

УДК 316.42

СОЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ

А. В. РУБАНОВ¹⁾

¹⁾Белорусский государственный университет, пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Республика Беларусь

Рассмотрены традиционные подходы к изучению проблемы социального развития – эволюционистский и цивилизационный (идея исторических циклов). Раскрыты общие черты эволюционистской традиции. Большое внимание уделено формационному подходу. Описана сущность идей – антиподов эволюционизма, в частности К. Поппера и Р. Будона. Проанализированы особенности теории исторических циклов. Показано, что рубеж XX–XXI вв. характеризуется активным поиском новых исследовательских парадигм. Отмечается, что в настоящее время акцент делается на особой социально-преобразующей роли человека, социальных групп и движений, их смыслопорождающей деятельности. Подчеркивается множественность путей развития различных человеческих сообществ.

Ключевые слова: социальное развитие; социальный эволюционизм; цивилизационный подход; идея исторических циклов; формационный подход; человек действующий; креативное действие; мир-системный подход; культуральная социология.

SOCIAL DEVELOPMENT: TRADITIONS AND CONTEMPORARY APPROACHES TO STUDY

A. V. RUBANAU^a

^aBelarusian State University, Nezavisimosti avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus

The article analyzes traditional approaches to social development research: evolutionary and civilizational (idea of history circles). The main features of evolutionary tradition are explicated. Special attention is given to formational approach. Essence of antipodes (K. Popper, R. Budon) is presented. Peculiarities of history circles are analyzed. It is shown that the

Образец цитирования:

Рубанов А. В. Социальное развитие: традиции и современные подходы к изучению // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. 2017. № 2. С. 49–59.

For citation:

Rubanau A. V. Social development: traditions and contemporary approaches to study. *J. Belarus. State Univ. Philos. Psychol.* 2017. No. 2. P. 49–59 (in Russ.).

Автор:

Анатолий Владимирович Рубанов – доктор социологических наук, профессор; профессор кафедры социологии факультета философии и социальных наук.

Author:

Rubanau Anatoly, doctor of science (sociology), full professor; professor at the department of sociology, faculty of philosophy and social science.
sociology@bsu.by

beginning of the 21st century is the period of active search for new paradigms. The main conclusion is that the main tendencies are the following: attention to special role of individuals, social groups and movements in social changes; principal plurality of ways of communities' development.

Key words: social development; social evolutionism; civilizational approach; idea of history circles; formational approach; acting human; creative action; world-system approach; cultural sociology.

В социальной науке сложились два традиционных теоретико-методологических подхода к объяснению развития общества (по терминологии

О. Конта – социальной динамики): эволюционистский и цивилизационный (идея исторических циклов).

Эволюционистская традиция объяснения общественного развития

К первой социальной эволюционистской теории можно отнести теорию прогресса Ж.-А. Кондорсе, который суть своей главной идеи выразил словами: «Без сомнения, прогресс может быть более или менее быстрым, но он никогда не пойдет вспять» [1, с. 5–6].

В истории человечества Ж.-А. Кондорсе выделяет десять эпох:

- образование племенных сообществ;
- переход к оседлому образу жизни, пастушесству и земледелию;
- развитие оседлого земледелия и изобретение письменности;
- расцвет науки и искусства в Древней Греции;
- развитие наук в Греции и Риме до их упадка и утверждения христианства;
- от упадка просвещения в позднем Риме до его возрождения во времена крестовых походов;
- начало возрождения наук в Европе, завершающееся изобретением книгопечатания;
- духовный переворот, обусловленный изобретением книгопечатания, но подготовленный подготовлено в течение многих столетий;
- от Р. Декарта до образования Французской республики;
- эпоха будущего, когда благодаря развитию науки и просвещения в умах людей утвердится идея естественного права, будут достигнуты равенство, справедливость и гуманизм в отношениях между людьми, начнется действительное совершенствование человека и т. п.

Основой общественного прогресса Ж.-А. Кондорсе считал прогресс разума, творческие акты которого, такие как переход к земледелию, изобретение письменности, книгопечатания и т. п., определяли возникновение новой исторической эпохи. Неслучайно свой основной труд, в котором изложены идеи, касающиеся социального прогресса, французский философ назвал «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». «Природа, – пишет он в нем, – неразрывно связала прогресс просвещения с прогрессом свободы, добродетели, уважения к естественным правам человека» [1, с. 12].

Историю человеческого рода О. Конт пытался объяснить с помощью «закона трех стадий». «Со-

гласно моей основной доктрине, – раскрывает он суть этого закона в книге «Дух позитивной философии», – все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые, должны неизбежно пройти последовательно три различные теоретические стадии, которые смогут быть здесь достаточно определены обыкновенными наименованиями: теологическая, метафизическая и научная. <...> Первая стадия, хотя сначала необходимая во всех отношениях, должна отныне всегда рассматриваться как чисто предварительная; вторая – представляет собой в действительности только видоизменение разрушительного характера, имеющее лишь временное назначение: постепенно привести к третьей; именно на этой последней, единственно вполне нормальной стадии строй человеческого мышления является в полном смысле окончательным» [2].

Интеллектуальная эволюция человечества влечет за собой изменения организации общественной жизни. Теологическая стадия отличается верой в действия сверхъестественных сил и проходит через четыре периода:

- фетишизм;
- анимизм (вера в духов или души, имеющиеся у вещей, растений и животных);
- политеизм (многобожие);
- монотеизм (вера в единого Бога).

В исторической хронологии теологическая стадия охватывает древность и раннее Средневековье. На метафизической стадии ссылки на сверхъестественные силы заменяются абстракциями, по своей природе способными, как полагал О. Конт, «лишь проявлять критическую или разрушительную деятельность даже в области теории и, в еще большей степени, в области социальных вопросов» [2]. В истории эта стадия характеризовалась разрушением старых верований и авторитетов во времена Реформации, Просвещения, социальных революций. Позитивная стадия развития, по мнению философа, начинается тогда, когда наш ум «отказывается от абсолютных исследований, уместных только в его младенческом состоянии, и сосредоточивает свои усилия в области действительного наблюдения, принимающей с этого момента все более и более широкие размеры

и являющейся единственно возможным основанием доступных нам знаний, разумно приспособленных к нашим реальным потребностям» [2]. Наступает эпоха науки и промышленности.

Социальную динамику О. Конт рассматривает в тесной взаимосвязи с социальной статикой. «Социальная статика, – пишет по этому поводу Р. Арон, – поставила в повестку дня основной порядок любого общества, социальная же динамика воспроизводит метаморфозы, которые испытал этот фундаментальный порядок, прежде чем он вышел на конечную стадию позитивизма. Динамика подчинена статике. Ведь понимание того, что есть история, начинается с постижения порядка любого общества. Статика и динамика соотносятся с терминами порядка и прогресса» [3, с. 100]. По словам самого О. Конта, прогресс есть только развитие порядка [4, с. 122].

Согласно Г. Спенсеру, в основе механизма социальной эволюции, как и в основе эволюции природы, лежит принцип структурной и функциональной дифференциации. В развитии общества он проявляется тройственным образом. Во-первых, однообразному, гомогенному населению присуща нестабильность, люди не равны с точки зрения наследственности, индивидуального опыта, условий, в которых они живут, случайностей, лишений, с которыми сталкиваются. В результате непременно возникает дифференциация ролей, функций, власти, престижа и собственности. Во-вторых, существует тенденция к углублению специализации ролей, росту неравенства власти и достатка. В-третьих, поскольку люди, занимающие одинаковое положение (относительно ролей, функций, престижа, достатка), как правило, стремятся объединиться, общество начинает делиться на фракции, классы, группы по классовым, национальным или профессиональным признакам. Появляются границы, охраняющие эти объединения, поэтому сегрегация населения усиливается и возвращение к гомогенности становится невозможным [5, с. 100].

Обозначая направленность социальной эволюции, Г. Спенсер на основе дихотомического подхода противопоставил военное и промышленное общества. «Характерной чертой военных обществ является принуждение. <...> Сотрудничество, за счет которого поддерживается жизнь в военном обществе, является принудительным...»¹ [6, р. 58–59]. Общество индустриального типа, напротив, характеризуется индивидуальной свободой. Сотрудничество, за счет которого существует многообразная активность общества, становится добровольным [7].

Немецкий социолог Ф. Тённис, не отождествлявший эволюцию с прогрессом, видел механизм социального развития в том, что рассудочная, рациональная воля, составляющая фундамент общественных отношений, стала преобладать над есте-

ственной, инстинктивной волей, лежащей в основе общинных связей. «Становление рациональности, – писал он, – есть становление общества, которое развивается в согласии с общиной как изначальной, или, по крайней мере, более старой, формой совместного жительства, частично в вопиющем противоречии с ней» [8, S. 465].

Социальную эволюцию Э. Дюркгейм рассматривал как переход от «механической солидарности» к «органической». Его основу составляет углубляющееся общественное разделение труда. В свою очередь, «причину, объясняющую прогресс разделения труда, следует искать в определенных изменениях социальной среды» [9, с. 262]. Раскрывая эти изменения, Э. Дюркгейм поясняет, что прогресс разделения труда прямо пропорционален моральной или динамической плотности общества, заключающейся в том, что становится «больше число индивидов, которые находятся в достаточном соприкосновении, чтобы иметь возможность воздействовать и реагировать друг на друга». Моральная плотность увеличивается на основе роста материальной плотности, «когда действительное расстояние между индивидами каким-то образом уменьшилось» [9, с. 263]. Это уменьшение расстояния происходит вследствие территориальной концентрации населения, образования и развития городов, появления быстрых путей сообщения и связи [9, с. 264–266].

В эволюционистской традиции особо следует выделить формационный подход, связанный с именами К. Маркса и Ф. Энгельса. Как известно, его системообразующими элементами являются понятия общественно-экономической формации, способа производства, производительных сил, производственных отношений, экономического базиса, политико-правовой и идеологической надстройки. Развитие и смена общественно-экономических формаций объясняются действием закона соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил. Развитие общества оценивается как идущее по пути прогресса, поскольку каждая последующая общественно-экономическая формация считается прогрессивнее предыдущей. Ключевая роль в определении траектории общественного развития отводится объективным социальным законам, в рамках которых действуют большие социальные группы, прежде всего классы. Посредством их действий, в первую очередь классовой борьбы, на практике реализуются исторические закономерности. В качестве силы, побуждающей к социальному действию, рассматриваются интересы людей. Они берутся как производные от социального положения индивидов, прежде всего отношения к собственности и уровня жизни, и выражают их стремление

¹Здесь и далее перевод наш. – А. Р.

к сохранению или изменению этого положения, а в итоге – всего социального строя.

Критика формационного подхода сосредоточена главным образом в трех тематических полях. Она касается, во-первых, чрезмерного акцента на доминировании в общественном развитии объективных законов в противовес роли человеческого фактора; во-вторых, преувеличенного значения экономической доминанты функционирования и развития общества; в-третьих, недостаточного отражения всего многообразия реальной социокультурной динамики исторического развития. Как известно, сам К. Маркс для корректировки пятичленной теории общественно-экономических формаций был вынужден ввести понятие азиатского способа производства.

Общие черты эволюционной традиции кратко можно описать следующим образом. Человеческая история имеет единую форму и направленность развития, которая отождествляется с прогрессом. Различия отдельных сообществ связаны с неодинаковой скоростью их развития. Эволюционные изменения являются строго линейными, носят предопределенный характер и развиваются от простых состояний к более сложным, от гомогенности к гетерогенности, от хаоса к организации. В основе эволюции общества лежит универсальный и единообразный причинный механизм, выражающий потребность социума в самотрансформации и действующий независимо от сознания и воли людей.

Переоценка идей эволюционизма, включая концепцию общественно-экономических формаций, стала отправным пунктом дальнейшего развития теории социальных изменений. Оппоненты классического эволюционизма прежде всего поставили под сомнение существование единой формы и направленности исторического процесса. Концепции о строго линейном, однообразном характере социального развития было противопоставлено положение о многообразии мира, уникальности исторического пути различных сообществ людей. Распространение получила точка зрения, согласно которой причины социальных изменений нельзя

свести к действию какого-то одного, пусть и очень важного, фактора. Обычно эти изменения – итог взаимодействия группы факторов. Наконец, постепенно усиливалось убеждение в том, что многие социальные изменения являются результатом вполне осознанной, преднамеренной деятельности людей. Ответом эволюционизму стала разработка альтернативных объяснений общественного развития. Однако прежде всего под вопрос была поставлена сама правомерность поиска каких-либо закономерностей этого процесса.

Так, К. Поппер исходил из того, что «вера в историческую необходимость (которую он называл «историцизмом». – А. Р.) является явным предрассудком и что невозможно предсказывать ход человеческой истории научными или какими-либо другими рациональными методами». В доказательство своей позиции философ приводил пять основных принципов опровержения историцизма: значительное воздействие на человеческую историю оказывает развитие человеческого знания; рациональные или научные способы не позволяют нам предсказать развитие научного знания; таким образом, ход человеческой истории предсказать невозможно; это означает, что теоретическая история невозможна; иначе говоря, невозможна историческая социальная наука, похожая на теоретическую физику. Невозможна теория исторического развития, основываясь на которой можно было бы заниматься историческим предсказанием; таким образом, свою главную задачу историцизм формулирует неправильно и поэтому он несостоятелен [10]. Историцизму К. Поппер противопоставил поэтапную социальную инженерию (*the piecemeal social engineering*), т. е. постепенное применение научных методов к проблемам социальных реформ.

Руководствуясь тезисом о том, что «законы изменения – абсолютные, универсальные или причинно-следственные – представляют собой практически пустую конструкцию» [11, с. 218], Р. Будон приходит к следующему выводу: «Единственное, что имеет место быть, – это историческое становление во всей его сложности» [11, с. 274].

Теория исторических циклов

Наиболее успешной альтернативой социального эволюционизма стала теория исторических циклов, или круговоротов, включая цивилизационную теоретико-методологическую традицию объяснения исторического развития.

Впервые идея исторического круговорота, или циклического развития, согласно которой каждая нация в своей истории проходит через три этапа: от зарождения через расцвет к упадку, была выдвинута в XVIII в. в труде Дж. Вико «Основания новой науки об общей природе наций». Каждая нация проходит, по мнению автора, «через три Века:

Век Богов, когда языческие люди думали, что живут под божественным управлением <...> и что все решительно им приказывается <...> оракулами; Век Героев, когда последние повсюду царствовали в Аристократических Респубиках на основе, как они полагали, превосходства своей природы, отличающейся от природы их плебеев; и наконец, Век Людей, когда все признали, что они равны по человеческой природе» [12, с. 31].

Особо Дж. Вико выделяет социально-культурные признаки, которые присущи всем нациям и поэтому позволяют говорить о них как таковых.

По этому поводу он пишет: «Наблюдая все нации, как варварские, так и культурные, отделенные друг от друга огромнейшими промежутками места и времени, различно основанные, мы видим, что все они соблюдают три следующих человеческих обычая: <...> имеют какую-нибудь религию <...> заключают торжественные браки <...> погребают своих покойников. <...> У всех наций именно с этих трех вещей должна была начаться культура. <...> Поэтому мы и приняли эти три вечных и всеобщих обычая за три основания нашей нации» [12, с. 37]. Что касается происхождения наций, то, будучи человеком религиозным и отдавая должное божественному провидению, Дж. Вико тем не менее заявляет, что мир наций был сделан, безусловно, людьми и поэтому способ его возникновения нужно найти в модификациях нашего собственного человеческого сознания.

Оценивая дальнейшее развитие цивилизационной традиции, следует исходить из того, что она включает в себя целый ряд оригинальных объяснительных конструкций, часто существенно различающихся между собой. С известной долей условности их можно объединить в две группы, первой из которых является теория локальных цивилизаций.

Родоначальником теории локальных цивилизаций можно считать русского социолога и культуролога Н. Я. Данилевского, который исходил из того, что история человечества не имеет единой линии развития. По его утверждению, «деление истории на Древнюю, Среднюю и Новую, хотя бы и с прибавлением Древнейшей и Новейшей, или вообще деление по степеням развития не исчерпывает всего богатого содержания ее» [13, с. 106]. «Естественная система истории, – продолжает он, – должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее делений» [13, с. 109].

К культурно-историческим типам (самобытным цивилизациям), располагая их в хронологическом порядке, Н. Я. Данилевский относил следующие:

- египетский;
- китайский;
- ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический;
- индийский;
- иранский;
- еврейский;
- греческий;
- римский;
- новосемитический, или арабийский;
- германо-романский, или европейский.

«Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, – писал автор, – были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной

природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены» [13, с. 110]. Особое место философ отводил славянскому культурно-историческому типу, с которым связывал перспективы социального прогресса.

Характеризуя культурно-исторические типы, Н. Я. Данилевский говорил о них как о самостоятельных, своеобразных планах религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного – одним словом, исторического развития. Каждый культурно-исторический тип проходит, по его мнению, стадии, типичные для любого живого организма: рождение, возмужание, дряхление и смерть. Социолог соотносит их с четырьмя периодами в развитии каждого культурно-исторического типа: этнографическим, государственным, цивилизационным и периодом конца культуры. Во время первого из них создается запас сил для будущей активной деятельности народа, складывается национальный характер. Второй период приходится на строительство сильного государства как условие независимого самобытного развития. Третий – самый короткий – период заключается в культурном творчестве в рамках цивилизации и постепенных растратах накопленного запаса. Наконец, четвертый этап означает возникновение неразрешимых противоречий и гибель культурно-исторического типа.

Другим представителем теории локальных цивилизаций является О. Шпенглер, который линейной (линейной) картине всемирной истории противопоставил настоящий спектакль множества мощных культур, «чеканящих каждая на своем материале – человечестве – собственную форму и имеющих каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, воления, чувствования, собственную смерть» [14, с. 151]. Философ выделил восемь «высших культур»:

- египетскую;
- вавилонскую;
- индийскую;
- китайскую;
- классическую (греко-римскую);
- арабскую;
- мексиканскую;
- западную (возникла примерно в 1000 г. н. э.).

Основу культуры, по его мнению, составляет «идея души». Историю культур нельзя объяснить каузально, т. е. с точки зрения причинности. У каждой души культуры есть своя «идея судьбы». «Культура рождается в тот миг, – пишет О. Шпенглер, – когда из прадушевного состояния вечно младенческого человечества пробуждается и отслаивается великая душа. <...> Культура умирает, когда эта душа осуществила уже полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук и таким образом снова возвратилась

в прадушевленную стихию» [14, с. 264]. Говоря об отдельных культурах, автор отмечает, что, например, душе античной культуры присущ «покой в сиюминутности, замыкающейся перед всем далеким и грядущим»; фаустовской свойственна «энергия направления, взор которой устремлен лишь в отдаленнейшие горизонты»; для китайской характерно «самоуглубленное скитание, приводящее-таки однажды к цели»; египетская отличается «полной решимости поступью по однажды выбранному пути» [14, с. 336].

Культуры представляют собой организмы. Каждая культура проходит возрастные ступени отдельного человека. У нее есть свои детство, юность, возмужалость и старость. «Я отличаю, – писал Шпенглер, – идею культуры, совокупность ее внутренних возможностей от ее чувственного проявления в картине истории как достигнутого уже осуществления. <...> История культуры есть поступательное осуществление ее возможностей. Завершение равносильно концу» [14, с. 262]. Завершение и исход культуры философ называет цивилизацией – это «неизбежная судьба культуры» [14, с. 163]. Ее отличительным признаком становится замена местной перспективы космополитизмом; кровных уз – городскими связями; естественной религиозной чувственности – научным и абстрактным подходом; народных ценностей – массовыми; истинных ценностей – деньгами; материнства – сексом; консенсуса – политикой грубой силы. В итоге всемирная история превращается в общую биографию культур. «В судьбе отдельных, сменяющих друг друга, вырастающих друг возле друга, соприкасающихся, оттесняющих и подавляющих друг друга культур исчерпывается содержание всей человеческой истории» [14, с. 262].

Наиболее завершенный вариант теории локальных цивилизаций представлен идеями А. Дж. Тойнби, который считал цивилизацией устойчивую общность людей, объединенных духовными традициями, сходным образом жизни, географическими и историческими рамками. В 20-томном труде «Постижение истории» он выделил 21 цивилизацию. Его список во многом совпадает со списками Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера, хотя и является более широким.

Британский философ называет следующие цивилизации:

- египетскую;
- андскую (инки);
- древнекитайскую;
- минойскую;
- шумерскую;
- майяскую (уровень каменного века, в VII в. распадается на юкатанскую и мексиканскую цивилизации);
- сирийскую;

- индскую;
- хеттскую;
- эллинскую (греко-римская культура);
- западную;
- дальневосточную (в Корее и Японии);
- православную христианскую (в Византии и на Балканах);
- православную христианскую (в России);
- дальневосточную основную (в Китае);
- иранскую;
- арабскую;
- индуистскую;
- мексиканскую (тольтеки и ацтеки);
- юкатанскую (поздняя цивилизация майя);
- вавилонскую.

Кроме того, А. Дж. Тойнби выделяет «неродившиеся» цивилизации (дальнезападную христианскую, дальневосточную христианскую, скандинавскую, сирийскую эпохи гиксосов – середины II тыс. до н. э.), а также особый класс «задержанных цивилизаций», которые родились, но были остановлены в своем развитии (эскимосы, кочевники Великой степи, османы, спартанцы, полинезийцы).

Успешно развивающиеся цивилизации проходят, по мнению британского философа, стадии возникновения, роста, надлома и разложения. Механизм развития цивилизаций А. Дж. Тойнби основывал на действии закона вызова-и-ответа. «Общество, – писал он, – в своем жизненном процессе сталкивается с рядом проблем, и каждая из них есть вызов» [15, с. 108]. «Вызов, – продолжает философ, – побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние. Отсутствие вызовов означает отсутствие стимулов к росту и развитию» [15, с. 119–120].

Вызовы данному обществу А. Дж. Тойнби связывал с действием внешних по отношению к нему факторов – природной среды (климатические и географические условия) и человеческого окружения (давление «иноземной социальной силы»). Выработка адекватного ответа на вызовы – дело всей человеческой общности, но самая ответственная роль выпадает на долю творческих личностей и групп. «Творческие личности, – отмечал А. Дж. Тойнби, – при любых условиях составляют в обществе меньшинство, но именно это меньшинство и вдыхает в социальную систему новую жизнь» [15, с. 260]. Подтягивание нетворческого большинства до уровня «творческих пионеров» осуществляется благодаря свободному мимесису (подражанию). Вариативный характер возможных ответов на разного рода внешние и внутренние вызовы – одна из базовых причин социокультурного своеобразия различных регионов, формирования локальных культур и цивилизаций.

Вторая разновидность цивилизационной исследовательской традиции рассматривает цивилизацию как единый процесс развития человеческого сообщества, в основе которого преимущественно лежит изменение комплекса социально-культурных факторов. Такой подход характерен прежде всего для циклической теории динамики культурных суперсистем П. А. Сорокина.

Русский социолог выделяет три типа культурных суперсистем, которые, циклически сменяя друг друга, в разные периоды доминируют в общечеловеческой истории. Двумя противоположными типами культурных суперсистем являются идеациональная и чувственная, промежуточной между ними становится идеалистическая. Своеобразие культурных суперсистем основывается на различии представлений о природе реальности.

Идеациональная суперсистема имеет сверхчувственную природу, божественное начало. «Унифицированная система культуры, основанная на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности, – писал он, – может быть названа идеациональной» [16, с. 430]. Высшей идеациональной истиной является «истина веры», которая «непогрешима и дает адекватное знание о подлинно реальных ценностях» [16, с. 463]. Такая истина постигается с помощью мистического опыта, божественной интуиции и вдохновения. Черты идеациональной культуры отчетливо проявляются в Брахманской Индии, Древнем Китае (VIII–VI вв. до н. э.), Древней Греции (IX–VI вв. до н. э.) и в западноевропейском Средневековье V–XII вв.

Чувственная (сенситивная) суперсистема культуры основывается на том, что объективная действительность реальна и может адекватно восприниматься нашими органами чувств. «Только то, что мы видим, слышим, осязаем, ощущаем и воспри-

нимаем через наши органы чувств, реально и имеет смысл. Вне этой чувственной реальности или нет ничего, или есть что-либо такое, чего мы не можем прочувствовать, а это – эквивалент нереального, несуществующего. Как таковым им можно пренебречь» [16, с. 430]. Так определял суть этой социокультурной суперсистемы П. А. Сорокин.

Данная культурная суперсистема существовала во времена палеолита, в Древней Ассирии, античной Греции и Риме. Начиная с XV в. этот тип культуры стал доминирующим в Западной Европе. «В период своего восхождения и расцвета, – отмечал П. А. Сорокин, – она создала наиболее великолепные культурные образцы во всех секторах западной культуры. В течение этих веков она вписала наиболее яркие страницы человеческой истории. Однако ни одна из конечных форм, ни чувственная, ни идеациональная, не вечна. Рано или поздно ей суждено исчерпать свой созидательный потенциал. Когда наступает этот момент, она начинает постепенно разрушаться и вовсе исчезает. Так случалось несколько раз в истории основных культур прошлого; то же происходит и сейчас с нашей чувственной формой, вступившей нынче в период своего заката» [16, с. 435].

Промежуточной между сверхчувственной и сверхрациональной суперсистемами является идеалистическая культура. Она, по мнению П. А. Сорокина, «частично сверхчувственна и частично чувственна; она охватывает сверхчувственный и сверхрациональный аспекты, плюс рациональный и, наконец, сенсорный, образуя собой единство этого бесконечного многообразия. Культурная система, воплощающая эту посылку, может быть названа идеалистической» [16, с. 431]. Ее расцвет приходится на золотой век античной культуры (V–IV вв. до н. э.) и раннее европейское Возрождение (XII–XIV вв.).

Современные объяснения социального развития

Обобщая современные подходы к объяснению тенденций и механизмов развития общества, П. Штомпка говорит об особом парадигматическом смещении (сдвиге) в современной социальной теории. Этот парадигматический сдвиг состоит в переходе от образа эволюции, или социального развития, к социальному становлению (*social becoming*), когда акцент переносится на открытые исторические сценарии, развивающиеся с помощью решений, выбора, а также благодаря образующим сценарий случайным событиям [17, с. 69].

Перенос акцента на активную роль членов общества, индивидуально и коллективно участвующих в общественной жизни и тем самым влияющих на ее протекание и развитие, прежде всего связан с представителями теории социальных агентов (А. Турен, Н. Элиас, П. Бурдьё, А. Гидденс, П. Бергер, Т. Лукман и др.).

Так, А. Турен, говоря в своей одноименной книге о «возвращении человека действующего», исходит из того, что классическая социология «оставляет очень мало места для идеи социального действия». «Общественная жизнь, – развивает он свою мысль, – вовсе не управляется естественными или историческими законами, а направляется действием тех, кто борется и договаривается о том, чтобы придать некую общественную форму значимым для них культурным ориентациям» [18, с. 22]. Культура, являющаяся «смыслом, совокупностью средств и моделей», образует зону центрального общественного конфликта, который «разделяет сообщество на тех, кто является агентом и хозяином этих культурных моделей, и тех, кто принимает в них зависимое участие и стремится освободить их от влияния общественной власти» [18, с. 14–15].

Идею социального действия А. Турен связывает с образом общественного движения как коллективного действующего лица, включенного в борьбу за общественное управление главными культурными ресурсами. «Общественное движение, – пишет автор, – это конфликтное действие, с помощью которого культурные ориентации, поле историчности трансформируются в формы общественной организации, определенные одновременно общими культурными нормами и отношениями социального господства» [18, с. 58]. «Общественное движение, коллективное поведение, включенные в конфликт в целях управления историчностью, – развивает философ свою мысль, – существуют лишь в том случае, если действующее лицо обладает способностью подняться выше простых требований и даже политических переговоров, чтобы осознать себя и утвердиться скорее в качестве производителя, чем потребителя общественной ситуации. Оно должно быть способно поставить последнюю под вопрос, вместо того чтобы только соответствовать ей. Социальная жизнь может быть прежде всего охарактеризована как деятельность самопроизводства и самотрансформации, которые она осуществляет посредством своих инвестиций, если дать этому понятию более широкий, а не чисто экономический смысл» [18, с. 17].

С позиции креативной контингентности (творческой ситуативности) социальные изменения рассматривает Х. Йоас. Его концепция заключается в том, что люди принимают социально значимые решения и совершают социально ответственные действия в зависимости от условий конкретной ситуации, каждый раз осмысливая и оценивая их. «В результате упразднения метасоциальных гарантий при создании социального порядка, – пишет он, – мы приходим к пониманию креативности самого человеческого действия» [19, с. 288]. Исследуя креативность как «измерение всего человеческого действия», социальные последствия ее проявления Х. Йоас оценивает неоднозначно. Креативность как таковая, по его мнению, «не является чем-то хорошим (или плохим); существует много причин для похвалы в адрес рутины, а картины перманентной эстетической или политической креативности порой являются картинами ужаса и превышения человеческих возможностей. Является ли определенное креативное действие хорошим или плохим, может быть решено только в рамках дискурса» [19, с. 288].

Своеобразным современным вариантом цивилизационного подхода к объяснению истории стал мир-системный подход, который рассматривает развитие не отдельных обществ и цивилизаций, а их групп, точнее (в формулировке авторов) систем. Пожалуй, наиболее известным представителем мир-системного подхода является И. Валлерстайн.

Американский социолог исходит из того, что определяющей характеристикой социальной си-

стемы является «существование внутри нее разделения труда, так что различные секторы либо географические зоны внутри нее зависимы от экономического обмена с другими для беспрепятственного и непрерывного обеспечения потребностей зоны. Ясно, что такой экономический обмен может существовать без общей политической структуры и даже, что еще более очевидно, без общей разделяемой всеми культуры» [20, с. 23].

Социальные (исторические) системы И. Валлерстайн подразделяет на два типа: мини-системы и миры-системы (миры-экономики и миры-империи). Мини-система, по его определению, это объект, содержащий внутри себя полное разделение труда и единые культурные рамки. Такого рода системы можно найти только в очень простых аграрных или охотничье-собираТЕЛЬСКИХ обществах. Миросистема – это общность с единой системой разделения труда и множественностью культурных систем. Из этого, продолжает автор, логически следует, что могут существовать две разновидности такой миросистемы – с общей политической системой и без нее. Их социолог описывает как мир-империю и мир-экономику соответственно [20, с. 24].

Миры-экономики исторически были нестабильными структурами, которые приходили либо к дезинтеграции, либо к завоеванию одной группой и тем самым трансформации в мир-империю. Примерами таких миров-империй, возникших из миров-экономики, являются, по его мнению, великие цивилизации в период до Нового времени: Китай, Египет и Рим. В свою очередь, так называемые империи XIX в. (Великобритания или Франция) были вовсе не мирами-империями, а являлись национальными государствами с колониальными придатками и действовали в рамках единой мироэкономики.

Миры-империи по своей экономической форме были перераспределительными. Они, по выражению И. Валлерстайна, «питали группы купцов, вовлеченных в экономический обмен (прежде всего в торговлю на большие расстояния), но такие группы, пусть и значительные, составляли лишь небольшую часть всей экономики и не играли определяющей роли в ее судьбе». Такая торговля на большие расстояния имела тенденцию быть не рыночной, а «администрируемой торговлей», использующей «вольные торговые города». «Лишь с возникновением современного мира-экономики в Европе XVI в. произошло полное развитие и преобладание рыночной торговли. Это была система, которую называют капитализмом. Капитализм и мироэкономика (то есть единая система разделения труда при политическом и культурном многообразии), – подводит автор итог, – являются двумя сторонами монеты» [20, с. 24–25].

Современный мир представляет собой мир-систему, которая состоит из ядра, полупериферии и периферии. Ядро в настоящее время сформировано наиболее высокоразвитыми странами Запада,

состав полупериферии текуч, поскольку одни страны переходят в состав ядра, другие – уходят в периферию. Периферия – это географический сектор, который отличается низкокачественной и менее оплачиваемой продукцией и является главным образом источником сырьевых и энергетических ресурсов. В силу неэквивалентного характера обмена периферия теряет в той мере, в какой ядро приобретает. Изменения, происходящие на периферии, вызваны не их собственной историей, а развитием мира-системы в целом.

Фактически параллельно Ш. Н. Эйзенштадт разработал теорию множественности форм модерна (*multiple modernities*), сформулировав тезис, согласно которому модерн первоначально появился на Западе, но далее распространился по всему миру сначала путем экономического империализма и колониализма, затем – в результате глобализации. Расширяющаяся модернизация в отдельных областях подвергается определенным модификациям, которые автор объясняет результатами взаимопроникновения и комбинирования универсальных трендов модернизации, традиций, разных ценностных систем, культурных предпосылок и исторического опыта. Дивергентные формы модерна, возникшие за пределами Запада на базе иных глубинных цивилизационных структур, Ш. Н. Эйзенштадт находит прежде всего в России, Китае и Индии [21, с. 13–20].

В молодых социумах, отмечает Ш. Н. Эйзенштадт, фиксируется изменение ключевых социально-экономических индексов, свидетельствующих о процессе модернизации. Среди них показатели урбанизации, грамотности, развития средств массовой информации, диверсификации занятости. В том же русле меняются и структурные индексы, говорящие об ослаблении традиционных общественных связей, углублении социальной дифференциации, становлении некоторых современных форм политической организации – таких, например, как партии и группы интересов. Вместе с тем, несмотря на перечисленные сдвиги, во многих развивающихся странах так и не сложились (особенно в политической области) устойчивые современные институциональные системы, способные справляться с постоянно меняющимся и расширяющимся спектром общественных проблем и запросов.

Ключевая проблема молодых наций, делает вывод Ш. Н. Эйзенштадт, всегда заключалась не в узком диапазоне модернизационных усилий, а в медленном становлении новых институтов и нехватке регулирующих и нормативных механизмов, которые внедрялись бы в стратегические области общественной структуры и позволяли бы справляться с различными вызовами, возникающими в них. Используя терминологию Э. Дюркгейма, Ш. Н. Эйзенштадт приходит к заключению о том, что во всех этих случаях присутствовала неспособность

утвердить новые уровни солидарности, т. е. совершить переход от солидарности механической к солидарности органической или от слаборазвитой органической солидарности к более укорененным ее формам [22].

Другой современный представитель сравнительных исследований цивилизаций Й. Арнасон объясняет развитие общества на основе двух важных противоречивых измерений – случайности/детерминированности и культурного разнообразия / универсальности человеческой истории. История, по его мнению, не может быть полностью детерминирована, она складывается из множества случайностей, поэтому невозможно выделить один универсальный, общий для всех образец модерна. Случайность означает, что рациональной логикой невозможно объяснить, почему в той или иной стране сложились факторы, которые привели к формированию определенного типа модерна, хотя в каждом его варианте просматриваются некоторые инвариантные черты, характеризующие взаимодействие власти и общества, а также культуру [23, с. 187].

Говоря о «культуральном и плюралистическом повороте» в изучении модерна, Й. Арнасон исследует особенности его китайского, японского и других восточноазиатских типов, а также советского проекта модерна. В данном контексте философ обсуждает феномен коммунизма, чему посвящена его статья «Коммунизм и модерн» [24].

О том, что в будущем развитие различных регионов и стран станет многообразнее, чем сейчас, рассуждает и К. Калхун [25].

Культуральный поворот в социологической теории не ограничился изучением модерна. В начале XXI в. он привел к возникновению культуральной социологии (культурсоциологии), в значительной степени связанной с именем Дж. Александера, который позиционирует себя в качестве сторонника «сильной программы» в социологии культуры. Ее суть состоит в том, что культура рассматривается не как производная от каких-либо внешних детерминант («слабая программа»), а в качестве «независимой переменной», которая порождает смыслы человеческой деятельности и тем самым оказывает решающее воздействие на ход социальных процессов. Задача культуральной социологии состоит в раскрытии этих часто неосознаваемых смыслов деятельности. «Мы утверждаем, – пишет Дж. Александер, – что сильная программа пытается укоренить причинность в непосредственных акторах и способах действия (*agencies*) и детально устанавливает, как именно культура влияет на то, что реально происходит» [26, с. 64].

Таким образом, в развитии социальной мысли рубеж XX–XXI вв. характеризуется активным поиском новых исследовательских парадигм

объяснения механизмов и тенденций развития общества. Становится все очевиднее, что доминирующими в настоящее время являются два подхода. Во-первых, акцент на особой социально-преобразующей роли человека, социальных групп и движений, их смыслопорождающей деятельности.

Во-вторых, подчеркивание множественности, своеобразия путей развития различных человеческих сообществ. В определенной степени новые исследовательские конструкции возникли как развитие прежних объяснительных парадигм, отчасти же – в противовес им.

Библиографические ссылки

1. Кондорсе Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
2. Конт О. Дух позитивной философии [Электронный ресурс]. URL: http://royallib.com/book/kont_ogyust/duh_pozitivnoy_filosofii.html (дата обращения: 15.01.2017).
3. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
4. Конт О. Общий обзор позитивизма. М., 2011.
5. Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996.
6. Spencer H. First principles. New York, 1896.
7. Spencer H. The principles of ethics. New York, 1904. Vol. I.
8. Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken. Jena, 1923.
9. Дюркгейм Э. Об общественном разделении труда. М., 1996.
10. Поннер К. Нищета историзма [Электронный ресурс]. URL: http://royallib.com/book/popper_karl/nishcheta_istoritsizma.html (дата обращения: 12.01.2017).
11. Будон Р. Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. М., 1998.
12. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций // Философия истории : антология / сост. Ю. А. Кимелев. М., 1995. С. 31–37.
13. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2008.
14. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории : в 2 т. М., 1993. Т. 1 : Гештальт и действительность.
15. Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991.
16. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
17. Штомпка П. Формирование социологического воображения. Значение теории / пер. Н. В. Романовского // Соц. исслед. 2005. № 10. С. 64–72.
18. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М., 1998.
19. Йоас Х. Креативность действия. СПб., 2005.
20. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001.
21. Шубрт И. Историческая социология Ш. Эйзенштадта – заверченный труд, открытый для вдохновения // Соц. исслед. 2014. № 6. С. 13–20.
22. Эйзенштадт Ш. Срывы модернизации // Неприкоснов. запас. 2010. № 6 [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/6/e4.html> (дата обращения: 10.01.2017).
23. Титаренко Л. Г. Концепция множественности форм модернов в исторической социологии Й. П. Арнасона // Соц. исслед. 2016. № 1. С. 186–190.
24. Арнасон Й. Коммунизм и модерн // Соц. журн. 2011. № 1. С. 10–36.
25. Рылько Е. Каким будет капитализм XXI века? : лекция директора Лондонской школы экономики К. Калхуна в Международном институте экономики и финансов Высшей школы экономики (г. Москва) [Электронный ресурс]. URL: http://www.sociologos.ru/novosti/Direktor_londonskoj_SHkoly_Ekonomiki_-_sociolog_Krejg_Kalhun_vystupil_s_lekciej (дата обращения: 12.01.2017).
26. Александер Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. М., 2013.

References

1. Condorcet J.-A. [Sketch for a historical picture of the progress of the human spirit]. Moscow, 1936 (in Russ.).
2. Comte O. [The spirit of positive philosophy]. URL: http://royallib.com/book/kont_ogyust/duh_pozitivnoy_filosofii.html (date of access: 15.01.2017) (in Russ.).
3. Aron R. [Stages of development of sociological thought]. Moscow, 1993 (in Russ.).
4. Comte O. [Overview of positivism]. Moscow, 2011 (in Russ.).
5. Sztompka P. [The sociology of social change]. Moscow, 1996 (in Russ.).
6. Spencer H. First principles. New York, 1896.
7. Spencer H. The principles of ethics. New York, 1904. Vol. I.
8. Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken. Jena, 1923 (in Ger.).
9. Durkheim E. [On the division of social labour]. Moscow, 1996 (in Russ.).
10. Popper K. [The poverty of historicism]. URL: http://royallib.com/book/popper_karl/nishcheta_istoritsizma.html (date of access: 12.01.2017) (in Russ.).
11. Boudon R. [Place of disorder. Criticism of social change theories]. Moscow, 1998 (in Russ.).
12. Vico G. [Principles of new science about the common nature of nations]. *Filosofiya istorii* : antol. Moscow, 1995. P. 31–37 (in Russ.).
13. Danilevskii N. Y. [Russia and Europe]. Moscow, 2008 (in Russ.).
14. Shpengler O. [The decline of the West. Perspectives of world history] : in 2 vol. Moscow, 1993. Vol. 1 : [Gestalt and reality] (in Russ.).

15. Toynbee A. G. [A study of history]. Moscow, 1991 (in Russ.).
16. Sorokin P. A. [Personality. Culture. Society]. Moscow, 1992 (in Russ.).
17. Sztompka P. [Shaping sociological imagination. The importance of theory]. Transl. by N. V. Romanovskii. *Soc. Stud.* 2005. No. 10. P. 64–72 (in Russ.).
18. Touraine A. [Return of the actor: social theory in postindustrial society]. Moscow, 1998 (in Russ.).
19. Joas H. Kreativnost' deistviya. Saint Petersburg, 2005 (in Russ.).
20. Wallerstein I. [World-systems analysis and the modern world]. Saint Petersburg, 2001 (in Russ.).
21. Shubrt I. [Historical sociology of Sh. Eisenstadt – an accomplished work, open for inspiration]. *Soc. Stud.* 2014. No. 6. P. 13–20 (in Russ.).
22. Eisenstadt Sh. [Disruptions of modernization]. *Neprikosnovenniy zapas*. 2010. No. 6. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/6/e4.html> (date of access: 10.01.2017) (in Russ.).
23. Titarenko L. G. [The concept of the multiplicity of forms modernities in historical sociology J. P. Arnason]. *Soc. Stud.* 2016. No. 1. P. 186–190 (in Russ.).
24. Arnason J. [Communism and modern]. *Soc. J.* 2011. No. 1. P. 10–36 (in Russ.).
25. Ryl'ko E. Kakim budet kapitalizm XXI veka? : lecture by the director of the School of Economics (London) C. Calhoun in ICEF Higher School of Economics (Moscow). URL: http://www.sociologos.ru/novosti/Direktor_londonskoj_SHkoly_Ekonomiki_-_sociolog_Krejg_Kalhun_vystupil_s_lekciej (date of access: 12.01.2017) (in Russ.).
26. Alexander J. [The meanings of social life: a cultural sociology]. Moscow, 2013 (in Russ.).

Статья поступила в редакцию 03.02.2017.

Received by editorial board 03.02.2017.