup>9</sup>.

Именно такое понимание культуры господствует в настоящее время и в большинстве российских учебников по культурологии и социологии культуры<sup>10</sup>. Но возражение против него остается тем же: оно не позволяет удовлетворительным образом конкретизировать культуру в понятии материальной культуры, без чего всякое осмысление общества в русле этого подхода всегда будет не только уступать марксистскому подходу к нему, но и просто проявлять свою неполноценность. Это хорошо понимал Л. Уайт, но это понимание во многом утрачено современными культурологами.

В российской культурологии наиболее близкой к концепции Л. Уайта является теория, развиваемая с 1970-х гг. М.С. Каганом, которая, к сожалению, носит настолько абстрактный (философский) и сложный характер, что практически не поддается непосредственной интерпретации в терминах социологии культуры. В подтверждение этой мысли приведем здесь предельно сокращенное определение культуры, предлагаемое этим автором.

---

<sup>9</sup> *Kroeber A.L., Kluckhohn Cl. Culture: a critical review of concepts and definitions. N.Y., 1952. P. 112.*

<sup>10</sup> См.: *Кармин А.С. Культурология. СПб., 2003; Кармин А.С., Новикова Е.С. Культурология. СПб., 2005; Кравченко А.И. Культурология: Уч. М., 2004; Культурология: Уч. / Под ред. Ю.Н. Солониной, М.С. Кагана. М., 2005; Флиер А.Я. Культурология для культурологов. М., 2000.*



«В философском анализе культура, — пишет М.С. Каган, — предстает перед нами... как такая форма бытия, которая образуется человеческой деятельностью, охватывая:

а) *качества самого человека как субъекта деятельности* — качества сверхприродные;

б) *те способы деятельности*, которые не врождены человеку, — ни виду, ни индивиду, но которые им изобретаются, совершенствуются и передаются из поколения в поколение, благодаря обучению, образованию, воспитанию;

в) *многообразие предметов* — материальных, духовных, художественных, — в которых опредмечиваются процессы деятельности, которые становятся “второй природой”, творимой из материала “первой”, подлинной природы для того, чтобы удовлетворять сверхприродные, специфически человеческие потребности и служить передатчиком этого человеческого начала другим людям;

г) *вторичные способы, деятельности*, служащие уже не опредмечиванию, а распределмечиванию тех человеческих качеств, которые хранятся в предметном бытии культуры;

д) *вновь человек*, вторая роль которого в культуре обуславливается тем, что в процессе распределмечивания он растет, меняется, обогащается, развивается, короче — становится *продуктом культуры*;

е) связь процессов опредмечивания и распределмечивания с *общением* участвующих в них людей как особым аспектом человеческой деятельности и, соответственно, феноменом культуры. Так замыкается “круг культуры”, — подытоживает автор, — ее движение от человека к человеку, опосредованное создаваемой им предметностью»<sup>11</sup>.

Очевидно, что перевести это переусложненное философское понимание в какой-либо минимальный набор “инструментальных” понятий, которыми мог бы руководствоваться социолог в своих полевых (да и теоретических) исследованиях, чрезвычайно трудно (если вообще возможно). Но и против концептуальной стороны этого понимания культуры могут быть выдвинуты серьезные возражения.

Во-первых, определение культуры как “формы бытия” слишком широкое, и переходить от него сразу к “человеческой деятельности”, которой якобы и “образуется” эта “форма бытия”, — значит совершать слишком широкий скачок в мышлении, отследить который в деталях практически невозможно.

Во-вторых, отнесение к культуре только “сверхприродных качеств человека” и предметов (артефактов), призванных удовлетво-

---

<sup>11</sup> Каган М.С. Философия культуры: Уч. пособ. СПб., 1996. С. 3–31.

рять “только сверхприродные, специфически человеческие потребности”, очевидно, некорректно, поскольку все это сводит культуру, по сути, к одной лишь духовной культуре, а для культуры материальной не остается места.

Наконец, в-третьих, деление всех “культурных предметов” на “материальные, духовные и художественные” (см. пункт “в”) исходит также из некорректного (или не вполне корректного) представления о предметности вообще. Не существует отдельно предметов материальных, духовных и художественных, но во всех реальных предметах, вовлеченных в жизнь общества, можно различать их материальную (вещественную) и духовную стороны, причем художественную сторону материальных предметов испокон века принято относить именно к духовному, а не к чему-то третьему, существующему независимо от материального и духовного и наряду с ними.

В то же время исключительно ценной стороной концепции М.С. Кагана представляется понимание им человеческой деятельности не абстрактно, а как формы активности, нацеленной на удовлетворение определенных потребностей. Хотя эксплицитно в текстах самого автора это понимание и не выражено (и, возможно, даже не вполне осознается им самим), тем не менее сама логика его рассуждений приводит именно к такому пониманию.

В соответствии с этим краткое определение культуры, на наш взгляд, может быть сформулировано следующим образом. Культура есть специфически человеческий образ жизни, сутью которого является постоянная выработка (изобретение), хранение и передача все новым и новым поколениям людей специфически человеческих форм, способов и предметов деятельности, направленной на удовлетворение потребностей человека, — как специфических ему (духовных), так и общих ему с животными вообще и “общественными животными” в особенности<sup>12</sup>.

При этом к материальной культуре относятся те стороны общественной жизни человека, которые “обслуживают” “материальные” (или витальные) потребности человека, общие у него с животными. Эти потребности врожденны человеку так же, как и любому животному. Но, в отличие от последнего, для человека природой не определены никакие конкретные формы, предметы и способы их удовлетворения, и человек должен найти (изобрести) их самостоя-

---

<sup>12</sup> Сравним это с определением М. Херсковица: “...культура — способ жизни людей; в то время как общество есть организованный взаимодействующий агрегат индивидов, ведущих данный образ жизни. В более простых терминах — общество состоит из людей, а способ поведения, ими избираемый, есть их культура” (*Herkovits M. Cultural anthropology. N.Y., 1955. P. 316*).

тельно. То, что он находит в этом отношении (вырабатывает) в процессе своего развития, и составляет его материальную культуру.

К духовной культуре относятся те стороны общественной жизни человека, которые “обслуживают” его специфические потребности, которых нет у животных. Эти потребности также врожденны человеку, поскольку человек наделен разумом именно от природы, а не от воспитания или обучения. И его разум имеет свои потребности так же, как и тело (сома). Эмпирически ясно, что потребности разума удовлетворяются тремя основными формами духовной деятельности — научной (познавательной), религиозной и художественной.

Наконец, к социальной культуре относятся те стороны общественной жизни человека, которые “обслуживают” потребности людей друг в друге. Эти потребности имеются также и у многих животных, относимых к так называемым “общественным животным”. Хотя, строго говоря, “необщественных” животных вообще не существует, поскольку половой диморфизм порождает потребность в специфическом (половом) общении у особей практически любого вида. Однако у “общественных животных”, к которым биологически принадлежит и человек, эта потребность (или эти потребности) развиты в максимальной степени. Одна только многолетняя беспомощность детей указывает на огромную роль социальных потребностей в человеческом обществе. Эти потребности также врожденны человеку, поскольку человек от природы является существом общественным.

Эмпирическим обоснованием предлагаемого нами трехчленного деления культуры на материальную, социальную и духовную могут служить данные современной психологии, которые говорят в пользу именно такой структуры потребностей человека. Так, наиболее признанная в настоящее время теория потребностей, развитая американским психологом А. Маслоу, выделяет следующие их виды (выстроенные самим А. Маслоу в иерархическом порядке от низших к высшим):

1. Физиологические потребности (пища, вода, воздух, отдых, сон).
2. Потребности в безопасности.
3. Потребности в любви и принадлежности.
4. Потребности в уважении.
5. Потребность в самоактуализации.
6. Потребность в знании и понимании.
7. Эстетические потребности<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> См.: *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб., 1999.

Не вдаваясь здесь в обсуждение корректности самой иерархии потребностей, предлагаемой А. Маслоу, отметим только то, что первый и второй пункты содержат витальные (“материальные”) потребности, удовлетворяемые с помощью физических вещей. Третий и четвертый — социальные потребности, удовлетворяемые только в ходе общения с другими людьми. Пятый, шестой и седьмой пункты содержат указание на духовные потребности.

По сути, та же самая классификация потребностей принимается и российскими учеными. В частности, в работе одного из наиболее авторитетных в этой области отечественных авторов, Е.П. Ильина, мы находим такую классификацию потребностей:

1. Материальные потребности (в пище, одежде, жилище).
2. Духовные потребности (в знании и понимании, в эстетическом наслаждении, в творчестве).
3. Социальные потребности (в общении, в труде, в признании и т.д.)<sup>14</sup>.

Таким образом, предлагаемое нами деление культуры можно считать и эмпирически обоснованным. Социализация имеет целью приучить индивида к нормам и ценностям господствующей культуры, учит его успешно исполнять требуемые обществом социальные роли с помощью образцов и паттернов поведения<sup>15</sup>.

Разумеется, предлагаемое нами решение проблемы носит самый общий характер и требует дальнейшего развития и конкретизации. Но перспективность этого подхода нам видится, в частности, и в том, что он позволяет перевести в сферу конкретно-социологических исследований и такую сложнейшую проблему социальных наук, как проблема ценностей. Достаточно очевидно, в частности, что социальные ценности являются не произвольными феноменами, а функциями человеческих потребностей, и потому могут исследоваться и эмпирическими методами.

Таким образом, генезис зарубежной и отечественной научной мысли о феномене культуры — процесс достаточно долгий и сложный. Представления о культуре долго трансформировались, начиная с примитивного понимания латинского термина *cultura* (от глагола *colo, colere*) — “возделывание”, “обработка”, “уход”, “улучшение”, вплоть до осмысления культуры как сложного социокультурного феномена<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> См.: Ильин Е.П. Мотивация и мотивы. СПб., 2008. С. 21–45.

<sup>15</sup> Коркия Э.Д., Мамедов А.К. Цивилизация стандарта как итог социального потребления // Представительная власть. 2015. № 3 (138). С. 40–44.

<sup>16</sup> Коркия Э.Д. Феномен культуры в научной мысли России // Человек и общество: опыт и перспективы социологических исследований. М., 2015. С. 69–74.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Желтов В.В., Желтов М.В.* История западной социологии: этапы, идеи, школы. М., 2010.
- Ильин Е.П.* Мотивация и мотивы. СПб., 2008.
- Каган М.С.* Философия культуры: Уч. пособ. СПб., 1996.
- Кармин А.С.* Культурология. СПб., 2003.
- Кармин А.С., Новикова Е.С.* Культурология. СПб., 2005.
- Коркия Э.Д.* Феномен культуры в научной мысли России // Человек и общество: опыт и перспективы социологических исследований. М., 2015.
- Коркия Э.Д., Мамедов А.К.* Цивилизация стандарта как итог социального потребительства // Представительная власть. 2015. № 3 (138).
- Кравченко А.И.* Культурология: Уч. М., 2004.
- Культурология: Уч. / Под ред. Ю.Н. Солониной, М.С. Кагана. М., 2005.
- Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб., 1999.
- Работы Уайта Л.А. по культурологии (сб. переводов). РАН. Институт научной информации по общественным наукам. М., 1996.
- Страбон.* География. М., 1991.
- Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995.
- Флиер А.А.* Культурология для культурологов. М., 2000.

## REFERENCES

- Fliyer A. Ya.* Kul'turologiya dlya kul'turologov. M., 2000.
- Herskovits M.* Cultural anthropology. N.Y., 1955.
- Il'in Ye.P.* Motivatsiya i motivy. SPb., 2008.
- Kagan M.S.* Filosofiya kul'tury: Uch. posob. SPb., 1996.
- Karmin A.S.* Kul'turologiya. SPb., 2003.
- Karmin A.S., Novikova Ye.S.* Kul'turologiya. SPb., 2005.
- Korkiya E.D.* Fenomen kul'tury v nauchnoy mysli Rossii // Chelovek i obshchestvo: opyt i perspektivy sotsiologicheskikh issledovaniy. M., 2015.
- Korkiya E.D., Mamedov A.K.* Tsivilizatsiya standarta kak itog sotsial'nogo potrebitel'stva // Predstavitel'naya vlast'. 2015. N 3 (138).
- Kravchenko A.I.* Kul'turologiya: Uch. M., 2004.
- Kroeber A.L., Kluckhohn Cl.* Culture: a critical review of concepts and definitions. N.Y., 1952.
- Кул'tурология: Уч. / Под ред. Ю.Н. Солониной, М.С. Кагана. М., 2005.
- Maslou A.* Motivatsiya i lichnost'. SPb., 1999.
- Рaboty Uayta L.A. po kul'tурologii (sb. perevodov). RAN. Institut nauchnoy informatsii po obshchestvennym naukam. M., 1996.
- Strabon.* Geografiya. M., 1991.
- Taylor E.B.* Pervobytnaya kul'tura. M., 1989.
- Trubetskoy N.S.* Yevropa i chelovechestvo // Trubetskoy N.S. Istoriya. Kul'tura. Yazyk. M., 1995.
- ZheltoV V.V., ZheltoV M.V.* Istoriya zapadnoy sotsiologii: etapy, idei, shkoly: Уч. posob. dlya vuzov. M., 2010.
- Veber M.* Protestantskaya etika i dukh kapitalizma // Izbrannyye proizvedeniya. M., 1990.