

DOI: 10.31857/S086919080009033-3

СОЦИАЛЬНАЯ ИНЕРЦИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ПОНЯТИЯ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ВОСТОЧНЫХ ОБЩЕСТВ

© 2020

А.В. САРАБЬЕВ^а^а – Институт востоковедения РАН, г. Москва, Россия
ORCID ID: 0000-0002-9796-2411; alsaraby@ivran.ru

Резюме: Понятие «социальная инерция» в настоящее время редко используется в философском и социологическом дискурсе. В работах философов XX в. оно встречалось чаще и в различных контекстах, правда, в основном с отрицательной коннотацией. Целью работы является выявить возможности понятия для использования в научном дискурсе таких областей, как собственно философия и социология, философия истории, методология как истории, так и социологии, урбанистика и др. Элементы разных оценок и подходов к этому понятию и смежным с ним, встречающиеся у исследователей из разных отраслей научного знания, могут принести плоды в применении к современным общественным явлениям. На основе исследования автор характеризует социальную инерцию как механизм сохранения традиции в условиях социальных флуктуаций, цивилизационных потрясений или резких смен культурной парадигмы (обострение конфликтов, социально-политические трансформации, обвальные миграционные процессы). Понятие включает в себе значительный потенциал для междисциплинарного подхода к социальному развитию. В качестве выводов предлагается: а) принять конструктивный характер включения понятия социальной инерции в исследовательскую парадигму; б) характеризовать ее как основной механизм трансляции традиции в условиях перехода; в) рассматривать ее как фактор стабилизации динамики развития и перехода к устойчивому развитию. Предлагаются также новые понятия, связанные или дублирующие социальную инерцию: социальная резистентность и устойчивость, инерция культурных традиций. Высокий методологический и когнитивный потенциал этого и связанных с ним понятий демонстрирует частое обращение к нему современных ученых из разных областей науки. На следующем этапе предстоит обобщить разные подходы к социальной инерции, выявив в них конструктивные элементы, необходимые для углубления и детализации методологической парадигмы.

Ключевые слова: социальная инерция, традиция, консерватизм, устойчивое развитие, методология науки, философия истории, социология, урбанистика, междисциплинарный подход.

Для цитирования: Сарабьев А.В. Социальная инерция: методологический потенциал понятия для изучения традиционных восточных обществ. *Восток (Oriens)*. 2020. № 2. С. 41–54. DOI: 10.31857/S086919080009033-3

SOCIAL INERTIA: THE METHODOLOGICAL POTENTIAL OF THE CONCEPT FOR THE STUDY OF TRADITIONAL EASTERN SOCIETIES

© 2020

Aleksei V. SARABIEV^а^а – Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russia
ORCID ID: 0000-0002-9796-2411; alsaraby@ivran.ru

Abstract: The concept of “social inertia” is now rarely used in philosophical and sociological discourse. It was encountered by philosophers of the 20th century mostly with negative connotations. The aim of the work is to identify the possibilities of the concept for use in the scientific discourse of such areas as philosophy and sociology, philosophy of history, methodology of history as well as of sociology, urban studies, etc. Elements of different assessments and approaches to this concept and related ones found among researchers from different branches of scientific knowledge can bear fruit when applied to modern social phenomena. Based on the study, the author characterizes social inertia as a mechanism for

preserving tradition in the context of social fluctuations, civilizational upheavals or abrupt changes in the cultural paradigm (aggravation of conflicts, socio-political transformations, land-borne migration processes). The concept encompasses a significant potential for an interdisciplinary approach to social development. As a conclusion it is proposed: a) to accept the constructive nature of the inclusion of the concept of social inertia in the research paradigm; b) to characterize it as the main mechanism of translation of tradition in the conditions of transition; c) to consider it as a factor in stabilizing the dynamics of development and transition to sustainable development. New concepts are also proposed that are related or duplicate social inertia: social resistance and resilience, inertia of cultural traditions. The high methodological and cognitive potential of this and related concepts is demonstrated by frequent reference to it by modern scientists from various fields.

Keywords: social inertia, tradition, conservatism, sustainable development, methodology of science, philosophy of history, sociology, urban studies, interdisciplinary approach.

For citation: Sarabiev A.V. Social Inertia: the Methodological Potential of the Concept for the Study of Traditional Eastern Societies. *Vostok (Oriens)*. 2020. No. 2. Pp. 41–54. DOI: 10.31857/S086919080009033-3

АКТУАЛИЗАЦИЯ ПАРАДИГМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИНЕРЦИИ

Интерес к понятию социальной инерции возникает в ходе изучения традиционных ближневосточных обществ, особенно в ключевые переходные моменты включения в социальные отношения новых элементов и явлений. Особенно располагает к этому понятие работа историка на стыке с социологической и политологической проблематиками. В российской научной среде социальная инерция почти не входит в круг изучаемых проблем. Счастливым исключением составляет работа пятнадцатилетней давности, посвященная специально этому понятию. Ее автор пришла к такому определению: «Инерция есть механизм взаимодействия социального субъекта с социальной средой в определенной социальной системе, механизм самосохранения социального субъекта, обеспечивающий воспроизводство социальной среды и системы в целом. Ввиду того что на любую социальную систему действуют, как правило, неуравновешенные силы, особое значение приобретает исследование условий самоорганизации социальной системы, взаимодействие различных по силе инерции социальных субъектов, условий и характера воспроизводства традиционного» [Матвеева, 2004, с. 16–17].

Ясно, что свойством инерции в особенной степени обладают так называемые традиционные общества. Поэтому при анализе этого явления требуется переосмысление соотношения сразу нескольких понятий, как-то связанных с социальной инерцией. Основопологающим началом социальной инерции выступает традиция в широком смысле. Она то и рассматривается нередко как сила, сдерживающая развитие общества.

С целью пересмотра такого рода односторонних подходов следует обратиться к работам философов и социологов, которые с разных ракурсов освещали проблематику социального развития. Входящая в нее проблема социальной инерции, конечно, носит междисциплинарный характер. Ее невозможно свести исключительно ни к вопросу факторов, препятствующих обновлению социальных институтов, ни к вопросу сдерживающих развитие демократических процедур, ни к социально-психологическим моментам боязни нарушить status quo [Damasio, 2018], ни к пределам возможностей определенных социальных институтов, технологий коммуникации или этико-эстетических норм.

Об этом пишет и испанский ученый Мануэль Сильва (Ун-т Сарагосы): «Среди прочих пределов культурного характера очень выделяются пределы достигнутых знаний (научно-технических) и эстетических критериев. Поскольку наука является частью культуры,

первый случай представляет собой проявление технической “культурной недостаточности”, а второй – “культурной инерции”» [Silva, 2019, p. 6].

Междисциплинарный подход позволяет, на наш взгляд, оценить потенциал понятия социальной инерции, поскольку оно предстает не только в тесной взаимосвязи с историческим развитием, но и в динамике представлений об инерционных свойствах элементов культуры и общественных отношений. Разработка и применение понятия социальной инерции в философском дискурсе прослеживается еще в первые десятилетия XX в., и с тех пор многие направления и философские школы наработали собственные подходы к этому и связанным с ним понятиям.

К началу нового тысячелетия ощущался некоторый недостаток в осмыслении, обобщенно говоря, традиции, которая включает в себя особые национальные, религиозно-культурные, обрядовые, фольклорные характеристики, а также особенности семейно-бытовой, социально-групповой, межконфессиональной коммуникации. Доминирующие негативные оценки социальной инерции и по сей день во многом связаны с поверхностным представлением об этих характеристиках и глубинных явлениях, во многом обуславливающих социальное бытие и требующих к себе повышенного внимания.

Британский философ Эрнест Геллнер приписывал такую социальную характеристику, как инерция, вообще всем историческим обществам. Он писал: «Многие вовсе не национальные группы или коллективы сохраняются посредством согласия. Среди широкого разнообразия видов сообществ или коллективностей (*collectivities*), которые существовали на протяжении всей истории, согласие, обуздание и инерция (*consent, coercion and inertia*) сосуществовали в различных пропорциях. И для современных национальных государств согласие не является чем-то новым. Им свойственны также инерция и обуздание» [Gellner, 1995, p. 8–9].

Значительный интерес к анализу соотношений социального развития и традиции, прогресса и социальной инерции проявляют некоторые современные американские философы, обществоведы и культурологи. Они все чаще отходят от противопоставления указанных понятий, находя позитивные стороны в этих самостоятельных явлениях. Можно сделать предположение (а на материале ближневосточных обществ это становится наиболее ясно), что социальная инерция может выступать в качестве имманентного общественного механизма, сглаживающего социальные флуктуации. Острые реакции на внешнее давление разных социальных групп (в том числе религиозных общин) нередко на Ближнем Востоке оказываются обращенными внутрь общества, вызывая всполохи гражданских столкновений. И тут социальная инерция с ее вектором гармонизации общественных отношений обнаруживает значительный положительный потенциал, пренебрегать которым в угоду теоретическим построениям было бы неразумно.

Высказанное наблюдение находит свои подтверждения – отчасти в работах современных ученых, а в основном в наблюдаемых закономерностях развития общественной ситуации в ряде стран Ближнего Востока. Гипотеза неотъемлемого (позитивного) участия социальной инерции в развитии обществ, с одной стороны, обосновывается с привлечением инструментария смежных направлений научного знания (социальной психологии, социологии истории, культурологии и пр.), а с другой – выводит к интересным построениям, которые могут оказаться полезными в методах анализа проблем социального развития – опять же с разных ракурсов.

СОЦИАЛЬНАЯ МОБИЛЬНОСТЬ И ТРАДИЦИОНАЛИЗМ: ПЕРЕСМОТР ДИХОТОМИИ

В периоды, приходящиеся на начала новых волн социальных изменений, мыслители пытались оценивать потенциал использования понятия «культурная инерция» (как част-

ный случай «социальной инерции») и объяснить через него некоторые социально-экономические явления. Это наблюдалось, в частности, среди американских философов в первые десятилетия XX в., это происходит и в наши дни, во время мощного высокотехнологического рывка и связанных с ним сдвигов общественных отношений. Интересно, что само понятие культурной инерции не имело однозначных коннотаций ни тогда, ни теперь. Его четких определений словно бы стыдливо избегали – называли нередко препятствием к развитию, но признавали при этом как мощную регулирующую это самое развитие силу.

Например, британским профессором в области социальной политики Тони Чэпмэном понятие культурной инерции определяется как «общее мышление (поддерживаемое ключевыми заинтересованными сторонами в государственном, частном и третьем секторах, местными политиками и населением в целом), которое может помочь или помешать некой сфере в ее будущем развитии»; именно культурная инерция, по мнению этого автора, «порождает и воспроизводит толерантность и нетерпимость к изменениям и дает населению основание для оценок о том, что является возможным и желательным» [Chapman, 2010, p. 1037].

Да, культурная инерция ограничивает возможности для радикальных изменений, но внимание к этому механизму может скорректировать общепринятые объяснения, например, социально-экономической отсталости. По крайней мере, названного автора проведенный анализ заставил «поставить под сомнение их точность и эффективность» [Chapman, 2010, p. 1038].

Очевидный противоречивый подход к этому понятию исходил, видимо, из ложных дихотомий развития и традиции, социальных изменений и устойчивости. Методологическая несостоятельность таких пар оппозиций может корениться еще и в популярных подходах к развитию, когда негативные оценки даются вообще охранительным, консервативным направлениям мысли.

Именно о консервативном потенциале традиции (культуры) говорит ученый из Принстона Роберт Васнау: «необходимость периодического обновления признается в литературе по демократии, а предложения в области образования, активизации общественных объединений и самой общественности, как правило, представляются в качестве средств, с помощью которых и осуществляется обновление. Эти решения могут давать сбой из-за некомпетентности, бедности и тому подобное. Но они также колеблются из-за культурной инерции» [Wuthnow, 2005, p. 362]. А ведь культурная инерция включает в себя, в том числе, социокультурные нормы (общественных отношений, гражданского долга и т. п.), и уже в силу этого она выступает сдерживающим фактором «активизации общественности».

В ситуации, когда на первый план выдвинуты консервативные аспекты традиционализма (а соответственно и охранительные свойства традиции), они неизбежно противопоставляются общественному развитию (хотя на самом деле – социальным изменениям), естественно выступая в самом невыгодном свете. Якобы досадное торможение благотворных векторов социальных процессов коренится в тяжеловесности и неподатливости к изменениям устоявшихся социальных норм. Якобы традиция в общем смысле – сформированные в течение длительного времени «культурные коды» общества – может препятствовать модернизации, требующейся в соответствии с ускорением общемировых темпов социального развития (технологического, коммуникативного, этического и других его элементов).

Израильский политолог Яков Йадгар настаивает на «неизбежности» традиции, считая это явление, как и вообще социальную деятельность, присущей обществу по определению. Он подмечает «взаимодействие и взаимосвязь между изменениями, развитием и непрерывностью в самых чистых смыслах, ибо “быть приверженцем традиции всегда оз-

начает дальнейшую стадию развития своей традиции”, которая делает нас людьми...» [Yadgar, 2013, p. 462–463]¹. Иными словами, ученый рассматривает традицию как процесс, наделенный неравномерной динамикой, стадийностью.

В свою очередь, специалист по социологии религии из Калифорнийского университета Джим Спикард отвергает подход многих социологов, при котором понятия «традиция» и «инерция» увязываются вместе, что не позволяет преодолевать односторонние (негативные) оценки роли этой сдерживающей силы. Он сосредоточивает внимание на «социальном начале» личности, которое заставляет анализировать все личностные проявления субъекта (в его терминологии – «человек отвечающий») в контексте обязательной встроенности в систему социальных отношений. Действия «человека отвечающего» тем самым обусловлены социальной соотнесенностью и ответственностью [Spickard, 2017, p. 87].

ПРАГМАТИКА И ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ

Впрочем, понятие культурной инерции не стало действенным универсальным рабочим инструментом для востоковедов, работающих с социальными феноменами и историческими явлениями. Оно также не заслонило собой понятия собственно социальной инерции. Но есть примеры применения этих понятий для анализа отношений внутри небольших социальных групп, и качестве одного из таких примеров можно привести работу, где ее авторы – британский и американский социологи – вводят понятие культурной инерции в арсенал метода исследования в сугубо практической плоскости и на микроуровне, а конкретно – профессиональных бизнес-сообществ, в оценках совместимости корпоративных культур. Для нашей темы может быть существенным, что эти авторы видели корреляцию культурной инерции и культурного единообразия группы (организации), причем первая выступала в качестве защиты и поощрения культурного вклада (culture-specific investments)¹ актора [Carrillo, 2007, p. 760].

В таком же прагматическом ключе использует понятие социальной инерции Сора Парк из Канберрского университета. Она обращает внимание (опираясь на исследования Скотта Брука и одну из классических работ Пьера Бурдьё) на применение концепта социальной инерции Бурдьё, «для объяснения, как творческие работники формируют склонность продолжать свои стремления вне рынка и инвестировать в творческое поле как призвание. Когда люди сталкиваются с тем, что их социальные траектории нарушаются из-за девальвации их квалификации на рынке труда, они продолжают ту траекторию, которая существует за пределами рынка труда. Эта социальная инерция является “сопротивлением ограничениям социальной сферы”» [Park, 2017, p. 77; Brook, 2013, p. 314].

Продолжая применять социальный потенциал идеи инерции в отношении стратегического планирования компаний, ученый из Копенгагена Ян Хайберг Йохансен пишет об инерции как о неизбежном сопутствующем явлении недавнего успеха. Он полагает, что успех может создать инерцию двух типов: а) стратегическую, «поскольку руководство склонно следовать устаревшей стратегии в период изменений во внешней сфере», находясь в заблуждении, что стратегия все еще эффективна; б) операционную, состоящую, в свою очередь, из структурной и культурной инерции. «Структурная инерция может возникнуть там, где существующие структуры, процедуры и процессы воспринимаются как эффективные, хотя это уже не так. Культурная инерция может возникнуть, когда успех

¹ Он ввел особое понятие «традиционизм», под которым понимает «диалогическое (но, безусловно, не уравнилельное) отношение к традиции; это концепция, которая обозначает отношение человека или сообщества – лояльное, но в то же время рефлексивное, благоприятное и даже священное “в идеале”, но интерпретирующее, критическое и избирательное на практике – отношение к тому, что они считают традицией, которая составляет их идентичность, иными словами, составляет их как субъекты» [Yadgar, 2015, p. 2].

блокирует организационные нормы и ценности в своего рода “самодовольство и самонадеянность”» [Johansen, 2019, p. 30]. Единственным выходом из положения ученый видит набор определенных усилия для изменения стратегии (routines for renewal). Теоретизируя в этом направлении, исследователь приходит к интересным наблюдениям: «Закономерным в качестве долгосрочной тактической перспективы становится сочленение, которое может подвести к инерции в качестве особой тактики. В подходе к парадоксальной напряженности колебание (oscillation) требует гибкости и своего рода последовательной непоследовательности (consistent inconsistency), а не стремления к невозможной последовательности (impossible consistency). В то же время организационные субъекты рискуют шизофренически колебаться между [противоположными] положениями» [Johansen, 2019, p. 156].

ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ И ВОСТРЕБОВАННОСТЬ ПОНЯТИЯ: ДВИЖЕНИЯ ПО ВЕХАМ ИСТОРИИ

Явление социальной инерции по сей день продолжает оцениваться в негативном ключе – как сила, нейтрализующая социальные нововведения и даже сохраняющая уродливые пережитки общественных отношений. Иногда она рассматривалась даже в смысле механизма, цементирующего на протяжении длительного периода времени расовую дискриминацию [Feagin, 2006, p. 34].

Встречается и более взвешенное отношение к социальной инерции, когда признается первостепенное значение традиции, скрепляющей социальную группу или целый народ, особенно когда речь идет о Ближнем Востоке. Этот подход наиболее плодотворен в отношении тех обществ, где нововведения признаются нежелательными на уровне культурных и религиозных императивов. Таковыми, в частности, являются ближневосточные общества, в которых «неоправданные нововведения» (*бид‘а*) порицаются и рассматриваются как покушение на устойчивый социальный порядок, основанный на Писании. Российский философ-востоковед, академик А.В. Смирнов констатирует, что в разные периоды истории арабо-мусульманской культуры, накопившей колоссальный духовный потенциал, принятие новых культурных форм и идей 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]. Он полагает, что «устойчивость культуры – это устойчивость того способа смыслополагания, который “отвечает” за основной вектор ее развития» [Смирнов, 2015, с. 70].

Сама традиция тем самым с ее непрременной инерцией может служить вовсе не тормозом, а механизмом удержания выработанного курса, т.е. – устойчивости развития. А прямым следствием устойчивого развития не может не оказаться гармонизация общественных отношений, нахождение определенного социального баланса. Это особенно важно для сложносоставных обществ, где на сравнительно небольших территориях проживают локальные конфессиональные общины, а общество составляют представители множества национальностей (таковы, например, социумы Ливана, Сирии, Турции, Ирана и многих других стран). Традиция в таких обществах формировалась, как правило, с учетом этой сложности. Поэтому их устойчивость воспринимается как ценность, несмотря на очевидную инерцию и даже резистентность к изменениям, в большинстве традиционных культур и социально-философских систем такого рода.

Выведенная закономерность обладает, по-видимому, универсальным характером, не свойственным лишь восточным «традиционным» обществам. Обобщая, один из ярких украинских социологов, Евгений Головаха, характеризовал с известной долей юмора социальную инерцию как «способность социальной системы сохранять свое лицо, несмотря на революционные порывы изменить его до неузнаваемости» [Головаха, 2005].

Чтобы подчеркнуть универсальность положительных коннотаций социальной инерции и отвлечься от традиционных ближневосточных обществ (а как раз в них нередко обнаруживают «архаику», стягивающую в сторону от общемирового вектора развития), имеет смысл обратиться к работам американских философов, начиная с работ вековой давности.

Еще в 1914 г. в статье «История против ценности» американский социолог Моррис Рафаэл Коэн находил социальную инерцию важным историческим фактором: «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 как силу социальной инерции, так и сил, подвластных изменению» [Cohen, 1914, p. 708]. Другой еврейско-американский мыслитель, Александр Голденвайзер (как и Коэн, он эмигрировал в свое время из Российской империи), соглашаясь со своим коллегой, ирландцем Фредериком Теггартом (автором книги «Исторические процессы», 1918 г.), считал социальную инерцию взаимосвязанной с образованием и культурой [Goldenweiser, 1920, p. 43].

Вопрос инерции поднимался в работах крупного американского философа Джона Дьюи. Одной из центральных тем его философских построений было социальное развитие: природа сообществ, взаимосвязь с индивидом, их типология, закономерности развития. В плане политического оформления обществ он считал, что «зрелость и истинная институционализация» неизбежно встают на пути крутых изменений и обновлений: «Новое общество может сформироваться, только порвав с наличными политическими формами. А сделать это нелегко, поскольку сами эти формы являются общепринятыми средствами институционализации изменений» [Дьюи, 2002, с. 26]. В своей работе 1936 г. он описывал социальное изменение как борьбу «факторов, сила которых происходит из инерции норм и традиций, одобренных долготерпением, с факторами раскрепощающими, чреватými изменениями, 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]. Тем самым Дьюи отождествлял социо-культурную инерцию с консерватизмом – в его слепой приверженности традиции, застывшим формам общественных отношений и культурных феноменов.

Но по-настоящему актуально звучит одна из его негативных характеристик инерции в смысле попытки удержать некий «золотой век». Можно было бы назвать это явление «воспоминанием о небывшем». Актуальность этих его рассуждений вызвана трагическими событиями, связанными с недавней попыткой создания на Ближнем Востоке некоего подобия халифата, а на деле – идеалистического представления о том, что могло существовать в реальной истории, и уже на основе этих представлений – конструирования любой ценой результата на практике, как бы поверх реальности. К этому (еще не завершённому) идеологическому проекту отчасти подходит эскапада философа: «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 превозносимых людьми» [Дьюи, 2003, с. 209–210]. К халифатистскому проекту эти рассуждения очень подходят. Однако в отношении реальных человеческих социумов с их устоявшимися общественными отношениями и развивающейся культурой критика Дьюи, очевидно, бьет мимо цели. В самом деле, могут ли сложившиеся традиции и устоявшиеся ценности общества заслуживать такой снисходительной, если не уничижительной, оценки?

То же замечание относится к сформировавшимся социальным институтам, косным по своему характеру уже в силу соответствия их основной функции – гарантировать стабильность материальных условий и минимизировать зависимость уровня материального состояния от социально-экономических и политических явлений. Автор статьи о социальной инерции в авторитетной западной социологической энциклопедии, рассуждая об институциональной инерции государства всеобщего благосостояния, считает наиболее инерционным институтом, эталоном консервативных государственных схем систему пенсионного обеспечения. По мнению этого датского социолога, поскольку гарантии государства населению в этой сфере охватывают 3–5 десятилетий, «большинство пенсионных реформ должны быть поэтапными, чтобы дать людям возможность адаптироваться к новой ситуации» [Kangas, 2009, p. 5256].

Иными словами, допустимо ли, что ценой коренного переустройства общества окажется слом существующих социальных и даже административных институтов, схем социальной поддержки и социальных гарантий со стороны государства? Резкое переустройство может сопровождаться социальными потрясениями, взрывами. Но даже в таком случае болезненное преодоление острой фазы социального взрыва и долгое восстановление нарушенных связей снова должно будет когда-то стабилизировать общество, как бы наделяя его уже новой «инерцией»... Выход из пессимистического заикливания модели возможен только путем пересмотра роли силы традиции в становлении устойчивого развития. Интегрирующее, а вовсе не тормозящее свойство социокультурной инерции может вывести – и уже не раз выводило – любое традиционное общество из хаоса революций на новую орбиту развития.

ПОНЯТИЙНЫЙ СМЕРЧ ПОСТМОДЕРНИЗМА

В последней четверти XX в. постмодернизм предоставил свой набор инструментов деконструкции традиции. Средствами художественного и научного творчества шли демифологизация культуры, выхолащивание религиозных смыслов, насаждение «тотального сарказма». Постмодернистская культурная революция сделала почти неприличными искренние и глубокие религиозные чувства, патриотическую гордость и национальные чаяния. Основным средством стал метод парадоксального искажения: культурная инерция как основная помеха на пути «освобождения сознания» становилась объектом высмеивания, а сама культура – объектом деконструкции [*Ближний Восток*, 2019, с. 55]. Губительного воздействия такого метода искажения не избежали ни традиция, ни религиозность.

Некоторые связывают такой поворот в культурной динамике с новым (посткапиталистическим) общественно-экономическим укладом. Так, 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, а также международно-политической практике. Система постмодернистского видения отменила принцип традиционного культурного воспроизводства и тем самым стала авангардом новой (лишь интуитивно определяемой) идеологии. Джеймисон пишет: «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.) ... Я думаю, что появление постмодернизма тесно связано с возникновением нового периода капитализма – позднего потребительского или многонационального капитализма» [Джеймисон, 2014, с. 307].

Исчезновение чувства истории стало, по мнению Джеймисона, сущностной чертой этой новой системы и сопровождающего ее культурного конструкта, постмодернизма.

Тем самым не только традиция, но и история вместе с ней становятся препятствием для утверждения культуры нового типа, основанной на тотальном разрыве с прошлым и его социокультурным силуэтом. Джеймисон с тревогой констатирует новый «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].

Несмотря на такой пессимизм, мыслители в большинстве своем все еще продолжали действовать в парадигме устойчивого развития, где есть основание и цель, где развитие понимается как направленный процесс, а не калейдоскоп прежних смыслов. Правда, парадигма эта тоже испытала влияние постмодернистского пересмотра: многие понятия обрели обновленные означают. Так, в работах прославленного французского философа Пьера Бурдьё понятие габитуса очень напоминает социальную среду: «Габитус – это социализированная субъективность, историческое трансцендентальное, чьи категории восприятия и оценки (система предпочтений) суть продукт коллективной и индивидуальной истории. ...будучи связанным с историей, чреватой возможным будущим, габитус являет собой инерцию, след прошлой траектории, который действующее лицо противопоставляет непосредственно воздействующим силам поля, вследствие чего стратегии действующего лица не могут быть прямо выведены из его положения или из наличной ситуации» [Бурдьё, 2005, с. 167].

В свое время деконструкция коснулась и анализа социальных процессов, когда реальности явлений противопоставляли разного рода идеи об их иллюзорности, основанной на представлениях, действиях или балансе сил. Профессор Брунельского университета и Амстердамской школы общественных наук, социолог Дик Пелз, полемизируя, задавался вопросом: «Если все социальные явления являются выдумками или “хорошо обоснованными иллюзиями”, то откуда возникают их примечательные неподатливость и инерция? Как эти кратковременные локальные установки могут объяснить колоссальный диапазон и долговечность социальных порядков, их жесткую власть над людьми, которые и “делают их возможными”, тот механический порядок, который обеспечивает их воспроизведение на протяжении поколений?» [Pels, 2002, p. 72].

Впрочем, постмодернизм оказал влияние и на социологию истории, причем, может быть, самой интересной своей составляющей – экстраполяцией элементов философии языка на социально-психологические явления. Речь идет, в частности, о расширительном значении понятий «нарратив», «текст» и т. п.

Будучи сторонником герменевтического направления феноменологической традиции философии, Поль Рикёр в одном из своих последних интервью, озаглавленном «Об историях и скорби», рассуждал: «Нарратив играет решающую роль. Я говорю о нарративе (и особенно сейчас) на общественном уровне, потому что коллективная память и коллективная идентичность основаны на историях... и сохраняются посредством рассказывания историй. В результате истории свойственно судить о воспоминаниях в некоем публичном ритуале. Обнаруживается ли здесь власть? Все виды власти – это способы рассказать историю, повторить и, следовательно, сохранить то, что я называю социальной инерцией прошлого, обеспечивая своего рода эффективность прошлого. Несмотря на все изменения в обществе, речь идет о сохранении невидимых корней сообщества путем рассказывания историй» [Traversing, 2007, p. 13].

В этом духе рассуждает и упоминавшийся Яков Йадгар (соглашаясь с оригинальной идеей Аласдера Мак-Интайра о «нарративном характере отдельной человеческой жизни» или истории целого народа [MacIntyre, 2007, p. 30, 121]): «Традиция – это просто наша история: это исторический, но постоянно развивающийся нарратив, частью которого мы являемся. Это может быть рассказ об определенной практике или профессии, определен-

ной этнической или национальной принадлежности, определенной религии, определенной моральной философии и т.д. Согласно этой точке зрения, каждая человеческая институция имеет свой нарратив или, может быть, даже сама является им. И, что наиболее важно, индивидуальность и человеческая деятельность могут, соответственно, рассматриваться как обусловленные этими социальными нарративами» [Yadgar, 2013, p. 462].

Необъятно расширительное значение понятия «нарратив», возможно, скрадывает оттенки мысли автора. Однако по своим характеристикам (самоидентификация по профессии, национальности, религии, мировоззрению; идентификация социальных институтов) нарратив приближается к традиции – индивидуальность и человеческая деятельность обуславливаются нарративом/традицией. А выше, в ответе П. Рикёра, содержится признание, что «речь идет о сохранении невидимых корней сообщества путем рассказывания историй». То есть, путем трансляции традиции.

Он заходит и дальше: сама власть должна быть в каком-то смысле «традиционной», это легитимизирует ее. Видимо, память/традиция продолжает оставаться фундаментом общественного признания формы власти (будь то «общественный договор», особенности группового делегирования власти или что-то еще). П. Рикёр заключает: «Власть должна быть узаконена, то есть должна иметься возможность в кризисной ситуации привести некие доводы. И раньше, конечно, нужно было приводить доводы, но в каком-то смысле власть работала в соответствии с социальной инерцией – только потому, что к власти приучили. Древность [происхождения] власти считали достаточным [доводом], потому что в ней заключалось давнее прошлое. Власть опиралась на память» [Traversing, 2007, p. 9].

Инерция при таком подходе, очевидно, не может оцениваться положительно или отрицательно: это свойство памяти/традиции или нарратива/традиции. Следуя такой логике, Джим Спикард характеризует общественные отношения – саму этику как общественную по своей сути: «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, p. 88].

ПЕРСПЕКТИВЫ ПОНЯТИЯ В ФИЛОСОФИИ, МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ, СОЦИОЛОГИИ

Можно предположить, что набирающий силу интерес к изучению разных аспектов развития общества подтолкнет к глубокой разработке понятия «социальная инерция». Многие известные философы и социологи уже заложили основание подобным исследованиям в соответствующих областях, таких как философия истории и ее методология, социология в целом и, в частности, урбанистика. Понятие применяется как в отношении традиционных обществ, в том числе ближневосточных, так и для характеристики социальных процессов в целом. Вот лишь несколько примеров серьезных заделов применения понятия социальной инерции в перечисленных областях.

Упомянутый выше Фредрик Джеймисон считает, в частности, что настала пора интенсифицировать само восприятие темпа исторических изменений. Оценка роли социальной инерции как сдерживающей движение истории должна быть пересмотрена. Он приводил в пример срыв равномерного развития модерна от неконформистского и даже революционного течения к «каноническому» явлению – срыву, который опрокинул привычную дихотомию традиции (с ее тугой инерцией) и культурно-социальных прорывов. «Теперь внезапно, – писал Джеймисон в 1990 г., – в английских департаментах [модернистский] канон – в самый разгар дебатов о его существовании – начинает стремительно

таять, оставляя за собой огромную кучу массовой культуры и всевозможных видов другой, неканонической и коммерчески [успешной] литературы – своего рода “тихая революция”, еще более тревожная, чем та, что прошла в Квебеке и Испании, где полуфашистские и клерикальные режимы, подогреваемые со стороны общества потребления, за одну ночь превратились в колеблющиеся социальные пространства, похожие на шестидесятые (то, что сейчас кажется неизбежным и в Советском Союзе, внезапно ставит под сомнение все наши представления о традиционном, о социальной инерции и о теории медленного роста социальных институтов Эдмунда Бёрка). Прежде всего мы начинаем подвергать сомнению временную динамику всего того, что либо ускорилося, либо всегда было более быстрым, чем в восприятии старого сознания» [Jameson, 1991, p. 324].

Верное ощущение философом исторического момента в отношении двигавшегося к своему концу СССР лишний раз доказывает серьезность его выводов. Слом общественных парадигм, растерянность и опустошенность, накрывшие большую часть общества после развала страны, действительно, должны были бы вызвать научные дискуссии о роли традиции и инерции, однако лишь противопоставили у нас друг другу либерально и консервативно настроенные части населения. Правда, живой темой для обсуждений была тогда знаковая для советского сознания форма перехода – революция. Эмоциональное отношение к нашему прошлому заставляло многих оценивать ее негативно, а уж ее понимание в леворадикальном ключе и вовсе осталось в далеком прошлом, хотя оно и теперь продолжает вызывать интерес у философов.

Так, французский мыслитель Ален Бадью в своей работе «Карманный Пантеон» пишет, в частности, о социологических идеях Жана-Поля Сартра и рассуждает о его оригинальной концепции объединений социальных субъектов по модели ряда (series). Этот тип единства подразумевает ведущий внешний спланируемый фактор и минимальные внутренние взаимосвязи (наподобие очереди на автобусной остановке). «Ряд, – по мысли автора, – является коллективной формой социальной инерции», а негативным следствием при такой модели становится социальное безразличие – «каждого ко всем остальным» [Badiou, 2009, p. 21]. «Человеческое единство по типу ряда, – пишет дальше Бадью, – это единство, основанное на бессилии: будучи идентичным с Другим, каждый является внешним по отношению к себе и поэтому отрезан от свободного действия. Здесь виден пессимизм Сартра, потому что для него ряд является архетипом социальности. Это, если можно так выразиться, обычная структура жизни масс. Появление объединенной группы, которая противодействует социальной инерции, сигнализирует уже о заявке на оптимизм» [Badiou, 2009, p. 22].

Отождествляя социальную инерцию с трагической внутренней разобщенностью общества, состоящего из одиноких субъектов, способных на взаимодействие только в пору разрушения этой модели «ряда» (насилием, сопровождающимся множественным антагонизмом), Сартр, по мнению Алена Бадью, приходил к опасному выводу, что «единственной формой коллективной деятельности является массовое движение против социальной инерции (но эта инерция защищается противником и верховными государственными институтами), тогда как пассивность – это нормальная форма социальности» [Badiou, 2009, p. 30]. Иными словами, выход из социального пессимизма возможен якобы только в воспевании социальных взрывов, направленных на крушение прежних форм взаимодействия, наполненных пассивностью, разобщенностью и безразличием.

В свою очередь, профессор Калифорнийского университета Томас Бимиш предлагает внимательно отнестись к социальной инерции, поскольку в подобной проблематике заключено место пересечения разных социологических построений. Несмотря на различие подходов, пишет он, «они все придают исключительное влияние конвенциям, шаблонам, социальным инвестициям и воспроизведениям – воздействию инерции на человеческие системы и психику. Короче говоря, социальная инерция дает возможность понять “се-

рость», не отвергая ее просто как нездоровую» [Beamish, 2002, p. 135]. Развивая мысль, цитируемый ученый считает, что «социальные отношения в своей совокупности вписаны как в материальные технологии, так и в культурные практики», и заявляет, что и в тех, и в других «...проявляется социальная инерция, несущая обусловленность следующего момента и тем самым ограничивая производительность в будущем» [Beamish, 2002, p. 133].

Частный случай использования понятия в социологической теории представляет урбанистика. Так, в предисловии к сборнику о социальном развитии городов японский социолог Шузо Мураками пишет: «Мега-системы характеризуются колоссальной социальной инерцией. Она складывается из идей и правил прошлого, изо дня в день заведенного порядка вещей, культур, технологий и социальных групп. Продвижение в сторону большей устойчивости городских мега-систем является нашей сегодняшней насущной задачей. Она очень сложна в силу того, что преобразования всегда предполагают противодействие социальной инерции и сопротивление со стороны общества. Природа социальных систем консервативна, она склонна к консервации существующего положения даже в случае явной необходимости перемен» [Governance, 2016, p. V].

Другой специалист в области урбанистики, американский профессор Карл Эббот, пытается вывести некие идейные векторы из современной научной фантастики, что оказывается иногда весьма продуктивным. В частности, он находит, что социальная инерция представляет собой мощную силу, генерирующую внутренний потенциал системы, который удерживает ее на генеральном курсе поступательного технологического развития [Abbott, 2016, p. 46]. Кроме того, социальная инерция сообщает системе «способность и эмоциональную волю к восстановлению» после какого-либо потрясения или катаклизма [Abbott, 2016, p. 48].

Завершая, имеет смысл предложить некоторые понятия, перекликающиеся с социальной инерцией или выступающие в качестве ее вариантов:

- *социальная резистентность* (неподатливость и сопротивляемость общества к резким неблагоприятным воздействиям извне),
- *социальная устойчивость* (способность общественных отношений проносить через периоды социальных потрясений свои основные уникальные характеристики на основании традиции),
- *инерция культурных традиций* (удержание основных положительных императивов культурного развития при сохранении и использовании лучших образцов прошлого).

Предложенные понятия вполне могли бы способствовать продолжению дискуссии о плодотворной роли традиции в общественном развитии, в переоценке социальной инерции и выявлении в ней позитивных черт, снижающих возможность болезненных социальных флуктуаций и закрепляющих в динамике развития устойчивость.

Итак, понятие «социальная инерция» требует глубокого осмысления в разных его аспектах и в применении к явлениям из разных сфер жизни. Значительный методологический и когнитивный потенциал, который несут в себе это и связанные с ним понятия, по-видимому, велик. Ученые, представляющие разные области знания, обращаются к этой проблематике в соответствующих аспектах. В целом уже обозначились возможные сферы применения этого понятия. Очевидно, настало время обобщить разные подходы к социальной инерции, выявив в них то общее, что может оказаться конструктивным для продолжения исследований.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Ближний Восток в поисках политического будущего: (Коллективная монография). Науч. ред. В.Г. Барановский и В.В. Наумкин, отв. ред. А.В. Сарабьев; Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН,

2019 [*The Middle East in search of a political future*. Ed. by V.G. Baranovsky, V.V. Naumkin, A.V. Sarabiev. Moscow: IOS RAS, 2019 (in Russian)].

Бурдьё П. Поле экономики *Социальное пространство: поля и практики*. Пер. с франц. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005 (Gallicinium). С. 127–176 [Bourdieu P. Le champ de l'économie. *Espace social: Champs et pratiques*. Moscow: Institute of Experimental Sociology; Saint Petersburg: Aletheia, 2005. Pp. 127–176 (Russian translation)].

Головаха Е.И. Альтернативный социологический словарь. *Социология: теория, методы, маркетинг*. 2005. № 2. С. 197–203 [Golovaha E.I. Alternative Sociological Dictionary. *Sociology: theory: methods, marketing*. 2005. No. 2. Pp. 197–203 (in Russian)].

Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления. Фредрик Джеймисон. *Марксизм и интерпретация культуры*. Сост. А.А. Парамонов; пер. с англ. М.: Ин-т философии РАН; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014 [Jameson F. Postmodernism and Consumer Society. *Marxism and Interpretation of Culture*. Moscow: Institute of Philosophy, RAS; Ekaterinburg: Kabinetnyi uchenyi, 2014 (Russian translation)].

Дьюи Дж. *Общество и его проблемы*. пер. с англ. И.И. Мюрберг, А.Б. Толстова, Е.Н. Косиловой. М.: Идея-Пресс, 2002 [Dewey J. *The Public and its problems*. Moscow: Idea Press, 2002 (Russian translation)].

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 (Мыслители XX века) [Dewey J. *Authority and Social Change*. Moscow: Respublika, 2003 (Russian translation)].

Матвеева Н.А. Социальная инерция. К определению понятия. *Социс*. 2004. № 4. С. 15–23 [Matveeva N.A. Inertia as a Sociological Category. *Socis*. 2004. No. 4. Pp. 15–23 (in Russian)].

Смирнов А.В. *Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл*. М.: Языки славянской культуры, 2015 (Studia philosophica) [Smirnov A.V. *Consciousness, Logics, Culture, Meaning*. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury, 2015 (Studia philosophica) (in Russian)].

Abbott C. *Imagining Urban Futures: Cities in Science Fiction and What We Might Learn From Them*. Middletown: Wesleyan University Press, 2016.

Badiou A. *Pocket Pantheon: Figures of Postwar Philosophy (Pocket Communism)*. London–New York: Verso, 2009.

Beamish Th.D. *Silent Spill: the organization of an industrial crisis*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2002 (Urban and industrial environments).

Brook S. Social inertia and the field of creative labour. *Journal of Sociology*. 2013. No. 4(2–3). Pp. 309–324.

Carrillo J.D., Gromb D. Cultural Inertia and Uniformity in Organizations. *Journal of Law, Economics, & Organization* (Oxford). Vol. 23. No. 3. Oct., 2007. Pp. 743–771.

Chapman T. Smoke and Mirrors: The Influence of Cultural Inertia on Social and Economic Development in a Polycentric Urban Region. *Urban Studies*, Vol. 48, No. 5. April 2010. Pp. 1037–1057.

Cohen M.R. History Versus Value. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Vol. 11. No. 26. Dec. 1914. Pp. 701–716.

Damasio A. *The Strange Order of Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*. New York: Pantheon Books, 2018.

Feagin J.R. *Systemic Racism: A Theory of Oppression*. New York: Routledge, 2006.

Gellner, Ernest. *Culture, Identity and Politics*. Cambridge University Press, 1995.

Goldenweiser A.A. New Approach to History. *American Anthropologist*. New Series. Vol. 22. No. 1. Jan. – Mar., 1920. Pp. 26–47.

Governance of Urban Sustainability Transitions: European and Asian Experiences. Ed. by D. Loorbach, J.M. Wittmayer, H. Shiroyama, J. Fujino, S. Mizuguchi. Tokyo etc.: Springer, 2016.

Jameson F. *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*. Durham, NC: Duke University Press, 1991.

Johansen J.H. *Paradox Management: Contradictions and Tensions in Complex Organizations*. Palgrave Macmillan, 2019.

Kangas O.E. Welfare State, Retrenchment of. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Ed. by G. Ritzer. 2nd ed. Malden – Oxford – Victoria: Blackwell Publ., 2009. Pp. 5255–5257.

MacIntyre A. *After Virtue: A Study of Moral Theory*. 3d ed. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2007.

Park S. *Digital Capital*. London: Palgrave Macmillan Publisher, 2017.

Pels D. Everyday Essentialism: Social Inertia and the Munchhausen Effect. *Theory, Culture & Society*. 2002. Vol. 19(5/6). Pp. 69–89.

Silva M. Know how and cultural context: From ideas to facts and from facts to ideas. *Modernity, frontiers and revolutions: Proceedings of the 4th Int. Multidisciplinary Congress* (S.-Miguel, Azores, Portugal). London: Taylor & Francis Group, 2019. Pp. 3–10.

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

Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the postmodern challenge. Ed. by P. Gratton and J.P. Manoussakis. Northwestern University Press, 2007 (Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy).

Wuthnow R. Democratic Renewal and Cultural Inertia: Why Our Best Efforts Fall Short. *Sociological Forum*. Vol. 20, No. 3. Sep. 2005. Pp. 343–367.

Yadgar Y. Tradition. *Human Studies*. Vol. 36, No. 4. Winter 2013. Pp. 451–470.

Yadgar Y. Traditionism. *Cogent Social Sciences*. June 2015. Vol. 1. 17 p. <https://www.cogentia.com/article/10.1080/23311886.2015.1061734> (accessed: 17.03.2020).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

САРАБЬЕВ Алексей Викторович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, главный редактор издания «Религия и общество на Востоке». Москва, Россия.

Aleksei V. SARABIEV, PhD (History), Leading Researcher of the Centre of Arabic and Islamic Studies of the Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (IOS RAS); Chief Editor of the periodical “Religion and Society in the East”. Moscow, Russia.