

НАТАЛИЯ ЧЕРНЫШ,

*доктор социологических наук, профессор,
заведующая кафедрой истории и теории социологии
Львовского национального университета им. Ивана Франко*

ОЛЬГА РОВЕНЧАК,

*ассистент, аспирант кафедры истории и теории социологии
Львовского национального университета им. Ивана Франко*

Социокультурный подход в социогуманитарных науках: обмен смыслами¹

Abstract

The main goal of the article is to analyze the stage of main sociocultural approach provisions working out in sociohumanities and senses exchange between philosophy and sociology in terms of given approach. The analysis concerns famous Ukrainian and Russian scientists' works that contain provisions of sociocultural approach essence and its applying in contemporary post-communist societies (first of all Ukrainian and Russian ones) studying.

Пожалуй, нет надобности доказывать, что несогласованность методологических оснований порождает множество нежелательных коллизий, среди которых и терминологический хаос, влекущий за собой употребление разными авторами одинаковых понятий, но с различным содержательным наполнением; и использование неадекватных методик полевых исследований; и выводы, которым недостает научной валидности. Да и значение полученных таким образом результатов для обогащения научного знания будет сомнительным, а порой и отрицательным, поскольку вводит в заблуждение относительно реального состояния вещей.

¹ Предлагаемая читателям статья открывает авторский цикл «Социокультурный подход в социологии в целом и в исследованиях идентичности в частности».

Социокультурная парадигма, по нашему мнению, является одной из наиболее плодотворных в общеметодологическом плане для исследований современного социума. Сегодня много говорят о ее ренессансе, ставшем свершившимся фактом в конце XX века [см.: 1, с. 92], но в отечественной социогуманитарной науке такое убеждение только формируется и требует соответствующей аргументации. Поэтому мы считаем необходимым более детально рассмотреть состояние методологического обеспечения современного видения общества в соответствующих теоретизированиях как украинских, так и зарубежных ученых, а также пригласить наших коллег-социологов принять участие в научной дискуссии касательно сути, признаков, содержания, направленности социокультурной парадигмы, разработки ее категориально-понятийного аппарата, прежде всего в социологии, перспектив ее использования в исследованиях посткоммунистических обществ, сопоставления с другими парадигмами и подходами как непосредственно в социологии, так и в социогуманитарных науках в целом. Последнее особенно важно, учитывая фиксируемый ныне учеными сдвиг от интеграции социогуманитарного знания к междисциплинарности, от взаимодополнительности социогуманитарных наук к обмену смыслами между ими [2, с. 13]. Собственно такой “обмен смыслами” сегодня можно было бы конструктивно реализовать в диалоге философии и социологии с целью “бинарного” философско-социологического познания общества и дальнейшего развития теоретического обществоведения. Вместо этого философы чаще сетуют на теоретическую слепоту и концептуальную беспомощность социологии, а социологи — на отсутствие серьезных методологических разработок своих коллег-философов, обращенных к современному обществу [см.: 3, с. 30], и желаемый обмен смыслами между этими двумя ведущими социогуманитарными дисциплинами, несмотря на настоятельную потребность в этом, сейчас практически полностью отсутствует. Безусловно, современная отечественная философия делает определенные шаги в направлении осмысления новых социокультурных реалий, но эти попытки спорадичны, и нам до сих пор недостает качественно нового видения общественной жизни, новых концептуальных схем и моделей.

Некоторое продвижение к осмыслению новых реалий современного мира наблюдается ныне в постнеклассической философии, в рамках двух ее ведущих (на сегодня и в Украине) направлений — тоталлогии и синергетики. Теоретические исследования в области тоталлогии более или менее систематически публикуются в соответствующем киевском журнале. Тоталлогию ее авторы (в основном киевский круг исследователей) считают “новой метафизикой”, впервые заявившей о себе в начале 1990-х годов. Задача этого направления — обоснование динамичного единства субъекта и объекта, метафизической обусловленности их существования в неразрывной связи, носящей характер тотальности. Весьма привлекательно выглядит идея непостоянства, текучести, взаимопереходов и взаимопроникновений конечных форм в целостном развитии соответствующих тотальностей, однако поиск прямого идейного родства между тоталлогией и социокультурной парадигмой — дело непростое, поскольку тотальность по определению лишена главного и подчиненного членов классической онтологической оппозиции, принципов центрации и т.п. [см.: 4, с. 131, 140; 5, с. 7].

Вместе с тем, когда представители тоталлогии сужают фокус анализа до определенного типа общества (к примеру, постиндустриального), это проявляется в интересных суждениях, во многом созвучных с положениями

социокультурной парадигмы. Так, в статье одного из лидеров этого направления И.Кудри речь идет об ограниченности технико-экономических факторов развития современного общества и потребности в более полном учете культурно-цивилизационных факторов. “В современных глобализационных процессах, — подчеркивает И.Кудря, — наряду с сугубо технологическими и производственными отношениями немаловажную роль играют социокультурные факторы”, которые все в большей мере обуславливают и экономический рост, и технологическое развитие. Поэтому в основание методологии исследований таких социумов автор предлагает положить “принцип усиления роли культуры в обществе” [6, с. 307, 312]. Однако в таком случае, по нашему мнению, нарушается один из исходных постулатов идеи тотальности, хотя с самим предложением мы вполне солидарны.

Именно на страницах журнала “Totallogy-XXI” можно встретить статьи философов, работающих в постнеклассической перспективе с применением положений социокультурного подхода в анализе определенных социальных групп (это, например, серия публикаций Е.Баранцевой, посвященных элитам, которую продолжают ее статьи в журнале “Філософська думка”).

Следует отметить, что в Украине, наряду с тоталлогией, постнеклассические трансформации научного знания связаны с синергетикой. С мая 2002 года функционирует Украинское синергетическое общество, устраивающее конференции и симпозиумы, материалы которых в настоящее время размещены в сети Интернет на специальном сайте. Поскольку весомых научных публикаций отечественных сторонников данного учения пока не достаёт, обратимся к отдельным высказываниям, опубликованным на страницах журнала “Філософська думка”. Представители украинской синергетики делают акцент на необходимости исследований нелинейной динамики процессов самоорганизации в целом и их реализации в сложных социальных системах в частности. Но, несмотря на акцентирование ведущей роли человеческого фактора в таких системах и предложения о создании социосинергетики, финальные выводы адептов этого направления выглядят для социологов малопривлекательными. Их суть можно свести к следующему утверждению: “Синергетические модели сложных эволюционирующих систем *различной природы* (включая социальные; курс. наш. — Н.Ч., О.Р.) обнаруживают полное сходство...” [7, с. 158].

Значительно детальнее и глубже разработаны в отечественной философии (по сравнению с теориями постиндустриального общества) концепции постмодерного общества, в первую очередь благодаря усилиям О.Соболь и В.Лукьянца [см., напр.: 8]. Но справедливости ради следует сказать, что в таких концепциях доминантная роль культуры заложена а priori, тогда как зона социального именно в результате воздействия такой доминации имеет тенденцию к сужению и вытеснению ее на задний план.

Можно с большой долей уверенности утверждать, что современной украинской философской мысли недостаёт общеметодологических парадигм и подходов, которые бы в концептуальной форме зафиксировали тектонические изменения, происходящие в общественной жизни, которые бы предложили свое видение этих изменений и их последствий, которые бы, наконец, способствовали рефлексиям относительно ростков новой цивилизации и ее оснований — системы новых ценностей, новых культурных программ и т.п. Не наработано в достаточной мере углубленных философских рефлексий и в рамках социокультурной парадигмы. Возможно, именно поэтому данную

концептуальную нишу пытаются заполнить отечественные социологи, все чаще выходя на уровень общетеоретических рассуждений, предшествующих рассмотрению той или иной социальной проблемы, явления, феномена.

В отечественной социологии сегодня можно зафиксировать определенные сдвиги в ее общетеоретических ориентациях, о чем, в частности, говорилось на II Всеукраинской социологической конференции “Проблемы развития социологической теории” (2002). В докладе С.Макеева, например, отмечается, что до недавнего времени бытовало представление о том, что общество — это прежде всего социальная структура и что понимание социальной структуры означает понимание многого, если вообще не всего, в обществе. Но в течение всего одного десятилетия, “с самодостаточным и абсолютным статусом “структуры” было покончено: “культура” — вот перспектива, понятие, объяснительный принцип, переместившиеся в фокус социологических концептуализаций, образов и интуиций об обществе” [9, с. 15–16]. Позволим себе дополнить сказанное нашим коллегой предположением, что процитированное утверждение является свидетельством появления новой тенденции — ступенчатой переориентации отечественной социологии со структурной парадигмы на социокультурную; другое дело, считать ли это признаком реального или же только желаемого перехода украинских социологов на новые методологические рельсы.

В учебном пособии “Социология” под редакцией С.Макеева (2003), выдвигая тезис о соотношении культуры и социума, авторы, правда, не развивают его до уровня положения о социокультурном подходе как таковом, и это понятно, учитывая назначение такого рода издания. В главе о культуре, однако, они постулируют едва ли не самые важные признаки и черты этого подхода в утверждениях о неделимом единстве культуры и общества, о том, что эти две категории скорее дополняют друг друга как два аспекта одной реальности. Нас также предупреждают о нежелательности слишком широкого толкования культуры (что приводит к отождествлению культуры с обществом и, как следствие, угрожает растворением общества в культуре) и одновременно о ненужности понятия “культура”, если считать, что природе противостоит не культура, а человеческое общество [см.: 10, с. 98, 124, 126]. В этой главе находим и ряд других, не менее важных положений. Так, по мнению авторов, культура и общество не соотносятся как часть и целое, сегмент и тотальность; это два взаимосвязанных и взаимодополняемых аспекта общественной жизни. Отметим также положение о социокультурном взаимодействии как предмете социологии.

Однако подобные попытки концептуализации социокультурной парадигмы в современной украинской социологии единичны. В то же время социологическая литература пестреет такими выражениями, как “социокультурная ситуация”, “социокультурный кризис”, “социокультурное развитие”, “социокультурные изменения”, “социокультурная среда” и т.п. (мы насчитали около 45 понятий подобного рода). Злоупотребление термином “социокультурный”, как отмечают признанные авторитеты в мире социологии, приводит к потере критериев научности, когда это понятие подменяет многообразие происходящих в обществе процессов. Это, в свою очередь, лишает социологию четких методологических ориентиров, ставит под сомнение соблюдение научного принципа соответствия методологии и методов исследования, требования относительно базирования конкретно-социологических исследований на определенной программе в органичном единстве ее составляющих.

Если, к примеру, обратиться к выбранному нами на перспективу полю исследования (социокультурные идентичности и практики), то сразу же возникает проблема выбора методологического подхода, в рамках которого сюжеты, связанные с идентичностью, могли бы разрабатываться в определенном русле. В мире западной социогуманитарной мысли всегда считалось, что наиболее весомые результаты в изучении идентичности были достигнуты в рамках двух наук — социологии и психологии и что приоритетным в социологических исследованиях идентичности был и остается символический интеракционизм, а в психологии — психоанализ. Однако и признания такого рода, и предложения других общетеоретических оснований в работах украинских ученых (как и в социогуманитарной мысли наших соседей из бывшего СССР) звучат крайне редко, хотя конкретных исследований по поводу идентичностей проводится великое множество. И довольно часты случаи, когда идентичность толкуется с позиций интерпретативной парадигмы, а инструментарий для ее эмпирического исследования выбирается из арсенала, скажем, структурного функционализма, когда вместо наиболее пригодных для социологического анализа идентичностей качественных методов применяют количественные.

Исключение составляет коллективная монография сотрудников Института социологии НАН Украины “Социокультурные идентичности и практики” (2002), где в прелиминарных замечаниях четко указано, что исследование идентичности и ее реализации в социальной жизни осуществлено в контексте социокультурного подхода [11, с. 11], что и позволило достичь значимых научных результатов. Впрочем, выбранная авторами для разработки проблема не касалась непосредственно самого социокультурного подхода, возможностей его применения в социологии, его сути, содержательной наполненности, что и оставило определенную нишу, не заполненную до сих пор. Нельзя обойти вниманием отдельные социологические разработки, осуществленные, опять-таки, в социокультурной модели интерпретации; это прежде всего касается статьи В.Степаненко (2003) [см.: 1], однако попыток такого характера в отечественной социологии действительно мало.

Упомянутая статья В.Степаненко об общественных трансформациях имеет, на наш взгляд, все необходимые атрибуты: в ней сформулирована методологическая ориентация собственно на социокультурное измерение изучения общества; объяснено, на чем будет акцентироваться внимание (ценностно-качественные характеристики человеческой жизни и гуманитарные аспекты человеческого развития и т.п.); предложена интерпретация понятия “посткоммунистическая трансформация” с позиций социокультурного подхода; конкретизирована исследовательская стратегия применительно к условиям современного украинского общества; приведены результаты конкретно-социологических исследований; показано значение анализа полученной социологической информации для дальнейшего наращивания социологического знания в выбранной перспективе. Однако каких-либо более широких обобщений в плане социокультурного подхода как такового статья не содержит, поскольку не имеет такой цели; ее ценность заключается в том, что это практически один из немногих случаев разработки, раскрытия и аргументации исследовательского алгоритма в его полноте, в логическом круге — от теории к практике и опять к теории — с соответствующей последующей модификацией последней.

К сожалению, в работах отечественных ученых подобные разработки еще не получили распространения, что побуждает нас обратиться к опыту коллег из ближнего зарубежья. Начать следует, пожалуй, с выяснения более общей картины научного знания, в которой социокультурная парадигма только теперь начинает занимать должное место. Это прежде всего работы В.Степина, признанного теоретика развития науки (ее естественнонаучной и социогуманитарной ветвей), применяющего принцип интеграции и взаимосвязанности этих, на первый взгляд, далеких друг от друга областей знания. Одним из прикладных аспектов данной интеграции для него является возможность применения в социогуманитарных науках положений о сложных саморегулируемых и саморазвивающихся системах [12, с. 42]. Собственно, современное общество для Степина и является сложной системой такого рода.

В.Степин подчеркивает, что сложные саморазвивающиеся системы — это особый тип объектов, с которыми человечество столкнулось в науке довольно поздно, поскольку совсем недавно в ней начали разрабатывать ключевую идею — универсального (глобального) эволюционизма как идею связи эволюционных и системных представлений. Это сделало возможным включение в общенаучную картину мира представлений о социальных объектах как системах с синергетическими характеристиками. В отношении этих систем действуют общие принципы бытия (гомеостатичность, иерархичность и т.п.) и становления (открытость, нелинейность, неустойчивость, динамичная иерархичность) [13, с. 15]. Культура же осуществляет программирующую функцию в жизни человечества; здесь Степин разрабатывает аналогию между биологическими кодами, фиксирующими наследственную информацию организмов, и социальными, закрепляющими накопленный социально-исторический опыт. Культура сохраняет систему традиций, обычаев, ценностей, образцов деятельности, предписаний и т.д. в виде надбиологических социальных программ. Поэтому мировоззренческие универсалии, универсалии культуры служат своеобразным геном социальной жизни. Изменение универсалий культуры обуславливает появление новых типов общества. Любой политической революции, конкретизирует Степин, предшествует революция духовная — это и есть мутация генного аппарата общества, его изменение и предпосылка формирования нового типа социальности [14, с. 62–63].

Еще одним перспективным для социологии положением работ В.Степина является рассуждение о типах цивилизационного развития в зависимости от генетических кодов культуры. Ученый объединяет все традиционные общества в единый тип; другой образуют цивилизации проекта “модерн”, который, по его определению, является техногенным. По его убеждению, из всех цивилизаций, каковых А.Тойнби насчитывает 21 разновидность, большинство представляли цивилизации традиционного типа. Ядро техногенной цивилизации представляет собой систему ценностей, сформировавшихся в течение Нового времени. Эта система ценностей и является геном техногенной цивилизации, в соответствии с которым она воспроизводилась и развивалась. Постиндустриальное общество — это переходный период от техногенного к новому типу цивилизационного развития и пересмотра ценностей техногенной культуры. К сожалению, считает В.Степин, мировая философия и культура оказались не готовыми к столь быстрому изменению; будущее философии он связывает со способностью увидеть новые цивилизации и в пределах существующей уста-

новить точки формирования новых ценностей как устоев цивилизационного построения [14, с. 65, 68].

Таким образом, в работах В. Степина имплицитно содержится едва ли не самый главный тезис социокультурного подхода, а именно положение о возрастающей роли культуры с ее программируемой по отношению к обществу функцией.

Одним из первых, кто выдвинул и отстаивал положение о необходимости расширения обществоведческой проблематики с углубленным анализом культуры, был В. Библер. Результатом его исследований стало предложение рассматривать феномен культуры в его действительной всеобщности как главный предмет философских рефлексий [15]. Подобная постановка вопроса на момент выхода в свет книги Библера (1990) уже была возможна, но тогда еще не стала общепризнанной; на фоне постепенной деконструкции идеологии марксизма среди советских (да и постсоветских) обществоведов приобрела вес структурная парадигма, а культурную подсистему рассматривали, в отличие от основателя этой парадигмы Т. Парсонса, просто как одну из сфер общества, к тому же неполноценную по сравнению, скажем, с экономической или политической. Кроме того, в упомянутой работе В. Библера собственно о социокультурном подходе речь не шла, хотя весь контекст рассуждений известного российского философа носит четкий социокультурный характер.

Далее следует обратиться к монографии М. Кагана “Философия культуры” (1996) [16]. В ней тоже не следует искать разработки социокультурной парадигмы в собственном значении этого понятия, но, как и в предыдущем издании, размышления автора направлены на проблему соотношения культуры и общества, культуры и социальности. Но если у Библера эти размышления касались преимущественно контуров будущего, то Каган обращается ко всей истории человечества. Впрочем, вывод обоих философов почти тождественен: для них непреложным фактом является тенденция усиления роли культуры как в жизни отдельного индивида, так и в жизнедеятельности всех видов человеческих общностей.

Очевидно, одну из первых попыток комплексной разработки социокультурного подхода можно найти в работах А. Ахиезера. По его мнению, социокультурная теория и методология исследования человека и общества нацеливают познание на переход между социальными отношениями и культурой, их взаимопроникновение. В этом смысле культура для человека служит программой деятельности. Специфика социокультурной методологии, по А. Ахиезеру, заключается в том, что предметом является не только культура, но и целостная деятельность. Изменения прежде всего в культуре, в соответствующих культурных программах меняют содержание деятельности. Основное внимание ученого приковано к “сфере МЕЖДУ” — между культурой и социальными отношениями — и способности субъекта преодолевать эту сферу [17, с. 29–36].

Социокультурная теория А. Ахиезера в первую очередь касается реалий России, где мера синтеза культуры и социальных отношений в течение чуть ли не всей истории была смещена от первого полюса ко второму, то есть социальные отношения всегда играли господствующую роль. В России длительное время, пишет Ахиезер, преобладала архаическая инверсионная культура, выгодная господствующим классам; а ныне прослеживается постепенное распространение либерально-модернистской культуры, хотя все

еще сохраняется состояние раскола между традиционалистской и либерально-модернистской цивилизационными моделями [17, с. 39].

Очень важным, по нашему мнению, является положение А.Ахиезера о социокультурном противоречии между социальными отношениями и культурой как о причине общественного развития. То есть обычно новые культурные программы опережают и конфликтуют со старыми социальными отношениями [18, т. 1, с. 56].

К проблемам, связанным с социокультурным подходом и его применением к характеристике российского общества, обращается и Н.Лапин. Выясняя соотношение социокультурного и других общеметодологических подходов, он констатирует, что первый либо сочетается почти со всеми этими подходами, либо существенно дополняет их. Так, по убеждению Лапина, социокультурный подход связывает воедино формационный и цивилизационный подходы. Он также хорошо коррелирует со структурным функционализмом; оба являются конкретными формами системного подхода, причем социокультурный подход представляет определенный уровень конкретизации принципа универсального эволюционизма и основывается на принципах синергетики [19, с. 3–4]. Как видим, идеи Н.Лапина перекликаются с видением В.Степина.

Но самым главным в исследованиях Н.Лапина является собственно определение социокультурного подхода и разработка его категориального аппарата. По убеждению ученого, социокультурный подход предполагает понимание общества как единства культуры и социальности; это единство образует и преобразует деятельность человека. Культура, согласно Лапину, представляет собой совокупность способов и результатов деятельности человека (материальных и духовных), а социальность — совокупность отношений каждого человека или иного социального субъекта с другими субъектами. Эти отношения — экономические, социальные, идеологические, политические и т.п. — также формируются в процессе деятельности [20, с. 24–25].

Изюминкой взглядов Н.Лапина на социокультурный подход можно считать использование его, во-первых, в философской перспективе, во-вторых, в социологической плоскости, а в-третьих, применительно к анализу реалий России. Это демонстрирует большие потенциальные эвристические возможности социокультурного подхода, его общеметодологический характер, специфику его реализации в разных социогуманитарных науках, относительно разных исторических эпох и конкретных условий того или иного социума, для анализа широкого спектра социальных явлений и процессов. Однако собственно в социологической интерпретации этого подхода Н.Лапин признает, что он в своей концепции отталкивается от учения П.Сорокина о социокультурной динамике. Это позволяет Н.Лапину сформулировать специфику социокультурного подхода как такового; она заключается в интеграции трех фундаментальных измерений человеческого бытия (человек в его соотношении с обществом; характер культуры; тип социальности). Многомерность человека и истории воплощена тут в методологической интеграции трех специфических форм человеческого бытия [20, с. 3–4].

Еще одно важное положение, постулируемое Н.Лапиным, касается понимания современных обществ как крупных самодовлеющих социокультурных систем, в которых обе составляющие (культура и социальность) находятся в состоянии *паритетного* взаимодействия [21, с. 6; 20, с. 18]. Именно этим он объясняет целесообразность использования теории самоорганизации сис-

тем (синергетики) в исследованиях общества как сложной социальной системы и структурных элементов таких иерархизированных систем.

Социологическая версия социокультурного подхода в толковании Н.Лапина непосредственно затрагивает и выбранную нами для дальнейших исследований тему идентичности. Эту версию автор разрабатывает применительно к социетально-функциональным структурам, рассматривая конкретный вариант структуры социального действия, образующийся на пересечении рефлексивной и коммуникативной осей, каждая из которых связана с какой-либо одной функцией: жизнеобеспечением, целеполаганием, взаимодействием или идентификацией. Функция идентификации индивида с соответствующими ценностями и нормами, которые он усваивает в процессе социализации, что делает возможным его мышление и общение, формируется в поле культуры. Все обозначенные функции социального действия взаимосвязаны, и любой его аспект является четырехфункциональным [21, с. 7].

Таким образом, в теоретизировании Н.Лапина прослеживается несколько параллелей: с разработками П.Сорокина (три формы человеческого бытия) и с идеями В.Степина (сложные саморегулирующиеся системы) и А.Ахиезера. Как и последний, Н.Лапин тоже применяет свою концепцию к историческим путям развития российского общества. Подобно Ахиезеру, он считает, что этапами социокультурной трансформации российского общества были княжеско-холопская, далее — этактистско-крепостническая традиционализация, а со временем — протолиберализация; затем пришла очередь ранней либерализации (с рецидивами традиционализации), а конец XX — начало XXI века ассоциируются с завершением ранней либерализации России и постепенным и медленным переходом к зрелой либерализации. Современное состояние российского общества Н.Лапин определяет как социокультурный кризис, с точками бифуркации и флуктуаций специфически российского типа [21, с. 12–17].

Можно сравнить разные взгляды относительно социокультурного подхода, изложенные в трудах А.Ахиезера и Н.Лапина, чтобы определить границы и особенности их применения в российской социологической мысли. Общим для этих российских ученых является разработка социокультурного подхода в русле учения П.Сорокина о социокультурной динамике (если такие параллели у Н.Лапина следует искать в текстах, то А.Ахиезер демонстрирует это в самом названии своей двухтомной монографии). Оба пытаются сочетать социокультурный и деятельностный подходы (о чем свидетельствуют почти все определения). В их работах открытым остается вопрос о субъектах-творцах новых культурных программ, где последние рассматриваются как движущие силы социальных изменений (что вообще характерно для рассмотрения обществ как сложных социокультурных систем, по природе своей обладающих свойствами *саморазвития* и *саморегуляции*). И наконец, оба ученых общетеоретические положения накладывают на вехи исторического развития российского общества. Это влечет за собой несколько важных для социологии обстоятельств.

Сразу же заметим, что речь идет в основном о социокультурном анализе прошлого и (в определенной мере) современности, тогда как сценариев развития на будущее крайне мало, и применение социокультурного подхода в таких версиях лишено важной прогностической функции. Оптимизма не прибавляют и выводы о современной ситуации в России: оба ученых считают Россию традиционным обществом, в котором модернизация не удалась,

а застойное противоречие между культурой и характером социальных отношений блокирует механизмы общественного развития. Следовательно, можно предположить, что применение этими исследователями социокультурного подхода с дихотомическим разделением обществ только на два типа (традиционалистские и либеральные) касательно России образует тупиковую ситуацию, поскольку следует признать, что в этой стране всегда преобладало общество традиционалистского толка, где закрыты пути к инновациям и не приживаются либеральные ценности [см., напр.: 22, с. 28–32].

Таким образом, разработка социокультурного подхода известными российскими философами раскрыла перспективы его применения в социогуманитарных науках, но неожиданно создала методологический кризис, как только дело дошло до реализации этого подхода для анализа социокультурных реалий современного российского общества. Это обстоятельство не могло не отразиться на воплощении подхода в сугубо социологической версии. Имеется в виду увеличение количества социологических исследований российских ученых, которым присущи алармистское, негативистическое и преимущественно критическое видение современного российского социума и неопределенность прогнозов на будущее. В частности, в плане идентичности такие настроения воплощаются в довольно узком спектре ее видения — от неустойчивой до негативной ее разновидности, что убедительно иллюстрирует обстоятельная монография Л.Гудкова, так и называющаяся «Негативная идентичность» [см.: 23].

Другие российские социологи, пытаясь найти выход из этой патовой ситуации, в последнее время отдают предпочтение такому варианту социокультурного подхода, который направлен в первую очередь на поиски постоянных, устойчивых основ культуры, стабильных микро- и макроструктур социального взаимодействия, процессов постоянного, а значит, позитивного характера, поскольку они обеспечивают сохранение и целостность общества, воспроизведение социальной жизни, ее непреходящий характер. Иными словами, программируемый характер культуры эти социологи сегодня стремятся истолковывать не в инновационном, эвристическом по отношению к обществу смысле, а скорее в смысле поисков основ устойчивого развития. Воплощением таких намерений является предложение создания позитивной социологии, в рамках которой социокультурный подход должен способствовать открытию механизмов общественной эволюции, благодаря которым жизнь социума продолжается, несмотря ни на что [см.: 22]. Но, согласитесь, такие задачи нацеливают на фиксацию проявлений прежних культурных программ и оказываются недостаточными для выявления движущих сил социальных изменений. Следовательно, еще один тупик возникает уже в самой социологии, собственно в ее позитивном варианте.

Что касается компаративного анализа понимания социокультурного подхода в украинской и российской философско-социологической мысли, то здесь можно сделать следующие обобщения. Признание В.Степиным неготовности современной российской философии к быстрым изменениям лишает его коллег-социологов теоретической почвы и образует широкое пространство для разнообразных интерпретаций скоротечной социальной реальности в социологии, каждая из которых имеет право на существование. Можно предположить, что активизация эмпирических исследований в конечном счете приведет к каким-либо аккумулированным в новых теориях идеям относительно нового типа цивилизационного развития и нового гено-

ма нарождающейся социальной жизни. Впрочем, акцент на сложных социальных системах, саморазвивающихся на принципах синергетики, оставляет открытым (как в философии, так и в социологии) вопрос о творце этих новых ценностей/универсалий культуры. Как справедливо отмечает украинский ученый В.Тарасенко, из-за этого игнорируется участие в данных процессах субъективного фактора, поскольку социальные изменения и трансформации представляются как “эволюционно-спонтанный бессубъектный процесс, который все “делает” сам: разрушает, конструирует, изменяет, творит, переводит общество с одного исторического пути на другой” [3, с. 25].

Другие российские философы, несмотря на достаточную разработанность проблематики социокультурного подхода и в его широкой (методологической), и в более узкой (к примеру, социологической) версии, наталкиваются на ощутимые проблемы при попытке вписать российский социум в какую-либо схему исторического развития. Они даже не рассматривают возможности выхода России за рамки дихотомии “традиционное – либеральное/модерное общество” и усматривают потенциалы социокультурного развития для своей страны исключительно в степени приближения к ценностям зрелой либерализации. Попытки же легитимации позитивной социологии с опорой на социокультурный и институциональный подходы, учитывая философские смыслы работ А.Ахиезера и Н.Лапина, страдают определенной логической противоречивостью, поскольку фиксируют внимание прежде всего на факторах сохранения нынешнего состояния (или имеющегося генома) социальной жизни в России и снимают с повестки дня вопрос о создании тех новых культурных программ, которые, собственно, и должны побуждать к социальным изменениям.

В украинской философской мысли тематика, связанная с социокультурным подходом, пока находится в зачаточном состоянии. Поэтому плодотворного обмена смыслами относительно этого подхода на уровне отечественной социогуманитарной науки искать не следует; оптимизм вселяет разве что медленный, но выразительный поворот украинской социологии от структурной к социокультурной парадигме, которая демонстрирует усиление своих исследовательских возможностей по отношению к социумам не только развитых, но и посткоммунистических стран. Общая картина будущего в отечественной социогуманитарной мысли также выглядит несколько более оптимистично, учитывая твердое убеждение в большей распространенности либеральных ценностей в украинском социуме по сравнению с российским, а значит, в вероятности ускоренного приближения Украины к широкому руслу цивилизационного развития, причем не только в его техногенной версии; аргументом служит даже так называемая Оранжевая революция. Рискнем высказать предположение о том, что ощутимое расстояние между философской и социологической ветвями социогуманитарного знания в Украине с необходимостью побуждает отечественных социологов к “теоретическому строительству” в рамках своей науки; неединичные примеры подобного рода служат тому подтверждением.

Следующую статью мы планируем посвятить изложению основных теоретических положений социокультурного подхода и разработке его понятийно-категориального аппарата на основе разработок отечественной и зарубежной социогуманитарной мысли в целом и социологии в частности.

Литература

1. *Степаненко В.* Общественная трансформация в социокультурной модели интерпретации // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2003. — № 4. — С. 89–109.
2. *Философия и интеграция современного социогуманитарного знания (Материалы “круглого стола”)* // Вопросы философии. — 2004. — № 7. — С.3–39.
3. *Тарасенко В.І.* Концептуальний дефіцит макроструктурних уявлень про суспільство у вітчизняній соціології // Проблеми розвитку соціологічної теорії. Теоретичні проблеми змін соціальної структури українського суспільства : Наукові доповіді і повідомлення II Всеукраїнської соціологічної конференції. — К., 2002. — С.21–31.
4. *Аккаш Е.С.* Постнеклассическая методология: Тенденции развития // Totallogy-XXI. — К., 2003. — Вып. 10. — С.128–150.
5. *Кизима В.В.* Тоталлогия (философия обновления). — К., 2005.
6. *Кудря І.Г.* Постіндустріальна парадигма в сучасній філософії // Totallogy-XXI. — К., 2003. — Вып. 10. — С. 303–314.
7. *Доброправова І., Кочубей Н.* Українське синергетичне товариство: два роки плідної роботи // Філософська думка. — 2005. — № 2. — С. 157–160.
8. *Лук'янець В., Соболев О.* Філософія як універсальність, що трансgressує себе // Філософська думка. — 2002. — № 3. — С. 3–19; *Лук'янець В.* Філософія сучасності: Прорив за обрій метафізики тотожності. Стаття перша // Філософська думка. — 2002. — № 4. — С. 16–35; *Соболев О.* Свобода особистості в інформаційному соціумі. Стаття перша // Філософська думка. — 2002. — № 4. — С. 36–47.
9. *Макеєв С.А.* Теоретические проблемы изучения социальной структуры // Проблеми розвитку соціологічної теорії. Теоретичні проблеми змін соціальної структури українського суспільства. — С. 12–20.
10. *Соціологія : Навчальний посібник / За ред. С.О.Макеєва.* — К., 2003.
11. *Соціокультурні ідентичності та практики / За ред. А.Ручки.* — К., 2002.
12. *Степин В.С.* Генезис социогуманитарных наук // Вопросы философии. — 2004. — № 3. — С. 41–43.
13. “Круглый стол” журналов “Вопросы философии” и “науковедение”, посвященный обсуждению книги В.С.Степина “Теоретическое знание” // Вопросы философии. — 2001. — № 1. — С. 3–32.
14. “Важно, чтобы работа не прекращалась...” Интервью с академиком РАН В.С.Степиным ведет член-корреспондент РАН И.Т.Касавин // Вопросы философии. — 2004. — № 9. — С. 16–71.
15. *Библер В.* От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. — М., 1990.
16. *Каган М.С.* Философия культуры. — СПб., 1996.
17. *Ахиезер А.С.* Философские основы социокультурной теории и методологии // Вопросы философии. — 2000. — № 9. — С. 29–45.
18. *Ахиезер А.С.* Россия: Критика исторического опыта (Социокультурная динамика России) : В 2-х т. — Новосибирск, 1998. — Т. 1.
19. *Латин Н.И.* Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. — 2000. — № 7. — С. 3–12.
20. *Латин Н.И.* Пути России: Социокультурные трансформации. — М., 2000.
21. *Латин Н.И.* Проблема социокультурных трансформаций // Вопросы философии. — 2000. — № 6. — С. 3–17.
22. *Кирдина С.Г.* Социокультурный и институциональный подходы как основа позитивной социологии в России // Социологические исследования. — 2002. — № 12. — С.28–32.
23. *Гудков Л.* Негативная идентичность. Статьи 1999–2002 годов. — М., 2004.