

Е. А. Попов

КУЛЬТУРНАЯ СРЕДА СОВРЕМЕННОГО МУНИЦИПАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

Аннотация: В статье раскрываются социокультурные коды, влияющие на формирование культурной среды в условиях муниципального развития. Введение категории “муниципальная культура” позволяет представить различные акценты городской культурной среды, институциональные характеристики которой связываются не только с реалиями повседневной жизни, но и вектором культурной политики. Упор в статье делается на символику культурной среды в условиях муниципального развития, при этом обращается внимание на обусловленность символообразования технологиями современного бытия, архетипами культурного традиционализма, а также культурными инновациями.

Целью настоящей работы выступает раскрытие специфических особенностей формирования культурной среды в условиях развития муниципальных образований. Использование современной социологической методологии, в частности, социокультурного и структурно-функционального подходов позволяет существенным образом расширить эпистемологическое пространство исследования культурно-средовых феноменов и явлений.

Ключевые слова: ценности, нормы, развитие, культура, муниципальный, общество, герменевтика, символика, образы

Социологи, кажется, давно пришли к общему знаменателю в понимании культуры – «как социальная действительность культура не только законосообразна, но и уникальна», «последнее связано, в частности, с тем, что культура – это форма социальной жизни»¹. Согласно этому тезису выстраивается единая парадигмальная линия в социологическом исследовании культуры, отдающая в методологическом смысле предпочтение процессуальным характеристикам культурного развития, традиционно включенным в описание социокультурной динамики. Таким образом, культура предстает в сопряжении социальных фактов, социальных субъектов, в продолжение социализации, в сохранении социальных норм и архетипов и т.д. По мысли Н.И. Лапина, «на стороне культуры формируется функция идентификации индивида с соответствующими ценностями, нормами, которые индивид усваивает в процессе социализации...»².

Сегодня практически отсутствуют исследования, затрагивающие ситуацию культурных из-

менений в условиях муниципального развития. Традиционно считается, что культура в чрезмерно замкнутом пространстве – на территории одного муниципального образования, например, не может обладать теми системными характеристиками, которые придают ей цивилизационный и социально-исторический смысл. Действительно, в социокультурном отношении данная проблематика «принижает» культурный уровень общественного развития, однако исследование культурных особенностей в муниципальной плоскости является важным во многих аспектах – и этнонациональном, прежде всего.

«Муниципальная» культура объясняет многие закономерности культурного развития. Это обстоятельство позволяет преодолеть извечный принцип универсализующих констант, которые учитываются в описании многообразных культурных явлений. В этой ситуации все чаще апеллируют к социализации – процессу, который особенно проявляется на уровне современного муниципального развития. Однако этот путь не всегда верен – культура и социализация являются полюсами различных аспектов жизнедеятельности человека и совпадают лишь в критериях непредвзятого взгляда на окружающий мир. Культура лишена эмпиризма, она не сводима к функциональному целому; общество бесконечно социологично, оно требует строжайшей формы. Справедливо лишь то, что функция идентификации не разделяет

¹ Розин В.М. Современная культурология: проблемы формирования и методологический идеал // Личность. Культура. Общество. М., 2005. Вып. I. С. 143.

² Лапин Н.И. Антропосоциетальный подход: методологические основания, социологические измерения // Вопросы философии. 2005. №2. С. 25.

культуру и социум, а сохраняет их процессуальное единство – в социокультурной динамике. Именно социокультурная динамика отражает те многочисленные и самобытные явления, которые происходят в муниципальном мире.

Социализация как «приобщение», как наиболее прочная связь человека и социума реально противопоставлена социальной деструктивности, возникающей как отклик на безвременье, кризисное состояние. Получается, что социализация личности – это крайне важный *положительный* этап в концептуализации самосознания человека и одновременно показатель всех отклонений от нормы – социальной патологии. Верно и то, что «темной» стороне развития личности близка именно культура, провоцирующая усиление регистров танатального, постмодернистского и др. Социализация доминирует в гармонизации отношений конкретного человека и социального мира, в котором он пребывает, и в этом контексте социализация – это *образ* гармонии, допускающий смысловые aberrации и аллюзии. Так, социализация ребенка берет отсчет при его рождении – закономерно, что маленький человек появляется в семье или по крайней мере в окружении себе подобных. Но в этом случае не задействованным оказывается культурный ресурс – ребенок чувствует материнское тепло, его физическое выражение, но реально не способен различить абсолюты бытия, являющиеся фундаментом *теплой* духовной культуры – в этом ракурсе социализации культура проходит лишь пунктиром, являясь мерой родительской воли и волюнтаризма. Между тем социальная гармония уже и так достижима стереотипной ситуацией «мать-дитя». И этот социальный образ, как известно, способен меняться очень быстро. Практически невозможно представить себе ту ситуацию, где бы социальный порядок был полностью подчинен культурному влиянию. Обратная зависимость также не имеет достаточных оснований. Вместе с тем в условиях муниципально-го развития человек вовлечен в те культурные процессы, которые в наибольшей степени близки социализирующим характеристикам – это и досуговые мероприятия, и относительная доступность власти, и развитие дошкольной системы образования и т.д.

Исследование «муниципальной» культуры невозможно вне понятийной системы *культурного* и *социокультурного*, границы которых в научном смысле зыбки и не могут быть определены исключительно эмпирическими методиками. Изучению

культуры в широком смысле представляет собой чаще всего сопутствует усилившийся в последнее время крен в сторону операционализации мира, его многоликих составляющих. При этом попытки выяснить процентные соотношения и показатели ресурсов окружающей реальности все чаще игнорируют онтологические характеристики действительности. По мысли М.Н. Руткевича, проблемы социального порядка (воспроизводство численности населения) способны в контексте частных социологических теорий и тесно связанных с ними эмпирических социологических исследований предоставлять «макросоциологии» «*необходимый материал для принципиальных суждений о развитии мира в прошлом и настоящем*»³. Это положение стало своеобразным символом современного социогуманитарного знания, идущего по пути манифестации опытного начала.

Вместе с тем заметные подвижки происходят и в самой *теории общества* – «современное общество представляет собой социобиотехнический организм, систему»⁴. Подобные интерпретации акцентируют внимание на современности, создавая часто картину особого положения общества рационального, развивающегося преимущественно в масштабе экономических приоритетов, - очевидно, что характеристики духовного общества категорически не подходят для современности: по законам социального развития они как будто утрачивают свой первоначальный смысл, уступая место более отвечающим времени особенностям. Действительно, современное общество не просто *социологично*, оно в высокой степени *технологично*. Разумеется, это предопределяет специальные процедурные этапы в исследовании общественных отношений и связей. Все же *технологичное* общество обладает выраженным стремлением к преодолению культурного традиционализма и, значит, движется в направлении десемантизации известных архетипов – это есть главная технология современного общества, «социобиотехнического организма».

Еще раз подчеркнем, что данная ситуация распространяется преимущественно в плоскости

³ Руткевич М.Н. Воспроизводство населения и социально-демографическая ситуация в России // Социол. исследования. 2005. №7. С. 22.

⁴ Яницкий О.Н. Россия как экосистема // Социол. исследования. 2005. №7. С. 84.

культурного пространства, обладающего некими универсальными особенностями. Что же касается «муниципальной» культуры, той конкретной культурной среды, в которой вырастает член общества, то она обладает четкими свойствами национально-го выражения, особыми качествами коммуникации, спецификой регионального развития и т.д.

Это отмечается и в исследовательском дискурсе социологии культуры и духовной жизни, раскрывающем крушение извечных ценностей и абсолютов либо их смещение в пространство «новых истин бытия». На самом деле здесь на первый взгляд нет никакой опасности – это лишь еще одна заметная сторона в развитии научного мышления и попытка представить мир не только в императивности абсолютов и сопряжении ценностей и норм. В связи с этим Ж.-Ф. Лиотар справедливо замечает, что «по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменяется статус знания»⁵. В этом высказывании кроется важная мысль, позволяющая признать некоторые заблуждения эмпирической социологии по поводу экспериментального доминирования в объяснении социального миропорядка и устройства культурной системы. От общества *технологического* скачок к культуре духовной, развивающейся в подтексте социальных отношений и связей, совершить невозможно – Лиотар вполне резонно «разделил» эпохи общества и культуры как не совпадающие в главном – последствиях принятия духовности и построения модели духовного развития. Для общества в этом состоит смещение экономической доминанты в плоскость духовных исканий и, значит, вынужденное обращение к первобытным архетипам, эмансипирующим духовность. В этом случае «вхождение в постиндустриализм» обретет черты *цивилизационного слома*, при котором мифологизация действительности и анима-шаманическое прошлое человека станут главными критериями построения социальной перспективы. Для культуры современной мировоззренческой ипостась по-прежнему остается постмодерн и следовательно, *постмодернистская духовность*.

В эпоху постмодерна культура развивается в условиях сочленения духовности классической, традиционной, архетипической и духовности пост-

модернистской, генерирующей социальное начало в человеке, априори деструктивное, но пробуждающее в нем харизму, способствующую мировоззренческому перевороту в мире.

«Муниципальная» культура в этих онтологических условиях предстает как *герменевтическое чувство жизни*, измеряющих масштаб культурного развития духовностью, выражающее способность человека сохранять свою жизнеспособность в условиях мировоззренческих и социальных кризисов, когда актуализируются необходимые «ситуативные» механизмы и формы бытия – старые и новые ценности, структуры повседневности, культурные смыслы, образцы поведения, социальные роли и т.п. Таким образом, все, что оказывает влияние на современного человека и не лишает его перспективы построения будущего, при этом сохраняя «вочеловеченный» образ эпохи, признается в эру постмодерна элементами новой духовности, человекосообразной, телесно-душевной. Эти элементы способны сохраняться в «малом культурном пространстве», каким становится культурная среда «регионального уровня», часто муниципального.

В начале XXI века именно такую культурную среду, по-видимому, следует признать отвечающей запросам времени по нескольким причинам: во-первых, в ней закрепляется отказ от трансцендентных идеалов и высших ценностей, постулирующих вечную непримиримость человека и социальной реальности; во-вторых, эта новая парадигма переводит современные ценности и нормы на уровень событийной эпикей и структур повседневности, тем самым переключая культурные коды с уровня «бездельствующих» архетипов на сторону социокультурных конвенций современности, определяющих бытие человека и общества в реальном времени; в-третьих, такая культурная среда по сути отождествляет свойство витальности культуры или ее жизнеспособности с характерными для современности символами и атрибутами бытия – силой (жизненной силой), потоком (жизненным потоком), движением, мощью и т.д. Кроме того, в «муниципальной» культурной среде, в-четвертых, обыденные житейские положения приобретают черты и особенности духовнейших состояний – любой поступок человека заведомо признается соответствующим духовной ипостаси, ибо он не лишает человека свободы, выражает его волю и согласуется с его *герменевтичес-*

⁵ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. М., 1998. С. 14.

ким чувством жизни, которое шире его социальной функции.

Герменевтическое чувство жизни необходимо в понимании и присвоении культуры, ее конвенций и кодов, оно составляет основу интерпретации событийной эпикей культурно-исторического процесса сквозь призму многогранной семантики жизни. Семантика жизни растворена в картине мира, в мировоззрении, в идеях и взглядах, но она есть ядро культурного пространства, в котором выделяются национально-этническая специфика, особенности ментальности, кризисы социокультурной организации и регуляции и т.д. В семантике жизни возникает концепт именно *духовной* культуры, детерминированной вовсе не социальными связями.

Активное проявление культуры в жизни человека и в жизни общества находит свое выражение в неоднозначных процессах символизации действительности, которые зачастую приводят к непониманию жизни и невозможности мировоззренческого постижения происходящих в мире событий. Отсутствие конвенционального образа жизни закономерно и в то же время формирует ошибочные интерпретации культурно-исторического материала, влияющие на развитие стереотипности сознания. *Принцип герменевтического чувства жизни*, выделяемый на основе конкретного жизненного опыта, обретенного в культуре, переживания и оценивания судьбоносных культурных изменений, раскрывается в семантике жизни, состоящей из символов и образов мира.

Сегодня по-прежнему остается не решенной проблема соотношения понятий культуры и духовной жизни и, как нам кажется, она не может быть предана забвению, поскольку *гуманитарная* наклонность социологии так или иначе определяет формулу взаимодействия общества, культуры и человека. Между тем это обстоятельство позволяет вести речь и о таких обязательных атрибутах любого научного знания, как объект и предмет. Применительно к различным отраслям социологической науки их предметное поле связывается с уже обозначенной формулой взаимодействия общества, культуры и человека, при этом особое значение имеет распределение приоритетов в этом триединстве: скажем, если иметь в виду предмет культурологии, то он выглядит следующим образом: *культура+человек+общество*, в случае с социальной культурологией меняются местами *общество* и *человек*, но по-прежнему первое место сохраняется за культурой и т.д. Это значит, что куль-

туроориентированные (или же культуроцентричные) области знания неизменно в качестве доминирующего эвристического направления актуализируют исследование культуры и ее многомерных смыслов, кодов и значений. С другой стороны, очевидно, что в социогуманитарной сфере невозможен разрыв между началами человека и общества — *индивидуальным* и *коллективным*. По этой причине не совсем, на наш взгляд, оправданным является закрепление за социологией исключительного статуса науки об обществе. Горизонты ее интересов простираются, конечно, и в другие области, однако именно общественные отношения остаются в зоне повышенного внимания социологической науки, что, разумеется, вполне закономерно.

Относительно же социологии духовной жизни очевидный ее уклон в сторону *духовного* начала не позволяет достаточно четко определить самостоятельный ракурс освоения социальной реальности. Вызвано это, по-видимому, неопределенностью в самом понимании духовного или духовности в современном научном дискурсе. И если в целом для «большой» социологии вектор научного поиска вполне сложился, и он неукоснительно связан с общественными процессами и явлениями, то в случае с социологией жизни не все так однозначно. По крайней мере, такая область человеческих отношений как духовная жизнь в ее институциональном смысле находится на границе внутреннего и внешнего миров в бытии человека, а значит, способна привлечь исследователей, способных не только к теоретическим обобщениям по поводу духовности, но и к рефлексии духовного, а это уже даже не социальное измерение. Именно поэтому некоторые социологи все же неоправданно быстро стремятся «узаконить» соотношение духовной жизни с жизнью общественной: духовная жизнь общества — «это относительно самостоятельная область общественной жизни, основу которой составляют специфические виды специализированной духовной деятельности и общественных отношений, регулирующих духовную деятельность и функционирование общественного сознания»⁶. Как видим, в такой интерпретации духовная жизнь характеризуется в операциональных категориях,

⁶ Петров Ю.В. Жизнь общества духовная // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 1 / Национальный общественно-научный фонд / Руководитель научного проекта Г.Ю. Семин; Главный редактор В.Н. Иванов. М., 2003. С. 309.

способных придать этому понятию вещественный, атрибутивный — социально обусловленный смысл, что, конечно же, вовсе не исчерпывает глубины феномена духовной жизни и прежде всего в тех ситуациях, когда нужно говорить о внутреннем мире человека, его субъективных взглядах на социальную действительность. Кстати, именно это обстоятельство затрудняет «вхождение» исследователей-социологов в пространство духовной жизни. Подобная ситуация характерна и для социологии искусства: «социология искусства, понятно, обращается к искусству. Но, очевидно, что объект и субъект давно изменились, а актуальный вопрос — как бытует современное искусство? — остается пока без должного ответа. По-видимому, ни один социолог не возьмется сегодня за всю социогуманитарную науку решить эту сложную задачу»⁷. Тот факт, что духовная жизнь, равно как и искусство — системы рефлексивные, деликатные, эстетические, внутренние, асоциальные, способен затруднить их социологическое измерение, но вовсе не отменяет возможностей постижения этих феноменов в русле социологической теории и, таким образом, способен натолкнуть исследователя на новые идеи, связанные с включенностью этих явлений в социальную ткань. И если в социологии искусства многие позиции скрываются за кодами «художественно-смысловой центрации» искусства⁸, то в социологии духовной жизни генеральной линией становится внимание к преломлению духовного начала в социальном мире — процессу неоднозначному, порождающему множество дополнительных коннотаций, о которых пойдет речь далее.

Предметным полем социологии духовной жизни является взаимодействие общества, человека и культуры; при этом важное значение, во-первых, приобретает не механический характер такого взаимодействия, когда за его скобками остаются саморефлексия и интенции личности, но зато всякий раз подчеркивается его социальный смысл, а во-вторых, нуждается в пояснении и само понятие *жизни*. Одно то, что, по мысли А.Ф. Лосева, «...жизнь, взятая в чистом виде, именно как только жизнь, а не что-нибудь другое, есть бурлящая и клокочущая бессмыслица, апофеоз безумия»⁹, трактовки духовной жизни и их

актуализация в социологии становятся по меньшей мере неоднозначными. Жизнь повседневная, жизнь социальная, эстетическая, гедонистическая, жизнь духовная — человек проживает их все в том или ином порядке, так или иначе, и при этом постигает опыт ценностных трансформаций, становясь циником, прагматиком, эстетом, конформистом, идеологом и т.д. Если исходить из утверждения, согласно которому «конкретный человек имеет прагматические интересы, ограниченные временной областью его жизни, а также — нематериальные интересы, определяемые культурой; иногда они именуются **духовными**»¹⁰, можно в рамках социологии духовной жизни рассматривать совершенно различные человеческие типажи, приписывая одним прагматические наклонности, а другим — духовно значимые доминанты. Однако это совершенно невозможно, поскольку «...сплошная текучесть жизни настолько сильна, что избавиться целиком от этой сплошности и непрерывной, то есть чисто сумбурной, текучести нет никакой возможности»¹¹. Очевидно, что расслоение человека на системы материального и нематериального в нем крайне беспредметно; скорее в доказательстве нуждается другая сторона человеческого бытия — независимость человека перед лицом социума в то время, как он потерян в обществе и бессилен перед ним. Поэтому, как полагает В.А. Бачинин, «через внешние признаки раскрывается “размышляющая душа” человека, а с ней и духовные свойства — возвышенный или прагматический склад ума, утонченность или грубость...»¹² По-видимому, *размышляющая душа* и есть свойство духовной жизни, а «рост индивидуализма, — по мнению Н. Моисеева, — объективная потребность человечества»¹³.

Обращает на себя внимание концептуализация *двух вариантов* духовной жизни; в этой связи остается не до конца понятным, является ли более предметным для социологии феномен духовной жизни общества или явление духовной жизни человека. Представляется, что выраженный философский ракурс обнаруживается, когда речь идет о духовной

⁷ Попов Е.А. Социология искусства: проблема становления // Социол. исследования. 2007. №9. С. 120.

⁸ Там же. С. 121.

⁹ Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 27.

¹⁰ Реут Д.В. Качество жизни и прокреация // Философские науки. 2010. №7. С. 111.

¹¹ Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988. С. 276.

¹² Бачинин В.А. Антропосоциология и метафизика портрета // Человек. 2004. №4. С. 128.

¹³ Моисеев Н. Рациональный гуманизм // Общественные науки и современность. 1992. №3. С. 149.

жизни человека, поскольку широта вопросов, связанных с внутренним миром человека и еще большее количество тайн, сопровождающих проникновение в закрытое пространство, в целом отвечает духу философского знания. В этом ключе вполне резонно звучит мысль о том, что «современная цивилизация не может ответить на такие важные и фундаментальные вопросы: *кто такой человек, как он должен жить, как высвободить и плодотворно использовать заключенный в нем творческий потенциал?*»¹⁴. Не может ответить на эти вопросы современная цивилизация, оперируя значениями, все же далекими от исследования природы индивидуальной саморефлексии человека и других его высоких сфер, но попытаться приблизиться к разрешению вечной проблемы — что есть человек? — безусловно, задача философского масштаба.

Между тем для социологии на первый взгляд более определена «участь» духовной жизни общества. Если воспользоваться максимой П. Бурдьё о символической борьбе, то можно с большой долей вероятности утверждать, что духовная жизнь общества и есть «символическая борьба по поводу восприятия социального мира», которая «может принимать разные формы»¹⁵. Современная социология по-разному *схватывает* эти формы общественной духовной жизни. Так, к примеру, выводы о религиозности той или иной социальной группы связываются с витальной и социальной ипостасями человеческого бытия — при том, что, по мысли некоторых исследователей, духовная ипостась человека «не столь очевидна, и ее обнаружение и расшифровка требуют усилий»¹⁶. Иными словами религиозность — это сфера таких общественных отношений, которые акцентируют не саморефлексию индивида, а связь коллектива или группы с идеологией, мифологией, повседневными практиками и т.д. — всем тем, что составляет институциональный смысл религиозности или любого иного свойства духовной деятельности. Следовательно, духовная жизнь общества — категория *процесса и результата*.

С точки зрения процессуальной характеристики духовная жизнь общества — это духовная деятель-

ность, направленная на закрепление в социальной реальности тех или иных ценностей и норм; религиозность как раз подчеркивается духовной деятельностью людей, смысл которой заключается в утверждении или насаждении в обществе определенных религиозных ценностей и норм, причем зачастую обобщенных, не индивидуализированных — «Бог есть!» и не имеет значения, кто он — Христос, Будда или Аллах. Вместе с тем духовная жизнь общества — это и результат ценностно-нормативных исканий, которые обрели свое формальное закрепление в общественных отношениях, круг которых довольно широк. Так, например, система права, возникшая в результате духовной деятельности, закрепила общественные отношения в границах морали, политики, идеологии и т.д. Кстати, современная социология права, о месте которой в «большой» социологии споры не прекращаются до сих пор¹⁷, вовсе не торопится «признать» социокультурный характер правовой системы и по-прежнему постулирует доминанты связи права и общества, по сути исключая из этого смыслового ряда взаимодействие права с человеком, его внутренним миром. Как нам кажется, такие аналогии чужды социологии права по определению, поскольку она на первую линию выдвигает влияние правовых норм на поведение и волю индивида, что, конечно же, закрепощает право в его процессуальных свойствах. Социология духовной жизни призвана этот пробел восполнить, а точнее — обратить любую систему духовной деятельности лицом к человеку, индивидуализировать ее, связать с мировоззренческими исканиями личности. Как известно, постмодерн конца XX — начала XXI вв. абсолютизировал духовное несовершенство человека, подчеркивая его очевидные прагматические цели и установки. Так появилась метафора *расщепленного человека*, а некоторые исследователи утвердились во мнении, согласно которому «современное мироощущение подошло к осознанию необходимости противопоставить духовному расщеплению человека и абсурду существования какое-то позитивное волевое движение»¹⁸. Это волевое движение — суть духов-

¹⁴ Разин А.А., Разин Р.А., Шудегов В.Е. Человек — главная ценность общества // Социально-гуманитарные знания. 2005. №2. С. 107.

¹⁵ Бурдьё П. Начала / Пер. с фр. М., 1994. С. 197.

¹⁶ Бачинин В.А. Указ. соч. С. 128.

¹⁷ См., например: Тимашев Н.С. Что такое социология права? // Социол. исследования. 2004. №4; Лапаева В.В. Социология права. История и современность // Социол. исследования. 2008. №6, и др.

¹⁸ Горелов А.А., Горелова Т.А. «Расщепленный» человек и идея Всеединства // Человек. 2004. №5. С. 45.

ной жизни человека и общества. Оно концентрирует усилия человека на *размышляющей душе*, но в то же время выплескивается в социальный мир, воплощаясь в праве, религии, идеологии, гражданственности и др. Следовательно, генеральная задача социологии духовной жизни — выявить, каким образом духовный мир личности формализуется в социокультурных комплексах — знаках, символах, нормах, ценностях, и не менее важно, как эти комплексы «от имени не конкретных личностей, а социальных институтов адресуются поколенным контингентам, особенно поколениям будущим»¹⁹. Действительно, социология духовной жизни, как впрочем и философия, может догадываться о духовном мире личности, ее ценностно-смысловых приоритетах, но эти предположения не могут стать ядром эмпирических изысканий и невозможно вообразить *меру* или объем духовного мира личности. Однако исследование способов транслирования накопленных в результате духовной деятельности человека социокультурных комплексов последующим поколениям приобретает для социологии немаловажное значение. И в этом случае такие пути передачи актуальной информации не могут быть обойдены вниманием как со стороны «большой» социологии, так и с позиции социологии духовной жизни как ее неотъемлемой части.

В изучении феноменов духовной жизни человека и общества нередко акценты ставятся на понятии социального творчества. «Духовный мир личности, — как отмечает Л.А. Гуцаленко, — неразрывно соединяя индивидуальность и ее многогранное, эффективное проявление в различных, или хотя бы в одной сфере социального творчества, не заиклен на сознании индивидуальном, отсекающим общественное»²⁰. Для социологии духовной жизни использование категории социального творчества позволяет апеллировать не к тайнам духовного мира, которые, как известно, зашифрованы и часто неведомы другому человеку, а скорее к осязаемым формам; внимание к ним для социологии представляется вполне оправданным. Такой формой и становится социальное творчество. Его необходимо отличать от произведения искусства, повседневного творческого самовыражения человека, поскольку социальное творчество, хотя и реализуется или воплощается по

индивидуальным меркам, но все же предназначено прежде всего для общества и по общему правилу существует в его интересах. И если «социологическое теоретизирование всегда содержит в себе интуицию социального», по выражению А. Филиппова²¹, то социальное творчество эту интуицию подхватывает и облекает в *социальные* формы, к которым можно отнести, например, и «ценность общительности человека (курсив автора цитаты. — Е.П.), т.е. его способности к общению, взаимодействию с другими людьми...»²², и формы социальной рекламы, привлекающие внимание людей к острым социальным проблемам современности.

Если рассматривать социальное творчество сквозь призму социальности, то оно вбирает в себя любое действие человека (и в целом его духовную деятельность), направленное на поддержание, развитие, совершенствование всех явлений, процессов и феноменов, связанных с взаимодействием человека, общества и культуры. Это, безусловно, достаточно широкие, если не безграничные горизонты самореализации человека, но вместе с тем в эпоху всплеска социальности, когда человек совершенно не может жить один и он постоянно включен в различные акты коммуникации и социальное творчество, существенно меняются доминанты развития человека: если раньше его мир связывался с ценностно-нормативными абсолютами, то с наступлением нового тысячелетия его индивидуальность обрела выраженный социальный смысл, подкрепляемый необходимостью хранения, передачи и использования накопленного человечеством интеллектуального, нравственного и эстетического опыта²³. Таким образом, социальное творчество — и есть ткань человеческого бытия, непрерываемая связь человека с социальной реальностью.

²¹ Филиппов А. К теории социальных событий // Логос. 2005. №5 (50). С. 63.

²² Лапин Н.И. Функционально-ориентирующие кластеры базовых ценностей населения России и ее регионов // Социол. исследования. 2010. №1. С. 35.

²³ См. об этом, например: Тонконогов А.В. Мировоззренческие императивы обеспечения духовной безопасности современного российского общества // Социально-гуманитарные знания. 2010. №2. С. 112-113.

¹⁹ Гуцаленко Л.А. Нужна ли социологии жизни живая личность // Социол. исследования. 2003. №10. С. 7-8.

²⁰ Гуцаленко Л.А. Указ.соч. С. 8.

Библиография:

1. Розин В.М. Современная культурология: проблемы формирования и методологический идеал // Личность. Культура. Общество. М., 2005. Вып. I. С. 127-145.
2. Лапин Н.И. Антропосоциетальный подход: методологические основания, социологические измерения // Вопросы философии. 2005. №2. С. 17-29.
3. Руткевич М.Н. Воспроизводство населения и социально-демографическая ситуация в России // Социол. исследования. 2005. №7. С. 22-30.
4. Яницкий О.Н. Россия как экосистема // Социол. исследования. 2005. №7. С. 84-94.
5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. М., 1998.
6. Бачинин В.А. Антропосоциология и метафизика портрета // Человек. 2004. №4.
7. Бурдые П. Начала / Пер. с фр. М., 1994.
8. Горелов А.А., Горелова Т.А. «Расщепленный» человек и идея Всеединства // Человек. 2004. №5.
9. Гуцаленко Л.А. Нужна ли социологии жизни живая личность // Социол. исследования. 2003. №10.
10. Лапаева В.В. Социология права. История и современность // Социол. исследования. 2008. №6.
11. Лапин Н.И. Функционально-ориентирующие кластеры базовых ценностей населения России и ее регионов // Социол. исследования. 2010. №1.
12. Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.
13. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990.
14. Моисеев Н. Рациональный гуманизм // Общественные науки и современность. 1992. №3.
15. Петров Ю.В. Жизнь общества духовная // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 1 / Национальный общественно-научный фонд / Руководитель научного проекта Г.Ю. Семигин; Главный редактор В.Н. Иванов. М., 2003.
16. Попов Е.А. Социология искусства: проблема становления // Социол. исследования. 2007. №9.
17. Разин А.А., Разин Р.А., Шудегов В.Е. Человек — главная ценность общества // Социально-гуманитарные знания. 2005. №2.
18. Реут Д.В. Качество жизни и прокреация // Философские науки. 2010. №7.
19. Тимашев Н.С. Что такое социология права? // Социол. исследования. 2004. №4.
20. Тонконогов А.В. Мировоззренческие императивы обеспечения духовной безопасности современного российского общества // Социально-гуманитарные знания. 2010. №2.
21. Филиппов А. К теории социальных событий // Логос. 2005. №5 (50).

References (transliteration):

1. Rozin V.M. Sovremennaja kul'turologija: problemy formirovanija i metodologičeskij ideal // Lichnost'. Kul'tura. Obwestvo. M., 2005. Vyp. I. S. 127-145.
2. Lapin N.I. Antroposocietal'nyj podhod: metodologičeskie osnovanija, sociologičeskie izmerenija // Voprosy filosofii. 2005. №2. S. 17-29.
3. Rutkevich M.N. Vosproizvodstvo naselenija i social'no-demografičeskaja situacija v Rossii // Sociol. issledovanija. 2005. №7. S. 22-30.
4. Janickij O.N. Rossija kak jekosistema // Sociol. issledovanija. 2005. №7. S. 84-94.
5. Liotar Zh.-F. Sostojanie postmoderna / Per. s fr. M., 1998.
6. Bachinin V.A. Antroposociologija i metafizika portreta // Chelovek. 2004. №4.
7. Burd'e P. Nachala / Per. s fr. M., 1994.
8. Gorelov A.A., Gorelova T.A. «Rasweplennyj» chelovek i ideja Vseedinstva // Chelovek. 2004. №5.
9. Gucalenko L.A. Nuzhna li sociologii zhizni zhivaja lichnost' // Sociol. issledovanija. 2003. №10.
10. Lapaeva V.V. Sociologija prava. Istorija i sovremennost' // Sociol. issledovanija. 2008. №6.
11. Lapin N.I. Funkcional'no-orientirujušie klasterij bazovyh cennostej naselenija Rossii i ee regionov // Sociol. issledovanija. 2010. №1.
12. Losev A.F. Derzanie duha. M., 1988.
13. Losev A.F. Strast' k dialektike. M., 1990.
14. Moiseev N. Racional'nyj gumanizm // Obwestvennye nauki i sovremennost'. 1992. №3.
15. Petrov Ju.V. Zhizn' obwestva duhovnaja // Sociologičeskaja jenciklopedija: V 2 t. T. 1 / Nacional'nyj obwestvenno-nauchnyj fond / Rukovoditel' nauchnogo proekta G.Ju. Semigin; Glavnyj redaktor V.N. Ivanov. M., 2003.
16. Popov E.A. Sociologija iskusstva: problema stanovlenija // Sociol. issledovanija. 2007. №9.
17. Razin A.A., Razin R.A., Shudegov V.E. Chelovek — glavnaja cennost' obwestva // Social'no-gumanitarnye znanija. 2005. №2.
18. Reut D.V. Kachestvo zhizni i prokreacija // Filosofskie nauki. 2010. №7.
19. Timashev N.S. Chto takoe sociologija prava? // Sociol. issledovanija. 2004. №4.
20. Tonkonogov A.V. Mirovozzrenčeskie imperativy obespečenija duhovnoj bezopasnosti sovremennogo rossijskogo obwestva // Social'no-gumanitarnye znanija. 2010. №2.
21. Filippov A. K teorii social'nyh sobytij // Logos. 2005. №5 (50).