

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ НАРАБОТКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ИНЕРЦИИ

А.В. Сарабьев

Аннотация. Понятие «социальная инерция» в настоящее время редко используется в философском и социологическом дискурсе, тогда как в работах философов XX в. оно встречалось в различных контекстах, правда, в основном с отрицательной коннотацией. Поскольку чаще это понятие упоминалось у американских философов, акцент сделан на анализ подходов именно классиков американской философии (Дж. Ройс, Дж. Дьюи, Ф. Джеймисон), но также рассмотрены взгляды выдающихся русских философов (Ф.А. Степун, А.В. Смирнов). Предлагаются некоторые социологические подходы к этому понятию (Р. Нибур, Дж. Спикард), элементы которых могут принести плоды в применении к современным общественным явлениям. Социальная инерция характеризуется как механизм сохранения традиции в условиях социальных флуктуаций, цивилизационных потрясений или резких смен культурной парадигмы (обострение конфликтов, социально-политические трансформации, обвальные миграционные процессы). Идентичность культурного субъекта характеризуется как общественная по своей сути (Р. Нибур). Воспринимаемый через систему социальных взаимоотношений, носитель культурных и религиозных традиций подчинен соответствующей этической системе, базирующейся на традиции и удерживаемой присущей ей инерцией. В основе ее заложены общественные связи (взаимная соотнесенность) и социальная ответственность. Разработка понятия «социальная инерция», установление связи его с понятиями «традиция», «консерватизм», «нация», «устойчивое развитие» может предоставить мощный методологический инструмент для философского анализа происходящих сдвигов в общественном сознании и политической парадигме. Предлагаются также новые понятия (социальная устойчивость, культурная инерция), введение которых в методологическую парадигму могло бы оказаться полезным для теоретической оценки текущих социальных изменений, идущих, например, на Ближнем Востоке, и возможности их прогнозирования.

Ключевые слова: социальная инерция, традиция, консерватизм, нация, устойчивое развитие, американская философия, русская философия, социология.

Сарабьев Алексей Викторович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения Российской академии наук, 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, 12, alsaraby@ivran.ru.

THEORETICAL BASE AND RESEARCH PERSPECTIVES OF THE SOCIAL INERTIA CONCEPT

A.V. Sarabiev

Abstract. The concept of “social inertia” is now rarely used in philosophical and sociological discourse, whereas in the works of twentieth-century philosophers. it was found in various contexts, albeit mostly with negative connotations. Since this concept was most often mentioned by American philosophers, the emphasis was placed on analyzing the approaches of the classics of American philosophy (J. Royce, J. Dewey, F. Jameson), but also to prominent Russian philosophers (F. Stepun, A. Smirnov). Some sociological approaches to this concept are proposed (R. Niebuhr, J. Spickard), elements of which can bear fruit when applied to contemporary social phenomena. Social inertia is characterized as a mechanism for preserving tradition in conditions of social fluctuations, civilizational upheavals or abrupt changes in the cultural paradigm (aggravation of conflicts, socio-political transformations, landslide migration processes). The identity of a cultural subject is characterized as social (R. Niebuhr). Perceived through a system of social relationships, the bearer of cultural and religious traditions is subordinated to an appropriate ethical system based on tradition and retained by its inertia. It is based on social ties (mutual correlation) and social responsibility. Developing the concept of social inertia connected with the concepts of tradition, conservatism, nation, and sustainable development can provide a powerful methodological tool for the philosophical analysis of ongoing changes in the public consciousness and the political paradigm. New concepts (social sustainability, cultural inertia) are also proposed for a theoretical assessment of current social changes taking place, for example, in the Middle East, and the possibility of their prediction.

Keywords: social inertia, tradition, conservatism, nation, sustainable development, the American philosophy, Russian philosophy, sociology.

Непопулярное в наше время философское понятие «социальная инерция», по-видимому, снова требует осмысления. Общественные сдвиги, которые происходят или прогнозируются в связи с широкими миграционными потоками, ростом террористической опасности, военными кампаниями и затяжными внутренними конфликтами, заставляют внимательнее отнестись к этому понятию, несущему в себе, как представляется, значительный когнитивный и методологический потенциал.

В настоящее время можно наблюдать ревизию подходов к изучению восточных обществ, особенно сохраняющих во многих чертах свой традиционный уклад. Высокую актуальность тема получает в свете декларируемой многими аналитическими центрами смены социально-политических парадигм, которая особенно заметна (если только она не намеренно «обкатывается») на Ближнем Востоке. Роль традиции коренным образом пересматривается в провозглашаемую ныне эпоху «пост-суверенности» [Keating, 2004]. Даже при самых осторожных подходах, когда не отмечается система наций-государств как устаревшая, все же ближневосточные общества получают негативные определения-штампы: их нередко характеризуют как «глубоко разделенные» или «фрагментированные» [Наумкин, 2015]. При этом декларируются новые этапы развития регионов, а соответственно и новые параметры и типология их анализа.

Даже Европа — с ее богатой исторической традицией, глубочайшими культурными прозрениями и высокими достижениями европейского духа и разума — объявляется в школьных учебниках (например, в Италии) неким проектом — экономическим и геополитическим [Апрыщенко, 2016, с. 369].

Современные интеграционные явления выходят на принципиально новый уровень. Взаимодействие мировых экономических центров по-прежнему остается увязанным на «большую» политику, однако на первый план выходят вопросы управления факторами, влияющими на общественное мнение обществ разных стран, особенно взаимосвязанных транснациональными «коалициями». Особое внимание сосредоточено на устранении условий, препятствующих свободной торговле и функционированию региональных торговых соглашений, составляющих основу экономической глобализации. «Общий рынок состоит из открытия всех рынков, включая обслуживание факторов производства (труда и капитала), при этом его модальность и эффективное осуществление обусловлены политическими и социальными нормами» [Kang, 2016, p. 241]. Очевидно, новый тип рынка предполагает и соответствующие ему обновленные нормы. Это, в свою очередь, предполагает ввод новых параметров оценки эффективности не только местных политических систем, но и самих человеческих социумов. Тут-то и может заключаться опасность крутого изменения подходов к обществам, которые по многим параметрам могут считаться традиционными.

С учетом текущих политико-экономических изменений, а главное, подходов к их анализу, обращение к таким непопулярным понятиям, как социальная инерция, входящих в систему закономерностей социального развития, представляется плодотворным. Удачные попытки найти конструктивную составляющую социальной инерции предпринимались [Матвеева, 2004], хотя и очень редко. Связанные с понятием отрицательные коннотации превалируют [Неретина, 2013], и показательным в этом смысле является пример социологического словаря, вышедшего в США в 2007 г.: на 5658 страницах книги не нашлось места ни для статьи, ни даже упоминания понятия «социальная инерция», а термин «инерция» встречается исключительно в отрицательном ключе [Blackwell Encyclopedia, 2007, p. 5033].

Для нашего анализа важно, что в целом негативное определение социальной инерции вводит такие характеристики, как «нейтрализация социальных нововведений» и «доминирование консервативных сил» [Титаренко, 2003]. В то же время знаменательно, что сила социальной инерции определяется «влиянием закрепившихся социально-исторических условий, причин, факторов, действовавших продолжительное время в определенных социальных сферах или обществе в целом» [Титаренко, 2003]. Оба этих пункта имеют большое значение для выяснения возможностей, заключенных в понятии для методологии анализа социальных явлений.

Вообще, определенный консерватизм и сопротивление нововведениям в высокой степени свойственны традиционным обществам, к каковым, без сомнения, можно отнести, например, российское общество начала XX в. В этом отношении Арнольд Тойнби в свое время отмечал парадокс: полагая неизбежной модернизацию через вестернизацию для большинства незападных обществ, он признавал возможность и обратного влияния, особенно в случае российского общества. «История России, – пишут А.В. Корневский и Д.В. Сень, – поставила мыслителя в тупик своей парадоксальностью и заставила искать выход за пределы устоявшейся схемы членения истории, каждый раз по-новому определяя место России между Востоком и Западом» [Корневский, Сень, 2018, с. 14]. Сильнейший традиционализм, исторически присущий России, подпитывал уникальные черты ее развития, включая, должно быть, и внутренне обусловленные революционные потрясения.

Массу примеров такого же рода дает арабский Восток. Приверженность традициям предков, освещенных временем и их заслугами перед нацией (арабской *уммой*), предполагает, в свою очередь, устойчивость к «новинкам», «неоправданным нововведениям» (*бид'а*) – как в религиозном, так и общественном смысле. При этом под нововведениями понимают попытки достаточно резких изменений в учении, правовой системе или общественном устройстве, так что *бид'а* всегда оценивается *алимами* (мусульманскими знатоками-богословами) в негативном ключе.

Подобное наблюдение далеко не ограничивается мусульманской традицией, хотя именно она может давать очень рельефные примеры религиозно-культурного

консерватизма. Представляется, что в том числе о социальной инерции, которой обладает любая цельная традиционная культура, говорит ведущий российский философ А.В. Смирнов, утверждая в отношении арабо-мусульманской культуры, что та обладала «гигантским, поистине необозримым духовным потенциалом, накопленным к концу классического периода», и как раз это не позволяло ее носителям быстро принимать новые идеи (автор пишет, в частности, о философии Ибн Халдуна), поскольку это означало бы «отказаться от этого богатства, поставить его под сомнение, а то и вовсе отбросить ради того, чтобы выстроить совершенно новый взгляд на человека» [Смирнов, 2015, с. 704].

Традиционное арабское общество обладает совершенно особым пониманием права как в равной степени религиозного и светского регулятора общественной жизни, приводящего к социальной гармонии. Применяя наши рассуждения к нему, следует, по-видимому, отказаться от попыток использовать понятия в привычном для европейцев ключе. Так, в своей статье «Справедливость (опыт контрастного понимания)» процитированный выше автор, делая акцент на особенном положении права в арабской культуре, замечает, что «правильное» наделение социальных субъектов правом и образует в идеале гармонию в обществе (*и'тидал*). Он пишет далее: «*Обязательное есть истинное и по-праву-принадлежащее. Все, что есть, может быть осмыслено в этих понятиях. Хакк есть обязательное право, право, необходимое-чтобы-быть. Правом как необходимым для своего бытия комплексом характеристик обладает, вообще говоря, любой предмет. С этой точки зрения утвержденность права конституирует вещь как нечто единое. Так может рассматриваться и индивид, и группа людей, и вся община*» [Смирнов, 2015, с. 512]. В этом же правовом смысле воспринимаются и властные полномочия, и основания любого управления (*сийаса*) [Смирнов, 2015, с. 513].

Устойчивое развитие согласно внутренним, имманентным данному обществу законам, очевидно, должно предполагать и свое особое понимание общественной гармонии. Это относится не только к традиционным восточным обществам (арабскому, китайскому и др.), но, по-видимому, является универсальным условием. В этом русле социальная инерция выступает в качестве конструктивного элемента устойчивого развития, как это ни может показаться парадоксальным. Проблема сопоставления слов «инерция» и «развитие» снимается здесь рядоположенностью слов «инерция» и «устойчивость». Плавное поступательное движение общества обуславливается сохранением культуры в широком смысле: культуры личных и межобщинных отношений, основ политической культуры, деловых отношений, предпринимательства и торговли, воспитания, а также религиозной культуры. В этом плане, безусловно, «устойчивость культуры – это устойчивость того способа смыслополагания, который “отвечает” за основной вектор ее развития» [Смирнов, 2015, с. 70].

Позитивные коннотации устойчивости, а значит и некоторой инерции и даже резистентности, прослеживаются в большинстве традиционных культур и

социально-философских систем. Можно предположить, что негативный акцент в определении социальной инерции больше присущ относительно молодым системам такого рода. В качестве примера таковых имеет смысл рассмотреть соответствующие элементы динамично развивавшейся американской философии, нацеленной на поиск гармонии в прагматике, на постоянное изменение и совершенствование общества во благо удовлетворения основных потребностей. В таком случае следует обратиться к классикам американской философии XX в., уделявшим особое внимание различным общественным явлениям и развитию, особенно в условиях общественных перемен или переходных периодов.

Многие из тех философов считали оплотом консерватизма церковь и, следовательно, предлагали различные пути «актуализации» церковного учения в отношении общественного развития. Но имелись и светские теории идейных оснований универсальной гармонии, не предполагавшие вовсе опоры на традицию и рассматривавшие гармоничные социальные отношения как непрерывный поступательный процесс, где нет места никаким тормозящим факторам или устоявшимся инерционным формам.

Показательные в этом отношении идеи высказывал Джосайя Ройс. Интересное, хотя и во многом искусственное построение этого философа содержит прозрение о единстве, в том числе социальном, которое типологически дробится на разные уровни. Основанием этого единства выступает, правда, далеко не традиционный общественный уклад или культура, а некая добродетель преданности, или верности (*loyalty*) – семье, общине, нации. В любом случае, философ был в поиске объединяющего универсального принципа, могущего лечь в основании социальных объединений, включая национально-государственные и даже наднациональные. «Если преданность правильна, – писал Ройс в работе 1908 г., – то общественные механизмы, организации, компании друзей, семьи, страны и, в конечном счете, человечество должны иметь своего рода единство сознания, которым отдельные индивиды обладают частично, но должны иметь это единство более высокого уровня, нежели то, которым обладает обыкновенная человеческая индивидуальность» [Royce, 1995, p. 335–336]. Свой универсальный принцип общественного устройства философ утверждал на чувстве преданности самой преданности (*loyalty to loyalty*), которое социальным субъектам следовало якобы развивать на личном уровне и таким образом выходить на гармонизацию все более широких социальных отношений.

Совершенно ясно представляется несоответствие подобных прагматических искусственных идеологем реально существующим уже многие века принципам единства общностей и социальных групп разных типов и уровней – принципам, которые лежат в основе традиционных обществ. Явно также невнимание упомянутого исследователя к скрепляющим началам, которые были заложены или выработались со временем в отдельных общинах, вместе составивших впоследствии национальные государства. Невольное пренебрежение традицией вообще можно объяснить,

пожалуй, лихорадочным поиском новых форм и основ социальной организации в переходные периоды нациестроительства (*nation-building*) и кризиса идентичности.

Для так называемых традиционных обществ, примерами которых богат Восток, такая проблематика не была близка в принципе. Отношения между конфессиональными общинами строились там на осознании общности нации, ее исторических и культурных оснований. Единство языка, фольклора, повседневного быта, а также — что немаловажно — крепкие хозяйственные и торговые связи между районами, судопроизводство, единый сложный деловой этикет — вот только некоторые составляющие традиции, позволяющей обществу быть устойчивым к внешним воздействиям, неподатливым (резистентным) к резко изменяющимся условиям, которые вызываются резкими негативными влияниями извне и внезапными внутренними флуктуациями.

Наиболее значимыми для рассматриваемой проблемы являются, пожалуй, работы другого американского философа — Джона Дьюи. Важной и одной из центральных тем его философии можно назвать сообщества — их природу, органическую связь с индивидом, типологию и принципы взаимодействия. Негативное проявление неподатливости общества он видит в создании политических форм, которые, однажды утвердившись, обретают определенную инерцию. «Вновь созданное общество, — писал Дьюи, — долго остается бесформенным, неорганизованным, ибо не может воспользоваться передаваемыми по наследству политическими учреждениями. В случае же, когда эти последние достигают зрелости и истинной институционализации, они являют собой препятствие на пути становления нового общества. Они не позволяют установиться новым государственным формам, способным с легкостью возникнуть везде, где социальная жизнь более подвижна и не слишком скована застывшими политико-правовыми шаблонами. Новое общество может сформироваться, только порвав с наличными политическими формами. А сделать это нелегко, поскольку сами эти формы являются общепринятыми средствами институционализации изменений. Общество, породившее определенные политические формы, уходит в прошлое, но установленные умирающим обществом институты и должности все еще хранят присущую им власть и жажду господства» [Дьюи, 2002, с. 26].

Сущность инерционных свойств традиции в самом широком смысле (в понимании этого философа) ясно изложена им в работе 1936 г. Само социальное изменение Дьюи представляет как столкновение старых и новых общественных форм, коренящихся в соответствующих подходах и идейных основаниях на индивидуальном уровне: «По сути это был не конфликт социальных организаций с индивидами и авторитета со свободой, а конфликт консервативных факторов в самой структуре индивидуума — факторов, сила которых происходит из инерции норм и традиций, одобренных долготерпением, с факторами раскрепощающими, чреватых изменениями и новаторскими для конституции индивидуумов. Это была борьба старого с новым за обладание всемогуществом авторитета — сил, заинтересованных в

сохранении ценностей, порожденных прошлым, с силами, явившимися для того, чтобы вызвать новую веру и новые образы человеческого единства» [Дьюи, 2003, с. 202]. Важно отметить, что описанное столкновение Дьюи понимает не диалектически – как рождение принципиально нового, а, по-видимому, как замещение устаревших и косных социальных форм другими – небывалыми и не скованными традицией.

Тема социальной инерции прямо или косвенно затрагивалась и в других работах американских философов, связанных с теорией социальных систем, методологией истории, изучением общественных ценностей и другими смежными темами. Джон Элоф Будин, к примеру, рассуждая о социальной энергии, постоянно обращается к понятию социальной инерции, проводя параллели с законами физики. Он, в частности, писал: «То, что инерция есть реальность социальных отношений – это, как и в случае с миром физики, вопрос повседневного опыта. <...> В случае социальной инерции, как и физической, инерция изменяется в зависимости от движения. Группы действующие демонстрируют бóльшую устойчивость к изменению, чем пассивные. Инерция также изменяется в зависимости от направления [воздействия]. Предубеждение можно скорее встретить в качестве реакции на указание косвенное или непрямоe, нежели на непосредственное» [Boodin, 1918, p. 714].

Другой американский общественник, Моррис Рафаэл Коэн, в статье 1914 г. «История против ценности» рассматривал социальную инерцию в свойственном ему абсолютно прагматическом ключе: «Что необходимо, и что сама по себе история не может решить, – писал он, – это количественная социальная наука, которая будет иметь дело не с абсолютными податливостью и косностью, но даст возможность вычислить силу как социальной инерции, так и сил, подвластных изменению» [Cohen, 1914, p. 708]. А еще один еврейско-американский мыслитель, Александр Голденвейзер (в свое время эмигрировавший, как и Коэн, из Российской империи), соглашаясь со своим коллегой Фредериком Теггартом, автором книги «Исторические процессы» (1918 г.), в отношении социальной инерции упоминает значительную роль системы образования и культуры. По его словам, и образование, и культура становятся серьезнейшими препятствиями на пути общественного развития, когда они озабочены сохранением достигнутых успехов [Goldenweiser, 1920, p. 43].

Понятие социальной инерции, таким образом, было одним из центральных в осмыслении общественного развития, но в разные времена ему уделялось далеко не равное внимание. Особенную критику это явление вызывало в периоды, когда нужно было подвести теоретическую базу под крутые изменения в общественном сознании, под необходимость глубоких социальных перемен и культурных сдвигов. Чаще всего это понятие ассоциировалось с консерватизмом, слепой приверженностью традиции, застывшими формами социальной коммуникации и права (в том числе религиозного).

Социокультурная инерция преподносилась даже в качестве могущественного противника «организованного интеллекта», который с трудом прокладывает себе путь к новому: «Это – инерция, старые, закоренелые традиции и привычки, совокупность которых была закреплена формами институциональной жизни, излучающими свет принадлежности к лучшему времени, окутанными чарами романтических образов и увенчанными – все вместе и каждая в отдельности – волнующим ореолом из ценностей, выше всего перевозимых людьми», – писал Джон Дьюи [Дьюи, 2003, с. 209–210].

Иногда социальная инерция представала в работах философов даже в качестве набора общественных предрассудков, устоявшихся пристрастий, которые удобно подчинять какой-либо идее в корыстных интересах. В таких случаях заскоружность мышления и неготовность к новому сознательно использовались некоторыми кругами якобы для управления мнением в собственных политических целях, для отвлечения масс от реальных проблем общества и тем самым, в какой-то мере – манипулирования общественным сознанием. Это те силы, о которых тот же автор писал еще в 1927 г.: «Они выработали в себе необычайную способность извлекать пользу из инерции, предрассудков и эмоциональных пристрастий масс, прибегая для этого к уловкам, выставляющим препятствия свободному исследованию и самовыражению. Кажется, мы приближаемся к системе правления, использующей наемных создателей мнений, называемых агентами по связям с общественностью» [Дьюи, 2002, с. 123].

Инструментальный подход к традиции и связанной с ней инерции настораживал философов. В особенности это касалось национальных основ традиции, соотношения культурной инерции с национальными чувствами. До вспышки европейского нацизма в 20-е годы XX в., актуальной темой почти в том же направлении был расизм – расово-биологическое обоснование национальных и культурных особенностей. Еще в 1912 г. в одном из своих писем к Э.К. Метнеру – известному российскому публицисту и стороннику крайних националистических теорий – русский философ Федор Степун писал об этом так: «Проблема отношения расы и нации. Я думаю, что в этом вопросе против Вас можно спорить. Думаю, что вы страшно переоцениваете элемент расы в его значении для нации. Я уже по тому одному против такой большой оценки расы, что это понятие совершенно определенно должно быть отнесено к понятиям естественно-научного порядка. Нация же принадлежит к понятиям историко-культурного ряда. Введение же натуралистических понятий в историко-культурный цикл проблем крайне опасно» [Степун, 2013, с. 81].

Философская, социологическая и даже теологическая проблематика, связанная с понятием «нация», не переставала обсуждаться среди европейских ученых. Тот же Ф.А. Степун, например, писал уже через полвека, в 1962 г.: «Очень интересное заседание в католической Академии о проблеме нации, интернационализма, общества и государства. Я горячо участвовал в прениях. Потом было обоснование основания

общества шумящего сейчас католика Таяр де Шардан. Было жутковато видеть, как даже и христианские верхи обрадовались некоторому разложению христианской субстанции» [Степун, 2013, с. 592].

Считая нацию «неким своеобразно-соборным обликом многоликой человеческой культуры», философ написал в 1965 г.: «Широкая общественность считает национальные чувства главной причиной как Первой, так и Второй мировых войн и того трагического положения, в которое они повергли весь мир. С этим озлобленным отрицанием национального начала связано широкое распространение надежд, что будущее свяжет свои судьбы с интернационализмом. В это верят не только социалисты, но и все главари строящих Новую Европу объединенных наций» [Степун, 2010, с. 576]. Раздражение философа попытками обосновать денационализацию Европы (особенно после подписания в 1957 г. Римского договора между Западной Германией, Францией, Италией и странами Бенилюкса об устранении преград на пути свободного передвижения людей, товаров, услуг и капитала) можно, пожалуй, объяснить его предвидением, что высокими темпами станут размываться не только европейские, но следом и другие национальные культуры, и подменяться продаваемыми культурными брендами. Как он полагал, будет снижаться сама устойчивость местных общественно-культурных традиций перед неизбежным натиском иных моделей социальных отношений, например глобализующих европейские общества или паразитирующих на них.

В любом случае, не приходится думать, что социальная инерция, которая базируется на национальной традиции, как-то связана с национализмом в его нынешнем понимании (или, тем более, с нацизмом). Как пример, в свое время полностью провалились попытки объявить египетского лидера Гамалю Абдель Насера – ярого приверженца духа арабизма – нацистом и фашистом, несмотря на то что его противники, в том числе среди европейских дипломатов, иногда называли его так в своей переписке.

В области социальной психологии попыток осмыслить специально явление социальной инерции было сравнительно немного. В основном они были связаны с попытками оценить формы массового сознания, выявить механизмы психологии масс в ходе социальных движений. В отечественной науке интересная работа была проведена в далеком 1992 г. [Попрядухина, 1992]. Автор связывала консервативные (инертные) установки людей с сочетанием «социально-экономических условий и социально-психологических компонентов сознания», усматривая в социальной инерции и некоторый «позитивный потенциал, способствующий общественному прогрессу» [Попрядухина, 1992, с. 6].

Впрочем, социальная инерция как явление получала все больше негативных оценок. В философских рассуждениях периодически предлагались разные, в том числе радикальные меры преодоления социальной инерции. Подразумевалось, что косности общественно-политических систем, бюрократической и институциональной

инерции [Blackwell Encyclopedia, 2007, p. 3313, 5256], рассматриваемым в качестве безусловно отрицательных явлений, вполне может быть противопоставлено насильственное действие.

Однако ни расшатывание извне, пусть и застойных политических явлений, ни обострение внутригражданских противостояний, ни, тем более, прямая интервенция не могут быть оправданы тем, что якобы выводят общество на новый виток развития. В этом отношении трудно разделить воодушевление, которое испытывал Питирим Сорокин, сопоставив в своем «Кратком изложении основных итогов изучения войн в истории Европы» развитие науки и искусств с войнами и конфликтами и найдя здесь некоторую прямую зависимость [Сорокин, 2006, с. 717]. Скорее всего, только запас прочности определенного общества и его культурно-интеллектуальный потенциал позволяли после пережитых тяжелых лет войн или междоусобиц с новой силой возобновлять рост духовной ткани, «меристемы» общества, пробуждать его созидательные силы. Возврат к устойчивому развитию, несмотря на внешние потрясения и вызванные ими социальные трансформации, как представляется, был возможен только в результате преодоления последствий острого конфликта — именно благодаря мощному основанию традиции, ее социально-интегрирующему свойству.

В последней четверти XX в. свой набор механизмов деконструкции традиции, демифологизации культуры и насаждения «тотального сарказма», нивелирующего глубокие религиозные переживания и национальные чаяния, предоставил постмодернизм. Мощнейшим средством в этой парадигме стал метод парадоксального искажения: основная деструктивная сила наделялась атрибутами объекта воздействия, представая в глазах большинства исключительно в негативном ключе, а потому предоставляя моральное оправдание объявленной компании на ее «деконструкцию». Инструментального использования такого метода искажения не избежали ни традиционализм, ни национализм, ни религиозность.

По мнению американского культуролога Фредрика Джеймисона, возникшая парадигма недооценки сохранения и преемственности традиционных культурных феноменов (в том числе уникальных религиозных традиций) была связана с коренными сдвигами в общественном сознании и политической практике. Система постмодернистского видения отменяла принцип традиционного культурного воспроизводства. Тем самым она стала авангардом новой идеологии — судя по всему, трудно определимой. «В какой-то момент после Второй мировой войны стал формироваться новый тип общества (характеризуемый по-разному — как постиндустриальное общество, многонациональный капитализм, общество потребления, медийное общество и т.д.), — пишет философ. — <...> Я думаю, что появление постмодернизма тесно связано с возникновением нового периода капитализма — позднего потребительского или многонационального капитализма» [Джеймисон, 2014, с. 307].

Сущностной чертой этой новой системы и сопровождающего ее культурного конструкта Джеймисон называет исчезновение чувства истории, «тот путь, на котором вся наша современная социальная система мало-помалу начала терять способность к сохранению своего прошлого, начала жить в вечном настоящем и в вечном изменении, искореняющем традиции, которые все более ранние общественные формации должны были так или иначе сохранять» [Джеймисон, 2014, с. 308]. Тем самым, следуя логике мыслителя, не только традиция, но и история может стать и становится препятствием для утверждения культуры нового типа – *глобализованной культуры глобальных трендов*, где все, что связано с равномерным поступательным движением на основе глубоко внутри заложенных общественных механизмов, по-видимому, неприемлемо.

Что же касается сохранения традиции в общем смысле этого слова, то в ее защиту выступает все меньше мыслителей. Преемственность традиции в поколениях стала очень затруднительной в «цифровую эпоху», если рассуждать практически. Но вдобавок к этому и теоретики, со своей стороны, все чаще объявляют традицию атрибутом социальных групп, сопротивляющихся будто бы прогрессу. Желание ее сохранить, напротив, становится в их устах признаком дремучего консерватизма. Социальная инерция в этом случае, видимо, выступает в роли механизма сдерживания традиционных культур от размывания, что подается нередко (и это парадокс) как препятствие к социальному развитию.

В своей недавней книге специалист по социологии религии из Калифорнии Джим Спикард настаивает на своем категорическом несогласии с подходом большинства социологов (в частности, Макса Вебера), когда взаимосвязь, почти равенство понятий «традиция» и «инерция» входит в нить рассуждений как само собой разумеющееся. Вместо этого он приводит очень интересную мысль о «социально-ориентированном» типе личности, которую выработал в свое время Ричард Нибур¹ в ходе критики двух этических линий (утилитарной и законнической): «Как целе-обусловленное, так и ценностно-ориентированное действие – оба зависят от подобным образом изолированных образов самости (self). Нибур называл их “человек производящий” и “человек-гражданин”. В его представлении, как инструменталист, так и почитатель закона в значительной степени отделены от общества вокруг них. ... Он предложил третий образ, исходящий из общественного начала самости: “человек отвечающий”, который встроен в систему социальных отношений. Тогда как целе-обусловленная самость мыслит, исходя из личностных задач, а ценностно-ориентированная самость имеет в виду личностные ценности, “человек отвечающий” исходит из своей [общественной] соотнесенности и ответственности» [Spickard, 2017, p. 87].

¹ Хельмут Ричард Нибур (1894–1962 гг.), протестант-евангелист, американский профессор теологии Йельской теологической школы, разработавший вопросы христианской этики. Спикард ссылается на [Niebuhr, 1963].

Следуя такой логике, Спикард характеризует этику такого типа как общественную по своей сути¹: «Мы все соотносимся с остальными живущими, с которыми мы связаны и за которых несем ответственность. Эта соотнесенность порождает особые этические мотивы. Они не могут быть сведены к определенным целе-обусловленным или ценностно-ориентированным действиям. Такие мотивы не только не формируют отрицательную инерцию, но несут в себе положительный идеал» [Spickard, 2017, с. 88]. То есть этика социальных отношений как таковая не входит ценностную сферу. По мысли автора, она образует дрящийся, а потому относительно косный лейтмотив социального развития. Но должна ли эта косность характеризоваться в негативном ключе? Обязательно ли горизонтальные социальные связи в многосоставном обществе мешают его движению вперед?

Всё сказанное выше подводит к следующему обобщению. Социальная инерция как неотъемлемый элемент общественных отношений оказалась вне сферы внимания исследователей. Она была отнесена к разряду явлений, тормозящих прогресс (или модернизацию), понимаемый как линейный однонаправленный процесс. Но противоречие такого подхода таится в полном несоответствии так понимаемого прогресса с его плоской системой координат многомерным явлениям в области бурно развивающейся культуры, высокого полета человеческого духа и разума, научных достижений и, главное, этики и традиционных норм горизонтальных социальных отношений.

Развитие общества не должно быть свободно от надежного внутреннего механизма саморегуляции на основе этических норм – как индивидуальных, так и общественных – пусть они инерционны по самой своей природе. Нормы и правила поведения в настоящее время воспитываются, исходя из разных оснований: культурных традиций, религиозных установок или светских правил приличия. Забота о стариках, помощь неимущим или попавшим в беду, защита некоторых обездоленных групп населения и даже помощь на международном уровне – все это может оттягивать значительные ресурсы, которые в выхоленном понимании прогресса могли бы быть пущены на «развитие». Социальная инерция в ее положительном аспекте может рассматриваться как здоровая сила традиции, сглаживающая болезненные общественные флуктуации.

Можно предположить, что на нынешнем (очередном) витке так называемого кризиса идентичности, возможно, вскоре будет востребована глубокая разработка понятия «социальная инерция» в ее разных аспектах. Кроме того, имеет смысл предложить некоторые смежные с ним понятия, такие как *социальная резистентность* (неподатливость и сопротивляемость общества к резким неблагоприятным воздействиям извне), *социальная устойчивость* (способность общественных

¹ Созвучие с мыслью Нибура: «...самость в своей основе социальна (self is fundamentally social) в том смысле, что это бытие, не только осознающее себя в отношениях с другими, но существующее как самость исключительно в этих отношениях» [Niebuhr, 1963, с. 71].

отношений проносить через периоды социальных потрясений свои основные уникальные характеристики на основании традиции), культурная инерция (удержание основных положительных императивов культурного развития при сохранении и использовании лучших образцов прошлого). Все перечисленные понятия вполне могли бы позволить взглянуть на многие проблемы ближневосточных, да и вообще так называемых традиционных обществ под несколько иным углом зрения, а также дополнить и внести особые акценты, в частности, в проблематику широко востребованной теории устойчивого развития.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Апрыщенко В.Ю. Время европейское: пространственно-темпоральные границы современной Европы // *Время и событие в исторической культуре XVI–начала XXI в.* М.: ИВИ РАН, 2016. С. 355–373.

Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Фредрик Джеймисон. *Марксизм и интерпретация культуры* / сост. А.А. Парамонов; пер. с англ. / Ин-т философии РАН. М.-Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. 414 с.

Дьюи Дж. Авторитет и противодействие социальным переменам // Джон Дьюи. *Реконструкция в философии. Проблемы человека* / пер. с англ., посл. и прим. Л.Е. Павловой. М.: Республика, 2003. 494 с. (Мыслители XX века). (Перевод с кн.: Dewey, John. *Authority and Social Change*. 1936).

Дьюи Дж. Общество и его проблемы / пер. с англ. И.И. Мюрберг, А.Б. Толстова, Е.Н. Косиловой. М.: Идея-Пресс, 2002. 160 с. (Перевод с кн.: Dewey, John. *The Public and its problems*. Denver, 1927).

Корневский А.В., Сень Д.В. Запад и Восток: власть (не)знания и право «говорить за чужого» // *Новое прошлое / The New Past*. 2018. № 1. С. 8–30.

Матвеева Н.А. Социальная инерция. К определению понятия // *Социс*. 2004. № 4. С. 15–23.

Наумкин В.В. Глубоко разделенные общества Ближнего и Среднего Востока: конфликтность, насилие, внешнее вмешательство // *Вестник Московского ун-та*. Сер. 25: Международные отношения и мировая политика. 2015. № 1. С. 66–96.

Неретина С.С. Социальная активность против социальной инерции (Рецензия на: Макаренко В.П. Практикующие гегельянцы и социальная инерция. Фрагменты политической философии М.К.Петрова. Ростов-на-Дону, 2013) // *Vox/Голос* (Электронный философский журнал), Вып. 14 (июнь 2013). URL: <https://vox-journal.org/html/issues/219/229> (дата обращения – 16 июля 2019 г.).

Попрядухина Р.И. Инерционные механизмы современного массового сознания / дис. ... к. социол. н., 19.00.05; Рос. акад. управления. Москва, 1992. 178 с.

Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.

- Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / пер. с англ., вст. ст. и коммент. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
- Степун Ф.А. Нация и национализм // Степун Ф.А. *Избранные труды* / сост., вступ. ст. и коммент. К.А. Соловьева. М.: РОССПЭН, 2010. 672 с.
- Степун Ф.А. Письма / сост., археогр. работа, коммент., вступ. статьи к тому и разделам В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2013. 683 с.
- Титаренко Л.Г. Социальная инерция // *Социология: Энциклопедия*. Минск: Книжный дом. 2003. 1312 с.
- Boodin J.E. Social Systems // *American Journal of Sociology*. Vol. 23. No. 6 (May, 1918). Pp. 705–734.
- Cohen M.R. History Versus Value // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Vol. 11. No. 26 (Dec. 17, 1914). Pp. 701–716.
- Goldenweiser A.A. A New Approach to History // *American Anthropologist*. New Series. 1920. Vol. 22. No. 1. Pp. 26–47.
- Kang Y. Development of Regionalism: New Criteria and Typology // *Journal of Economic Integration*, Vol. 31, No. 2 (June 2016). Pp. 234–274.
- Keating M. *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004. 212 p.
- Niebuhr H.R. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*. New York: Harper & Row, 1963. 183 p.
- Royce J. *The Philosophy of Loyalty*. Nashville, London: Vanderbilt Univ. Press, 1995. 474 p.
- Spickard J.V. *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*. New York: New York Univ. Press, 2017. 336 p.
- The Blackwell Encyclopedia of Sociology* / ed. by G. Ritzer. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publ., 2007. 5658 p.

REFERENCES

- Апрышхенко В.Ю. Вре́мя европе́йское: пространственно-временные границы современной Европы [European time: the spatial and temporal boundaries of modern Europe], in *Вре́мя и собы́тие в исто́рической ку́льтуре XVI–нача́ла XXI в.* [Time and event in the historical culture of the XVI–the beginning of the XXI century], Moscow: Inst. of World history, 2016. Pp. 355–373 (in Russian).
- Jameson F. Postmodernizm i obshchestvo potrebleniya [Postmodernism and Consumer Society], in *Марксизм и интерпретация культуры* [Marxism and Interpretation of Culture], ed. by A. Paramonov. Moscow, Ekaterinburg: Kabinetnyj uchenyj, 2014. 414 p. (in Russian).
- Dewey J. Авторитет и противодействие социальным переменам [Authority and Social Change], in *Реконструкция в философии. Проблемы человека* [Reconstruction in philosophy. Human problems], translated by L.E. Pavlova. Moscow: Respublica, 2003. 494 p. (in Russian).

- Dewey J. *Obshchestvo i ego problemy* [The Public and its problems], translated by I.I. Myurberg, A.B. Tolstov, E.N. Kosilova. Moscow: Ideya-Press, 2002. 160 p. (in Russian).
- Korenevskiy A.V., Sen' D.V. Zapad i Vostok: vlast' (ne)znaniya i pravo "govorit' za chuzhogo" [West And East: The Power of (Non)acquaintance and the Right "to Speak for Alien"], in *Novoe Proshloe / The New Past*. 2018. No. 1. Pp. 8–30 (in Russian).
- Matveeva N.A. Social'naya inerciya. K opredeleniyu ponyatiya [Social inertia. To the definition of a concept], in *Socis*. 2004. Vol. 4. Pp. 15–23 (in Russian).
- Naumkin V.V. Gluboko razdelennye obshchestva Blizhnego i Srednego Vostoka: konfliktnost', nasilie, vneshnee vmeshatel'stvo [Deeply divided societies of the Middle East: conflict, violence, external intervention], in *Vestnik Moskovskogo unersiteta, Ser. 25: Mezhdunarodnye otnosheniya i mirovaya politika*. 2015. No. 1. Pp. 66–96 (in Russian).
- Neretina S.S. Social'naja aktivnost' protiv social'noj inercii (Recenziya na: Makarenko V.P. Praktikumyushchie gegel'yancy i social'naya inerciya. Fragmenty politicheskoy filosofii M.K.Petrova. Rostov-na-Donu, 2013) [Social activity against social inertia (Makarenko V.P. Practicing Hegelians and social inertia. Fragments of the political philosophy of M.K. Petrov. Rostov-on-Don, 2013)]) (Review), in *Vox/Golos*. 2013. Vol. 14. Available at: <https://vox-journal.org/html/issues/219/229> (accessed 16 July 2019).
- Poprjaduhina R.I. *Inercionnye mehanizmy sovremennogo massovogo soznaniya* [Inertial mechanisms of modern mass consciousness]. PhD Thesis, Russian academy of management. Moscow, 1992. 178 p. (in Russian).
- Smirnov A.V. *Soznanie. Logika. YAzyk. Kul'tura. Smysl* [Consciousness, Logics, Culture, Meaning]. Moscow: YAzyki slavyanskoj kul'tury, 2015. 712 p. (in Russian).
- Sorokin P.A. *Social'naya i kul'turnaya dinamika* [Social and Cultural Dynamics], transl. by V.V. Sapov. Moscow: Astrel, 2006. 1176 p. (in Russian).
- Stepun F.A. Naciya i nacionalizm [Nation and nationalism], in Stepun F.A. *Izbrannye trudy* [Selected works], comp. by K.A. Solovyev. Moscow: Rosspen, 2010. 672 p. (in Russian).
- Stepun F.A. *Pis'ma* [Letters], comp. by V.K. Kantor. Moscow: Rosspen, 2013. 683 p. (in Russian).
- Titarenko L.G. Social'naya inerciya [Social Inertia], in *Sociologiya: Enciklopediya* [Sociology: Encyclopedia]. Minsk, 2003. 1312 p. (in Russian).
- Boodin J.E. Social Systems, in *American Journal of Sociology*. 1918. Vol. 23. No. 6. Pp. 705–734.
- Cohen M.R. History Versus Value, in *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. 1914. Vol. 11. No. 26. Pp. 701–716.
- Goldenweiser A.A. A New Approach to History, in *American Anthropologist*. New Series. 1920. Vol. 22. No. 1. Pp. 26–47.
- Kang Y. Development of Regionalism: New Criteria and Typology, in *Journal of Economic Integration*. 2016. Vol. 31. No. 2. Pp. 234–274.
- Keating M. *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 212 p.

Niebuhr H.R. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*. New York: Harper & Row, 1963. 183 p.

Royce J. *The Philosophy of Loyalty*. London: Vanderbilt University Press, Nashville, 1995. 474 p.

Spickard J.V. *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*. New York: Univ. Press, 2017. 336 p.

The Blackwell Encyclopedia of Sociology, ed. by G. Ritzer. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publ., 2007. 5658 p.