

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СОЦІОЛОГІЇ НАН УКРАЇНИ
ВИЩА ШКОЛА СОЦІОЛОГІЇ
ПРИ ІНСТИТУТІ СОЦІОЛОГІЇ НАН УКРАЇНИ

СОЦІОЛОГІЧНА ТЕОРІЯ: ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

Курс лекцій

За редакцією доктора
філософських наук *А.Ручки*



Київ – 2007

ББК 60.5

С 69

С 69 *Соціологічна теорія: традиції та сучасність* : Навчальний посібник / За ред. *А.Ручки*. – К., 2007. – 363 с.

ISBN 966-02-4026-0

Навчальний посібник підготовлений викладачами Вищої школи соціології при Інституті соціології НАН України. Лекційний матеріал стосується низки традиційних і новітніх теоретичних схем у соціології. При цьому головну увагу приділено специфіці та змісту запропонованих соціологічних концепцій. У лекціях репрезентуються різноманітні аспекти *класичної* методології структурно-функціональних парадигм, *некласичної* методології інтерпретативних парадигм, *постнекласичної* методології інтегральних (об'єднувачих) і постмодерністських парадигм. Середній рівень соціологічного теоретизування представлений спеціальними теоріями: конфлікту, етносу, масової комунікації та соціального капіталу. Отже, в цілому лекційний матеріал віддзеркалює поліпарадигмальний характер сучасної теоретичної соціології.

Кожна лекція завершується словником основних термінів і списком рекомендованої літератури. Видання розраховане на викладачів вищих навчальних закладів, які прагнуть підвищити свою кваліфікацію, аспірантів, магістрантів, які готуються до складання іспитів із соціологічних дисциплін, всіх, хто цікавиться теоретико-соціологічними новаціями сучасної теоретичної соціології.

ББК 60.5

Авторський колектив:

В.Тарасенко, доктор соціологічних наук (лекція 1), **В.Танчер**, доктор філософських наук (лекція 2), **А.Ручка**, доктор філософських наук (лекція 3), **В.Бурлачук**, доктор соціологічних наук (лекція 4), **Л.Аза**, доктор соціологічних наук (лекція 5), **В.Казаків**, кандидат філософських наук (лекція 6), **Н.Соболєва**, доктор соціологічних наук (лекція 7), **Н.Костенко**, доктор соціологічних наук (лекція 8), **В.Степаненко**, кандидат філософських наук (лекція 9), **І.Бекешкіна**, кандидат філософських наук (лекція 10).

Рецензенти:

М.Недюха, доктор філософських наук, професор
В.Оссовський, доктор філософських наук, професор
В.Судаков, доктор соціологічних наук, професор

Рекомендовано Вченою радою Інституту соціології НАН України (протокол № 2 від 28 березня 2005 р.)

Рекомендовано Міністерством освіти і науки України як навчальний посібник (Лист Міносвіти і науки України № 14/18-Г-483 від 17.07.2006).

ISBN 966-02-4026-0

© Інститут соціології НАН України, 2007
© Вища школа соціології при Інституті соціології НАН України, 2007

Зміст

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Вступ | 5 |
| Лекція 1. Концептуальні основи соціології XXI століття (<i>Валентин Тарасенко</i>) | 7 |
| Лекція 2. Виклики соціології XXI століття: глобалізація, посткласицизм, постмодернізм (<i>Віктор Танчер</i>) | 50 |
| Лекція 3. Інтегралістська соціологія Пітирима Сорокіна (<i>Анатолій Ручка</i>) | 70 |
| Лекція 4. Феноменологічна соціологія: досвід аналізу повсякденного світу (<i>Віктор Бурлачук</i>) | 176 |
| Лекція 5. Етносоціологія: сучасний контекст (<i>Лариса Аза</i>) | 203 |
| Лекція 6. Сучасна соціологія конфлікту: образ соціальної реальності (<i>Валерій Казаков</i>) | 228 |
| Лекція 7. Соціологія суб'єктивної реальності (<i>Наталія Соболева</i>) | 257 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Лекція 8. Теоретичний дискурс про медіа та масову комунікацію(<i>Наталія Костенко</i>) | 290 |
| Лекція 9. Соціальний капітал у соціологічній теорії (<i>Віктор Степаненко</i>) | 313 |
| Лекція 10. Демократія у соціологічному вимірі (<i>Ірина Бекешкіна</i>) | 339 |

ВСТУП

Курс лекцій під загальною назвою “*Соціологічна теорія: традиції та сучасність*”, підготовлений викладачами Вищої школи соціології Інституту соціології НАН України, зрозуміло, не охоплює всіх теоретичних традицій, які репрезентовані в межах соціології як наукової дисципліни. Не охоплює він також усіх теоретико-соціологічних новацій, що набули актуальності у зв’язку з викликами сучасності. Однак лекційний матеріал, представлений у цьому посібнику, стосується як традиційних, так і новітніх теоретичних схем у соціології. При цьому висвітлюються як *макротенденції* суспільного розвитку, так і його *мікроскладові* змінні. Якщо в першому випадку увага зосереджується на репрезентації явищ і процесів у масштабі суспільства загалом, то в іншому суспільство аналізується на мікрорівні, з урахуванням передусім ментальності та поведінки людей, їхніх ціннісних орієнтацій і міжособистісної взаємодії. Не залишилися поза увагою в лекціях і *теорії середнього рівня*. Їх у збірці представляють спеціальні соціології – конфлікту, етносу, масової комунікації, соціального капіталу, демократії.

Відмінності між соціологічними теоріями різних рівнів є переважно умовними, бо всі вони перебувають у стані щільної взаємодії і навіть взаємопроникнення. Тому, мабуть, не можна жорстко розмежовувати частину і ціле в соціумі. Проте, в принципі всі соціологічні теорії мають *власні предметні області*, специфіку яких якраз і відображено у пропонованому курсі лекцій.

Лекції взагалі викладені з різних методологічних позицій. Тому в їхньому змісті присутні різноманітні аспекти *класичної* методології структурно-функціональних парадигм, *некласичної* методології інтерпретативних парадигм, *постнекласичної* методології інтегральних (об’єднавчих) і постмодерніст-

ських парадигм. Отже, в цілому лекційний матеріал віддзеркалює поліпарадигмальний характер сучасної теоретичної соціології. Потрібно тільки не забувати, що зазначені методології та парадигми не протистоять, а доповнюють одна одну, коли застосовуються до різних вимірів соціальної дійсності.

Кожна лекція завершується словником основних термінів, контрольними запитаннями, темами для написання рефератів і списком рекомендованої літератури. Навчальний посібник розрахований, насамперед, на викладачів вищих навчальних закладів, які прагнуть підвищити свою кваліфікацію, аспірантів, магістрантів, які готуються до складання іспитів із соціологічних дисциплін.

Авторський колектив сподівається, що тексти лекцій стануть у пригоді тим, хто цікавиться традиційними новаціями сучасної теоретичної соціології.

Анатолій Ручка

Лекція 2

ВИКЛИКИ СОЦІОЛОГІЇ XXІ СТОЛІТТЯ: ГЛОБАЛІЗАЦІЯ, ПОСТКЛАСИЦИЗМ, ПОСТМОДЕРНІЗМ

Нові тенденції, теоретико-методологічні підходи й інтелектуальні рухи визначають сучасний стан соціологічної науки. Ці тенденції й риси обговорюють провідні теоретики, які дають різні оцінки й доходять неоднозначних висновків. Проте є у дискусіях сьогодні теми, що їх заторкують майже всі відомі соціологи. Це адекватність сучасної соціальної теорії процесам, які переживає суспільство у світі, що глобалізується, теоретико-методологічні підвалини соціологічних знань у світлі постмодерністських дилем, універсальність результатів досліджень і межі їх використання, наукова обґрунтованість нових концептуальних парадигм тощо. Вони дістали відображення в позиціях провідних фахівців у царині соціологічної теорії, до яких належать Дж.Александр, І.Валерстайн, Е.Гіденс, У.Бек, С.Леш та ін.

Редактори праці “Нові тексти із соціальної теорії. Сучасні дебати” Дж.Александр і С.Сейдман у вступі до неї характеризують сучасний стан соціологічної науки насамперед як постфундаменталістський, тобто такий, що заперечує класичні традиції, підвалини, спосіб мислення, відмовляється від попередніх стандартів, принципів і критеріїв науки, що становили її підґрунтя. Вживаючи термін “фундаменталізм”, який у соціологічному контексті наших днів набуває суто негативного

відтінку, американські теоретики одразу висловили своє ставлення до соціології тих часів і, передусім, – до її пізнавальних можливостей за сучасної доби постмодернізаційних перетворень.

Під фундаменталізмом розуміють віру в те, що “метою теорії є визначення найзагальніших засадових концепцій і категорій, які мають уніфікувати й спрямовувати соціальні дослідження” [Seidman, Alexander, 2001:2]. При цьому наголошується, що теорія – академічна, строга, об’єктивна, наукова тощо – має чітко відокремлюватися від широкого руху ідей, інтелектуального й політичного життя, бути “чистою”, “позаціннісною”, “аполітичною”. Втім, досягти цього ніколи не вдавалося. Ілюзорними виявилися сподівання, що ідеали соціологічного аналізу є відносно непорушними й не зазнають впливу соціальних цінностей, інтересів і політики.

Цей висновок згадані теоретики ілюструють прикладами найвпливовіших соціологічних парадигм. Так, К.Маркс розробив матеріалістичні засади соціального знання, яке він вважав “єдино науковим”, “позаідеологічним (таким, що уникає “хибної свідомості”), об’єктивним (грунтованим на практичному досвіді) тощо. Підмурок цього підходу становили концептуальні положення щодо вирішальної ролі праці, способу виробництва, соціальних класів, які є визначальними під час аналізу всіх аспектів суспільного життя (в минулому та майбутньому, для всіх суспільств і регіонів тощо). Гіпертрофування цих положень саме й зумовило, на думку теоретиків, крах марксистської парадигми за умов нових історичних реалій.

Ще одна версія позитивістської соціології, обстоюючи засадові принципи об’єктивного, системного, структурно-функціонального підходу до соціальних процесів, ґрунтувалася на концептуальних положеннях “соціального факту”, функціональних залежностей, структурної детермінації, рольової взаємодії тощо, котрі мали забезпечувати наукове підґрунтя розгляду суспільних явищ, “наукове пояснення” соціального життя, тобто передбачали розроблення науково логічних, емпірично підтверджених і систематизованих знань, які спрямовують соціальний аналіз.

Обидві версії є прикладами сцієнтизму, або фундаменталізму. Зазначимо, що сцієнтизм, віра у нездоланну силу наукового знання є підґрунтям ідеології прогресизму в її традиційній версії, що зараз слугує ознакою фундаменталізму як ідеології, спрямованої на утримання попередніх моделей знань, тобто консерватизму. Натомість антисцієнтизм, постмодерністська реабілітація ірраціоналізму, релятивізму й усього того, що виходило за межі “класичного знання”, має стати основою прогресивних змін, розвитку, оновлення.

Інакше кажучи, постфундаменталізм – це позиція щодо соціальних знань, ґрунтована на тому, що соціальні інтереси та цінності формують наші наукові ідеали, що наше соціологічне розуміння є складовою формування соціального життя. Згідно з цією позицією, котру репрезентують Александер і Сейдман, йдеться не про заперечення класичних теорій або суворого наукового аналізу, а про обстоювання багатоаспектного, мультимірного типу аргументації, бажання замість опертя на незаперечні істини шукати переконливі за емпіричну перевірку аргументи, про схильність до багаторівневого соціологічного аналізу, до аргументації, що вагається між аналітичними міркуваннями, емпіричними даними та нормативними роз’ясненнями, які залишаються рефлексивними в плані практичного застосування. Йдеться про необхідність зважати на феномени, що їх висвітлюють такі поняття, як рефлексивність, габітус, мультирівневість, багатовимірність тощо.

Александер і Сейдман дійшли висновку, що “мова сучасної соціальної теорії зазнала драматичних змін. Сцієнтистський проект був відхилений не лише в теорії, а й в окремих найвпливовіших емпіричних дослідженнях” (*Seidman, Alexander, 2001: 2*). Учені констатують зміщення “дисциплінарного фокусу”, відхід від амбіцій, характерних колись для соціальних наук. На підтвердження цього висновку вони наводять зафіксовані в соціологічній царині наприкінці XX століття тенденції та явища: кінець гегемонії структурно-функціонального аналізу, необхідність брати до уваги альтернативні парадигми, відносне абстрагування від нормативних і політичних

вимог, актуалізацію теоретичного синтезу, який загалом вже не є емпірицистським, а радше філософським, відмову від вузької наукової спеціалізації. У центрі теоретичних дискусій перебувають проблеми долання актуалізованих останнім часом антиномій структури і діяча, експресивної і стратегічної дії, позитивізму й постпозитивізму.

Сучасні теоретичні дискусії зумовлені постмодерністським інтелектуальним рухом, що долає дисциплінарні межі та впливає на соціальні науки з боку філософії й літературної теорії, етики й політичної філософії, наддисциплінарної гуманітарики загалом. Усі дискусії у соціологічних колах просякнені “духом антифундаменталізму”, надихаються моральними імперативами часу. Абстрактний сцієнтистський соціологічний теоретичний дискурс зараз як ніколи важливий, але він, на думку Александера і Сейдмана, не може обійти увагою проблем справедливості, демократії, рівності, автентичності, які раніше вважалися ціннісно перенавантаженими для соціальних знань.

Отже, відбувається певний зсув до пошуку аргументів та узагальнень поза класичними (фундаменталістськими) критеріями науковості, об’єктивності й перевірки соціологічних положень, натомість актуалізуються нормативні, ціннісні, гуманістичні аспекти соціальних знань, герменевтичні структури, критична рефлексія. Вочевидь міцніють зв’язки між процесами соціального життя і соціологічною теорією. Серед соціологів дуже поширеною є думка, що нові моделі теоретизування, попри їхню абстрактність і гуманістичну моралістичність, активно впливають на суспільне життя і конструюють його.

Таким чином, на авансцену соціологічного теоретизування вийшла проблема зворотного впливу суб’єкта аналізу на об’єкт пізнання.

Ідеї рефлексивності знань, тобто взаємовпливу суб’єкта, що пізнає, і об’єктивного середовища в процесі соціальної дії, самодостатніх теоретичних висновків, які не потребують безпосереднього емпіричного підтвердження, останніми роками відчутно поширилися у соціальній теорії, набули розвитку в новітньому соціологічному теоретизуванні. Вони ґрунтують-

ся на тезі про можливість обґрунтування соціологічних узагальнень переважно соціально-гносеологічними чинниками, зосередженні на проблемі інтеграції соціальних дій і структури в соціологічному пізнанні.

Як базовий принцип соціології знання, пропонують те, що знання є соціальною категорією, яка віддзеркалює конкретно-історичні характеристики соціуму, що когнітивна система конструює соціальну реальність. У найрадикальнішому вигляді цей підхід втілений у концепції П.Бергера і Н.Лукмана, котрі стверджують, що “реальність є соціально конструйованою”. Йдеться про те, що соціальні діячі як компетентні носії знань використовують їх у наявних культурних формах, моделях і кодах для комунікативної взаємодії; саме когнітивна практика є конститутивною для суспільства.

Подальшого розвитку, щоправда з певною корекцією, ця тенденція набула в положеннях сучасної рефлексивної соціології. Важко не погодитися з К.Лешем стосовно його загальної оцінки сучасної соціологічної теорії, в якій поняття “рефлексивності” вживається подібно до використання в класичній соціології поняття “раціональність” (Леш, 2003: 140). Власне рух від домінування “природного підходу” (natural attitude) до поширення “рефлексивного підходу” (reflexive attitude) визначає нинішній стан соціологічної аналітики. Така оцінка об’єднує багатьох провідних теоретиків сьогодення попри відмінні теоретико-методологічні преференції та висновки.

“Рефлексивний поворот” у соціології й теорії культури, підтриманий згаданими вище теоретиками, супроводжується залученням ідей класичної філософії XIX століття зокрема Кантової критики “чистого розуму”, абстрактних наукових категорій, які становили ядро позитивізму в соціальному знанні, і яким тепер протиставляють етичні та естетичні критерії. Детерміністські висновки ґрунтуються на попередніх узагальненнях, тоді як рефлексивний підхід – на необхідності вироблення таких узагальнень у процесі самої рефлексії над специфічним, партикулярним явищем, яке треба пояснити. І якщо для першого проблема стосується здебільшого можли-

востей науково достовірного пізнання, то для другого це проблема естетичних та етичних оцінок.

Ця думка, яку взяли на озброєння критики сучасного позитивізму, зводиться до висновку, що рефлексивні судження стосовно специфічних і неповторних явищ соціального світу важко підвести під будь-які універсальні закономірності, тож варто говорити лише про унікальні закономірності. І це співзвучно із лейтмотивами постмодерного бачення соціальної науки взагалі. Зокрема, Н.Луман демонструє “загальний системний підхід”, за якою людські дії стають організованими й структурованими в системах за допомоги символічних кодів, наприклад, мови мас-медіа. Його системна теорія робить наголос на співвідношенні системи із її контекстом та механізмами, які можна використати для редукції складності системи. Всі соціальні системи ґрунтовані на комунікації між акторами, яка вибудовує моделі їхньої поведінки. Отже, системи дії залежать від комунікації. Луман приділяє неабияку увагу саме комунікації тому його теорію зазвичай називають теорією комунікації. Ця теорія дедалі виразніше набуває рефлексивного характеру, а ця рефлексивність, своєю чергою, веде до само-тематизації, тобто йдеться про ключові мертонівські категорії: рефлексивність і тематизацію, комунікативну кодифікацію і символічні медіа (Luhmann, 1998).

За Луманом, комунікація відбувається за допомогою символів, якими діяч визначає лінію своєї поведінки. Такі символи констатують певний кодекс дій із конкретними характеристиками. Організація символів у певний конструктивний кодекс набуває форми селекції варіантів, що редукують усю складність середовища до обмеженої кількості виборів. Наприклад, якщо хтось під час дискусії пропонує обговорити певну тему, він тим самим обмежує і способи її розгляду.

Звернення до рефлексивного осягнення суперечливої соціальної реальності його прихильники виправдовують поширенням інноваційних явищ, великою кількістю новітніх, раніше невідомих фактів і чинників. Для С.Леша та прихильників концепції “суспільств нових ризиків” життя з неунікненою

“амбівалентністю й перервністю”, що зумовлює руйнацію звичних соціальних інституцій та організацій, невідповідність попередніх моделей і критеріїв знання новим суспільним реаліям, рефлексивний підхід є найприйнятнішим і цілком виправданим. Такий підхід до постмодернізаційного розвитку, за Лешем, є не антираціоналістичним чи раціоналістичним, а таким, що ґрунтується на раціональних принципах рефлексивності (Леш, 2003). Ставлення до сучасного соціологічного теоретизування як до суспільного дискурсу рефлексивності, що відповідає суперечливому, половинчастому соціальному світу амбівалентності й нерозв’язності, в якому все можливе, набуває неабиякої популярності серед провідних соціологів нашого часу.

Отже, можемо дійти висновку, що ідея рефлексивності перетворилася на одну з центральних у соціальній теорії останніх років XX століття. Вона є впливовим доповненням постмодерного підходу і водночас пропонує нову інтелектуальну площину для реінтерпретації модернізації. Останню взагалі можна іменувати “рефлексивною модернізацією” (Delanty, 1999: 9), що стає визначальною характеристикою сучасного суспільного розвитку.

За свідченнями аналітиків сучасного теоретичного руху в соціології, ідея рефлексивності є вихідною для цілої низки концепцій, пропонованих багатьма теоретиками: від Габер-маса до постмодерністів, причому дуже різних, таких як Ж.Ліотар, З.Бауман, А.Турен, А.Мелуччі. Особливо вона близька соціологам, які вивчають нові соціальні рухи, процеси демократизації, колективної ідентифікації тощо. Але найважливішою ця ідея є для соціологів, котрі розглядають проблеми суспільної трансформації на підставі широкого, загального підходу. В цьому разі ідея рефлексивності постає як новий взаємозв’язок між дією і структурою, що виникає на сучасному етапі суспільного розвитку.

Зокрема, Е.Гіденс виявляє інтерес до рефлексивності індивідуальних соціальних акторів, до теми індивідуалізації, а також до рефлексивності функціонування соціальних інституцій, суспільної комунікації. Аналіз окреслених тем, на думку Гіден-

са та його прихильників, є вирішальним для адекватного витлумачення соціальності сьогодення. В одній з останніх своїх праць він пише: “Всупереч гомону теоретичних напрямів, що конкурують один з одним, за існуючого безладдя і плутанини, можна виділити низку досить загальних проблем. Одна з них полягає в тому, що більшість наукових напрямів ... надають особливого значення живому, діяльному, активному і рефлексивному характеру людської поведінки” (Гідденс, 2003: 9).

Водночас теоретичні конструкції нового типу й досі недостатньо обґрунтовані й містять чимало нерозв’язаних проблем. Найважливішою серед них постає проблема відсутності теорії культури в сучасній соціології.

Модерність увиразнила суперечності взаємозв’язків між уже сформованою культурою і потребами соціального оновлення (або демократизацією і капіталізмом, свободою і дисципліною). У загальнішому сенсі, за Гідденсом, це дуалізм дії і структури, відлуння давніх дискусій у соціологічній теорії між прибічниками примату індивідуалізму на противагу примату соціальності. Ця проблема становить підвалини осмислення процесу суспільних трансформацій і останніми роками перейшла у фазу розгляду можливості медіації цих суперечливих чинників. Власне гідденсівська реконцептуалізація модернізації спрямована на пошук шляхів розв’язання цієї проблеми. Його теорія структурації була, за висновком багатьох аналітиків, спробою подолати дуалізм дії і структури, привернути увагу до важливості витлумачень смислових положень.

Якщо, на думку Дж.Діленті, проблему взаємозв’язку дії і структури слід розглядати у площині розроблення теорії культури, то Гідденс віддає перевагу підходу соціології знання. У першому разі акцентовано розгляд суспільної системи комунікації, а отже, проблему протиставлення дії структурі розглядають як проблему протистояння самовизначеної дії із гнучко структурованими інституціями. За другого, когнітивного підходу культуру розглядають як форму знання, інтерпретивну модель, що також є формою дії. Тобто знання є не просто інформацією, а й результатом досвіду та дії. У такому тлумаченні знання є, так би мовити, надто дискурсивним.

Знання стає дуже важливим як посередник у переживанні світу і констатує форми медіації, де дуалізм модерності може бути подоланий.

Культура в такому ракурсі не є просто системою цінностей і норм, як це ми засвоїли з консервативної антропології, і не редукується до ідеології та хибної свідомості, як стверджують марксистки. Згідно з тенденціями сучасної рефлексивної соціології, культуру слід розглядати як “комунікативно структуровані форми соціального знання, які опановують соціальні актори і які невіддільні від їхнього соціального досвіду”. Як така культура є рефлексивною і формується у кожному процесі комунікації на підставі дискурсивних стратегій соціальних акторів. Одним із найважливіших вимірів цього феномена є непевність, спірність, відносність тих чи тих положень знання.

У цьому сенсі можна говорити (слідом за Г.Гегелем, К.Марксом, Т.Адорно) про діалектичний процес трансформації знань, взаємодії суб’єкта й об’єкта. Сучасні культурні моделі охоплюють засоби цієї трансформації (переходу), вони перебувають у динаміці й напруженні, забезпечують акторів ресурсами для інноваційних проектів і водночас змінюють їх. Ідея модернізму як процесу постійних соціальних змін не може бути відокремленою від проблеми ролі культури та соціального діяча в цьому процесі, від культурної саморефлексії та носіїв знань.

Проект модернізації відбиває велику віру Просвітництва у визвольну силу знання. Наскільки соціальний актор є автономним суб’єктом, здатним до творчої інтерпретації культурних норм і цінностей, настільки соціальний світ не буде закритим, жорстко детермінованим, а залишатиметься відкритим до змін. Отже, модернізм виявляється проектом соціального конструювання. Хоча слід зазначити, що й у просвітницькій моделі модернізації роль знання була відносно обмеженою, позаяк підпорядковувалася культурній домінації як залишкова сама по собі, знання сьогодення пронизує все виробництво соціального порядку й зумовлює громадський дискурс. Інакше кажучи, знання проходить крізь соціальне і культурне, які вже не можна відокремити одне від одного у світлі головного

конфлікту. Навпаки, головний конфлікт набуває вигляду плюральності конфліктів, анархії культурних форм.

Культура і соціальна структура завжди перебувають у напружених взаєминах. Культурні ідеали завжди містять більше потенції, ніж можна конкретно реалізувати у певному соціальному порядку. К.Мангайм аналізував ці напруження в термінах взаємовідносин всередині культурної моделі як напруження між ідеологіями й утопіями. Ідеології, аргументував він, є системою віри, яка слугує легітимізації панівного соціально-політичного порядку, тоді як утопії є ідеями, які є трансцендентальними щодо статус-кво. Тобто культурні цінності та норми мають внутрішні можливості, що виходять за межі наявного соціального порядку, вони не зводяться лише до його репродукції. Вони певною мірою є трансцендентними стосовно наявного інституціонального порядку.

“Фундаментальною ідеєю модерності, таким чином, є специфічні відносини, які характеризуються напруженням, суперечностями й амбівалентностями між культурою, структурою і дією” (*Delanty, 1999: 12*). З одного боку, суспільство може розумітися у перспективі його культурних моделей та соціальних структур. З іншого – його можна розглядати у перспективі соціальних акторів, які ніколи не є цілком детермінованими своїм оточенням і завжди мають здатність до політичної дії. “Політична дія є можливою, бо соціальні актори наділені творчим началом і когнітивними здібностями до соціального навчання...”, – зазначає Діленті (*Delanty, 1999: 12*).

Не варто редукувати модерність лише до одного виміру. Це динамічний процес, який передбачає складні взаємини між культурою, соціальним і політичним. Отже, модерність ширша, ніж модернізм як специфічна культурна ідея у вузькому естетичному сенсі, тобто вона має і соціальні, і політичні виміри.

У концепції “рефлексивної модернізації” поєднано дві визначальні ідеї. Перша – те, що рефлексивність містить упорядкування цієї модернізації за допомогою об’єктивного відбиття й аналізу соціальних процесів. Друга – те, що ці самі соціальні процеси вислизають з-під контролю й полишають логіку цю-

го впорядкування, тобто втрачають об'єктивний ґрунт пояснення. Вона містить як елементи самовпорядкування, так і очевидні елементи “амбівалентності” чи “преривності” розвитку (Гідденс, 2003). Понад те, детерміністські, впорядковувальні моменти рефлексивності залишаються вельми проблематичними, тоді як моменти неспадіваності, втрати контролю, експериментального характеру суспільного розвитку увиразнюються.

У цьому сенсі рефлексивність рішуче пориває із домінуванням детермінізму в класичному соціологічному позитивізмі. Сумніву піддається відображувальна сила соціології, здатність її до об'єктивного відбиття визначальних чинників соціальних процесів, а отже – сама можливість соціоінженерингового вдосконалення соціального світу. Тобто однією із головних тез класичного соціологічного метанаративу є вчення про можливість досягнення й удосконалення соціальної реальності. Концепція рефлексивної модернізації – за контрастом із класичним позитивізмом і модерністськими ідеями соціальної інженерії – віддає першість питанню про те, якого типу особистість та якого типу інституції можливі за умов хронічної розірваності (перервності) й хронічної амбівалентності.

Проблема адекватності сучасних суспільствознавчих наук реаліям сьогодення висвітлюється зі своєї точки зору відомим соціологом І.Валерстайном. На його думку, структура сучасних соціологічних знань зазнає суттєвих змін, переглядаються її теоретико-методологічні підвалини. На часі – мультидисциплінарний дискурс сучасного суспільного життя, застосування різних епістемологій і різних методологій пізнання. Багато в чому думки Валерстайна характерні для сучасних критиків соціологічної теорії, яка й далі розвивається на класичному фундаменті, й близькі до постмодерністських поглядів.

Критичний засновок Валерстайна полягає в тому, що треба долати набуту раніше дисциплінарну “закритість”, відмежованість від інших сфер знання соціальних наук, – те, що стало на заваді повнішому розумінню соціальної реальності. Новим поглядам, оцінкам, підходам затісно в межах однієї соціологічної дисципліни, а методи, що історично склалися і превалюю-

ють у соціальних науках, сьогодні вже є перешкодою такому розумінню. Ці методи, котрі за півторастолітню історію дисципліни інституціоналізувалися, канонізувалися й перетворилися на “наукові стандарти” дисципліни, вже не сприяють поглибленню соціологічних знань і багато в чому вичерпали себе, вони потребують доповнення й збагачення з-за меж соціології (*Wallerstain, 1999*).

На переконання Валерстайна, процес розроблення головних категорій, основних дефініцій соціальних наук відбувався під впливом і в контексті поширених непорозумінь тогочасного світу знань, що були імпліковані до соціальних наук. Понад два століття організація знань переживає поділ її структури на філософію і власне науку. Їх розглядають як окремі, якщо не антагоністичні, форми знань. Спершу секуляризація витіснила з царини знання теологію, замінивши її філософією: місце Бога посіла людина як головне джерело знань, замість священика було запропоновано раціонального суб’єкта мислення тощо. Починаючи від XIX століття вже філософію почали розглядати як щось протилежне науковим знанням, як довільну спекулятивну дедукцію, натомість справжнім знанням вважали суто раціональну форму, доведену й експериментально підтверджену. Втім, варто нагадати, що так було не завжди. За часів протосоціологів, зокрема Ш.Монтеск’є, не існувало розмежувань між філософом і “вченим”. Цей фундаментальний поділ у створюваній за тих часів університетській системі виник із розвитком картезіанського протиставлення людини і природи. Розмежування двох форм знання було зовсім невідомим до середини XVIII століття. І такий поділ хоча й мав певні обґрунтування, проте виглядав штучним і власне передував поділу соціальних наук на спеціалізовані дисципліни, який ще більше посилив непорозуміння.

Диференціація у соціальних науках є закономірним наслідком процесу поділу праці, оскільки спеціалізація й концентрація зусиль на звуженій сфері наукового вивчення забезпечує глибоке проникнення у сутність проблеми, відточене вміння працювати з певним матеріалом, якомога повнішу

обізнаність саме у цій царині тощо. Це дає змогу досягати найефективнішої праці на обмеженій ділянці пізнання, а в поєднанні з іншими спеціалізованими розробками і зростання продуктивності колективного наукового пізнання. До того ж, чим спеціалізованішими є ролі наукових дослідників, тим більшим є простір для індивідуальної творчої самореалізації, багатоманіття мислення і підходів, що, певною мірою, протистоїть усеосяжній уніфікації, стандартизації наукового пошуку, поза всяким сумнівом не корисної для інноваційності. Слід взяти до уваги й такий організаційно-особистісний момент: небачене раніше зростання кількості дослідників висуває перед кожним із них завдання пошуку своєї “ніші”, резервування кола власної самобутності, доведення “новизни” на пряму своєї наукової діяльності тощо. А звідси – нескінченне “винайдення” дедалі нових аспектів спеціалізації дослідницької діяльності.

Отже, можна відзначити як позитивні, так і негативні наслідки поглиблення диференціації у пізнавальному процесі. Подальша спеціалізація в соціальних науках буде позитивною, доки зберігатиметься необхідна теоретико-методологічна єдність, а інтегративні сили утримуватимуть дисциплінарне тіло. Водночас очевидною є негативність роздробленості соціальних знань, вузькоспеціалізованого аналізу, що фрагментує цілісне розуміння соціального світу.

Ця тенденція руху від характеристик науки часів модерну, ґрунтованих на доведенні існування універсального знання, на неможливості варіативності у питанні стосовно істинності до сучасних постійних суперечок щодо істинності знань, неспростовності оцінок, наукових і культурних “війн” на “бойовищах” наукового життя є найсуттєвішою ознакою нинішньої соціології.

Проте є всі підстави стверджувати, що вже на часі зворотний процес, адже чинники поділу втратили свою дієвість. Взагалі концептуальне поле соціальної науки створювалося як проміжна царина між наукою і філософією, між природничими і гуманітарними науками. Її інституціоналізація завершилася лише у другій половині XX століття.

“Розлучення”, що сталося між гуманістичною філософією і науковим знанням, зумовлює сьогodнішню кризу в соціології.

Джерела цього – поділ між істиною і добром, що зумовив конституювання різних визначальних логік “двох культур”: філософії, або, ширше, всієї гуманістики, спрямованої на пошук добра і краси, і науки, яка обстоює власну монополію на пошук істини. Таким чином склалися два різні за орієнтирами й критеріями оцінок напрями досягнення світу людської життєдіяльності. А це дає підстави для висновку, що шлях до подолання кризи – у возз’єднанні двох логік, інтеграції “двох культур”, методологій пізнання соціального світу.

Стає актуальним створення такої методології, яка б інтегрувала пошуки добра та істини у єдине ціле. Якщо багато вчених доводять, що в наш час поділ гуманістики і соціальної науки штучний і неплідний, то, природно, постає завдання поєднання того, що називають “системними дослідженнями” (“complexity studies”), і “вивчення культури” (“cultural studies”), природничого і гуманітарного підходів. Натуралістична модель знання, ґрунтована на ньютонівській механіці, покладена за зразок при створенні “соціальної фізики” – соціології, вже від кінця ХХ століття не задовольняє вчених. Адже тепер вже очевидно, що у світі немає гармонії й постійної детермінації, натомість помітну роль відіграють ентропія та біфуркація, самоорганізація, стихійність, непослідовність, перервність тощо. І звідси – твердження, що процес пізнання є складнішим, ніж традиційно уявлялося від доби Просвітництва.

Водночас важливо наголосити, що йдеться не про заперечення науки як дієвої моделі знання, а лише про сумніви щодо її загальної універсальності, до того ж лише такої науки, яка спирається на розуміння природи як пасивного об’єкта, як такої, де все вже з’ясовано й пояснено. Водночас актуалізується постмодерністське гасло: “можливе багатше за реальне”.

Доречний тут і такий аспект: а хто є суддею істинності й корисності конкурентних підходів? Шлях емпіричного обґрунтування науки не такий незаперечний і демократичний, як це раніше стверджували і як склалося в соціології. Позиція вчених-натуралістів полягає в тому, що лише наукова спільнота має компетенцію виносити вирок щодо науковості певного судження. Але відтоді, як знання невідворотно і швидко спеціа-

лізуються, “вузькі фахівці” втрачають бажаний багаторакурсний погляд на речі, виникає своєрідна сциєнтистська зашореність, що мало відрізняється від догматизму теологів та утопізму філософів минулих періодів розвитку знань. А отже, актуалізується питання розширення критеріїв науковості (Wallerstein, 1999).

Прихильники “вивчення культури”, лави яких останнім часом більшають, піддають нищівній критиці натуралістичні принципи детермінізму, претензії на універсалізм і сциєнтистську “системність” традиційної, позитивістськи зорієнтованої соціальної науки, хоча й самі часто стають заручниками верховенства канонів добра і краси, які теж безпідставно претендують на універсальність.

Наразі актуалізується додання стану певної роздвоєності людського пізнання, що запанував від XIX століття й відзначається наявністю “двох культур”, або двох видів пізнання – гуманітарної, ідеографічної епістемології, яка наголошує специфічність соціальних феноменів, обмеженість можливості будь-яких універсальних узагальнень, потребу насамперед у проникливому розумінні тощо, і натуралістичної науки, прикладної номотетичної епістемології, що обстоює логічний паралелізм життєдіяльнісних процесів, як і матеріальних процесів загалом, пошук фізичних універсалій, простих законів, не підвладних змінам часу та простору.

Валерстайн робить цікаве зауваження стосовно такої двоїстості – “соціальна наука начебто була прив’язана до двох кінців, які галопують у різних напрямках” (Wallerstein, 1999: 190]. Оскільки соціальне знання не мало власної епістемологічної опори, розривалося боротьбою двох напрямів – гуманістикою і натуралістикою, то в наші дні з новою силою актуалізується проблема інтеграції розірваного теоретико-методологічного підґрунтя пізнання.

Таким чином, вимальовується нова ситуація, яка дедалі більше стає предметом уваги соціологів. З одного боку, системні дослідження вкотре підтверджують відносність законів природничонаукового типу, тим паче що соціальні системи є найскладнішими з усіх систем. Учені також наголошують

чинник креативності, що має місце не лише в життєдіяльності людини, а й у царині природи, що зближує такі дослідження з гуманітарним підходом. Як відзначає Гіденс, “сьогодні ми є свідками того, що природничо-наукова доктрина змушена брати до уваги ті ж самі явища, які потрапляють у коло безпосереднього зору нових напрямів соціальної теорії – зокрема, мову (слововжиток), а також тлумачення смислового значення” (Гідденс, 2003: 9). З іншого боку, культурні дослідження соціального контексту існування індивідів, де всі взаємозв’язки, тексти й символічні системи є вже створеними та здобутими, а отже, незмінними в будь-якому місці та часі, доводять неуніверсальність цих рис соціальної реальності, необхідність врахування ірраціональних чинників. Тобто і там, і там простежується тенденція неоднозначного тлумачення тих ознак, що вважалися атрибутами науковості. Ця інтегративна тенденція “двох культур” обіцяє нові перспективи для соціальної науки.

Початок інтеграції системних і культурних досліджень, що окреслилася на зламі XX і XXI століть, є тим ґрунтом, на який покладають надії у подоланні кризових явищ у соціології. Важливою є також реінтеграція у пізнанні критеріїв істини й добра, долання протиставлення “двох культур”, для чого потрібна певна реорганізація наукових інституцій, передусім спрямованих на подолання інституціонального консерватизму.

Валерстайн називає означену тенденцію “соціальною сцієнтизацією” всього знання (Wallerstein, 1998). Водночас, на його думку, назріла реструктуризація вивчення соціальної реальності з погляду тих можливостей креативності, які пропонує сучасність. Багатоманіття моделей людської поведінки стає саме тим полем досліджень, що його сучасність висуває на авансцену, й наближення до його розуміння можливе на підставі відмови від універсалізму.

Визначаючи шляхи подолання двоїстості знання, надолуження поділу його на культурні й системні студії, протистояння руйнівним (через втрату контролю над процесом фрагментації, що має наслідком незіставність та окремішність спеціалізованих досліджень) тенденціям у розвитку соціальної науки, можна, на мій погляд, виокремити такі напрями.

• **Підтримання міждисциплінарності розв'язання поставлених проблем.** Процеси диференціації у кожній спорідненій гуманітарній дисципліні неминуче зумовлюють взаємопроникнення, “накладання” спеціалізованих напрямів однієї дисципліни на іншу (і справді, стратегії підприємництва дістають історичні пояснення, історичні трансформації пояснюються соціологічними положеннями, економічні результати – психологічними чинниками). Отже, міждисциплінарні дослідження суцільно пронизують соціально-гуманітарне знання, зберігаючи його відносну цілісність.

• **Створення інтегративних, синтезаційних теоретичних систем.** Прихильники теоретичного синтезу в соціології (Дж.Рітцер, Дж.Александр, Н.Віллі та ін.) доклали неабияких зусиль для такого вибіркового об'єднання різних соціологічних традицій, шкіл, напрямів. Утім, крім певної конвергенції класичних парадигм (зокрема функціональної й конфліктологічної), це завдання не дістало розв'язання й досі залишається актуальним.

• **Перенесення центру уваги на розвиток трансгалузових досліджень,** тобто не поглиблення досліджень у галузі соціології освіти, родини, статі, етичності тощо, а пропозиція парадигмальних підходів до цих сфер. Трансгалузовий феноменологічний або конфліктологічний аналіз – це найплідніший підхід, хоча й пов'язаний зі значними організаційними змінами у корпусі соціальної науки, освіти, атестації тощо.

На часі інституціональна реконструкція соціологічної дисципліни, перегляд дисциплінарних кордонів усередині соціогуманітарного знання, повернення до тих часів, коли не було протиставлення наук про природу й наук про людину, поділу університетської системи на галузі знання, ґрунтовані на різних епістеміологічних принципах.

Одне слово, якщо на початку XX століття простежувалося “онаучнення” соціології шляхом наслідування методології природничих дисциплін, то на початку XXI століття проголошується завдання “онаучнення” всіх наук шляхом “соціологізації” їх. Можна додати, що це є велінням часу і відкриває нові перспективи для соціальних наук.

 Література

1. The New Social Theory Reader : Contemporary Debates. Seid-man S., Alexander J. (eds.). 2001. – L.; N.Y.: Rutledge.
2. Contemporary Social Theory. 1999 / Ed. by A.Elliott. — Oxford: Blackwell Publ.
3. *Lash S.* 1994. Another Modernity. A Different Rationality. — Oxford: Blackwell Publ.
4. *Delanty G.* 1999. Social Theory in a Changing World. — Cambridge: Polity Press.
5. *Beck U., Giddens A., Lash S.* 1999. Reflexive Modernization. — Cambridge: Polity Press.
6. *Beck U.* 1992. Risk Society: Towards a New Modernity. — L.: Sage.
7. *Giddens A.* 1998. The Third Way. — Cambridge: Polity Press.
8. *Лев С.* 2003. Соціологія постмодернізму. – Львів: Кальварія.
9. *Luhmann N.* 1998. Observations on Modernity. — Stanford: Stanford University Press.
10. *Delanty. G.* 1999. Social Theory in a Changing World. — Cambridge: Polity Press.
11. *Гидденс Э.* 2003. Устройство общества. – М: Академический проект.
12. *Giddens A.* 1990. The Consequence of Modernity. – Stanford: Stanford University Press.
13. *Wallerstein I.* 1999. The End of the World as We Know it. Science for the Twenty First Century. – L.: University of Minnesota Press.
14. *Wallerstein I.* 1998. Presidential address. Fourteenth World Congress of Sociology. – Montreal, July 26. Unthinking Social Science: the Limits of Nineteenth-Century Paradigms. 1991. — Cambridge: Polity Press.
15. *Bauman Z.* 2003. Society under Siege. –Cambridge: Polity Press.

 **Словник термінів**

Постфундаменталізм – сучасний напрям є соціологічному теоретизуванні, що виходить за рамки традиційного сцієнтизму, ґрунтується на постмодерністській реабілітації ірраціоналізму, антидетермінізмі, релятивізмі тощо, на новій інтерпретації ролі наукових знань, множинності істин, утвердженні мультипарадигмальності й плюралістичної багатозначності в соціологічному пізнанні, на відмові від вузької спеціалізації емпірицистської соціології на користь філософських, моралістичних аспектів соціологічних знань.

Рефлексивні знання – це такі знання в соціологічному пізнанні, що спираються самі на себе й не потребують безпосереднього емпіричного підтвердження, формуються із взаємодії суб'єкта, що пізнає, й об'єктивного середовища в процесі аналітичної діяльності, тобто переважно на зворотному вплив суб'єкта аналізу на об'єкт пізнання, на тезі, що будь-яке знання, а тим паче – соціологічне, має пояснюватися соціально, з урахуванням соціокультурного контексту його отримання.

Амбівалентність – це суперечливе поєднання в соціальному процесі чи явищі протилежних тенденцій, конфліктне напруження між цими тенденціями і, поряд із тим, одночасний вплив суперечливих чинників.

Постмодерністська соціологія – це узагальнене поняття, яке позначає сукупність соціологічних ідей та концепцій, що набули поширення наприкінці XX століття на ґрунті нового соціально-філософського підходу до суспільного життя, культури, науки, людської діяльності. Це соціокультурна, світоглядна конфігурація, яка заступає чи вже заступила місце модерну, епохи модернізму, а також соціальні концепції, що пояснюють ці зміни. “Ситуація постмодерну” характеризується такими особливостями: фрагментацією і непевністю, недетермінованістю суспільних процесів, соціального світу ризиків й відсутністю абсолютних цінностей, кінцем віри у невідворотний прогрес, раціональність, наукову істинність, наголошенням важливості підсвідомих, вільноплинних знаків і образів, множинністю кутів зору.

Постмодернізм узагалі – це міждисциплінарний інтелектуальний рух, не стільки нова теоретична парадигма, скільки новий ракурс бачення, набір концептуальних підходів до соціокультурної реальності. Ідеї та принципи цього бачення обґрунтовані у працях таких теоретиків, як Ж.Бодріяр, Ж.-Ф.Ліотар, Ж.Деріда, П.Бурдьє та ін. У соціологічній царині постмодерністський підхід синтезує кілька напрямів теорети-

зування, зокрема різні інтерпретації сучасної соціальної та культурної реальності, котрі взаємодоповнюють одна одну. Хоча ці узагальнення і висновки ще не усталились і є досить розпливчастими, вони поєднані спільним дискурсом і змальовують єдиний “образ” суспільства, яке називається постмодерним.

? Контрольні запитання

1. Які тенденції визначають сучасний стан соціологічної науки?
2. Які найвпливовіші соціологічні парадигми XX століття?
3. На чому ґрунтується постфундаменталістська концепція Дж.Александера?
4. Розкрийте положення сучасної рефлексивної соціології.
5. В чому полягає постмодерністська критика класичної соціологічної теорії?
6. Які нагальні завдання постають, за І.Валерстайном, перед соціологічною наукою?

Темі рефератів

1. Постмодерністська критика теоретичних підвалин класичної соціології.
2. Основні положення постфундаменталістської концепції Дж.Александера.
3. “Рефлексивний поворот” в соціології.
4. І.Валерстайн про основні проблеми адекватності сучасних суспільствознавчих наук.
5. Головні напрямки реконструкції соціологічної дисципліни за сучасних умов.

Лекція 3

ІНТЕГРАЛІСТСЬКА СОЦІОЛОГІЯ

ПІТИРИМА СОРОКІНА

Вступ

Сьогодні, коли в соціологічній науці спостерігається поширення нової, *постнекласичної* методології, одночасно вочевидноється активне використання в соціологічному теоретизуванні певних *інтегралістських* ідей і концепцій. У цьому плані прикладами можуть слугувати агентно-структурний підхід Ю.Габермаса, структурний конструктивізм П.Бурдьє, структурно-агентний синтез Е.Гіденса.

Історія соціології свідчить, що такого роду ідеї та концепції кожного разу з'являються внаслідок загальнотеоретичної кризи соціологічної науки, в якій вона періодично опиняється, а можливо, перебуває перманентно. Це трапляється тоді, коли соціологи не в змозі – на підставі попередніх теоретичних напрацювань – адекватно відобразити, пояснювати й передбачати не тільки суспільні депресії, нестабільність, кризи, революції, війни й т. ін., які, до речі, в історії неодноразово повторюються, а й виникнення нових, раніше невідомих соціальних реалій. Той самий Гіденс у своїх працях 90-х років минулого століття, формулюючи *концепцію сучасності*, стверджує, що характер сучасного суспільства загалом є унікальним, воно радикально відрізняється від природи домодерного суспільства. Важливою особливістю сучасності є якісне зростання ризиків, які не мають аналогів у минулому. Інакше кажучи, сучасні ризики не мають історичних коренів. Вони є

цілковито породженням сьогочасності. Тому минуле ніби втрачає свою детермінувальну силу для сучасності. Звідси застосування класичних соціологічних теорій для пояснення сучасних суспільних реалій стає сумнівним. У зв'язку з цим, як вважає англійський теоретик, перед соціологічною наукою постає нагальне завдання з розроблення таких соціологічних концепцій, які були б здатні адекватно відображати й пояснювати сучасну суспільну реальність. Це можна зробити тільки на шляху подолання традиційних *теоретико-соціологічних дилем* (наприклад, суспільство vs індивід, об'єктивне vs суб'єктивне) і поєднання (синтезу) теоретико-методологічного інструментарію *структурно-функціональних парадигм*, що наголошують вивчення впливу соціальних структур та інститутів на ментальність і поведінку людей на *макрорівні*, із *інтерпретативними парадигмами*, які роблять акцент на вивченні та інтерпретації людської ментальності та поведінки на *мікрорівні* (див.: Кравченко, 2004: 23, 477).

Цікаво, що на початку ХХ століття на тлі наслідків Першої світової війни, низки революцій у Східній і Центральній Європі серед європейської громадськості теж була поширена думка про “кризу сучасності”. Злам попередніх державних форм, різке економічне падіння, масове збіднення населення, революційна смуга, дезорганізація суспільного життя загалом – усе це зовсім не випадково зумовило тоді появу й поширення серед європейців *кризової свідомості*.

На думку німецького соціолога Альфреда Вебера, Перша світова війна зламала “духовну Європу”, яка після цього занурилася в глибоку кризу. Вчений вважав, що кризова свідомість постала ще до початку Першої світової війни, проте саме остання радикалізувала та загострила її. Світову війну він розцінює як “симптом” кінця класичних цінностей і норм Просвітництва. Щоправда, дехто з його співвітчизників (В.Зомбарт, П.Тіліх, Є.Хайман) висловлювалися з цього приводу по-іншому. “Криза сучасності” розглядалася ними не як ситуація есхатологічних ризиків, а радше як шанс для нового початку. Так, Зомбарт пов'язував із Першою світовою кінець “розвитку

капіталізму” і початок “пізнього капіталізму”. Тіліх і Хайман під враженням досвіду військових і революційних подій початку ХХ століття визначали “кризу сучасності” як переломну епоху, з якої починається нове обличчя історії, що потребує суспільних реформ і політичних дій (*Крузе*, 1998: 201–202).

Що стосується європейської соціальної науки, то вона також була на початку минулого століття охоплена кризовою свідомістю. Так, Макс Вебер у своїй доповіді “*Wissenschaft als Beruf*” (1919) висловлює глибокий песимізм щодо можливостей науки у справі перебудови суспільства. На його думку, “завданням емпіричної науки ніколи не може бути встановлення обов’язкових норм та ідеалів, з яких можуть бути виведені рецепти для практики”, така наука “нікого не здатна навчити тому, що він *повинен*, а тільки тому, що він *може* і – за певних обставин – що він *хоче*” (цит. за: *Ручка*, 1987: 77–78). Це означає, що наука не має жодного значення для формування світогляду людей, вона взагалі не може пояснити їм сенс навколишнього світу. Зрештою, важливі питання на кшталт “Що ми повинні робити?” та “Як ми повинні жити?” залишаються без відповіді з боку науки. Отже, остання є власне позбавленою сенсу, бо не може дати відповіді на принципові ціннісні питання.

Згадувана веберівська доповідь, його песимістичні висновки щодо ролі науки в людській культурі дістали широкий резонанс серед європейської громадськості того часу. Одні були настільки вражені оцінкою з боку М.Вебера потенціалу науки в людському житті, що почали говорити про кінець раціоналістичної епохи в науці, про справжню “кризу науки”. Інші були радше розчаровані з приводу наукового песимізму М.Вебера, намагалися критикувати його принципові висновки стосовно можливостей науки. Йому, наприклад, закидали, що його діагноз науки зовсім не бере до уваги проблеми повоєнного суспільного життя (*Барелмайер*, 1998: 210).

Загалом після Першої світової війни в межах німецької соціології починають окреслюватися два концептуальні напрями. Один із них пов’язаний з ідеєю Г.Зіммеля (яку той висунув ще 1908 року) про систематичне вивчення соціальних (по-

запросторових і позачасових) форм. Ця ідея була підхоплена у 1920-х роках, насамперед А.Фіркандтом і Л. фон Візе, які намагалися побудувати нову наукову дисципліну – формальну соціологію. Водночас історично орієнтовані праці М.Вебера, В.Зомбарта, А.Вебера, Е.Трьолча, К.Мангайма, Н.Еліаса та ін. репрезентували історичний напрям у соціології. Цей напрям (або “історична соціологія”) сформувався приблизно на 1900 рік. Він відрізнявся широким суспільно-історичним горизонтом, багатоманітним теоретичним інструментарієм, вагомим міждисциплінарним потенціалом, націленістю на вивчення конкретно-історичної дійсності та акцентованою схильністю до діагностики епохи. Під впливом відчуття загальноєвропейської кризи представники історичної соціології виступали проти починань прихильників формальної соціології. На їхню думку, криза сучасності не дозволяє соціології бути суто вченням про соціальні форми. Соціологія повинна звернутися до конкретно-історичної дійсності. І якщо вона хоче щось зробити для подолання європейської кризи, їй потрібно передусім “схопити” свій предмет у його специфіці, історичності та внутрішніх залежностях.

Отже, німецьку історичну соціологію загалом та її схильність до історико-соціологічної діагностики зокрема можна розцінювати як більш менш адекватну реакцію на кризу тогочасної Європи. Впродовж 20–30-х років ХХ століття ця криза урізноманітнює тематичний профіль зазначеної діагностики. Наприклад, за умов світової економічної кризи тема “стану і майбутнього капіталізму” не тільки залишається валідною, а й набуває неабиякої актуальності. До цього треба додати також дискусії щодо наслідків, шансів і перспектив політичних режимів, які народилися внаслідок російської революції 1917 року і революцій у Центральній Європі 1918–1919 років. У цей період точилися дебати і навколо викликаної слабкістю тодішньої Веймарської демократії “кризи держави”. Гуманітарний вимір того часу був представлений переважно працями представників “Гейдельберзької школи” на чолі з А.Вебером, які досліджували модерну кризу культури. Вони стверджували, що

внаслідок модерної кризи культури відбувається дезінтеграція суспільства. Тому основні цінності європейської людини – гуманістичний ідеал, свобода, розвиток особистості – виявляються під загрозою. Ці вчені скептично ставилися до таких феноменів модерності, як капіталістичне підприємство, держава, політична партія, об'єднання за інтересами, раціоналізація, бюрократизація, хоча й визнавали неминучість цих явищ.

На думку, наприклад, А.Вебера, саме ці речі визначають особливості людської екзистенції в модерному суспільстві. Усе це призводить до певної еволюції ментальності людей і трансформації соціальних відносин. Представники вищих і середніх верств населення з вільних громадян перетворюються на службовців і чиновників. Гуманістичні цінності втрачають свій вплив на морально-інтелектуальне життя суспільства. На цій підставі інтелектуали не можуть впливати на ментальність і поведінку інших верств населення. Своєю чергою, революційний, “червоний” пролетаріат швидко трансформується у “жовтих” робітників, які більше переймаються інтересами профспілкової бюрократії, ніж власними інтересами. В умовах модерної культурної кризи з'являється так звана “четверта людина”. Це новий соціальний характер, який є продуктом бюрократизації. Якщо західноєвропейська “третья людина” характеризувалася динамізмом, людяністю, гідністю, відповідальністю за ближніх, усім тим, що впливало з культурних традицій християнства, гуманізму і Просвітництва, то “четверта людина” є дезінтегрованою, фрагментованою і дегуманізованою істотою. Це відсилає нас до людей, які характеризуються роздвоєністю особистості. Згідно з А.Вебером, це може бути вчений, який, з одного боку, є шановним членом наукової спільноти, а з іншого – творцем винаходу з край негуманними наслідками, або партійний функціонер, який у вихідні поводить в сім'ї як турботливий батько і благочестивий віруючий, а в будні посилає тисячі людей на смерть (*Крузе*, 1998 : 199–200).

З приходом до влади у Німеччині нацистів (30-ті роки XX століття) наукова діяльність представників історичної соціології була припинена. До них були застосовані репресивні

санкції. Більшості вдалося емігрувати. Після Другої світової війни німецька історична соціологія з її значним гуманістичним потенціалом не змогла відродитися повною мірою. Головною причиною цього було, мабуть, беззастережне панування в німецькій соціології повоєнних часів американських стандартів структурно-функціонального аналізу суспільного життя. Про це свідчить, наприклад, один маловідомий, але показовий факт, який наводить знавець німецької історичної соціології Ф.Крузе на шпальтах “Кельнського журналу з соціології та соціальної психології” (2001, Н. 3, S. 593): “Це було 1954 року на конференції, присвяченій Максу Веберу. Толкот Парсонс, виступаючи, різко нападав на методологію молодшого брата М.Вебера Альфреда, який був академічним викладачем американця у 20-ті роки. Зрештою, старий Альфред Вебер запитав: “Ви що хочете піддати сумніву труд усього мого життя?” “Зовсім ні, колега, – відповідав Парсонс, – я позначив би це тільки не як соціологію”. Цей фрагмент, на мій погляд, яскраво демонструє позицію лідера структурного функціоналізму на той час: історична соціологія А.Вебера не є власне соціологічною дисципліною, бо вона не відповідає певним (насамперед позитивістським) методологічним стандартам. Цю позицію Т.Парсонса потрібно запам’ятати, бо надалі вона буде активно використовуватися і для відповідної оцінки певних положень інтегралістської соціології Пітирима Сорокіна.

Життя і творчість П.Сорокіна

В той час, коли розгорталася діагностична спрямованість німецької історичної соціології, видатний російсько-американський соціолог *Пітирим Олександрович Сорокін* (1889–1968) був ще на початку свого творчого шляху. В автобіографічному романі “*Довгий шлях*”, опубліковану в 1963 році у США, вчений зазначає, що в студентські роки він здійснив цілу низку антропологічних, соціологічних, юридичних і філософських досліджень. Результати цих досліджень були опубліковані тоді в солідних наукових часописах. У 1913 році, коли він був студентом третього курсу юридичного факультету

Санкт-Петербурзького університету, вийшла друком його перша велика (на п'ятсот сторінок) праця *“Злочин і кара, подвиг і винагорода: соціологічний етюд про основні форми суспільної поведінки і моралі”*. Свій світогляд, який формувався в цей період, вчений схарактеризував так: “Під філософським кутом зору [моя] система поглядів була різновидом емпіричного неопозитивізму або критичного реалізму, ґрунтованих на логічних і емпіричних наукових методах пізнання. Соціологічно це був такий собі синтез соціології Конта і Спенсера про еволюційний розвиток, який коригувався і підкріплювався теоріями М.Михайловського, П.Лаврова, Е. Де Роберті, Л.Петражицького, М.Ковалевського, М.Ростовцева, П.Кропоткіна – з російських мислителів – і Г.Тарда, Е.Дюркгайма, Г.Зіммеля, М.Вебера, Р.Штаммлера, К.Маркса, В.Парето та інших – із числа західних вчених. Політично – мій світогляд являв собою форму соціалістичної ідеології, ґрунтованої на етиці солідарності, взаємодопомоги та свободи. Загалом це був оптимістичний світогляд, дуже схожий із поглядами більшості російських і західних мислителів дореволюційного часу” (Сорокин, 1991: 60). Отже, молодому Сорокіну було із самого початку притаманне прагнення формувати свій світогляд з різних наукових та ідеологічних джерел, намагання побудувати на цій підставі єдину, інтегровану світоглядну систему. Тоді, у свої студентські роки, він був цілком задоволений своїм світоглядом і не передбачав, що його “науковий, позитивістський і оптимістичний” світогляд буде підданий жорсткому випробуванню історичними подіями (Сорокин, 1991: 60–61).

Після успішного закінчення навчання в Санкт-Петербурзькому університеті (у травні 1914 року) Сорокіну було запропоновано залишитися тут на кафедрі карного права і пенології для підготовки впродовж чотирьох років до професорського звання. Цю підготовку він завершив достроково, за два роки, склав усний магістерський іспит (листопад 1916-го) і здобув ступінь магістра. На початку 1917 року Сорокін – уже приват-доцент Петроградського університету. Попереду його очікував захист магістерської дисертації (березень 1917-го), яку

він готував на основі своєї книжки “Злочин і кара, подвиг і винагорода”. У цей час молодий вчений багато друкується в наукових виданнях, читає лекції із соціології і права в кількох навчальних закладах Петрограда, активно співпрацює з Російським соціологічним товариством ім. М.Ковалевського (створеним 1916 року після смерті відомого соціолога і названим на його честь), обмірковує наукові плани на майбутнє. Однак революція 1917-го, а потім громадянська війна (1918–1920) завадили багато в чому реалізації творчих намірів Сорокіна, зокрема й захисту його магістерської дисертації.

Лютневу революцію, падіння царату вчений сприйняв з піднесенням. Він відкладає свої академічні заняття і цілком занурюється у вир революційних подій того часу. Сорокін докладає чимало зусиль для налагодження діяльності Державної Думи, функціонування Тимчасового уряду, обирається депутатом Установчих зборів, без упину виступає на мітингах на злободенні теми. Деякий час Сорокін обіймає посаду особистого секретаря прем'єра Тимчасового уряду О.Керенського. Як член партії соціалістів-революціонерів (есерів) організовує Всеросійський селянський з'їзд, редагує есерівські газети “Справа народу” і “Воля народу”, бере участь у роботі “Комітету народної боротьби з контрреволюцією”.

Жовтневий переворот більшовиків і захоплення ними влади в країні вчений зустрів ворожо. В газеті “Воля народу” він друкує серію статей, в яких таврує більшовиків як “зрадників революції”, брехунів, убивць і т. ін. Зрозуміло, більшовики заборонили газету, а Сорокіна на початку січня 1918 року заарештували. Це був уже другий арешт у житті вченого. Першого разу його заарештувала в 1905-му царська поліція за пропаганду есерівських ідей.

За клопотанням видатних революціонерів два місяці по тому Сорокіна звільняють з-під варти. Але він не змиряється з більшовиками й навіть намагається протистояти їм. Невдовзі його в рідному зирянському краю (територія сьогоднішньої автономної республіки Комі в Росії) оголошують “ворогом комуністів № 1” (див.: *Медведько*, 2006: 42). За ним завзято

полюють більшовицькі карні органи. Сам Сорокін згодом доходить висновку, що його боротьба з більшовиками стає марною, бо останні брали гору в громадянській війні, успішно зміцнювали свій політичний режим, уміло залучали на свій бік переважну більшість населення. І вчений... здається. Він пише “покаянного” листа, в якому сповіщає більшовицьку владу про свій вихід з партії есерів і відмову від політичної діяльності загалом. У цьому листі Сорокін висловлює бажання повернутися до перерваної суто наукової роботи й діяльності з культурної просвіти народу. Свою позицію вчений обґрунтовує таким чином: “Минулий рік революції навчив мене одній простій істині: політики можуть помилятися, політика може бути суспільно корисною, але може бути й суспільно шкідливою, робота ж у галузі науки і народної просвіти – завжди корисна і завжди необхідна народові, надто ж в епоху докорінної перебудови усього державного і суспільного життя” (цит. за: *Медведько*, 2006 : 43–44).

Уже під час нового арешту вченого зміст його листа дійшов до голови більшовицького уряду В.Леніна, який розпорядився надрукувати зречення видатного правого есера в газеті “Правда”. Після цього на шпальтах “Правди” (21 листопада 1918 року) з’являється стаття самого Леніна під назвою “Цінні зізнання Пітирима Сорокіна”, в якій вождь пролетаріату закликав усіх контрреволюціонерів схаменутися, як це зробив есер Сорокін, і запрошував до співробітництва. Отже, ціною своєї політичної репутації вчений знов дістав свободу. Він вирішив назавжди відійти від політики, щоб мати змогу займатися науковою і викладацькою діяльністю. Таку можливість йому було офіційно надано.

Наприкінці 1918 року Сорокін поновили як викладача на юридичному факультеті Петроградського університету, де він починає читати лекції з карної соціології. Одночасно він читає лекції із соціології в Сільськогосподарській академії, Інституті народного господарства, а також на численних тоді курсах і в лікбезах. У 1919 році вченому вдається зорганізувати вперше в Росії соціологічне відділення на факультеті суспіль-

них наук у Петроградському університеті. Наступного року – він уже перший професор соціології названого університету. В цей період Сорокін готує і публікує популярні підручники з права і соціології. 1919 року виходить друком “*Елементарний підручник загальної історії права у зв’язку з історією держави*”, а в 1920-му – “*Загальнодоступний підручник соціології*”. У 1920 році побачила світ і головна праця російського періоду творчості вченого “*Система соціології*” (у 2-х томах). Цю працю, до речі, Сорокін планував видати у шести, ба й восьми томах. У квітні 1922 року вчений саме цей твір блискуче захищає як магістерську дисертацію. Всі опоненти, які виступали на захисті цієї дисертації, – а серед них були відомі суспільствознавці того часу Н.Карєєв, К.Тахтарьов, І.Лапшин, Н.Гредескул, – оцінили її зміст у цілому позитивно (Сорокин, 1993б: 621–628).

Тепер кілька слів про світогляд вченого, його систему цінностей, які склалися на початку ХХ століття, після світової війни, революції та громадянської війни в Росії. В автобіографічному романі “*Довгий шлях*” Сорокін з цього приводу зазначає: “Уже Перша світова війна спричинила перші прогалини в позитивістському, сцієнтистському і гуманістичному світовідчутті, яке я мав до війни. Революція ж 1917 року вщент зруйнувала мої погляди на світ, разом із характерними для них позитивістською філософією і соціологією, утилітарною системою цінностей, концепцією історичного процесу як прогресивних змін, еволюції до кращого суспільства, культури, людини. Замість розвитку просвітницької, морально шляхетної, естетично витонченої та творчої гуманності, війна і революція розбурхали в людині звіра і вивели на арену історії, поряд із шляхетною, мудрою і творчою меншістю, гігантську кількість ірраціональних людиноподібних тварин, які сліпо вбивають один одного, руйнують усі великі цінності, знищують безсмертні досягнення людського генія і поклоняються вульгарності в її найгірших формах” (Сорокин, 1991: 166–167). На думку вченого, хвиля смертей, звірства, невігластва, що захлеснула світ на початку ХХ століття, цілковито суперечить теоріям

прогресивної еволюції людства. Саме ця обставина змушує Сорокіна критично переглянути свої колишні погляди на світ. Він вважає, що його власний досвід упродовж 1914–1922 років тільки посилив потребу в такому критичному ставленні: “В цей час я відчув на собі і бачив надмірно багато ненависті, лицемірства, сліпоти, звірства та масових убивств, щоб зберегти в недоторканності піднесене і бадьоре світовідчуття. Саме ці історичні обставини та “екзистенціальні” умови спричинили процес переоцінки моїх цінностей, перебудови моїх поглядів і зміни мене самого як особистості” (Сорокин, 1991: 167).

Неважко помітити, що кризовий стан світогляду Сорокіна у 20-х роках минулого століття був цілком зумовлений жахливими наслідками воєнних і тогочасних революційних подій. Відчуття катастрофізму, трагізму суспільного і особистого життя породжує девальвацію прогресистських концепцій історичного процесу, глибинну кризу свідомості раціоналістичної європейської людини. Проте й у цій ситуації вчений не втрачає надії на відновлення цілісності свого світогляду. Але на якій підставі? Відповідь на це запитання, мабуть, можна знайти в його промові на урочистих зборах на честь 103-ї річниці Петербурзького університету (21 лютого 1922 року). Виступаючи перед студентами, Сорокін радив їм керуватися в житті орієнтацією на знання (науку), наполегливу продуктивну працю, релігійні цінності, національну самобутність свого народу, сумління та моральність. Він також рекомендував студентам брати із собою як життєвих супутників і наставників передусім славнозвісних святих Ніла Сорського і Сергія Радонежського, а також великих російських письменників Лева Толстого і Федора Достоєвського (Сорокин, 1994 : 410–414).

За свідченням самого вченого, переоцінка цінностей, перегляд світогляду й особистісна перебудова відбувалися поступово. Приблизно наприкінці 1920-х років цей процес в основному завершився: “Його результатом стало те, що я називаю інтегральною системою філософії, соціології, психології, етики й особистісних цінностей” (Сорокин, 1994 : 167). Саме під впливом свого нового інтегралістського світогляду вчений

пізніше у праці *“Людина і суспільство за умов злигоднів”* зазначить (мабуть, у дусі прихильників німецької історичної соціології): “... Злигодні не є суто злом: поряд з їхньою руйнівною і шкідливою дією вони відіграють також конструктивну і позитивну роль в історії культури та творчої діяльності людини. Для людства катастрофи мають велике повчальне значення” (Сорокин, 1993в : 53).

Більшовицька влада ставилася із підозрою до наукової та викладацької діяльності вченого. Особливо за різку критику дій цієї влади, “некомуністичні” поради студентам, “немарксистське” тлумачення актуальних тем війни, революції, голоду, а також за розгромні рецензії книжок деяких комуністичних авторів (М.Бухаріна, З.Ліліної). Нову книгу Сорокіна *“Голод як чинник. Вплив голоду на поведінку людей, соціальну організацію та суспільне життя”*, яку вчений підготував до друку в травні 1922 року, більшовицька цензура спочатку спотворила, а потім зовсім заборонила. І це аж ніяк не дивно, адже в цій праці вчений висловлює думку про те, що тоталітарна комуністична ідеологія і голод – це близнята. Грубо сколоченому недемократичному режимові не вигідно мати заможне населення, тому продовольча проблема буде тут вічною, а голод виступатиме політичним знаряддям цього режиму. Отже, невдовзі прихована суперечність між громадянською позицією Сорокіна і більшовицьким режимом перетворилося на відкрите протистояння.

Влітку 1922 року ситуація в країні різко загострюється. В.Ленін ставить руба питання про необхідність комуністичного контролю програм і змісту курсів із суспільних наук. У зв’язку з цим колишню професуру починають відсторонювати від викладання цих дисциплін. Після придушення більшовиками кронштадського заколоту наукова і творча інтелігенція зазнає масових арештів. Невдовзі близько півтораєста видатних представників російської інтелігенції були вислані за кордони країни. 23 вересня 1922 року Сорокін разом із своєю жінкою теж залишають Росію. Як з’ясувалося пізніше, назавжди. У своїй книжці *“Сторінки з російського щоденника”* (1924) вчений

посилається на уроки, які він виніс із карколомних подій революції, громадянської війни і перших років панування більшовиків у Росії: “Хоч би що трапилося в майбутньому, я знаю тепер три речі, які зберігатиму в голові та серці назавжди. Життя, навіть найбільш тяжке – це найкращий скарб у світі. Дотримання обов’язку – це другий скарб, який робить життя щасливим і надає душі сили не зраджувати своїх ідеалів. Третя річ, яку я пізнав, полягає в тому, що жорстокість, ненависть і несправедливість не можуть і ніколи не зможуть створити нічого вічного ні в інтелектуальному, ні в моральному, ні матеріальному сенсі” (Сорокін, 1991: 161).

На самому початку своєї еміграції Сорокін опиняється у Празі. Сюди він прибуває на запрошення першого президента незалежної Чехословаччини Т.Масарика, з яким учений познайомився ще в Петрограді під час редагування газети “Воля народу”. Сучасний український дослідник О.Юренко на підставі архівних документів повідомляє, що це запрошення сталося за посередництва одного з тодішніх лідерів української еміграції, доктора соціології М.Шаповала. Саме останній, будучи спочатку лише заочно знайомим із Сорокіним (листувався з ним), згодом посприяв йому в налагодженні впливових знайомств і влаштуванні у Празі (Юренко, 1996: 360–361).

Учений перебував у Чехословаччині тільки дев’ять місяців упродовж 1923 року. В автобіографічному романі “Довгий шлях” він зазначає, що ці місяці пройшли для нього добре і плідно. Вирішивши твердо не втручатися в політику, Сорокін головну увагу в цей час приділяє науковим заняттям: вивчає у празьких бібліотеках соціологічні праці західних авторів, готує свої наукові публікації, читає публічні лекції. Того ж року йому вдається підготувати чорновий варіант твору на тему соціології революції, опублікувати кілька статей із питань соціології села, а також скорочений варіант своєї “Системи соціології”. На підставі прочитаних публічних лекцій вчений публікує у Празі нову книгу “Сучасний стан Росії”. Водночас в Ужгороді виходить друком ще одна його книга, “Популярні нариси соціальної педагогіки і політики”, яку він підготував для вчителів.

Як згадує вчений, “можливо ми [разом із жінкою, – А.Р.] так би й залишилися в Чехословаччині назавжди як викладачі одного з чеських ВНЗ, якби я не отримав запрошення від двох шановних американських соціологів – Едварда Хаеса з університету штату Іллінойс і Едварда А.Росса з Вісконсинського університету. Вони запросили мене приїхати в Америку, щоб прочитати серію лекцій про російську революцію” (Сорокін, 1991: 164). Сорокін приймає це запрошення і в жовтні 1923 року їде до США, маючи надію влаштуватися там надовго і всерйоз.

Хоча його лекції були заплановані на січень–лютий 1924 року, вчений прибуває на два місяці раніше, щоб потренуватися у розмовній англійській. З цієї метою він щодня відвідує різного роду публічні лекції та зібрання, слухає проповіді у церквах, намагається сам за будь-якої нагоди розмовляти англійською. Невдовзі вчений уже вільно володів нею. Його лекції в університетах штатів Іллінойс, Вісконсин, Мічиган, виступ на семінарі у Чиказькому університеті пройшли цілком успішно. Після цього вченого запросили провести літній семестр в університеті штату Міннесота. Курс лекцій, що його Сорокін прочитав у цьому семестрі, був присвячений тематиці соціології революції та соціальної морфології. Ці лекції викликали неабияку зацікавленість не тільки з боку студентів, а й із боку фахівців-соціологів. У результаті вчений стає “запрошеним професором” на факультеті соціології даного університету.

Шість років, які Сорокін провів на факультеті соціології університету штату Міннесота, були в його творчості, мабуть, найбільш продуктивними. Першою публікацією англійською мовою була книга вченого “*Сторінки з російського щоденника*” (1924), де він описував і аналізував суспільно-політичні події в Росії з січня 1917-го по вересень 1922 року. Далі майже кожного року з-під його пера виходять книги англійською: солідна “*Соціологія революції*” (1925), в якій досліджується поведінка людей з різних соціальних груп і верств під час революції, а також характер неминучих пореволюційних змін у структурі суспільства; новаторська “*Соціальна мобільність*” (1927), яка була присвячена розгляду процесів соціальної стра-

тифікації та мобільності в суспільстві й сьогодні вважається класикою світової соціологічної думки; узагальнювальна праця “Сучасні соціологічні теорії” (1928), де критично розглянуто типологічно узагальнені течії соціологічної думки за період 1875–1920 років. Крім того, вчений (у співавторстві з К.Ціммерманом) публікує “Принципи сільсько-міської соціології” (1929), а також трьохтомну “Систематизовану хрестоматію з сільської соціології” (1930–1932, у співавторстві з К.Ціммерманом і Дж.Гелпіном).

Така результативність творчої діяльності Сорокіна спричинила належний вплив на багатьох ділових американців, які зрозуміли, що російський політичний емігрант є науковою зіркою надзвичайної величини. І справді, праці вченого раннього американського періоду його творчості були не тільки помічені, а й сприйняті як новаторські, оригінальні, особливо “Соціальна мобільність” і “Сучасні соціологічні теорії”. Саме ці твори Сорокіна стали надовго підручниками із соціології в багатьох американських університетах. Загалом соціологічні ідеї вченого швидко набули міжнародного визнання, викликали цілий потік наукових і популярних статей, книжок, дисертацій. Усе це принесло йому заслужену репутацію провідного соціолога тих часів. Його праці почали перекладати європейськими та азійськими мовами, неодноразово перевидавати. Сам він став почесним і дійсним членом кількох академій, наукових товариств та інститутів, зокрема членом-кореспондентом Українського соціологічного інституту в Празі, директором якого був у той час М.Шаповал.

Як вважав Сорокін, після публікацій “Соціальної мобільності” та “Сучасних соціологічних теорій” його ім’я з’явилося “на світовій соціологічній мапі” (Сорокін, 1991: 184). У листі до М.Шаповала (від 20 жовтня 1929 року) вже після того, як Сорокіна запросили на роботу у Гарвард, він оцінював свій науковий успіх і перспективи на майбутнє так: “Зараз, мабуть, я маю авторитет не нижчий за кожного соціолога в кожній країні... За 6 років російський біженець досяг вершини щодо академічної кар’єри. Перспективи для моєї роботи тепер

відкриваються величезні... Не дивуйтеся, якщо через рік чи два Ви побачите мене вибраним у президенти Американського соціологічного товариства. Вже пропонували... Планую почати там [у Гарварді. – *А.Р.*] свій шедевр, “Соціальну динаміку”, яку хочу зробити класичною працею” (*Сорокин, 2005: 576–577*).

У вересні 1929 року всесвітньо відомий уже тоді Гарвардський університет запросив Сорокіна очолити створення тут кафедри соціології. Вчений прийняв це запрошення, але висунув зустрічну пропозицію – створити у Гарварді окреме відділення соціології. З цією пропозицією керівництво університету погодилося. Після підготовчої роботи таке відділення було відкрито восени 1931 року. Цілих дванадцять років його керівником залишався Сорокін. Поряд з організаційними справами вчений читав тут студентам певні курси лекцій, займався підготовкою аспірантів, здійснював науково-дослідницькі розвідки (переважно в рідчій проблематики соціальної та культурної динаміки). Поступово на відділенні зібралася ціла плеяда майбутніх зірок американської соціології, які були тут або викладачами, або студентами й аспірантами. І до кожного з них Сорокін мав якийсь безпосередній стосунок – як керівник, наставник, колега. Йдеться, зокрема, про такі імена, як Б.Барбер, Р.Бейлс, І.Бергер, Р.Біерстедт, К.Девіс, Ч.Луміс, Р.Мертон, Б.Мур, Т.Парсонс, Ч.Тіллі, Е.Тіріакьян, Р.Вільямс, Д.Хоманс. Як зазначає вчений, “якщо навіть мій особистий внесок у їхнє професійне становлення і не був значним, то принаймні я ніколи не ставав на заваді розвитку їхніх творчих здібностей” (*Сорокин, 1991 : 198*). Під керівництвом Сорокіна факультет соціології Гарварда стає одним із найбільш важливих соціологічних центрів США. Отже, у своєму творчому житті вченому двічі випало відіграти важливу роль у створенні соціологічних центрів: одного – в Петроградському університеті (1919–1920), другого – в Гарварді (1930–1931).

А як же той шедевр, про який він сповіщав М.Ю.Шаповала? До реалізації свого нового дослідницького проекту, що начорно був задуманий ще в Міннесоті, вчений по-справжньому береться у Гарварді з 1931 року. Цьому сприяє “Гарвард-

ський комітет досліджень у соціальних науках”, який виділив Сорокіну під його дослідження фінансовий аванс у розмірі 10 тис. дол. На той час це була солідна сума. Вона дала змогу вченому залучити до своєї роботи цілий шерек відомих спеціалістів (переважно російського походження), які тоді перебували в еміграції: філософів М.Лосського, І.Лапшина, спеціаліста з економічної історії П.Струве, воєнних істориків М.Головіна, О.Зайцева, спеціаліста з історії мистецтва Візантії та південних слов'ян М.Окунева, економіста П.Савицького, історика С.Пушкарьова, соціолога М.Тимашова, культуролога І.Болдирева та ін. Упродовж майже п'яти років ці спеціалісти збирали й обробляли емпіричний матеріал з історії мистецтва, філософії, знання, права, етики, соціальних відносин, війн, революцій тощо. В результаті з даної тематики було накопичено колосальну інформацію, зроблено численні статистичні таблиці та діаграми. Для того, щоб його теоретичні гіпотези та схеми не впливали на добір та опрацювання емпіричних даних, учений завчасно не розповідав про них залученим фахівцям, які змогли ознайомитись із теоретичними засадами дослідження тільки перед самим виходом у світ нового твору Сорокіна.

Наприкінці 1936 року рукопис трьох томів *“Соціальної і культурної динаміки”* був завершений. Наступного 1937 року всі три томи вийшли друком. У першому розглядалися флуктуації форм мистецтва (процеси, які час від часу повторюються в людській історії, соціокультурному житті людства), у другому – флуктуації систем істини, етики та права, у третьому – флуктуації соціальних відносин (на прикладі війни й революції). Далі Сорокін планував підготувати завершальний четвертий том праці, де розглядалися би основні проблеми, принципи та методи проведеного дослідження. Проте з написанням цього тому він дещо забарився, бо переключився на підготовку до видання іншої праці під назвою *“Бюджети часу і поведінка людини”* (опублікована в 1939 році у співавторстві з К.Бергером). Утім, 1940 року методологічний том *“Соціальної та культурної динаміки”* був готовий. А наступного 1941 року він був опублікований. Таким чином, підготовці, написанню і публікації свого головного дітища Сорокін присвятив десять років.

На думку російського автора А.Согомонова, “чотирьохтомна “Соціальна і культурна динаміка” – це безпрецедентна за обсягом і емпіричним осягненням соціологічна праця, яка перевершує в цьому сенсі ... і “Капітал” К.Маркса, і навіть “Трактат із загальної соціології” В.Парето” (Согомонов, 1999: 478). І з цією думкою, мабуть, не можна не погодитись. Проте значення праці як *magnum opus** П.Сорокіна, зрозуміло, не зводиться тільки до її справді гігантського обсягу, адже в книзі було охоплено історико-емпіричний матеріал за 2500 років. Непересічне значення цього твору полягає в тому, що в ньому на підставі низки своєрідних інтегралістських ідей розроблено *оригінальну концепцію соціокультурної динаміки*. В цьому сенсі, як наголошував відомий український соціолог і культуролог О.Погорілий, йдеться “насамперед про застосування якісно нової методології, де статистичні методи поєднувалися з методами герменевтичними і синтезувалися висновки не лише соціології, а й антропології, культурології, мистецтвознавства, філософії та історії науки” (Погорілий, 1996 : 86). Такий підхід дав можливість вченому зробити багатобічне обґрунтування генерального діагнозу модерну, який полягав в тому, що останній увійшов у затяжну соціокультурну кризу.

Реакція на принципово нову фундаментальну працю Сорокіна була вкрай неоднозначною. Більшість рецензій, особливо у спеціалізованих соціологічних часописах, оцінювали її або амбівалентно, або негативно. Одні рецензенти з порогу відкидали сорокінські теоретико-методологічні принципи, реалізовані в дослідженні; інші – нарікали на стиль викладу аналітичного матеріалу, застосування неоднозначних чи невдалих понять; треті – знаходили невідповідності між теоретичними висновками й кількісними даними, наведеними у книзі. Водночас критики й симпатички Сорокіна визнавали, що за багатством сміливих гіпотез іншого подібного твору в соціологічній літературі немає.

* *Magnum opus* (лат.) – головна праця.

У цілому вчений був задоволений тим, як громадськість зустріла його багаторічне творіння. Він вважав, що її доля схожа на більшість значущих праць з історії суспільної думки: їх із захопленням сприймають і беззастережно відкидають водночас. Пізніше у своєму автобіографічному романі (1963) Сорокін зазначав, що його “Динаміка” живе у різних виданнях і перекладах “активним життям, можливо, навіть більш активним, аніж у перші роки після виходу у світ” (Сорокін, 1991 : 210). І справді, книга в подальшому багаторазово перевидавалася і перекладалася багатьма мовами. Сам учений постійно повертався до її змісту, пояснюючи або коментуючи головні ідеї твору. Він це робить у своїх лекціях, виступах, публікаціях як у спеціалізованих (професійних), так і в масових (популярних) виданнях. Для масового читача вчений видає популярну адаптацію “Соціальної і культурної динаміки” під назвою “Криза нашого часу” (1941), потім публікує “Людину і суспільство за умов злигоднів” (1942). Нарешті, 1957 року, через двадцять років після першої публікації “Соціальної і культурної динаміки”, Сорокін готує і випускає у світ її скорочений (однотомний) варіант, який набагато пізніше, а саме 2000 року, був виданий у Санкт-Петербурзі російською мовою. Загалом ці факти свідчать, що головні ідеї сорокінського твору не втрачають своєї евристичної цінності, ними цікавились на початку, в середині та наприкінці минулого століття, їх активно вивчають і зараз. Із цього приводу сам учений у своїх спогадах зазначав, що у нього немає підстав жалітися на долю, “світова спільнота приділила значно більше уваги моєму твору, ніж я міг того очікувати” (Сорокін, 1991 : 211).

Між тим у стінах Гарварду в 1930–1950-ті роки нові інтегралістські ідеї Сорокіна не викликали великого ентузіазму. Тут фундаторові соціологічного осередку не вдалося створити власної соціологічної школи. Він мав замало учнів і послідовників. Навіть Р.Мертон, який був співавтором сорокінської “Соціальної і культурної динаміки”, не пішов у кільватері свого керівника по аспірантурі, став одним із засновників соціології структурного функціоналізму. Загалом у цей період, як під-

креслює американський дослідник інтелектуальної біографії вченого Б.Джонстон, “теоретична робота Сорокіна сприймалася в науковому середовищі складно і неоднозначно, тому багато з його потенційних студентів не були впевнені в її майбутньому” (Джонстон, 1995б : 122). Таким чином, у своєму Гарвардському університеті вчений опиняється майже в ізоляції, його вплив на інтелектуальну атмосферу тут був мінімальним.

Це відбувається на тлі зростання впливовості молодшого колеги Сорокіна Толкота Парсонса, який у 1937 році опублікував свою першу вагому книжку у двох томах “*Структура соціальної дії*”. Перший том цього твору був присвячений аналізу теоретичних поглядів А.Маршалла, В.Парето і Е.Дюркгайма, другий – М.Вебера. У цій книжці, яку в науковій літературі згодом стали називати “великою хартією соціології”, Парсонс поєднав головні ідеї згаданих теоретиків і запропонував нову дослідницьку програму – *волютаристську теорію дії*. Надалі ця теорія слугувала йому вихідним пунктом для розроблення загальної теорії дії, яка стала, своєю чергою, визначальною ланкою в його узагальненій *структурно-функціональній теорії соціальних систем* (докл. див.: Ручка, Танчер, 1995 : 140–153).

Таким чином, в той час, коли Сорокін запропонував свою інтегралістську “Соціальну і культурну динаміку”, в якій на підставі великого історико-емпіричного матеріалу було обґрунтовано діагноз модерної епохи (цим вона була схожою з діагностичним спрямуванням німецької історичної соціології 20-х років минулого століття), Парсонс зніціював систематичне розроблення теоретичних основ структурно-функціонального підходу в соціології. Побудову своєї соціологічної теорії Парсонс здійснює на підставі так званого *аналітичного реалізму*, згідно з яким головне завдання соціолога-теоретика полягає в конструюванні відповідних аналітичних схем (моделей), “очищених” від конкретно-історичного змісту. Історичну конкретику він залишає соціологам-емпірикам, сам же зосереджується на “генералізаційних узагальненнях”. Тим самим поза науковим інтересом опинялися характеристики конкретного

соціального світу, що не могло не викликати згодом гострої критики теоретичних побудов Парсонса.

Отже, можна стверджувати, що історично забарвлені погляди Сорокіна становили опозицію формально-аналітичному підходу Парсонса. Крім того, не треба забувати, що у 1930-ті роки Сорокін уже рішуче відмовився від ідеї прогресу, яка була фундаментом класичної соціології. В пошуках обґрунтованої альтернативи всіляким варіантам прогресизму він приходить до радикального циклізму, який став підґрунтям його світогляду і власної версії соціологічної теорії (Давыдов, 1999 : 166). Водночас Парсонс є прихильником еволюціоністської теорії, він вважає, що соціальні зміни відбуваються поступово і закономірно. Структурний функціоналізм, згідно із Парсонсом та його послідовниками, є синонімом загальної соціологічної теорії, яка дає можливість системно розглядати й пояснювати соціальні явища на мікро- і макрорівні. І справді, впродовж двадцяти років після Другої світової війни структурний функціоналізм посідає панівне становище не тільки в американській соціології; в цей період у світовій соціологічній спільноті було чимало тих, хто активно сповідував його постулати. Щоправда, потім, як зазначає американський теоретик Дж.Рітцер, “структурний функціоналізм втратив значення як соціологічна теорія” (Ритцер, 2002 : 115).

Хоч би як там було, але в 1930–1950-ті роки в американській соціології сформувалося протистояння двох теоретико-пізнавальних парадигм – інтегралістської П.Сорокіна і структурно-функціоналістської Т.Парсонса. Незважаючи на схожість певних теоретичних положень обох вчених (наприклад, Парсонс у своїх концептуальних побудовах щодо соціальної системи охоче користувався відповідними інтегралістськими ідеями, а також, як і Сорокін, приділяв увагу ролі культури в історичній еволюції людських суспільств), це протистояння супроводжувалося загостренням особистих стосунків між ними. Початок йому поклала (ще восени 1935 р.) сорокінська рецензія на рукопис Парсонса під назвою “Соціологія і елементи людської дії”. Сорокін рекомендував Парсонсові докорін-

но переробити рукопис і, як керівник соціологічного відділення Гарварду, посилаючись на серйозні вади даної роботи, вважав на той час недоцільним призначення Парсонса на посаду асистента професора. Цю посаду Парсонс здобув лише наступного, 1936 року – після суттєвого доопрацювання свого рукопису (опублікованого в 1937 році під назвою “Структура соціальної дії”).

За свідченням Б.Джонстона, критичні зауваження Сорокіна щодо змісту зазначеної праці Парсонса не були безпідставними. Критичне ставлення російського вченого до творчості Парсонса було “наслідком здорових наукових суджень, а не плодом зачепленого самолюбства чи образи” (Джонстон, 1995а : 116). Проте Парсонс вважав Сорокіна винуватим у затримці його кар’єрного зростання. Далі, особливо після того, як Парсонс 1944 року, вже будучи професором, заступив Сорокіна на посаді керівника соціологічного відділення Гарварду, протистояння між ними ще більше загострилось. У 1946 році Парсонс запропонував ліквідувати як непотрібне створене Сорокіним соціологічне відділення, а на його базі створити відділення соціальних відносин, яке б об’єднувало різноманітні соціогуманітарні дисципліни (психопатологію, соціальну психологію, культурну антропологію, соціологію), що й було здійснено. Сорокін, зрозуміло, виступав проти цієї новачії, він вважав, що в цьому випадку соціологія буде зведена до другорядного придатку інших дисциплін (Сорокін, 1991 : 200). Деякий час по тому Сорокін почав звинувачувати Парсонса, що той буцімто “вкрав” його кращі ідеї. З цього приводу, як свідчить один із небагатьох американських учнів російського вченого Е.Тіріакьян, Сорокін розповсюджував у стінах Гарварду невеликий документ під назвою “Схожість і відмінності між двома соціологічними системами”, який містив порівняння між Парсонсовою “Соціальною системою” (1951) і працями Сорокіна, опублікованими раніше. Після прочитання цього документу читач і справді міг дійти висновку, що Парсонсові навряд чи вдалося б виправдатися перед Сорокіним за різницю схожості їхніх концептуальних схем (див.: *Тириак-*

кьян, 1999). Згодом, як зазначає Дж.Рітцер, “у Сорокіна стосовно творчості Парсонса сформувалося досить цікаве ставлення... З одного боку, він схилився до критики Парсонса за те, що той запозичив багато з його кращих ідей. З іншого ж боку, він сильно критикував теорію самого Парсонса” (Рітцер, 2002 : 79).

У відповідь Парсонс і його послідовники починають висловлювати критичні оцінки творчості Сорокіна. Наприклад, У.Колб 1951 року в рецензії на одну із праць російського вченого навіть запитує: “Хто читає Сорокіна?”, і відповідає, що власне соціологів не можна віднести до кола його читачів: “Зрозуміло, “Соціальна мобільність” і “Сучасні соціологічні теорії” часто цитуються і використовуються у викладанні й дослідженнях. Але “Динаміка” і праці, які з нею пов’язані, ... втрачені, забуті соціологами. Їх більше навіть не критикують, а просто ігнорують” (цит. за: Джонстон, 1999 : 14).

Така категорична думка Колба потребує коментарів. По-перше, краще б її американський автор не висловлював, бо вже у 60-ті роки минулого століття (а тим паче зараз!) інтерес до Сорокіна, його творів почав активно відроджуватися. З’ясувалося, що Сорокін є однією із непересічних постатей в історії соціології, чий далекоглядні інтегралістські ідеї набули неабиякого значення в сучасних умовах. По-друге, Колб уже тоді був неправий, коли стверджував, що соціологи не читають Сорокіна, зокрема його пізні твори. Я спеціально перевіряв посилання на твори російського вченого у такій капітальній книзі, як “Сучасна соціологічна теорія в її спадкоємності та зміні”, що вийшла в США 1957 року за редакцією Г.Беккера і А.Боскова (а згодом, 1961 року була опублікована російською в Москві). З’ясувалося, що за кількістю посилань Сорокін наприкінці 50-х років минулого століття впевнено належав до числа найбільш цитованих соціологів (після Г.Беккера, М.Вебера, Т.Парсонса, Е.Дюркгайма, але попереду Ф.Знанецького, О.Конта, Р.Мертон, Г.Зіммеля, Г.Гуревича, В.Парето, Р.Макайвера, Б.Маліновського, К.Маркса та ін.). По-третє, позиція Колба, мабуть, відображає спільну на той час думку прихильників структурного функціоналізму щодо твор-

чості Сорокіна. Тоді узвичаїлося ділити американський період творчості російського вченого на два етапи: 1) до 1937-го і 2) після 1937-го. При цьому вважалося, що до 1937 року Сорокін займався переважно емпіричними й теоретичними дослідженнями в царині соціології, тому його творчість у цей період була “науковою”. А от після 1937-го, коли життєдіяльність вченого була переважно просякнута “філософським і квазірелігійним активізмом”, його творчість набула “ненаукового” характеру (докл. див.: Сапов, 2000 : 1039).

На мій погляд, тепер, із висоти ХХІ століття цю періодизацію творчості російського вченого слід оцінити як безумовно штучну. Чому? Тому що Сорокін у будь-який період своєї творчості, незалежно від того, був він пов’язаний із Росією чи США, завжди претендував на щось більше, ніж бути “просто вченим”, “просто соціологом”. Звідси соціологія, як слушно наголошує російський дослідник В.Сапов, була для нього “більше ніж наукою – тим “магічним кристалом”, крізь який він дивився на світ загалом” (Сапов, 2000 : 1040). Це означає, що на відміну від Парсонса Сорокін не був у свої зрілі роки прихильником нейтральної, “ціннісно-свободної” соціологічної науки. Навпаки, соціологічне пізнання для нього завжди було пов’язане з вибором і ствердженням певних інтелектуальних, моральних і гуманістичних цінностей. Цю аксиологізовану позицію колись добре висловив такий відомий опонент методології структурного функціоналізму, як Р.Міллз. Він вважав, що “кожний, хто присвятив життя вивченню суспільства і публікує результати своїх досліджень, усвідомлює він це чи ні, діє не тільки науково, але також морально і політично” (цит. за: Ручка, 1987 : 100). В цьому сенсі Сорокін цілком свідомо виходить за межі веберівського принципу *Wertfreiheit*, відстоюючи активну позицію людини науки стосовно навколишнього соціального світу. При цьому він намагається не тільки висловити діагноз і прогноз щодо існуючого стану речей, а й запропонувати рецепти його поліпшення. Останнє особливо яскраво виявилось, коли вчений намагався практично реалізувати ідеї, сформульовані ним у “Соціальній і культурній динаміці”.

Упродовж 40–50-х років минулого століття Сорокін у своїх працях пропагує і розвиває ідеї “Динаміки”, закликаючи до усвідомлення наслідків глибокої кризи західної культури. Найбільш виразно це було репрезентовано у його праці “Криза нашого часу” (1941). Друга світова війна та інші соціальні катаклізми підштовхнули вченого до вивчення впливу війн, голоду, епідемій, революцій на спосіб думок і поведінку людей, а також на економічні та політичні інститути, сім’ю, соціальну мобільність, мораль, вірування, культуру та її творчий потенціал. Результати цих досліджень увійшли в іншу книгу Сорокіна “Людина і суспільство за умов злигоднів” (1942). Ще одна праця вченого, “*Росія і Сполучені Штати*” (1944), також написана під впливом Другої світової війни та її наслідків. У ній він на підставі порівняльного аналізу намагається виявити відмінності та схожості між культурою і соціальними інститутами двох народів: російського й американського. Як зазначається в автобіографічному романі вченого, головна ідея цієї праці полягає в тому, щоб “переконати обидві держави та їхніх лідерів продовжити взаємовигідне співробітництво і замислитися про страшні наслідки, до яких може призвести відхід від співробітництва...” (Сорокин, 1991 : 213).

У цей період Сорокін починає багато писати про гуманність, альтруїзм, моральність, інтелектуальне оновлення людських суспільств. Він висуває ідею, що в умовах глибинної кризи сучасної культури, коли найбільш освічене за всю історію людства ХХ століття водночас відзначається найбільшою жорстокістю і деструктивністю, тільки альтруїстична любов може розглядатися як засіб поліпшення людського світу. Тому вчений закликає до більш активного вивчення потенціалу, властивостей та енергії альтруїстичної любові. На його думку, наука раніше не переймалася дослідженнями цього феномена. Вважалося, що ця тема майже цілковито належить до царини релігії та етики. Однак великі злигодні ХХ століття, а також загроза нової світової самогубної війни схиляють до перегляду цієї думки. Сорокін вважає, що в умовах тотальної дезінтеграції людської культури наука просто мусить активно

вивчати “таємничу енергію безкорисливої, креативної любові” (Сорокін, 1991 : 218).

У 1949 році вчений створює за фінансової підтримки відомого тоді американського бізнесмена і філантропа Е.Лілли – *Гарвардський дослідницький центр креативного альтруїзму*. Діяльність цього Центру, ґрунтована на припущенні, що альтруїстична любов є потенційним джерелом значної креативної енергії, була спрямована не тільки на теоретичне вивчення її характеристик, а й на практичне (експериментальне) вироблення й акумуляцію цієї енергії. Змістом досліджень у цьому контексті стали філософські, біологічні, соціологічні, психологічні аспекти альтруїзму, а також експерименти з виявлення найбільш ефективних технік альтруїстичного виховання і перевиховання людей.

За десять років (1949–1959) діяльності вказаного Центру Сорокіну вдалося багато чого зробити за тематикою креативного альтруїзму. По-перше, він привернув увагу громадськості та науковців до справді важливого боку людського життя. Чимало відомих людей у США підтримали це починання вченого, наприклад, авіаконструктор І.Сикорський, філософ Е.Фромм, біолог Л. фон Берталанфі, психолог А.Маслоу. За підтримки багатьох своїх симпатиків Сорокін виступив ініціатором створення в США *Дослідницького товариства з креативного альтруїзму* (1955). Саме під егідою цього товариства в жовтні 1957 року було проведено цікаву за тематикою для того часу наукову конференцію, матеріали якої пізніше були опубліковані за редакцією А.Маслоу у вигляді збірки статей “Нове знання про людські цінності” (1959). По-друге, у зазначений період своєї творчості вчений активно пропагував результати наукових досліджень очолюваного ним Центру. На його погляд, проведені наукові дослідження встановили існування в людському світі трьох типів альтруїзму (“природжених”, “набутих” і “проміжних”); підтвердили дієвість закону поляризації (теоретично сформульованого Сорокіним раніше), згідно з яким люди долають злигодні та фрустрацію залежно від типу особистості; дали змогу обґрунтовано переформу-

лювати теорію структури особистості та особистісної інтеграції; довели експериментальним шляхом існування і функціонування в структурі особистості “надсвідомого” (“надраціонального”) як вищої форми творчої енергії людини (Сорокин, 1991: 230–234).

Зацікавленість проблематикою креативного альтруїзму, морального та інтелектуального оновлення людського світу надає ґрунтовну підставу говорити про нову віху у творчості вченого. Про це яскраво свідчать навіть назви його подальших творів, таких як “Відновлення гуманності” (1948), “Альтруїстична любов: дослідження американських добрих сусідів і християнських святих” (1950), “Соціальна філософія в епоху кризи” (1950), “SOS: сенс нашої кризи” (1951), “Види любові та її міць: типи, чинники і технічні способи морального перевтілення” (1954), “Американська сексуальна революція: прояви і наслідки” (1956), “Влада і мораль” (1959, у співавторстві з У.Ланденом).

Усі ці праці Сорокіна були уважно сприйняті світовою громадськістю, вони були перекладені та вийшли друком двадцятьма іноземними мовами, їм було присвячено чимало критичної та оглядової літератури (статей, дисертацій, книжок).

У своєму автобіографічному романі вчений зазначав, що “глибоке розуміння природи та механіки безкорисливої креативної любові неможливе без адекватних знань про суспільство, культуру, систему цінностей, у яких люди живуть і діють. Це пояснює, чому крім вивчення основних проблем альтруїзму треба було також вивчати структуру та історичну динаміку соціокультурних і ціннісних систем” (Сорокин, 1991 : 234). Тому в зазначений період вчений публікує цілу низку монографій, призначених передусім науковцям. Ідеться насамперед про такі праці Сорокіна, як “Соціокультурна причинність, простір, час: дослідження принципів соціології та соціальної науки” (1943), “Суспільство, культура та особистість. Їхні структура і динаміка: система загальної соціології” (1947), “Соціальна і культурна мобільність” (1959). Саме в цих працях учений продовжує розроблення своєї інтегралістської системи соціології та її основних понять. Кредо цієї соціології він

особливо опукло виклав у знаковій для того часу статті *“Моя філософія – інтегралізм”* (1957). Соціологічній спільноті була адресована також активно-критична книжка Сорокіна під назвою *“Примхи і слабості сучасної соціології та суміжних наук”* (1956), у якій він розвінчував сцієнтизм тогочасної соціології, засилля в її межах плоского емпіризму (“квантофренії”), методологічного трюкацтва тощо.

Розвиток соціології як науки в той час у США засвідчив правоту вченого з багатьох теоретико-методологічних питань. Це визнає тодішня американська соціологічна спільнота. До його ідей почали дедалі частіше звертатися молоді соціологи. Деякі праці Сорокіна американські видавництва заходилися перевидавати. Так, були перевидані *“Соціальна і культурна динаміка”* (1962), *“Суспільство, культура і особистість”* (1962), *“Соціальна філософія в епоху кризи”* (1963), *“Соціокультурна причинність, простір, час”* (1964), *“Систематизована хрестоматія з сільської соціології”* (1965). З’являються також дві збірки статей (1963), присвячених розгляду, оцінці та критиці творів вченого. Таким чином, можна сказати, що у 60-ті роки минулого століття Сорокін прориває те коло ізоляції, що склалося в американській академічній соціології за роки панування в ній структурного функціоналізму.

Наприкінці 1959 року вчений залишає стіни Гарварду, припиняє офіційно свою викладацьку й організаційну діяльність, стає почесним професором у відставці. Проте його творче життя не припиняється. Він продовжує лекційну діяльність на запрошення від багатьох американських і зарубіжних університетів, наукових асоціацій, дослідницьких центрів. Тепер він багато мандрує країною, нерідко виїжджає за кордон. Хоча вже не так інтенсивно, але Сорокін продовжує також наукові заняття. За період 1959–1967 років учений підготував і опублікував: автобіографічний роман *“Довгий шлях”* (1963); монографію *“Основні тенденції нашого часу”* (1964), де дається діагноз довгострокових тенденцій сучасної модернізації; монографію *“Соціологічні теорії сьогодні”* (1966), яка охоплює історико-соціологічний матеріал за 1920–1965 роки, хроноло-

гічно доповнюючи сорокінські “Сучасні соціологічні теорії”, що вийшли друком 1928 року. Окрім зазначених творів Сорокін у цей час надрукував ще півтора десятка статей та есе, більшість з яких були текстами його доповідей чи виступів на різного роду конгресах і конференціях. Наприклад, на XIX Міжнародному соціологічному конгресі (1960) вчений виступив з теми “*У пошуках інтегральної системи соціології*”, а на річному зібранні Американської соціологічної асоціації (1962) зробив доповідь “*Практичний вплив “непрактичних” узагальнюючих соціологічних теорій*”.

1964 року американська соціологічна спільнота виразила своє визнання заслуг Сорокіна перед соціологічною наукою. Його було обрано президентом Американської соціологічної асоціації. Тему президентського послання асоціації вчений пов’язав з історико-соціологічною проблематикою. Рік по тому це послання було оприлюднене під назвою “*Соціологія вчора, сьогодні і завтра*” (1965). У ньому, аналізуючи тогочасний стан соціологічної науки, Сорокін зазначав історичну зумовленість цього стану, розкривав його негативні тенденції, давав поради на майбутнє. На його думку, соціологія на той час демонструвала успішне зростання, експансію і зміцнення свого наукового престижу, практичну соціальну корисність. Та водночас вона – у зіставленні з попереднім етапом своєї еволюції – стала переважно аналітико-фактографічною. Про це свідчить зсув дослідницьких інтересів з широкомасштабних теорій, які мають справу з фундаментальними проблемами соціокультурної реальності, у бік вузьких “мікросоціологічних” питань. При цьому спостерігається надмірне захоплення технікою соціологічних досліджень. “Макросоціологічними” теоріями займається небагато соціологів, проте їхня абстрактна продукція характеризується переважно беззмістовністю, суперечливістю, епігонством. У майбутньому, резюмує вчений, якщо соціологія має намір зростати як базова наука про соціокультурні явища, вона мусить через інтеграцію (об’єднання) пізнавальних координат (ідеалізм – матеріалізм, номіналізм – реалізм, еволюціонізм – функціоналізм, соціальне – культурне,

структурність – динаміка, “розуміння” – кількісні процедури тощо) увійти у нову синтетично-узагальнювальну фазу своєї еволюції, покінчивши тим самим із панівною аналітико-фактографічну тенденцією (докл. див.: *Голосенко, 2000 : 7–9*).

Це інтегралістське бачення подальшого розвитку теоретичної соціології збігається фактично із сьогоденними пропозиціями провідних соціологів світу. Тому воно становить не тільки історіографічну цінність. Нині, коли відбувається ренесанс сорокінських ідей і концепцій, принцип інтегралізму набуває неабиякої актуальності в сучасному соціологічному теоретизуванні. Тим самим інтегралістська соціологія, яку вчений свого часу називав соціологією завтрашнього дня і до побудови якої він доклав багато зусиль, сьогодні дедалі більш унаочнюється.

Останні два роки свого життя Пітирим Сорокін тяжко хворів. 10 лютого 1968-го у віці 79 років він помер. Поховано його на цвинтарі маленького містечка Вінчестер поблизу Гарварду. По собі вчений залишив велику наукову спадщину. За 60 років свого творчого життя він, за підрахунками Б.Джонстона, опублікував 37 книг, які перекладені на більш як 42 мовами, та понад 400 статей. Проте, зрозуміло, таємниця інтересу до сорокінських творів пояснюється не їхньою кількістю. Сьогодні праці Сорокіна приваблюють передусім своїм змістом, завжди обґрунтованою діагностикою характеру історичного часу та спрямованості цивілізаційних тенденцій. При цьому вчений постійно намагався робити прогнози-пророцтва щодо майбутнього розвитку явищ соціокультурної дійсності. Часто-густо сформульовані Сорокіним прогнози-пророцтва справджувалися. Тому його ще за життя називали пророком. Після того, як спадкоємці вченого передали частину його архіву та бібліотеку канадському університету провінції Саскачеван, там був створений Центр Сорокіна, який почав проводити “Сорокінські читання” і вивчати спадщину видатного соціолога. Своєю чергою в США, де у Гарвардському університеті залишилася ще одна частина сорокінського архіву, Американська соціологічна асоціація встановила щорічну премію імені Пітирима Сорокіна, якою нагороджуються автори кращих робіт у галузі теоретичної соціології.

І на завершення цієї частини лекції, дещо про зв'язок П.Сорокіна з Україною. Загалом молодому студентові Сорокіну дуже поталанило на початку творчого шляху. Ще до революції 1917 року він зустрівся із справжнім сузір'ям видатних вчених, які стали його вчителями, а згодом – друзями. Серед них Сорокін особливо вирізняв трьох: М.Ковалевського (1851–1916), Є. Де Роберті (1843–1915) та Л.Петражицького (1867–1931). Двоє перших були родом з України, третій – із Польщі. Усі троє були на той час відомими в Росії вченими.

М.Ковалевський здобув освіту на юридичному факультеті Харківського університету, вчився також в університетах Берліна, Лондона, Парижа. Потім викладав історію, право і соціологію в Московському, Оксфордському, Петербурзькому і Стокгольмському університетах. 1901 року заснував у Парижі Російську вищу школу суспільних наук, де, до речі, у 1903 році М.Грушевський читав свій курс української історії. За підтримки всевітньо відомого психіатра В.Бехтерева Ковалевському разом із Де Роберті вдалося 1908 року відкрити першу кафедру соціології в Росії (у приватному Психоневрологічному інституті Санкт-Петербургу). Ця кафедра швидко стала стрижневим осередком соціологічної думки в Росії. Саме тут під керівництвом Ковалевського і Де Роберті науково зростала талановита студентська молодь – М.Кондратьєв, П.Сорокін, К.Тахтарьов, М.Тимашов, які потім стали відомими вченими. Водночас Ковалевський активно займався політичною діяльністю. Він був депутатом І Державної думи (1905), членом Державної Ради (з 1907), очолював партію демократичних реформ, редагував впливовий ліберальний часопис “Вісник Європи”. Свій український родовід вчений не забував, будучи депутатом брав активну участь у діяльності депутатської групи “Українська парламентська Громада”, підтримував український рух, допомагав відомим діячам цього руху, виступав на українських патріотичних зібраннях. У 1910 році Ковалевський очолив авторський колектив чотирьохтомного енциклопедичного видання “Український народ в його минулому і сучасному”, до роботи над яким були залучені краці

фахівці того часу, зокрема з України – М.Грушевський, А.Кримський, М.Туган-Барановський, Ф.Вовк, М.Сумцов та ін.

Щодо Є. Де Роберті та Л.Петражицького, то в мене обмаль біографічних даних про них. Відомо, що перший займався соціологією і філософією, у 1908–1915 роках працював професором соціології у Психоневрологічному інституті Санкт-Петербургу, називав себе “неопозитивістом”, свої твори друкував як російською, так і французькою мовами, був активним діячем кадетської партії; другий – правознавець і соціолог, фахівець у галузі права і моралі, професор Санкт-Петербурзького університету, засновник психологічної школи права.

Як зазначає сам Сорокін у своєму автобіографічному романі, його творча індивідуальність, науковий світогляд формувалися саме під істотним впливом цих видатних учених. Це відбувалося не тільки у процесі критичного освоєння їхніх ідей і теорій, а й у перебігу безпосереднього спілкування з ними. Адже Сорокін упродовж 1912–1916 років працював особистим секретарем Ковалевського і був його асистентом у дослідницькій роботі. Водночас він також був асистентом Де Роберті з викладацької роботи та співредактором серії “Нові ідеї в соціології”. Крім того, Петражицький і Бехтерев запросили Сорокіна бути співредактором ще двох наукових збірників: “Нових ідей у правознавстві” і “Вісника психології, кримінальної антропології та гіпнотизму”. Отже, живих, безпосередніх контактів Сорокіна зі своїми видатними вчителями було вдосталь.

Свою наукову творчість Сорокін розпочав із ретельного дослідження соціологічних концептів прогресу та еволюції. Саме під керівництвом Де Роберті він готує і друкує у 1911 році першу наукову працю “До питання про еволюцію і прогрес” (у збірнику “Вісник психології, кримінальної антропології та гіпнотизму”). Зрозуміло, що й перша велика наукова праця Сорокіна “Злочин і кара, подвиг і винагорода” (1913) була написана в контексті концепцій Ковалевського, Де Роберті та Петражицького, про що свідчать рясні посилання на твори цих авторів. За період 1910–1917 років Сорокін багато опублікував статей, рефератів, рецензій. Деякі з них були при-

свячені творчості вчених з України. Йдеться передусім про наукові праці М.Ковалевського, Є. Де Роберті, А.Звоницької, Б.Кістяківського, А.Погодіна. Якщо додати до цього списку авторів ще М.Туган-Барановського, то на їхні твори є посилання у другій великій праці Сорокіна “Системи соціології” (1920), яка, до речі, була присвячена пам’яті Максима Ковалевського, Євгена Де Роберті та Петра Зепалова (друга Сорокіна). Отже, в цілому можна стверджувати, що на початку творчого шляху Сорокіна незаперечний внесок у його наукове зростання зробили науковці українського походження.

Зв’язок Сорокіна з Україною мав продовження у Празі, де вчений у 1923 році опинився в еміграції. Як зазначалося, тут він зустрівся з М.Шаповалом (1882–1932), на той час одним із лідерів української еміграції, доктором соціології. Попервах вони були знайомі тільки заочно (через листування). Цікаво, що Шаповал був співавтором IV Універсалу Центральної Ради, який проголошував незалежність України. Молодий Сорокін вважав цей Універсал “ще одним ножем у спину революції”, маючи на увазі лютневу революцію 1917 року в Росії. Такого кшталту суперечність далось взнаки пізніше у взаєминах цих двох видатних людей.

В еміграції, у Празі, Шаповал створив кілька українських навчальних і наукових закладів, видавав часопис “Суспільство”. З 1924 року він очолив Український соціологічний інститут, який перебазувався з Відня до столиці Чехословаччини після повернення М.Грушевського в Радянську Україну. В Празі ця наукова установа дістала назву “Український інститут громадознавства”.

Під час нетривалого перебування Сорокіна у Чехословаччині між ним і Шаповалом встановилися приязні стосунки. Російський вчений підтримував задум українського колеги щодо створення потужного соціологічного осередку, який би займався відповідним навчанням української молоді, науковими дослідженнями, поширенням соціологічних знань. Своєю чергою Шаповал дуже цінував Сорокіна як вченого, був прихильником його концептуально-структурних побудов

щодо вивчення суспільства, неодноразово посилався на російського соціолога у своїй “Загальній соціології” (1929). Після від’їзду Сорокіна до США обидва соціологи активно обмінювалися листами впродовж майже десяти років (1923–1932). У Центральному державному архіві вищих органів влади та управління України (Київ), де зберігаються документи особистого фонду М.Шаповала, є також листи П.Сорокіна до свого українського адресата. Зберігається тут і рукопис Сорокіна “Соціологія революції” в перекладі українською. Це той самий рукопис, який російський учений залишив Шаповалові для перекладу і видання українською мовою у Чехословаччині. Але, на жаль, він так і не був надрукований.

Відомо, що Сорокін творчо підтримував часопис “Суспільство”, який видавався у Празі за редакцією М.Шаповала. Тут була надрукована українською його стаття “Огляд найновішої американської соціологічної літератури” (1927). До співпраці з часописом Сорокін залучив також деяких авторитетних на той час американських соціологів (Є.Росса, Ф.Чепіна та ін.), які надсилали до редакції свої дописи. Після обрання російського вченого членом-кореспондентом Українського соціологічного інституту він у листі від 9 березня 1925 року висловлює подяку М.Шаповалові. У листі від 31 січня 1926 року до Шаповала Сорокін стверджує: “Я з великим задоволенням буду робити все, в чому я зможу бути корисним для справи української соціології” (*Сорокин, 2005 : 567*).

Водночас зі змісту листів російського соціолога можна зрозуміти його позицію щодо наукової та політико-громадської діяльності Шаповала в еміграції. Якщо наукову діяльність українського вченого він схвалює, то політико-громадську – засуджує. У листі до Шаповала від 20 жовтня 1929 року Сорокін писав: “Радий, що Ви віддаляєтесь від “громадських робіт” і концентруєтесь на науці. Ви знаєте мою щирі думку, що я не вважав Вашу “політичну” роботу необхідною і корисною, але завжди цінував Вашу культурну роботу без її політичного загострення” (*Сорокин, 2005 : 574*). Зрозуміло, що Сорокін не міг принципово переконати Шаповала у необхід-

ності полишити “політичну” роботу, бо остання стосувалася так чи інакше майбутнього національно-культурного відродження України. Для Шаповала, який відстоював право українства мати свою суверенну державу, це питання було принциповим і дуже болючим. Сорокін же сповідував тоді ідею “єдиної й неділимої” Росії. У листі до Шаповала від 27 листопада 1926 року він висловлювався з цього приводу так: “...Я абсолютно нічого не маю проти українського відродження і бажаю йому всілякого успіху. Єдине, що я вважаю шкідливим і для справи відродження і для всієї загальноросійської справи – це розпалювання антагонізму супроти Росії чи “Московії”. Тут я твердий і всяку подібну справу вважаю шкідливим для самого відродження і для всієї російської культури. Хочемо ми цього чи ні, але Київ і Москва, і Іркутськ зв’язані нерозривно. І як впаде цей зв’язок – скінчиться все на довгий час і для Москви, і Києва, і Іркутська. З іншого боку, існування зв’язку не заважає і Києву, і Москві, і Верхнеудинську розвиватися по-своєму і мати свою фізіономію... Треба зробити все, щоб завадити розриву Росії на частини. Це було б великим нещастям” (Сорокін, 2005 : 568). Зрештою дана дискусія між двома вченими ні до чого не привела. Кожний із них залишився при своєму. Про це свідчить наступний фрагмент з листа Сорокіна до Шаповала від 28 листопада 1929 року: “Моє “негативне” ставлення до Вашої політики полягало і полягає, як ми не раз “сперечалися” з Вами, у моєму переконанні, що лінія “суверенної України”, стимулювання нелюбові та ненависті до “Великої Росії” – і утопічна, і шкідлива і для України, і для Росії. Тепер більше, ніж будь-коли, я вірю, що історичні долі Харкова, Києва, Москви, Петербурга і В’ятки – єдині й неділимі, що не заважає лишень визнати і бажаність широких політичних і культурних автономій цих та інших “провінцій або штатів” Росії. Ця позиція однак ніяк не заважає мені мати якнайтепліші та якнайбільш дружні почуття до Вас і поважати Вас...” (Сорокін, 2005: 578).

М.Шаповал у справах двічі відвідував США. І якщо у перший свій приїзд сюди (1927) він зустрічався з Сорокіним, гостював

у нього, слухав його лекції в університеті, дискутував із ним, то вдруге (1930), незважаючи на запрошення з боку російського вченого, їхня зустріч не сталася. Не сталася, мабуть, тому, що неохочий до лицемірства Шаповал не зміг подолати політико-ідеологічну віддаленість, яка виникла між ними.

Політико-ідеологічні розбіжності між Сорокіним і Шаповалом, зрозуміло, не заперечують ані впливу на його наукове зростання видатних вчителів українського походження, ані творчого спілкування з одним із фундаторів української соціології, ані спорідненості ідей креативного альтруїзму російського соціолога з гуманістичними засадами української суспільної думки. Інтегралістські ідеї ніколи не були чужими для українських суспільствознавців. Як підкреслює сучасний український філософ О.Шморгун, “українські суспільствознавці як консервативно-державницького спрямування, так і етично-народницької орієнтації, попри всі методологічні акценти, котрі існували в їхніх концепціях, ніколи не втрачали принципової установки на інтегральний синтез...” (Шморгун, 2001 : 7).

Підґрунтям цієї настанови була, мабуть, духовна спадщина української філософії XVII–XVIII століть, яка, своєю чергою, пов’язана з православною духовністю доби Київської Русі. Лейтмотивом цієї традиції є, як відомо, ідеологія софійності буття. Остання висовує на передній план проблему духовного розуму. У даному разі йдеться не про інтелект, логічну сферу мислення, що протистоїть сфері емоцій та почуттів, а про розумну душу, що живиться “внутрішнім словом” серця (Феодосій Печерський), “інтелектуальною любов’ю” (Г.Кониський), мудрістю “внутрішньої людини” (Г.Сковорода). Внаслідок такого розуміння української ментальності, як зазначає відомий український філософ С.Кримський, “не було гострого розриву між інтелектом і почуттям, між духом і тілом, вірою і раціональною сферою, який спричинив у західноєвропейській духовності трагічне роздвоєння людини” (Кримський, 2006: 275).

Наприкінці XIX століття концепція *софійності* буття активно осмислюється в російській релігійній історіографії. Це відбувалося за умов так званого російського філософсько-ре-

лігійного ренесансу. Ціла плеяда блискучих російських релігійних філософів і письменників В.Соловйов (1853–1900), С.Булгаков (1871–1944), Л.Карсавін (1882–1952), М.Бердяєв (1874–1948), М.Лосський (1870–1965), Ф.Достоевський (1821–1881), Л.Толстой (1828–1910) у цілому відкидали утилітарно-позитивістське розуміння ідеї загальнолюдського прогресу. Розвиток людства вони розглядали передусім у морально-релігійному контексті. І тут, безперечно, концепція софійності світу як продукт української духовної культури була актуальною. З нею, наприклад, через свого вчителя П.Юркевича був обізнаний В.Соловйов, який у своїх працях спирався на ідеї Г.Сковороди. На Г.Сковороду як свого попередника безпосередньо посилався і Л.Толстой (див.: *Кримський*, 2006 : 293). Що стосується М.Бердяєва, то він свого часу загалом належав до так званої київської філософської школи, духовно зростав у ній, а тому безпосередньо діткнувся здобутків української духовної культури.

Незважаючи на те, що молодий Сорокін був позитивістом у науці, ідеї російського філософсько-релігійного ренесансу не пройшли поза його увагою. Про це свідчить його зацікавленість ідеями Достоевського, Толстого, Соловйова, Карсавіна, Бердяєва та ін. Пізніше інтенції російської релігійної філософії виявилися у “Соціальній і культурній динаміці”, де Сорокін на підставі концепції інтегральної істини стверджує евристичну роль інтуїції у пізнанні. Щодо останнього етапу творчості російського соціолога, на якому він розробляв проблематику креативного альтруїзму, то його загалом можна розглядати як повернення вченого в російський, ширше – у слов’янський духовний простір, де, можливо, ще зберігається морально-релігійне підґрунтя для відновлення гуманності у людському житті.

Отже, можна стверджувати, що наукове і духовне зростання видатного російського соціолога було так чи так пов’язане з Україною. На своєму життєвому шляху він, як бачимо, чимало стикався з ученими українського походження, здобутками української духовної культури, і це справило помітний – безпосередній чи опосередкований – вплив на його творчість.

Соціологія як наука та її предмет

Обговорення особливостей розуміння Сорокіним соціології як науки та її предмета доцільно почати з попереднього зауваження. Річ у тому, що у творчості російського вченого можна виявити дві моделі соціології як науки та її предмета – ранню і пізню. Їх треба розрізняти. Рання модель була притаманною для російського періоду творчості Сорокіна, пізня – для гарвардського. Якщо перша ґрунтовно викладена російською у його “Системі соціології” (1920), то друга – англійською у книжці “Суспільство, культура та особистість” (1947). При цьому те, що було проголошено у першому творі, було ґрунтовно переглянуто в другому.

Принципи, які Сорокін закладає у свою ранню модель соціології як науки та її предмета, пов’язані з головними теоретико-методологічними і світоглядними дискусіями в соціальних науках кінця XIX і початку XX століть. Тих часів, як відомо, перший позитивізм проголошував розвиток природничих наук як універсальної моделі й таким чином намагався обґрунтувати єдність усіх наук. Водночас неокантіанство, відкидаючи передбачення позитивізму, робило сильний наголос на різниці між “науками про природу” і “науками про культуру”.

Сорокін вважає за необхідне висловити свою позицію щодо цього протистояння. Він без вагань відкидає некантіанське протиставлення “наук про природу” і “наук про культуру”. На його думку, соціологія як наука, по-перше, може і має будуватися на зразок природничих наук. І хоча відмінність між об’єктами природничих і соціальних наук є достатнім підґрунтям для відокремлення їхньої самостійності, принципова єдність наукових методів, вироблених у природознавстві, девальвує протиставлення між ними. Отже, на думку Сорокіна, право на існування соціології як самостійної, спеціальної науки пов’язане насамперед із специфікою її предметного змісту. По-друге, соціологія також може і має стати теоретичною наукою, що вивчає світ людей таким, яким він є. При цьому Істину належить відокремлювати від Добра, Справедливості та інших такого роду принципів, бо вони несумірні і гетерогенні.

По-третє, соціологія, за Сорокіним, має бути об'єктивною дисципліною не тільки у сенсі відсутності оцінних норм (суджень), а й у більш спеціальному сенсі. Ідеться про те, що соціологію має стати суто науковою дисципліною, що вивчає явища, доступні спостереженню, верифікації та вимірюванню. Звільнення соціології від суб'єктивного психологізму, перетворення її з науки про "психічні реальності" на науку об'єктивну, що вивчає явища "предметного" характеру, – це є актуальним завданням соціологічної науки. По-четверте, якщо соціологія, зазначає Сорокін, намагається бути досвідною і точною наукою, вона повинна покінчити з "філософуванням". Це означає, що соціологічна наука "повинна виходити з фактів, йти до фактів і давати узагальнення на підставі ретельного аналізу фактів". І нарешті, по-п'яте, розрив із філософуванням означає розрив з ідеєю "монізму". На думку Сорокіна, спроба тлумачити безконечну складність суспільних явищ на підставі якогось одного чинника є помилковою. Його позиція – послідовний соціологічний плюралізм (Сорокін, 1993 : 50–53).

Неважко помітити, що більшість наведених тез, які, за Сорокіним, визначають характер соціології як науки, сформульовані з класичних позитивістських позицій. Останні своєю чергою ґрунтувалися не тільки на відповідних передумовах соціології М.Ковалевського, Е. Де Роберті, Л.Петражицького, Е.Дюркгайма, В.Парето, але й на положеннях рефлексології І.Павлова, В.Бехтерева, біхевіоризму американських авторів (В.Мак-Даугалла, С.Пармелі, Д.Ватсона).

Як предметну царину соціології Сорокін розглядає взаємодію людей і явища, які виникають унаслідок цієї взаємодії. Загалом *категорія взаємодії* в ранній теоретичній моделі вченого виступає базовою соціологічною одиницею. Саме у функціональному зв'язку і залежності поведінки і переживань одного чи групи людських індивідів від поведінки і переживань іншого чи іншої групи індивідів Сорокін вбачає основний предметний зміст соціології. Його увага в даному контексті зосереджується на міжлюдській взаємодії, переважно на зовнішніх поведінкових актах, які підлягають спостереженню.

Звідси основним способом пізнання явищ соціальної взаємодії є “об’єктивний метод”. Саме за його допомоги соціологія вивчає взаємозв’язки між різноманітними зовнішніми поведінковими актами людей. Що ж до методів суб’єктивної психології (наприклад, методу інтроспекції), які звертаються до аналізу психічних переживань людей, то вони в межах соціології мають обмежене, допоміжне значення. Отже, згідно з Сорокіним, соціологія є об’єктивною наукою тому, що вона є “соціологією зовнішніх, доступних спостереженню фактів і процесів” (Сорокін, 1993а : 136).

У структурі соціальної взаємодії Сорокін вирізняє три елемента: а) *індивідів*, б) *їхні акти (дії)*, в) *провідники самої взаємодії*. З огляду на характеристики кожного із зазначених елементів вчений здійснює класифікацію форм соціальної взаємодії. По-перше, він виокремлює взаємодії на підставі кількості або якості індивідів, залучених у взаємодію. По-друге, соціальні взаємодії розподіляються залежно від характеру актів (дій) індивідів. По-третє, сорокінська класифікація передбачає також розрізнення соціальних взаємодій за їхніми фізичними та символічними провідниками, які у своїй сукупності дістають означення “матеріальна культура” (Сорокін, 1993а : 142–299). На його думку, фізичні провідники спричиняють чи зумовлюють фізичну взаємодію, а символічні – символічну взаємодію. Головним же є те, що без людей, їхніх актів (дій), а також фізичних і символічних провідників соціальна взаємодія загалом неможлива. Всі три зазначені елементи є необхідними складовими явищ соціальної взаємодії. Звідси впливає одна з перших інтегралістських ідей Сорокіна, згідно з якою “не можна людей відокремлювати від їхніх актів, тих та інших – від провідників і обмежувати поняття чи суспільства чи соціального явища, або культури одним із цих елементів. Усі вони однаково необхідні для явища взаємодії й тільки у своїй сукупності створюють його” (Сорокін, 1993а : 210).

У цілому система соціології як науки охоплює, за Сорокіним, *теоретичну* і *практичну* дисциплінарні підсистеми. Теоретична соціологія вивчає явища соціальної взаємодії під кутом зору

суцього. Вона розподіляється на кілька розділів: 1) *соціальну аналітику*, 2) *соціальну механіку*, 3) *соціальну генетику*. Соціальна аналітика вивчає *будову (структуру) соціального явища і його основні форми*. Цей розділ має два підрозділи, один – вивчає структуру *найпростішого* соціального явища, інший – займається вивченням структури *складних соціальних єдностей (об'єднань)*. *Соціальна механіка* (або соціальна фізіологія) має своїм предметом не побудову соціальних явищ, а *процеси взаємодії людей*, тобто їхню поведінку та чинники, які цю поведінку викликають і визначають. Що стосується *соціальної генетики* (або генетичної соціології), то головне її завдання полягає у вивченні (формулюванні) *історичних тенденцій, або ліній розвитку соціального життя у часі*.

Призначення *практичної соціології* (або соціальної політики) впливає, за Сорокіним, із її назви. Це прикладна дисципліна, яка “повинна бути системою рецептури, що визначає точні засоби для боротьби з соціально-психічними хворобами, для раціональних реформ у всіх царинах суспільного життя (в економічній, політичній, правовій, релігійній, науковій, педагогічній тощо), для найкращого використання соціально-психічної енергії” (Сорокин, 1993а : 100–101).

У ранній сорокінській моделі соціології як науки та її предмета є, на мій погляд, ще кілька моментів, що мають, так би мовити, проінтегралістський характер, і про них слід сказати. Вчений, наприклад, вважає, що самостійний статус соціології як науки забезпечує те, що вона вивчає “*найбільш загальні родові властивості* явищ людської взаємодії”. Він посилається на Л.Петражицького, який наголошував: якщо є *n* споріднених предметів, то теоретичних наук, загалом теорій має бути *n+1*. Це означає, що окремі види чи сторони соціального життя людей вивчають спеціальні соціальні науки. Проте всі форми чи сторони соціального життя є окремими виявами родового факту – міжлюдської взаємодії. Тому їм мають бути притаманними деякі спільні властивості. Вивчення саме загальних, родових властивостей потребує особливої “генералізаційної” науки – соціології. Таким чином, “до числа спеціальних

соціальних наук, що вивчають n видів соціального явища, повинна приєднатися $n+1$ -а наука – соціологія” (Сорокін, 1993а : 88). Як генералізаційна наука соціологія тим не менш нерозривно пов’язана із спеціальними науками, бо “тільки від них і через них вона отримує дані для формулювання своїх узагальнень” (Сорокін, 1993а : 89).

Неважко помітити, що у своєму трактуванні соціології як науки та її предмета вчений відштовхується від ідей Е.Дюркгайма і Г.Зіммеля. Водночас він заперечує думку першого про те, що соціологія як наука є простою сукупністю всіх окремих наук, що вивчають світ соціальних явищ. Навпаки, зазначає Сорокін, спеціалізація і диференціація наук не тільки не виключають, а “вимагають синтетичної науки, яка узагальнює основні результати аналізу” суспільного життя (Сорокін, 1993 : 79). З позицією Зіммеля російський учений погоджується в тому сенсі, що соціологія як наука вивчає “форми спілкування”. Але він заперечує, коли німецький соціолог намагається довести, що “форми спілкування” є класом явищ *sui generis*, який, окрім соціології, інші соціальні науки не вивчають. Це означає, що Зіммель стверджує статус соціології як *спеціальної* науки, яка займається окремою цариною суспільного життя, а саме “формами спілкування” людей. Тим самим німецький соціолог, за Сорокіним, додає до числа вже існуючих спеціальних соціальних наук ще одну, теж спеціальну науку. Проте це бачення для російського вченого не є прийнятним, бо він вважає, що спеціальні соціальні науки не можуть заперечувати “необхідність “генералізаційної” науки про родові властивості явищ людського спілкування” (Сорокін, 1993а : 83).

Інтегралістська спрямованість соціологічних ідей раннього Сорокіна виявилася також у його тлумаченні суспільства як соціальної реальності. Як відомо, прихильники соціологічного реалізму стверджували, що суспільство як реальність *sui generis* існує *незалежно і поза* індивідами, які його утворюють. Водночас прихильники соціологічного номіналізму вважали, що в суспільстві немає нічого такого, чого не було б в індивідах, які його утворюють. У цьому разі суспільство ототожню-

ється із *простою сумою індивідів*. Сорокін виступає як проти соціологічного реалізму, так і проти соціологічного номіналізму. Він висловлює третю, проінтегралістську позицію. На його думку, суспільство існує як сукупність індивідів, що *взаємодіють*. У якості такої реальності *sui generis* суспільство “має низку властивостей, явищ і процесів, яких немає і не може бути в сумі ізольованих індивідів. Але, всупереч реалізму, суспільство існує не “поза” і “незалежно” від індивідів, а тільки як система одиниць у їхній взаємодії, без яких і поза якими воно незбагненне і неможливе, як неможливе кожне явище без усіх його складових елементів” (Сорокін, 1993а : 316). Отже, як бачимо, протилежність соціологічного реалізму і соціологічного номіналізму долається на підставі інтегралістського потенціалу категорії взаємодії шляхом своєрідного синтезування того й іншого.

Проінтегралістські ознаки ранньої теоретичної моделі Сорокіна проглядаються також у його розумінні природи людини. Е.Дюркгайм колись вважав, що поясненню природи людини найбільше відповідає формула *homo duplex*. Це означає, що поведінка людини пояснюється на підставі принципу *подвійності*, тобто людську поведінку зумовлюють дві групи чинників. Перша група охоплює інстинкти, схильності, емоції, почуття, все те, що є індивідуальним, тілесним, егоїстичним; інша – все те, що є надіндивідуальним, духовним, альтруїстичним, впливає із суспільства і його культури. Російський вчений вважає, що у поясненні природи людини треба йти далі. Він застосовує формулу *homo multiplex*, згідно з якою поведінка людини пояснюється на підставі принципу *множинності*. Природа людини є *мозаїчною* і *плюралістичною*. Кожний індивід має множинність “душ”, які він виявляє згідно із ситуацією. Ця множинність “душ” індивіда, мозаїчність його свідомості є відображенням і результатом належності людини до багатьох соціальних угруповань, які не збігаються одна з одною і не дублюються. Згідно із Сорокіним, “мозаїчна душа” кожної людини – це маленьке дзеркало, що відображає картину соціального розшарування, серед якого вона жила і живе”

(Сорокін, 1993б : 566). Звідси поведінка індивіда є рівнодіючою тиску тих груп, до яких він – вільно чи мивоволі – належав і належить. Отже, плюралізм соціального світу веде до плюралізму індивідуальності. Це означає, що достеменно природа людини має *інтегралістський* характер.

У гарвардський період своєї наукової творчості Сорокін, як зазначалося, ґрунтовно переглядає ранню модель соціології як науки та її предмета. Тепер питання про предмет соціології вчений розв'язує в дусі протиставлення “наук про культуру” і “наук про природу”. Це означає, що соціологія як “наука про культуру” відрізняється від “наук про природу” не тільки за предметним змістом, а й за методом. У цей час, як свідчать його твори “Соціальна і культурна динаміка” (1937–1941) і “Суспільство, культура та особистість” (1947), дуже істотно зростає його науковий інтерес до культури та її багатоманітних форм. Дослідницький акцент рішуче переміщується на вивчення культури як фундаментального змісту суспільної дійсності. Пошук інтегралістських аспектів суспільної дійсності, орієнтація на синтез різноманітних пізнавальних перспектив набувають у цей період нового розмаху.

Об'єктивну дійсність загалом Сорокін розглядає як ієрархію трьох світів: неорганічного, органічного і надорганічного. Органічний світ розташований над неорганічним світом, обидва мають специфічні структури та процеси, які не зводяться одні до одних. Своєю чергою, надорганічний світ розташований над обома зазначеними – разом узятими – світами, має свої власні структури та процеси, які принципово відрізняються від неорганічних та органічних структур і процесів (Сорокін, 1992а : 156–157). При цьому неорганічний та органічний світи трактуються як зовнішня умова існування надорганічного світу. Внаслідок різного характеру вказані світи вимагають різних методів розуміння. Це означає, що попередня позитивістська і біхевіористська спрямованість соціологічної теорії Сорокіна не витримала перевірки часом. Згодом з'ясувалося, що рання редуціоністська модель, яка стверджувала принципову методологічну єдність природни-

чих і соціальних наук, є неадекватною для пояснення надорганічної специфіки. Звідси виникла необхідність у конструюванні соціології у новий спосіб (Колева, 1992 : 112).

У зв'язку з такою необхідністю вчений зосереджується передусім на уточненні/перегляді характеру предметної царини соціологічної науки, її принципів, методів і понять. У новій теоретичній моделі предмет соціології практично збігається з усім надорганічним світом, тобто з найвищим “щаблем” об'єктивної дійсності. Цей світ охоплює все те, що виробило людство впродовж своєї історії (мову, науку, філософію, релігію, мистецтво, право, етику, звичаї, техніку, знаряддя праці, соціальні інститути тощо). При цьому всі надорганічні явища не виникають внаслідок вивів людських рефлексів чи інстинктів, а є виявом різних форм людської свідомості (Сорокін, 1992а : 157).

Останнє положення не свідчить про абсолютизацію ролі якогось “духу” чи особливої духовної реальності, яка буцімто є не тільки цілковито самостійною, а й визначальною щодо пасивної матеріальної реальності. Адже буквально трактування того, що всі неорганічні явища “є виявом різних форм людської свідомості” в даному разі неприпустиме. Тут я згоден з думкою болгарської дослідниці Д.Колевої, яка стверджує, що для Сорокіна у гарвардський період ця позиція є маргіальною. Для його нової концепції притаманне саме *діяльнісне* розуміння виявів людського “духу” (Колева, 1992 : 113). І справді, як підкреслює сам учений, “у своїх розвинених формах надорганіка перебуває суто у сфері людей, що перебувають у взаємодії, і продуктів цієї взаємодії” (Сорокін, 1992а : 158). Це означає, що надорганічний світ є насамперед світом артефактів, вироблених у процесі людської діяльності та взаємодії.

Надорганічний світ Сорокін часто-густо називає “соціокультурною сферою”, “соціокультурною системою”, “соціокультурною дійсністю”, “соціокультурним простором”, “соціокультурним світом”, “соціокультурним усесвітом”. На мій погляд, така значна кількість типових словосполучень слугувала вченому для підкреслення саме *інтегралістських* характеристик надорганічного світу, в складі якого особливу увагу

привертають *феномени суспільства і культури*. У зв'язку з цим він неодноразово зазначає, що суспільство і культуру належить розглядати як ціле, намагання ж пояснити якесь явище спільного життя людей, не беручи до уваги риси їхнього суспільства і культури в цілому, є помилковим (Сорокин, 1992а : 165, 170). Таким чином, у новій концептуальній моделі Сорокіна суспільство і культура постають як *два неподільні аспекти однієї й тієї самої реальності, а не дві різні реальності*. Відповідно, “соціальне” і “культурне” не можуть бути двома онтологічно диференційованими реальностями надорганічного світу, а є двома аспектами однієї й тієї реальності цього світу. Вчений стверджує, що між суспільством і культурою не існує чіткої демаркаційної лінії. І те, і те інтегровані в одну реальність. Ця неподільна єдність соціального і культурного дає підстави Сорокіну характеризувати надорганіку як *соціокультурну реальність*, а її явища – як *соціокультурні явища*. Розмежування соціального і культурного може бути лише аналітичним. Єдина можлива розбіжність між соціальним і культурним пов'язана, на думку соціолога, з тим, “що термін “соціальний” позначає зосередження на сукупності людей, що взаємодіють, та на їхніх стосунках, тоді як “культурний” означає зосередження на значеннях, цінностях і нормах, а також на їхніх матеріальних носіях...” (Сорокин, 1992а : 220).

У новій концептуальній моделі Сорокін, як і раніше, підкреслює *генералізаційний* характер соціології. Якщо історія та інші *індивідуалізаційні* науки зосереджують свою увагу на вивченні соціокультурних явищ, які є унікальними й неповторними у часі та просторі, то “соціологія вивчає властивості надорганіки, які повторюються у часі та просторі, тобто є загальними для всіх соціокультурних феноменів (загальна соціологія) або для всіх видів даного класу соціокультурних явищ – для всіх війн, для всіх націй, усіх революцій, усіх релігій тощо (спеціальні соціології). Завдяки цій генералізаційній якості соціологія докорінним чином відрізняється від історії та інших індивідуалізаційних гуманітарних дисциплін” (Сорокин, 1992а : 161). На відміну від інших соціальних і гуманітарних дис-

циплін, з яких кожна розглядає людину і суспільство партикулярно, тільки в одному аспекті – економічному, політичному, релігійному тощо, соціологія “вивчає людину і соціокультурний простір такими, які вони є насправді, у всій їхній різноманітності, як достеменні сутності...” (Сорокин, 1992а : 163). При цьому людина (*homo socius*, за Сорокіним) трактується в дусі концепції софійності світу як родова і багатогранна сутність, що є “одночасно і неподільно економічною, політичною, релігійною, етичною, художньою, частково раціональною і утилітарною, частково нераціональною і навіть ірраціональною...” (Сорокин, 1992а : 162). Зрозуміло, що всі перелічені аспекти безперестанно взаємодіють між собою. Тому людина є “дивовижною інтегральною істотою”, яка стає такою завдяки впливу різноманітних соціокультурних чинників. Звідси – соціологія вивчає людину як своєрідну інтегралістську соціокультурну систему.

І все-таки “таємниця” інтегралістської соціології Сорокіна пов’язана передусім з трактуванням категорії *соціальної взаємодії*. Вже у своїй “Системі соціології” вчений, як зазначалося вище, визначає взаємодію людей як центральну категорію соціологічної науки. Але в російський період своєї творчості соціолог розглядає міжлюдські взаємодії у біхевіористсько-рефлексологічній перспективі. Пізніше, у гарвардський період Сорокін ґрунтовно переглядає природу даної категорії. У новій концептуальній моделі міжлюдська взаємодія також розглядається як “родова модель” кожного соціокультурного феномена. Однак тепер взаємодія є не просто універсальним елементом, який обов’язково увіходить до структури соціокультурних явищ. Суттєвою характеристикою цього елемента, яка була відсутня у ранній моделі, є його *сміслового, значимісна опосередкованість*. Тобто взаємодія як “родова модель” соціокультурних явищ є “смісловою”, “значимою” *взаємодією*, у межах якої “вплив, спричинюваний однією стороною на іншу, має значення або цінність, які піднесені над суто фізичними та біологічними властивостями відповідних дій” (Сорокин, 1992а : 192). Якщо взаємодія не має значення, не є смисло-

вою, то вона не становить соціокультурне явище, а є лише фізичним або біологічним утворенням. Отже, культурна ціннісно-смыслова опосередкованість стає неодмінною умовою і головним компонентом соціальної взаємодії, тому зовсім не випадково Сорокін віддає перевагу застосуванню словосполучення “соціокультурна взаємодія”.

Згідно з новою теоретичною моделлю вченого, структура соціокультурної взаємодії містить три компоненти: 1) людей, що мислять, діють і реагують, будучи *суб'єктами* взаємодії; 2) *значення, цінності та норми*, завдяки яким індивіди взаємодіють, усвідомлюючи їх і обмінюючись ними; 3) *відкриті дії та матеріальні артефакти* як рушії чи провідники, завдяки яким об'єктивуються і соціалізуються нематеріальні значення, цінності та норми (Сорокін, 1992а : 193). У зіставленні з ранньою моделлю структура міжлюдської взаємодії, як бачимо, зазнає уточнення. Суб'єктами взаємодії в обох випадках виступають люди. Проте соціологія, за Сорокіним, бере до уваги той факт, що в міжособистісній взаємодії її суб'єктами є окремі людські індивіди, а в міжгруповій – організовані групи людей. Залежно від кількості індивідів і груп, що взаємодіють, можна вирізнити відповідні типи міжособистісної та міжгрупової взаємодії. Що ж стосується якостей індивідів, які взаємодіють, то тут потрібно мати на увазі два принципові моменти: 1) кожна людина є організмом, що мислить, відчуває, відрізняється афективністю, волевиявленням; він є здатний діяти та реагувати в надорганічному світі значень, цінностей і норм, 2) взаємодія між індивідами (групами), які мають однакові соціально-статусні характеристики й поділяють однакові соціокультурні цінності, завжди відрізняється у багатьох аспектах від взаємодії між індивідами (групами), що розрізняються між собою зазначеними характеристиками й цінностями.

Цікаво, що пізніше Р.Мертон і П.Лазарсфельд (1954), вивчаючи феномен дружби, встановили в дусі Сорокіна, що люди часто-густо взаємодіють між собою на підставі “любові до схожості”, тобто люди схильні дружити з тими, хто схожий на них, близький за віком, професією, місцем проживання чи за вірою,

поглядами, цінностями, світоглядом. Це явище вчені назвали “гомофілією”. Поряд із гомофілією вони також вирізняли явище “гетерофілії” – дружби, що ґрунтується на відмінностях, які доповнюють одна одну, на привабливості для партнерів саме несхожості їхніх смаків, поглядів, сфер професійної діяльності, товариського оточення (див.: *Штомпка*, 2005: 192, 201).

Компонент значення, цінностей і норм у ранній моделі Сорокіна, як зазначалося вище, був загалом відсутнім. Однак пізніше він наголошує, що без урахування цього компонента всі явища людської взаємодії є просто біофізичними явищами. Він класифікує складові цього компонента, виокремлюючи: 1) *когнітивні значення* у вузькому сенсі слова (значення філософії Платона, християнського символу віри, математичної формули чи теорії додаткової вартості Маркса і т. ін.); 2) *значимі цінності* (економічна цінність землі, цінність релігії, науки, освіти, музики, демократії, монархії, життя, здоров’я і т. ін.); 3) *норми-стандарти* (норми права, моралі, етикету, технічні норми і т. ін.). Усі складові зазначеного компонента є неодмінними аспектами усіх соціокультурних явищ. Крім того, вони щільно пов’язані між собою. Кожне значення у вузькому розумінні є або когнітивною, або якоюсь іншою цінністю. Кожна цінність передбачає норму щодо її реалізації чи відкидання, а також відповідні засоби її досягнення чи відхилення. Водночас кожна норма – юридична, етична, технічна тощо – обов’язково є значенням, позитивною чи негативною цінністю. Тому терміни “значення”, “цінність” і “норма”, підкреслює вчений, використовуються для означення різних значимо-смилових явищ, що накладаються на біофізичні властивості індивідів і предметів, дій і подій.

За Сорокіним, компонент значення, цінності й норми присутній у всіх соціокультурних явищах. Водночас цей компонент глибоко відрізняється від двох інших (людей і матеріальних носіїв). Зв’язок між ними є радше слабким, аніж сильним. Це зумовлюється тим, що кожне значення, цінність і норма можуть мати вияв через різні матеріальні носії, а кожний матеріальний носій чи людський чинник можуть включати різні

значення, цінності та норми. Проте “компонент значення може справляти вплив на поведінку людей і на природу носіїв настільки сильно, що їхні біофізичні властивості стають порівняно іррелевантними” (Сорокін, 1992а : 203). Так, шматок тканини на палиці може бути національним прапором країни, задля якої люди будуть віддавати навіть своє життя; звичайний людський індивід може в певних умовах стати святим, пророком, монархом, вождем тощо. Це означає, що властивості, які визначаються в термінах “сакральний”, “святий”, “героїчний”, “цнотливий” або як “профанний”, “звичайний”, “злочинний”, “порочний”, належать не до царини біофізичних рис відповідних суб’єктів чи предметів, а до значень (цінностей, норм), які на них накладаються. При цьому щось матеріальне часто-густо є цілковито різним у соціокультурному плані завдяки різниці у значеннях та цінностях, приписуваних йому, і навпаки – те, що розрізняється між собою біофізично, часто-густо є ідентичним щодо своїх соціокультурних параметрів. Загалом, на думку вченого, “значення, цінності та норми є універсальним компонентом соціокультурних явищ і мають першорядну важливість для розуміння структурних і динамічних властивостей і причинних відносин усередині цих явищ” (Сорокін, 1992а : 205).

Третьому компоненту соціокультурних явищ – компоненту матеріальних носіїв – Сорокін приділяє, як і раніше, чималу увагу. Він вважає, що більшість значимих взаємодій між людьми відбуваються через відкриті дії та матеріальні артефакти, які екстерналізують, матеріалізують, об’єктивують і соціалізують нематеріальні значення, цінності й норми. На думку вченого, загалом “неточно казати про соціокультурні явища так, начебто вони цілковито зводяться до людей; крім людей вони включають нематеріальні значення та матеріальні носії їх як однаково істотні та універсальні компоненти. Структура емпіричних соціокультурних явищ, таким чином, складається не з одного, а з трьох компонентів” (Сорокін, 1992а : 206). Цей принцип, зазначає соціолог, часто-густо ігнорують, внаслідок чого ті, хто сприймає лише один компонент (або людей, або значення, або носії), постійно припускаються теоретичних і практичних помилок.

У своїх конкретних формах матеріальні носії (провідники) людської взаємодії є численними й різноманітними. Це не тільки мова, жести, звуки, музика, живопис, скульптура, преса, радіо, але й одяг, машини, зброя, будівлі, пам'ятники, оброблені поля, асфальтовані дороги, штучні дамби тощо, тобто носіями значимої взаємодії є всі відкриті дії, матеріальні об'єкти, фізичні, хімічні, біологічні процеси і сили, що їх використовують люди для екстерналізації, об'єктивізації та соціалізації значень, цінностей і норм. Як і раніше, у своїй "Системі соціології", серед численних матеріальних носіїв людської взаємодії Сорокін визначає передусім основні типи їх. Ідеться про *фізичні* та *символічні* провідники, які, на його думку, потрібно розрізняти. Фізичні провідники (звукові, світлові, мімічні, кольорові, термічні, механічні, хімічні, електричні, предметні) використовуються для впливу на ментальність і відкриті дії людей завдяки природним якостям цих провідників. Символічні ж спричиняють вплив на ментальність і поведінку людей радше не через їхні фізичні властивості, а з огляду на приписуване їм символічне значення. На думку вченого, символічні провідники відіграють основну роль у світі значимих взаємодій.

У пізній моделі Сорокіна конструювання соціології як інтегралістської науки ґрунтується ще на одній особливості її предмета, а саме на *неподільній єдності особистості, суспільства і культури*. Як він вважає, ця тріада певним чином відображає структуру соціокультурної взаємодії. Якщо на останню подивитися під іншим кутом зору, то виявляється, що вона є єдністю таких трьох аспектів: а) *особистість* як суб'єкт взаємодії; б) *суспільство* як сукупність осіб, що взаємодіють між собою; в) *культура* як сукупність значень, цінностей та норм, якими володіють особи, що взаємодіють між собою, і сукупність носіїв, які об'єктивують, соціалізують і розкривають ці значення. Жоден із цих трьох аспектів не можна зрозуміти, якщо розглядати їх окремо один від одного. Отже, соціологія як наука має брати до уваги всі три аспекти соціокультурних явищ, але зі своєї специфічної позиції генералізаційної науки, що розглядає соціокультурну систему як ціле. Отже, предметне

поле соціології виявляється вельми широкою, збігаючись на практиці з усією сферою надорганіки, а її завдання полягає, як зазначалося вище, у вивченні загальних, повторюваних специфічно “надорганічних” елементів усіх класів явищ у цій царині.

Власне, це означає, що Сорокін у гарвардський період своєї творчості формулює сутнісно нову (інтегралістську) парадигму в соціології. Ця парадигма, по-перше, бере до уваги *артефактуальний* характер реальності, яку вивчає соціологічна наука. Саме людина впродовж своєї творчої історії створює нову реальність надорганічних або культурних явищ, які суттєво відрізняються від неорганічних і органічних явищ, що існували на землі ще до появи людини. Дана парадигма, по-друге, робить наголос на *смисловій опосередкованості* явищ нового надорганічного, або культурного світу. Саме “нематеріальний” компонент смислу, яким наділені надорганічні, або культурні явища, виявляє специфічну природу цих явищ, їхню принципову відмінність від природних фізичних і біологічних утворень. Нова сорокінська парадигма, по-третє, враховує також *плюралістичність* виробленого людиною культурного світу. Останній, на думку вченого, складається з таких різноманітних компонентів: а) безконечна множина *ідеологічних смислів*, утілених у системах мови, науки, техніки, релігії, філософії, права, етики, літератури, живопису, скульптури, архітектури, музики, драми, економічних, політичних і соціальних теорій тощо; б) *взірці матеріальної культури* (машини, озброєння, книги, картини, скульптури, будинки, міста, села, шосейні шляхи і т. ін.), які є втіленням певних значень, цінностей і норм; в) типи *соціокультурних особистостей* (фермери, священики, святі, громадяни, господарі, французи, американці, католики, соціалісти і т. ін.) і типи *соціокультурних груп* (політичних, наукових, релігійних, економічних, професійних, національних, художніх і т. ін.); г) *поведінкові взірці* (відкриті дії, церемонії, ритуали, вчинки), з якими пов’язані або в них утілені певні смисли (див.: Сорокін, 1992б : 135–136). Цей різноманітний культурний (надорганічний) світ, що складається з ідеологічних, матеріальних, особистісних і поведінкових

явищ, історично перетворився на соціокультурне середовище, яке зумовлює, визначає і формує як особистість кожного індивіда, так і обличчя кожної соціальної групи. Щоб адекватно зрозуміти особливості цього процесу, потрібно дотримуватися позицій *інтегралістської* парадигми, яка принципово передбачає взаємозв'язок усіх компонентів соціокультурного світу.

У зв'язку з цим соціологія, згідно із Сорокіним, розробляє певну модифікацію своїх принципів і методів, використовуючи їх з урахуванням характеру соціокультурних процесів, особливо такого їхнього компонента, як значення – цінність – норма. Соціологічна наука оперує категоріями причинності, часу, простору, але в такий спосіб, що істотно відрізняється від підходів природничих наук. У своїх дослідженнях соціологи використовують логіко-математичний і силлогістичний методи; помірковано застосовують інтуїтивне прозріння, верифікуючи його завжди іншими методами; широке застосування має емпіричне спостереження у всіх його формах, починаючи від індукції та статистичного аналізу і закінчуючи клінічним спостереженням і навіть експериментами. Водночас соціологи намагаються постійно модифікувати всі ці методи й техніки таким чином, щоб можна було їх пристосувати до специфічного характеру соціокультурного всесвіту (Сорокін, 1992а : 175).

1947 року вчений вносить (у книзі “Суспільство, культура та особистість”) певні уточнення у визначення соціології як науки та її підрозділів. Тепер він вважає, що “соціологія – це генералізаційна наука про соціокультурні явища, які розглядаються у своїх родових видах, типах і різноманітних взаємозв'язках” (Сорокін, 1992а : 173). Подібно до інших наук – не тільки соціогуманітарних, а й природничих – соціологію можна поділити на *загальну* і *спеціальну*.

Своєю чергою, загальну соціологію можна підрозділити на *загальну структурну соціологію* і *загальну динамічну соціологію*. Загальна структурна соціологія вивчає: а) структуру і склад родових соціокультурних явищ; б) основні структурні типи соціальних груп та інститутів, які (типи) є підставами диференціації та стратифікації населення, а також взаємовід-

носин між цими групами та інститутами; в) основні структурні типи культурних систем та їхні взаємовідносини; г) структуру та типи особистостей, які входять у склад соціальних груп і культурних систем. Загальна динамічна соціологія робить наголос на іншому, вона вивчає: а) повторювані соціальні процеси, такі як соціальний контакт, взаємодія, соціалізація, конфлікт, панування, адаптація, амальгамація, міграція, мобільність, а також генезу і становлення соціальних систем, їх функціонування і вплив на людей, залучених до них; б) повторювані культурні процеси, такі як винахід, дифузія, інтеграція, дезінтеграція, конверсія, акумуляція культурних взірців і систем, а також їхній вплив на формування особистості; в) ритм, темп, періодичність, тенденції до флуктуації в соціальних і культурних процесах, соціокультурні зміни та еволюцію; г) повторювані соціокультурні процеси в особистостях, тобто те, як і чому люди змінюються.

Що стосується *спеціальних соціологій*, то кожна з них вивчає все вищезазначене, але застосовно до спеціального класу соціокультурних явищ. І справді, такі спеціальні соціології, як демографічна соціологія, аграрна соціологія, соціологія міста, соціологія сім'ї, права, релігії, знання, мистецтва, соціологія злочинності, війни, революції, соціальної дезорганізації, економічна соціологія, політична соціологія тощо, цікавляться специфічними за змістом соціокультурними явищами, вивчають їхні структури та динаміки.

Як визнає сам Сорокін, його поділ соціології на структурну і динамічну відповідає старому контівському розрізненню в соціології соціальної статички і соціальної динаміки. З його погляду, таке розмежування соціологічної науки під кутом зору логіки є найбільш адекватним і краще відповідає тому, чим вона власне є. Визначення соціології як науки “про суспільство”, “про людські відносини”, “про культуру” і т. ін. здається вченому надмірно абстрактними, бо не вказують специфічних рис соціології і не відрізняють її від інших соціальних наук (Сорокін, 1992а : 173–174).

Розроблення вузлових тем структурної соціології

Якщо звернутись до вузлових тем структурної соціології, які розробляв вчений, то, першою чергою, тут слід зазначити його *груповий* підхід до будови суспільства. В контексті цього підходу суспільство є своєрідним *видом дійсності* (П.Штомпка), що заявляє про себе багатоманітним чином у різних соціальних групах, спільнотах, колективах (сім'я, коло друзів, локальна громада, конфесія, політична партія, держава, нація тощо). Для Сорокіна соціальні групи є певними системами взаємодії, більше чи менш інтегрованими, цілісними, внутрішньо пов'язаними. Об'єднання індивідів у якусь групу може ґрунтуватися або тільки на одному вияву подібності між ними (наприклад, на одному спільному інтересі), або на двох, трьох і більше (наприклад, індивіди можуть мати однакові мову, віросповідання, етнічне походження, професію). Для означення об'єднання індивідів у першому випадку вчений застосовує поняття *елементарної колективної єдності* (*елементарної соціальної групи*), а в другому – поняття *кумулятивної колективної єдності* (*кумулятивної соціальної групи*).

У другому томі своєї “Системи соціології” Сорокін детально аналізує характеристики елементарних і кумулятивних соціальних груп, розглядає їх класифікацію, умови формування, збереження і розпаду. Загалом він вважає, що населення кожного міста чи країни складається з низки елементарних і кумулятивних груп. Тому кожне населення є *складним соціальним агрегатом*. Вчений виступає проти вживання в соціології терміна “суспільство” у його організмичному трактуванні. На його думку, термін “суспільство”, об'єднуючи і ототожнюючи гетерогенні соціальні групи в межах єдиного цілого, є малопродуктивним. Розуміння населення як складного соціального агрегату є концептуально більш продуктивним, бо воно *de facto* не становить щось єдине, а навпаки завжди розпадається на множину різних угруповань (релігійних, професійних, майнових тощо). Правда, пізніше, в інших своїх працях Сорокін користується терміном “суспільство” без додаткових застережень.

На думку вченого, найважливішими угрупованнями населення слід вважати ті, що: 1) охоплюють велику кількість членів; 2) є найбільш організованими; 3) вирізняються внутрішньою солідарністю (Сорокин, 1994 : 49). Серед елементарних соціальних груп до найважливіших треба віднести такі угруповання: 1) *расові*, 2) *статеві*, 3) *вікові*, 4) *сімейні*, 5) *державні*, 6) *мовні*, 7) *професійні*, 8) *майнові*, 9) *об'ємно-правові*, 10) *територіальні*, 11) *партійні*, 12) *психо-ідеологічні* (Сорокин, 1993б : 88). Водночас серед кумулятивних соціальних груп до найважливіших належать: 1) *національність* і 2) *клас*. Національність – це державно-мовна група, яка охоплює людей, що розмовляють однією мовою й утворюють одну державу. На думку соціолога, така соціальна група почала відігравати особливо важливу роль у XIX і XX століттях. Історичний досвід показує, що держави, до складу яких належать різномовні народи, схильні до розпаду. І навпаки: населення, що розмовляє однією мовою, але розірване за державною належністю на частини, як правило, об'єднується в одне ціле і створює свою національну державу.

Щодо класу, то його, за Сорокіним, можна визначити як солідарну сукупність осіб, які поєднані між собою зв'язками трьох угруповань: професійної, майнової та об'ємно-правової. Так, клас пролетарів об'єднує робітників за наймом, які продають свою працю; за майновим станом вони належать до групи бідних; за обсягом прав – до упосліджених, неповноправних осіб. Своєю чергою, клас капіталістів – це сукупність осіб, які за професією є представниками промислового, торгового або фінансового капіталу, за рахунок якого вони живуть; за майновим станом вони належать до багатих; за обсягом прав – до привілейованих.

Подібність членів одного класу в трьох зазначених вимірах, вважає соціолог, викликає подібність їхніх інтересів, устремлень, бажань, вірувань, переконань, тобто робить їх солідарними один з одним. Пролетар тяжіє до пролетаря, селянин – до селянина, капіталіст – до капіталіста. Проте клас від класу відштовхується; особливо велика прірва утворюється, як по-

казує історія, між класами землевласників і капіталістів, з одного боку, і робітників і селян – з іншого. Між ними панує антагонізм у вигляді класової боротьби. У нереволюційний час, зазначає вчений, ця боротьба має прихований характер, а за часів революцій, суспільних потрясінь вона виходить на поверхню і набуває форми відкритої класової війни (Сорокін, 1991 : 64–65).

У ранній версії своєї структурної соціології та пізніше Сорокін виокремлює серед населення також *організовані й неорганізовані, солідарні та антагоністичні* соціальні групи. Організовані групи характеризуються упорядкованою системою взаємодії людей. Тут панує порядок і шаблон, строго визначені права та обов'язки членів групи, кожен знає, що і як він повинен робити, як себе поводитись стосовно інших. Прикладом таких груп можуть слугувати сім'я, політична партія, парламент, держава. Натомість неорганізовані групи характеризуються неупорядкованими процесами взаємодії людей. Тут немає порядку, чіткого розмежування прав та обов'язків, відсутні усталеність і шаблонність у взаєминах індивідів. У натовпу як неорганізованій групі, наприклад, усе відбувається випадково (Сорокін, 1994 : 24–25).

Окрім того, вчений виокремлює серед населення внутрішньо-антагоністичні та внутрішньо-солідарні соціальні групи. Якщо члени різних угруповань у складі якоїсь кумулятивної групи діють в одному напрямі (наприклад, різні етномовні, конфесійні, територіальні, ідеологічні угруповання підтримують створення загальної для них державної влади), то це є прикладом внутрішньо-солідарної державної групи. Якщо ж одні із зазначених угруповань підтримують державну владу, а інші – ні, то тоді це є приклад внутрішньо-антагоністичної державної групи (Сорокін, 1994 : 66–67). Комбінуючи модальності “організованість – неорганізованість” та “антагонізм – солідарність”, учений виокремлює ще декілька різновидів соціальних груп. Організовані групи можуть бути: 1) *організовано-антагоністичними*, які ґрунтуються на насильстві та примусі, 2) *організовано-солідарними*, що становлять організо-

вані системи взаємодії із солідарною спрямованістю зусиль усіх членів таких груп, 3) *солідарно-антагоністичними (змішаними)*, які ґрунтуються частково на примусі, частково на добровільному членстві. Подібні різновиди існують і серед неорганізованих груп, а саме: 1) *неорганізовано-антагоністичні*, 2) *неорганізовано-солідарні*, 3) *неорганізовано-змішані*.

Зазначені соціальні групи або системи взаємодії можуть, за Сорокіним, варіювати з огляду на *екстенсивність* процесу взаємодії (від максимально кумулятивних до найпростіших), його *інтенсивність* (від найактивніших до найменш активних), *тривалості* (від найбільш тривких до миттєвих), *спрямованості* (від максимально солідарних до обмежено солідарних або цілковито антагоністичних), *організованості* (від високоорганізованих до низькоорганізованих або неорганізованих загалом) (Сорокин, 2000 : 512–513).

Загалом соціолога цікавлять найбільше організовані соціальні групи, організовані системи взаємодії людей. Коли взаємодії, що відбуваються між людьми мають не тільки регулярний, а й регульований характер, то вони в сучасній соціології називаються *соціальними відносинами* (див.: Штомпка, 2005 : 89). Саме в контексті сучасного *структурного* підходу суспільство уявляється цілісною мережею соціальних відносин між людьми, різноманітних зв'язків між ними, які реалізуються в організованих соціальних групах. Згідно із Сорокіним, у кожному людському суспільстві зустрічається декілька типів соціальних відносин. Він вважає, що як у минулому, так і в сьогоденні і, мабуть, у майбутньому, за первісного устрою та в сучасному світі, на Сході і на Заході – скрізь присутні *родинні, договірні і примусові* соціальні відносини. У випадку родинних соціальних відносин майже всі сторони життєдіяльності людей, усі їхні найважливіші життєві зв'язки залучені у процес взаємодії. Людські долі тут настільки переплетені й органічно поєднані, що вони утворюють одне ціле, загальне “ми”. Радість і скорбота, успіхи і невдачі, хвороба і видужання, харчування, одяг, житло, комфорт, душевний спокій, вірування, переконання, смаки – усе це за умов родинних соціаль-

них відносин стосується кожного, і кожний отримує від іншого підтримку, турботу, схвалення, допомогу та співчуття. На думку вченого, тут панує всеосяжна (за екстенсивністю), високо інтенсивна й переважно солідарна соціальна взаємодія. Глибинна, не вимушена, а добровільна солідарність є органічною властивістю родинних соціальних відносин. Цей тип відносин, вважає соціолог, найчастіше зустрічається у стосунках між членами доброї, гармонічної сім'ї. Крім того, його можна спостерігати у стосунках між близькими друзями, між членами релігійної організації й навіть між співгромадянами певної держави.

Своєю чергою, договірні соціальні відносини є обмеженими за екстенсивністю, тобто вони діють в межах певного (договірного) сектору активності людей. У межах цього сектору договірні взаємини можуть бути тривалими, нетривалими, інтенсивними, низькоінтенсивними. Окрім того, в межах даного сектору цей тип соціального зв'язку є солідарним. Це зумовлюється силою договору, який укладається добровільно і передбачає справедливий розподіл прав і обов'язків між його учасниками. Проте, як зазначає Сорокін, солідарність договірних відносин має у певному розумінні егоїстичний характер, бо вона спрямована або на досягнення якогось взаємного задоволення, або на отримання від інших послуги, вигоди чи користі в обмін на свої зобов'язання. Отже, солідарність, яка тримається на раціоналістичному підрахунку вигоди, має, на думку вченого, "егоїстично-торгашеський" характер. Поза обмеженим сектором договірної взаємодії її учасники можуть жити своїм приватним життям, бути абсолютно сторонніми один щодо одного, ба навіть вороже налаштованими один до одного.

У зіставленні з родинними відносинами договірні відносини єднають учасників контракту істотно меншою кількістю зв'язків (тільки тими, які передбачені угодою). Крім того, самі ці зв'язки є, як правило, тимчасовими, оскільки більшість контрактів мають обмежений термін дії (день, тиждень, місяць, рік тощо). Однак договірні відносини, зазначає Сорокін, становлять помітну частину мережі соціальних відносин всередині багатьох

найрізноманітніших соціальних груп суспільства, починаючи з “роботодавців і робітників”, “покупців і продавців”, “власників і орендарів” і закінчуючи численними релігійними, політичними, державними, професійними, освітніми, художніми, науковими й навіть сімейними групами та об’єднаннями.

Головна особливість примусових соціальних відносин полягає, за концепцією вченого, у їхній антагоністичній природі. Ця антагоністичність може бути як максимально інтенсивною, так і менш інтенсивною, охоплювати усе життя людей і бути, таким чином, тотальною або ж охоплювати тільки якийсь невеликий сектор їхнього життя, бути обмеженою. Зв’язок, що поєднує учасників примусових відносин, є примусом. Цього типу зв’язок виявляється тоді, коли одна із сторін взаємодії нав’язує іншій (попри бажання і схильності тієї) певну манеру поведінки, певні обов’язки й функції та змушує їх виконувати за допомоги фізичного і психологічного тиску. Яскравими прикладами примусових соціальних відносин є відносини пана і раба, ката і приреченого до страти, переможця і переможеного, деспотичного уряду і підданих держави, грабіжника і його жертви, крадія й обкраденого. Зрозуміло, що за умовами суто примусових відносин сторони залишаються чужими одна одній, між ними відсутнє достотне взаєморозуміння, не існує жодного взаємного єднання.

На думку Сорокіна, родинні, договірні та примусові типи відносин у суспільстві вичерпують майже всі чисті типи соціальних відносин. Проте численні конкретні форми соціальних відносин свідчать про те, що вони є переважно змішаними. Інакше кажучи, усі взаємини всередині майже кожної соціальної групи становлять, як правило, комбінацію вказаних основних типів соціальних відносин: вони є частково родинними, частково договірними, частково примусовими. При цьому пропорція кожного типу в сукупній мережі соціальних відносин різних груп варіює. Вона змінюється від групи до групи, а згодом може змінюватися навіть усередині однієї групи. Водночас, згідно з думкою вченого, у деяких організованих групах один із основних типів соціальних відносин може

переважати над іншими. Скажімо, в таких організованих групах, як сім'я, коло близьких друзів, релігійна група переважають родинні соціальні відносини. Договірні та примусові відносини тут теж присутні, але вони, як правило, є другорядними. Водночас у державній мережі соціальних відносин, особливо за умов деспотичних чи диктаторських режимів, превалюють примусові відносини. Про це свідчать такі силові компоненти державного механізму, як поліція, армія, в'язниці, суди, покарання, інші засоби примусу. У фінансових і торгових організаціях, навпаки, панує сильно розвинена система договірних відносин. Все це означає, робить висновок вчений, що деякі з організованих груп за своєю природою просто "приречені" на те, щоб у них один із основних типів соціальних відносин переважав над іншими. Крім того, є певні типи соціальних груп, які в усі часи мали тенденцію будувати свою мережу соціальних зв'язків переважно на родинних, або на договірних, або на примусових відносинах (Сорокін, 2000 : 513–521).

Особливий наголос у межах сорокінської структурної соціології зроблено на *стратифікаційному* підході до суспільства. Вчений вважає, що кожна організована соціальна група завжди стратифікована, бо в кожній організованій групі є керівники та підлеглі. Сам факт чіткого розподілу серед членів групи прав, обов'язків, функцій і соціальних статусів свідчить насамперед про наявність соціальної диференціації. Навіть у такій малій групі, як сім'я, права, обов'язки та функції батьків і дітей – внаслідок вікових, статевих та інших біосоціальних відмінностей – є неоднаковими.

Щоб з'ясувати характер такої неоднаковості Сорокін спочатку застосовує поняття *соціального простору*, яке за змістом охоплює всю сукупність соціальних статусів у даному суспільстві. При цьому він застерігає не змішувати і не ототожнювати соціальний простір, а також соціальну дистанцію, що розділяє соціальні статуси людей, з геометричним простором і геометричною дистанцією, яка розділяє фізично людських індивідів. На думку вченого, "соціальний простір є деяким усесвітом, що складається з народонаселення землі... Визна-

чити положення людини чи якого-небудь соціального явища в соціальному просторі означає визначити його (їх) відношення до інших людей і до інших соціальних явищ, що їх узято за такі ‘точки відліку’” (Сорокин, 1992а : 298). Отже, щоб конкретно визначити соціальне становище людини, необхідно знати її сімейний стан, громадянство, національність, ставлення до релігії, професію, належність до політичних партій, економічний статус, соціальне походження і т. ін. Окрім того, оскільки всередині однієї групи існують різні статусні позиції (наприклад, король і рядовий громадянин однієї держави), остільки необхідно також знати становище людини в межах кожної з основних груп населення. Звідси випливає, що люди, які належать до однакових соціальних груп і які виконують практично ідентичні функції в межах цих груп, перебувають в однаковому соціальному становищі. Ті ж індивіди, які в цьому вимірі розрізняються між собою, перебувають у різному соціальному становищі. Таким чином, чим більше схожості є в становищі різних людей, тим ближче вони перебувають один до одного в соціальному просторі. І навпаки, чим більш значущими будуть відмінності в соціальному становищі людей, тим більшою буде *соціальна дистанція* між ними.

Сорокінське розуміння сутності соціальної дистанції можна віднести до концепцій “об’єктивістського” типу, які враховують передусім відмінності між “твердими” параметрами (дохід, освіта, влада, професія тощо) соціального становища людей. У цьому разі передбачається, що відмінності статусних позицій людей ґрунтуються на фактичній соціальній нерівності, яка існує в даному суспільстві. Сам учений зазначає, що його концепція соціальної дистанції є соціологічною й об’єктивною, вона цілковито відрізняється від концепції соціальної дистанції Р.Парка і Е.Богардуса, яка, на його думку, є психологічною й суб’єктивною. І справді, концепція названих американських авторів бере до уваги передусім рівень “м’яких” змінних соціального становища людей, а саме їхню ментальність, орієнтації, настанови, почуття тощо. Соціальна дистанція в цьому разі розглядається як ступінь схвалення

або відкидання даними індивідами можливості контактів з іншими індивідами. При цьому шкала таких контактів передбачає їх протяжність від “близьких”, “теплих”, “дружніх” через байдужість аж до активної антипатії, ворожості, осуду. З позицій сьогоденної соціології можна, мабуть, стверджувати, що зазначені концепції соціальної дистанції не є принципово протилежними, вони радше взаємодоповнюють одна одну.

Згідно із Сорокіним, соціальний простір є багатовимірним утворенням, бо існує, як зазначалося вище, багато варіантів людських угруповань за різними соціальними ознаками, які не збігаються одні з одними (угруповання населення за належністю до держави, національністю, професією, економічним статусом, релігією, за прихильністю до політичних партій, за статтю, віком і т. ін.). Однак цю багатомірність соціального простору можна спростити, якщо множину його параметрів звести до двох основних класів. У зв'язку з цим учений пропонує виокремлювати *горизонтальний і вертикальний параметри* соціального простору. Він вважає, що в горизонтальному вимірі члени організованих груп характеризуються однаковим соціальним становищем, усі вони можуть належати тих самих угруповань, бути, наприклад, одночасно католиками, республіканцями, зайнятими в автомобілебудуванні, італійськомовними, громадянами США тощо. А ось усередині зазначених угруповань у вертикальному вимірі можуть спостерігатися істотні статусні відмінності. Так, серед католиків хтось один може бути єпископом, інші – пересічними парафіянами; серед республіканців один може обіймати посаду партійного керівника, інші – бути рядовими членами партії; серед зайнятих в автомобілебудуванні один може бути президентом концерну, інші – рядовими працівниками. Зрозуміло, що для описування цих відмінностей одних горизонтальних параметрів буде явно замало. Причина полягає в тому, що індивіди та групи, на думку соціолога, можуть перебувати як на одному горизонтальному рівні, так і на різних рівнях ієрархії. Переміщення індивідів із групи до групи може бути не пов'язаним зі сходженням чи спуском соціальною драбиною, але

може бути й обумовлено вертикальними переміщеннями. Пересування щаблями соціальної драбини вгору заведено вважати соціальним сходженням, а переміщення донизу – соціальним спуском.

Розмежування горизонтальних і вертикальних параметрів соціального простору, вважає вчений, “відображає явища, які дійсно існують у соціальному всесвіті: ієрархії, ранги, домінування і субординація, авторитет і слухняність, підвищення і пониження по службі. Всі ці явища і відповідні взаємозалежності представлені у вигляді стратифікації і суперпозиції” (Сорокин, 1992а : 301). Для опису саме таких зв’язків необхідні зручні вертикальні параметри. Водночас зв’язки, які позбавлені вищезазначених ознак, можна описати в горизонтальних параметрах.

На думку самого Сорокіна, обидва томи його “Системи соціології” присвячені аналізу горизонтальної диференціації народонаселення. А ось у “Соціальній мобільності” йдеться вже про соціальні явища в їхньому вертикальному вимірі. Отже, саме цей твір вченого був присвячений аналізу соціальної стратифікації та вертикальної соціальної мобільності. Соціальну стратифікацію соціолог розуміє як диференціацію даної сукупності людей (населення) на класи за ієрархічним рангом. Вона виявляється в існуванні вищих і нижчих верств суспільства. Тим самим її сутність полягає “у нерівномірному розподілі прав і привілеїв, відповідальності та обов’язку, присутності чи відсутності соціальних цінностей, влади та впливу серед членів тієї чи іншої спільноти” (Сорокин, 1992а : 302).

Згідно із думкою вченого, нестратифікованого суспільства чи соціальної групи ніколи не існувало в минулому, не існує сьогодні й не може існувати в майбутньому. Ієрархічна побудова організованих груп, неоднакові умови проживання людей, їхні фізичні та біопсихічні відмінності – усе це так чи інакше зумовлює неминучість стратифікації людського суспільства. Конкретні вияви соціальної стратифікації є вельми багатоманітними. Проте цю багатоманітність, вважає соціолог, можна звести до трьох основних форм: економічної, полі-

тичної та професійної. Усі вони перебувають у тісному взаємозв'язку: представники вищих економічних верств населення, як правило, належать і до вищих політичних і професійних його верств. І навпаки, незаможні верстви населення, як правило, перебувають на нижчих щаблях політичної та професійної ієрархії. Жодна зі спроб, знаних в історії людства, знищити економічну, політичну чи професійну стратифікацію не увінчалася успіхом. Це свідчить про абсолютний характер явища соціальної стратифікації. Проте це не означає, що за своїми якісними та кількісними параметрами це явище залишається незмінним. Соціальна стратифікація кожної соціальної групи залежить, по-перше, від соціокультурного характеру суспільства та його членів. А по-друге, вона постійно у часі коливається (флюктує).

Упродовж життя люди можуть неодноразово змінювати свої соціальні позиції, а також свою групову належність. Їх переміщення між позиціями і групами, які можуть належати як до одного, так і до різних рівнів стратифікаційної ієрархії, соціолог визначає як *соціальну мобільність*. Розробляючи проблематику соціальної мобільності, Сорокін передусім виокремлює два основні її типи: *горизонтальну і вертикальну*. Горизонтальна мобільність передбачає переміщення, перехід індивіда з однієї соціальної групи до іншої, яка розташована на тому самому ієрархічному рівні. Вертикальна мобільність, навпаки, передбачає переміщення, перехід індивіда із однієї групи (касти, стану, верстви, класу) в іншу, що перебуває на іншому ієрархічному рівні. Залежно від спрямованості переміщення вчений виокремлює також *висхідну* мобільність (соціальний підйом, рух угору) і *низхідну* (соціальний спуск, рух донизу). Крім того, він розрізняє *індивідуальну* мобільність, коли переміщення конкретної людини донизу, вгору чи по горизонталі відбувається незалежно від інших, і *групову* мобільність, коли переміщення здійснюється, так би мовити, колективно, цілою групою.

На думку Сорокіна, теоретично може існувати стратифіковане суспільство, в якому вертикальна соціальна мобільність

буде дорівнювати нулю. Це означає, що всередині такого суспільства відсутні сходження і низходження, тут немає жодного переміщення членів цього суспільства, кожний індивід назавжди є закріпленим за тою соціальною верствою, в якій він народився. Тип стратифікації, який притаманний такому нерухомому суспільству, вчений визначає “як абсолютно закритий, усталений, непроникний або як нерухомий” (Сорокин, 1992а : 376). Теоретично протилежним типом стратифікації є той, за якого вертикальна мобільність надзвичайно інтенсивна і має загальний характер. У суспільстві з таким типом стратифікації представники різних верств постійно змінюють свої соціальні позиції, довго не затримуються на одному ієрархічному рівні; за допомоги численних каналів і механізмів соціальної циркуляції вони безперестанно пересуваються “вгору і донизу” шаблями соціальної драбини. Цей тип стратифікації соціолог визначає “як відкритий, пластичний, проникний або мобільний” (Сорокин, 1992а : 377). Зрозуміло, в реальному житті немає абсолютно закритих або абсолютно відкритих суспільств. Між зазначеними полюсами існує множина суспільств із проміжними типами стратифікації. Однак по інтенсивності вертикальної мобільності можна судити про рівень демократичності суспільства – інтенсивність вертикальної мобільності у більш закритих, недемократичних країнах нижча, ніж у більш відкритих, демократичних.

Як і стратифікація, соціальна мобільність також має тенденцію до флуктуації. Її інтенсивність змінюється від суспільства до суспільства, а в межах одного суспільства можуть бути відносно рухомі й нерухомі періоди. Разом із тим Сорокін вважає, що вертикальна мобільність в основних своїх формах – політичній, економічній, професійній – не має постійної тенденції ні в бік посилення, ні в бік ослаблення її інтенсивності. Це положення, стверджує вчений, є універсальним, воно є чинним для історії кожного суспільства, кожного великого соціального організму й, нарешті, для всієї історії людства.

Водночас історія свідчить, що вертикальна мобільність, її канали та механізми, висота, профіль і тип стратифікації мо-

жуть принципово змінюватися під впливом глибинних і радикальних перетворень, технологічних і цивілізаційних переломів, революцій, війн, переворотів. Унаслідок цього одні соціальні угруповання, кола однодумців, політичні партії отримують доступ до влади, привілеїв, високих статусних позицій у суспільстві. Так, “більшовики в Росії до революції не мали якогось особливо визнаного високого становища. Під час революції ця група пододала величезну соціальну дистанцію і посіла найбільш високе становище в російському суспільстві” (Сорокин, 1992а : 375). Інші угруповання під час радикальних суспільних потрясінь, зрозуміло, втрачають владу, привілеї, високі статусні позиції, як це трапилося з царською аристократією у 1917 році. Через 75 років те саме сталося із більшовиками, які були відсторонені від влади внаслідок розпаду Радянського Союзу.

Загалом Сорокін у своїх творах уважно придивлявся до різноманітних чинників історичного процесу, які здатні суттєво впливати на його перебіг, спрямованість і наслідки. Він створює навіть соціологічну теорію одного з таких чинників, а саме революції. Колись К.Маркс категорично вважав, що революція є рушієм суспільного прогресу, принесені при цьому жертви згодом окупляться побудовою безкласового суспільства. Його ідейний опонент О.Герцен був із цього приводу іншої думки. Спираючись на досвід революційних подій XIX століття в Європі, він дійшов висновку, що революція – це частіше не прогрес, а хаос, трагедія, регрес. Сорокін однозначно на боці Герцена. Будучи учасником і свідком революцій і громадянської війни в Росії на початку XX століття, вчений пов’язує революцію з виявом передусім патологічних дій людей. Це означає розрив людської поведінки з цивілізацією, порядком, моральними нормами. Революції, на його думку, “біологізують” поведінку людей, культивують ворожнечу, ненависть, оману серед них і змінюють їх таким чином не на краще. Джерелом такої патології виступають неприйнятні умови соціального життя, які не забезпечують належною мірою задоволення базових людських потреб: голоду, спраги, потре-

би в безпеці, комфорті, комунікації, ідентичності, самореалізації тощо. Звідси патологічні дії людей є зворотною реакцією на депривовані умови життя. Такого роду людські дії трансформуються в революцію тоді, коли влада стає нездатною підтримувати порядок у суспільстві.

Отже, якщо умови середовища змінюються таким чином, що вони викликають депривацію основних потреб та інстинктів у переважної більшості членів суспільства, то ми отримуємо, зазначає вчений, масову дезорганізацію, масовий вибух і соціальний землетрус, який має назву бунту, заколоту, смуги, революції (Сорокин, 2005 : 42). Згідно з думкою соціолога, революційний період має дві основні стадії, які пов'язані з підйомом (перша стадія) і зниженням (друга стадія) “революційної хвилі”. На першій стадії революційна деформація стимулює “біологізацію” масової поведінки, яка тут досягає своєї кульмінації. Поява диктатури внаслідок революційних подій означає перехід до другої стадії революції, на якій постає нагальна необхідність у стримуванні її, приборканні “біологізаторських” рефлексів мас. Лише тоді, коли це вдається, можна вважати, що революція є завершеною, і суспільство вступає у фазу своєї нормальної еволюції (Сорокин, 1992а : 268).

Цінності та ідеали, які висувуються в революційний період, на практиці, як правило, підлягають девальвації. На підставі порівняння гасел російської революції з післяреволюційною дійсністю соціолог формулює “закон соціального ілюзійнізму”. Суть цього закону полягає в тому, що жодне із гасел революції не було здійсненим. Навпаки, здійснилося те, що є протилежним висунутим гаслам. Наприклад, рівність – правова і економічна – не збільшилася, а зменшилася; експлуатація не ослабла, а посилилася; замість влади трудящих запанувала необмежена диктатура більшовиків. І головне, соціальна піраміда російського суспільства, його майнова і правова нерівність не були усунуті. Вони, навпаки, збереглися, змінилися лише “мешканці різних поверхів піраміди” (Сорокин, 1994 : 441). Таким чином, цінності та ідеали російської революції виявилися насправді ілюзійними. Чи діє сорокінський “закон

соціального ілюзійонізму” зараз? Гадаю, що в певному сенсі так, бо політики під час сьгоднішніх виборчих кампаній, як і раніше, багато чого обіцяють виборцям, а потім, як правило, забувають свої обіцянки або не виконують їх. Одне втішає. У теперішній час усе ж таки переважна більшість населення усвідомлює різницю між цінностями та ідеалами, що декларуються політиками і політичними партіями, і реальною соціальною дійсністю, в яку вони мають бути втілені.

Згідно із Сорокіним, під час криз люди поводяться неоднаково. На цю тему соціолог формулює “закон позитивної і негативної поляризації”. Відповідно до цього закону одна частина суспільства стає у кризовий період більш схильною до соціальної аномії (негативний полюс), а інша – до морального вдосконалення і релігійності (позитивний полюс). Залежно від типу особистості, переважання біологічного чи соціального, індивіди тяжіють або до одного полюсу, або до іншого. При цьому полюс “негативної поляризації” пов’язаний із виявами егоїзму та криміналу, тупої покірливості чи жорстокості, із самогубствами тощо. “Позитивна поляризація”, навпаки, має вияви у творчих зусиллях людей, альтруїзмі, у житті за моральними заповідями, зростанні неінституціоналізованої релігійності, виникненні та розвитку пацифістських і ненасильницьких об’єднань, інтегруванні світоглядних орієнтацій. Результат боротьби між силами “негативної й позитивної поляризації” ніхто, вважає Сорокін, не може передбачити. Однак тенденція, на його думку, має усе ж таки обнадійливий характер. Історичний досвід показує, що сили “позитивної поляризації” демонструють помітну здатність щодо стримування та зменшення руйнівного потенціалу сил “негативної поляризації” (див.: *Кравченко*, 2004 : 407–408).

Творче осмислення Сорокіним таких вузлових тем структурної соціології, як соціальний простір, соціальна стратифікація, соціальна нерівність, соціальна мобільність, соціальна взаємодія, соціальні відносини, спричинила, безперечно, фундаментальний вплив на подальший розвиток соціологічної науки. Багато структурних концепцій, які з’явилися після Со-

рокіна, так чи так відштовхувалися від його соціологічного доробку. Наприклад, у 70-ті роки минулого століття з'явилися праці американського соціолога П.Блау, які були присвячені розробленню макросоціологічної теорії соціальної структури. Використання сорокінської ідеї про горизонтальні та вертикальні параметри соціального простору як параметри соціальної структури, а також урахування зв'язків останньої з явищами соціальної нерівності та соціальної дистанції дало змогу американському авторові створити цікаву теорію соціальної структури.

Згідно з Блау, так звані структурні параметри, які визначають місце індивіда чи групи в соціальній структурі, мають дві основні форми: номінальну, в межах якої популяція поділяється на окремі підгрупи (наприклад, за статтю, расою, етнічністю, релігійністю, мовою), і порядкову, що розрізняє людей згідно з певним ієрархічним порядком, визначаючи позиції їхнього статусу (наприклад, за віком, доходом, освітою, владою). Ці форми структурних параметрів відображають окремі типи соціальної диференціації, яка не є явищем однорідним. За допомоги номінальних параметрів Блау описує гетерогенність соціальної структури. Ця гетерогенність залежить від кількості груп, на які поділене суспільство. Своєю чергою, порядкові параметри описують соціальну нерівність, яка базується на градації їхніх значень, що визначають ієрархію існуючих верств суспільства. Третій тип залежності виникає у разі присутності істотної кореляції якого-небудь номінального параметру (наприклад, належності до етнічної групи) з порядковими параметрами (наприклад, із багатством і доступом до влади). Саме таким чином з'являється ієрархічна структура соціальних груп, яка нагадує систему каст. Протилежністю цієї ситуації є явище багатоманітної гетерогенності, що виникає з факту існування параметрів, які перехрещуються і завдяки яким внутрішньогрупові відносини стають зовнішньогруповими. Інтеграцію суспільства американський соціолог розуміє як вияв фактичних зв'язків індивідів, що належать до різних його сегментів. З урахуванням структурних параметрів, їхніх

комбінацій, а також зв'язків між соціальною структурою і інтеграцією суспільства Блау висунув гіпотези щодо соціальної дистанції, які потім неодноразово емпірично перевірялися в соціологічних дослідженнях. Зокрема, він вважає, що зростання гетерогенності соціальної структури зумовлює більшу інтенсивність міжгрупових контактів, а це спричиняє зменшення соціальної дистанції між групами; водночас зростання соціальної нерівності викликає збільшення соціальної дистанції між групами (особливо це помітно у випадку істотної кореляції номінальних і порядкових параметрів); зменшенню соціальної дистанції між групами сприяє найбільш багатоманітна гетерогенність, коли параметри групової належності індивідів змішуються з іншими номінальними параметрами.

Концепція П.Блау сьогодні є, безумовно, валідним пізнавальним інструментом для опису параметрів соціальної структури сучасного суспільства, пояснення міжгрупових зв'язків у ньому, але водночас не важко помітити, що джерело цієї концепції слід шукати у структурній соціології П.Сорокіна.

***Культурні системи,
типи культурної ментальності
і питання соціокультурної динаміки***

Свою соціологію вчений зачисляє до соціологістської або соціокультурної школи. Головним завданням цієї школи він вважає “вивчення соціокультурного простору як такого, в усіх його суттєвих аспектах” (Сорокін, 1992а : 185). Це вивчення зосереджується навколо трьох основних наукових проблем: 1) на аналізі істотних характеристик соціокультурних явищ та їхніх структурних аспектів; 2) на студіюванні головних і повторюваних форм соціальних і культурних процесів в їхніх динамічних аспектах; 3) на з'ясуванні загальних відносин і взаємозалежності між різними класами соціокультурних явищ.

При розв'язанні зазначених проблем Сорокін охоче користується поняттям *системи*. Так, у його структурній соціології виокремлювалася велика кількість різноманітних соціальних систем (організованих груп). Підґрунтям такого виокремлен-

ня слугує факт міжлюдської взаємодії, який дає змогу встановити ті чи інші способи (моделі), за допомоги яких індивіди впливають на поведінку один одного.

Водночас об'єктом сорокінської структурної соціології виступають й культурні системи. Чисельність і різноманітність культурних систем, які були охоплені дослідженнями соціолога, є безпрецедентними в історії науки. При цьому культуру в найширшому розумінні вчений визначає “як деяку сукупність, що створена або модифікована внаслідок свідомої чи несвідомої діяльності двох або більше індивідів, які взаємодіють один з одним чи впливають один на одного своєю поведінкою” (Сорокін, 2000 : 19). Згідно із цим визначенням, культурними феноменами є не тільки наука, філософія, релігія, мистецтво, техніка, але буквально всі артефакти людської діяльності. Зрозуміло, культурні елементи за своїм походженням, ареалом поширення, тривалістю існування розрізняються між собою. Тому в цілому вони не завжди становлять *інтегровані єдності*. Сорокін вважає, що теоретично всі культурні конгломерації можуть бути проранжовані – від таких, елементи яких є суміжними у просторі й не є, строго кажучи, інтегрованими, і закінчуючи такими, які логічно є цілковито інтегрованими. Загалом учений стверджує, що існує щонайменше чотири типи культурної інтеграції: *просторова, зовнішня, функціональна і логічна*.

Просторове, механічне сусідство певних культурних елементів не створює інтегрованої єдності; у цьому разі має місце випадкове, нестале, механічне поєднання цих елементів. Зовнішнє поєднання різнорідних культурних елементів теж є просторовим і механічним скупченням, а не інтегрованою єдністю, бо утворюється під впливом чи тиском якогось зовнішнього чинника (наприклад, клімату). Водночас причинно-функціональна інтеграція культурних елементів являє собою вже інтегровану єдність. Це означає, що всі елементи цієї єдності взаємопов'язані між собою, кожний із них перебуває у безпосередній залежності від інших і від інтегрованої системи в цілому. В певному розумінні дана інтегрована єдність є культурним синтезом функціонального типу. Усунення одного з важливих

елементів цього синтезу неминуче приводить до зміни або навіть до руйнації його структури та порушення функцій.

У соціології та інших соціальних науках, зазначає вчений, існує багато теорій, які намагаються описати та пояснити культуру взагалі як функціональну єдність. При цьому передбачається, що всі елементи культури утворюють єдність на підставі суто причинно-функціональної інтеграції. Однак, згідно із Сорокіним, твердження про те, що кожна конгломерація культурних елементів є функціональною єдністю і що всі вони перебувають у функціональному зв'язку один з одним, є хибним. На його думку, “не всі, а тільки деякі з компонентів кожної культури причинно пов'язані один з одним. У кожній культурі є ще просторові та зовнішні поєднання, в яких причинно-наслідковий зв'язок... виявити неможливо” (Сорокин, 2000 : 25).

Зрозуміло, що встановлення в кожному конкретному випадку параметрів причинно-функціональної інтеграції, яка зосереджується на причинно-наслідкових взаємозв'язках, є важливим для емпіричного пізнання складного і хаотичного соціокультурного світу. Річ у тому, що за допомоги причинно-функціональних формул” встановлюються *зразки одноманітності*, завдяки яким калейдоскоп окремих явищ, подій, форм, властивостей і зв'язків соціокультурного світу перетворюється в раціонально зрозуміле ціле. Отже, причинно-функціональні зразки одноманітності сприяють перетворенню безладу соціокультурного світу в раціонально зрозумілу впорядкованість.

Однак, як вважає Сорокін, для зрозуміння соціокультурного світу більш важливою є логіко-смілова інтеграція. За функцією роль цієї інтеграції теж полягає в упорядкуванні емпіричного хаосу. Але інтеграційним елементом тут слугує не одноманітність чи схожість зв'язків між окремими змінними, а “*тотожність смислу або логічне поєднання*”. На думку соціолога, поза емпірично різними фрагментами культурного комплексу прихована тотожність смислу, на підставі якого існуючі культурні елементи можуть бути логічно об'єднані в усталені *стили*, типові *форми*, значимі *взірці*. Отже, якщо одноманітність взаємозв'язків, що їх можна емпірично встановити, є

загальним знаменником причинно-функціональних явищ, то “за логіко-сислової єдності таким загальним знаменником слугує головний смисл або ідея” (Сорокин, 2000 : 29). Звідси логіко-сислові єдності передбачають присутність людської думки та уяви, їх можна виявити лише в тих культурних артефактах, які є наслідком діяльності людського розуму: науки, релігії, мистецтва, філософії, моралі чи техніки. Інакше кажучи, логіко-сислова інтеграція, за визначенням, може існувати лише там, де присутні розум і сенс.

Якщо це так, тоді кожна велика культура, згідно із Сорокиним, є не просто конгломератом різноманітних явищ, що жодним чином не пов’язані одне з одним, а становить якусь індивідуальну єдність, “усі складові частини якої пронизані одним основоположним принципом і виражають одну, і головну, цінність... Саме цінність слугує основою і фундаментом будь-якої культури. З цієї причини найважливіші складові частини такої інтегрованої культури є також найчастіше взаємозалежними: у випадку зміни однієї з них останні неминуче підлягають схожій трансформації” (Сорокин, 1992а : 429). Це означає, що логіко-сисловий метод дає змогу з’ясувати, навколо яких центральних цінностей чи принципів організовані культурні системи, що їм надає порядку та єдності.

Загалом усі розумові та сислові елементи, які становлять основу логічно інтегрованої системи, можна розглядами, гадає вчений, із двох боків: *внутрішньої* та *зовнішньої*. Перша стосується внутрішнього досвіду, який існує або у вигляді хаотичних образів, ідей, устремлінь, відчуттів та емоцій, або у вигляді впорядкованих систем мислення. Це – сфера розуму, цінності, смислу. Дану сферу Сорокін називає “*ментальністю культури*” (або “*культурною ментальністю*”). Друга стосується неорганічних та органічних об’єктів чуттєвого сприйняття: предметів, подій, процесів, у яких вони втілюються, зорганізуються, реалізуються. Ці зовнішні феномени належать до системи інтегрованої культури лише тому, що вони є виявом її внутрішнього боку. Поза ним вони перестають бути частиною логічно інтегрованої культури. Звідси впливає, робить

висновок учений, що для дослідника інтегрованої культури на першому плані перебуває її внутрішній бік. Саме від останнього залежить, які зовнішні явища, в якому сенсі та якою мірою можуть стати частиною культурної системи. Отже, в цьому контексті можна стверджувати, що внутрішній бік культури керує зовнішнім.

Вивчення інтегрованості культурних систем потребує певної диференціації підходів, що приводить у кожному випадку до характерних пізнавальних результатів. На думку Сорокіна, вивчення суто просторових і механічних культурних скупчень не може дати нічого, окрім простого описового каталогу їхніх складових частин. Своєю чергою, при вивченні культурних синтезів, складові частини яких пов'язані між собою причинно чи функціонально, доцільно використовувати причинно-функціональний метод з його більш чи менш загальними каузальними формулами. І нарешті, при вивченні логіко-сміслових зв'язків усередині культурних систем чи між ними необхідно користуватися логіко-смісловим методом пізнання. Його сутність полягає, як уже зазначалось, у знаходженні основного принципу ("підмурка"), який пронизує усі культурні компоненти, надає сенс і значення кожному з них і тим самим із хаосу розрізнених фрагментів створює космос (Сорокин, 2000 : 34). Таким чином, у разі просторового чи механічного скупчення культурних елементів йдеться однозначно про неінтегровані культурні конгломерації. Щодо причинно-функціональних і логіко-сміслових єдностей, то тут беруться до уваги лише інтегровані культурні системи.

Соціолог вважає, що інтегровані культурні системи мають кілька фундаментальних властивостей, які їх принципово відрізняють від неінтегрованих культурних конгломерацій. По-перше, в процесі свого функціонування і зміни інтегровані культурні системи демонструють певну ступінь автономії та внутрішньої саморегуляції. Це означає, що їм властивий певний ступінь незалежності від зовнішніх умов. Зрозуміло, що в одних випадках ця свобода може бути більшою, в інших – меншою, але вона завжди притаманна інтегрованій культурній

системі. По-друге, автономія інтегрованої культурної системи означає, що вона має деяку можливість вибору у відповідь на безконечну множину чинників, що можуть впливати на неї ззовні. По-третє, автономія інтегрованої культурної системи, крім того, означає, що її функціонування, зміна і доля визначаються не тільки і не стільки зовнішніми обставинами (за винятком катастрофічних випадковостей), але й її власною природою і відношеннями між її частинами. Інакше кажучи, логіка функціонування і зміни інтегрованої культурної системи, її історична доля залежить не тільки і, як правило, не стільки від впливу зовнішніх умов. Згідно із Сорокіним, один із найголовніших чинників, який визначає функціонування і розвиток кожної системи, перебуває всередині неї самої. В цьому сенсі кожна інтегрована система є автономною, саморегуляційною, самокерованою єдністю. Якщо це так, то тоді, по-четверте, є хибним тлумачити кожен інтегрований культурний систему лише як іграшку зовнішніх умов і зводити пояснення змін у ній до того чи іншого зовнішнього чинника. Звідси, по-п'яте, виходить, що опора лише на один із численних елементів інтегрованої системи при поясненні змін усередині неї є серйозною методологічною помилкою (див.: Сорокин, 2000 : 38–39).

До основних культурних систем соціолог відносить мову, науку, філософію, релігію, мистецтво, етику і право. Коли ці системи утверджуються, стають не тільки функціонально, а й логічно інтегрованими, вони також втілюються, реалізуються в способі життя і поведінці людей певної культурної епохи. Водночас, використовуючи логіко-смысловий аналіз історії, Сорокін визначає більш широкі *соціокультурні суперсистеми*, які є поєднанням (на певній підставі) існуючих в ту чи ту історичну епоху соціальних і культурних систем. Він вирізняє три типи таких суперсистем: два чисті – *ідеаціональний* і *сенситивний (чуттєвий)* – і один змішаний – *ідеалістичний*. Кожний із виокремлених типів суперсистем має, за Сорокіним, власну ментальність, власну систему істини і знання, свою філософію і світогляд; свій тип релігії, систему добра і зла; особливі форми мистецтва і літератури; мораль, закони,

правила поведінки; панівні форми соціальних відносин; власну економічну і політичну організацію; нарешті, власний, специфічний тип людської особистості з особливою ментальністю і манерами поведінки (Сорокін, 2000 : 45). Таким чином, головною складовою кожної суперсистеми є культурна ментальність, яка визначає панівний спосіб світобачення в ту чи іншу історичну епоху, вибудовує певну ієрархію цінностей, формулює певні критерії істини, краси, добра і зла.

Ідеаціональна ментальність виходить з того, що достеменні реальність, істини та цінності випливають із нематеріального вічного буття. Вони не змінюються, мають трансцендентну, надраціональну природу, недоступні для емпіричного (чуттєвого) пізнання. Найважливішими вважаються духовні потреби; фізичні, або біологічні інстинкти зазнають придушення або обмежень. Те, що є чуттєвим, тлумачиться як минуле, неістотне, позбавлене достеменною цінності. Істина досягається тільки через містичне переживання, інтуїцію, віру, осяяння. Мистецтво має відображати релігійні явища, слугувати спогляданню. Водночас гроші та власність розглядаються тільки як засіб досягнення вищих цілей.

У межах ідеаціональної ментальності також вирізняються два її різновиди: *аскетичний ідеаціоналізм* і *активний ідеаціоналізм*. Аскетична форма ідеаціоналізму шукає задоволення потреб і реалізацію цілей на шляху надмірної мінімізації тілесних потреб і навіть їхнього відкидання. Це супроводжується своєрідним ретритизмом, втечею від чуттєвого світу і власного тіла, що їх розглядають лише як ілюзію, щось нереальне, неіснуюче. Активний ідеаціоналізм теж схиляє до задоволення своїх потреб і реалізації своїх цілей шляхом відповідної мінімізації. Але водночас його прихильники намагаються перетворити чуттєвий світ згідно із цінностями ідеаціональної ментальності. Вони не вдаються до втечі “від світу ілюзій” і не асимілюються в ньому, а намагаються наблизитися до Бога, врятувати не тільки свої душі, а й душі інших людей.

Судячи з емпіричного матеріалу, Сорокін аналізує ідеаціональний тип суперсистеми передусім на базі середньовіччя.

Тоді справді на Заході католицька церква мала монополю на вплив на соціальне і культурне життя суспільства. Тому релігійна свідомість пронизувала всі сфери життєдіяльності людей. Чому це так? Які причини цього стану речей? Подібні питання вчений не порушує, він просто констатує факт, що за доби середньовіччя домінує ідеаціональна ментальність, яка має у своєму підмурку *істину віри*.

Сенситивна (чуттєва) ментальність, навпаки, пов'язана з домінантою матеріалістичного світовідчуття. Тому вона в багатьох випадках є прямою протилежністю ідеаціональної суперсистеми. Для людей сенситивної ментальності достемною реальністю є те, що може бути сприйнято органами чуття. Вони не вірять у жодну надчуттєву реальність. Світ для них є матеріальним і доступним для пізнання людським розумом. У зв'язку з цим чуттєва реальність розглядається як становлення, процес, зміна, еволюція, прогрес, перетворення. Потреби та устремління носіїв сенситивної ментальності є переважно фізичними, при цьому робиться все, щоб вони були максимально задоволені. Головний спосіб їх реалізації полягає не у перетворенні духовного світу індивідів, а у перетворенні зовнішнього світу, пануванні над природою та іншими людьми. Сенситивні цінності мають змінюваний і відносний характер, вони інструментально підпорядковані гедонізму і прагненню щастя. Істина є істиною відчуттів, вона досягається за допомогою спостережень, експериментів, логічних операцій. Мистецтво в межах сенситивної ментальності повинно давати насолоду і слугувати засобом розваг. Матеріальне багатство тут вважається чеснотою і мірою цінності людини.

У цілому сенситивне (чуттєве) протилежне ідеаціональному і може набувати трьох форм. *Активна чуттєва ментальність* означає схильність задовольняти потреби й досягати поставлених цілей на шляху ефективного перетворення, перебудови та реконструкції зовнішнього середовища. Своєю чергою, *пасивна чуттєва ментальність* виявляється у намаганні задовольнити свої потреби та реалізувати свої цілі не шляхом реконструювання зовнішнього світу чи внутрішньо-

го перетворення власного досвіду, а шляхом паразитичного використання зовнішньої реальності як джерела задоволень і насолод. І нарешті, *цинічна чуттєва ментальність* у пошуках засобів задоволення своїх потреб використовує всілякі доступні можливості, не зважаючи на існуючі ціннісні регламентації та обмеження.

Зрештою, Сорокін констатує, що в історії відомі такі культурні епохи, коли сенситивна ментальність повністю витісняє ідеаціональну. При цьому люди із сенситивною ментальністю всі свої інтереси зосереджують не на духовному, вічному, незмінюваному (передусім релігійному), а на чуттєвому, матеріальному, минушому. Такого роду ментальність, стверджує вчений, панувала в античній цивілізації з III до I ст. до н. е. В сучасному західному суспільстві сенситивна ментальність запанувала лише з XVI століття. У XX столітті вона досягає кульмінації та поступово наближається до свого кінця.

Щодо змішаних типів культурної ментальності, то всі вони є сумішшю ідеаціональних і чуттєвих форм у різних пропорціях і поєднаннях. Вони характеризуються, як правило, еклектизмом, внутрішньою суперечливістю, слабкою інтегрованістю. І тільки одна з них, а саме *ідеалістична ментальність* являє собою логічно інтегрований синтез, збалансовану й узгоджену єдність ідеаціональних і чуттєвих елементів. Звідси ця культурна ментальність базується на гармонійному зчепленні духовного і матеріального. Її потреби та цілі теж і духовні і матеріальні, однак матеріальні підпорядковані духовним. Способи їх реалізації полягають як у духовному самовдосконаленні, так і в перетворенні зовнішнього чуттєвого світу. Тим самим ідеалістична ментальність сприяє контролю людини над собою і її контролю над зовнішнім світом. Усе це свідчить про життєвий потенціал цієї культурної ментальності, який створюється саме на інтегралістському підґрунті, з урахуванням існування багатоманітної реальності, внутрішнього і зовнішнього світів, "тілесно-духовних" потреб, істин віри, розуму і відчуттів.

Соціолог вважає, що, імовірно, в історії ні ідеаціональний, ні сенситивний типи культур ніколи не існували в чистому вигляді. Фактично всі інтегровані культури утворюються з різних поєднань зазначених логіко-смыслових форм. При цьому в одних випадках переважає ідеаціональний тип, в інших – сенситивний, а ще в інших – обидва типи змішані в рівних пропорціях і на однакових підставах. Відповідно, одні культури тяжіють до ідеаціонального типу, інші – до сенситивного, а деякі становлять збалансований синтез обох чистих типів. Саме останні Сорокін називає ідеалістичним типом культури.

На думку вченого, виокремлені ним типи культурної ментальності не є штучними абстракціями, відірваними від дійсності. Суспільне життя свідчить, що серед людей, членів того чи того соціуму, завжди є прихильники як сенситивістської, так і ідеаціоналістської домінанти. Остання, щоправда, в нашу матеріалістичну добу зустрічається не надто часто. Переважна більшість людей, наголошує Сорокін, належить зараз до проміжного, змішаного типу культурної ментальності у різноманітних варіаціях.

Соціолог гадає, що за типами культурної ментальності розрізняються не тільки людські індивіди, а й соціальні групи і класи. При цьому типи і характерні риси тієї чи іншої культурної ментальності розподілені серед різних соціальних груп нерівномірно. Так, учений передбачає, що в кожному суспільстві сенситивна ментальність зустрічається серед багатих і привілейованих класів, імовірно, набагато частіше, ніж серед бідних. Серед останніх (загалом серед пригноблених класів) найбільш поширеною є, ймовірно, псевдоідеаціональна ментальність (неінтегрована, фрагментарна, неосмислена, фаталістична, обмежена). Водночас серед багатих і привілейованих цей тип культурної ментальності зустрічається рідко. Що ж до активного і деякою мірою аскетичного ідеаціоналізму, то даний тип культурної ментальності посідає відносно істотне місце в житті насамперед духівництва і жрецтва, а також споріднених з ними категорій (шаманів, брахманів, проповідників і т. ін.). Якщо бідні та пригноблені класи не мають

ресурсів і можливостей піднятися до рівня активного ідеаціоналізму, то характер професійної діяльності духівництва, релігійних і моральних авторитетів саме потребує від них більш активного чи аскетичного ідеаціоналізму. Тому не випадково, зазначає Сорокін, що в наш переважно чуттєвий час у ментальності духівництва все ж таки більше ідеаціональних елементів, аніж сенситивних (Сорокін, 2000 : 67–68).

Головна праця соціолога, як відомо, присвячена дослідженню динаміки ідеаціональної, ідеалістичної і чуттєвої культур. У даному випадку в центрі уваги опинилися так звані *соціокультурні флуктуації*, тобто процеси, які час від часу повторюються в соціальному і культурному житті та людській історії в цілому. Для того, щоб адекватно відобразити характер даної соціокультурної динаміки, Сорокін розробляє цілий пакет відповідних аналітичних понять: процесу, флуктуації, зміни, тенденції, ритму, суперритму, темпу.

У цьому пакеті ключовим виступає поняття процесу. Сорокінське визначення його вважається сьогодні класичним: “Під процесом розуміється кожний вид руху, модифікація, перетворення, перебудова або “еволюція”, коротко кажучи, кожна зміна даного логічного суб’єкта в часі, байдуже, чи стосується вона зміни його місця в просторі чи йдеться про модифікацію його кількісних або якісних аспектів” (Сорокін, 2000 : 80). Звідси головними складовими процесу є: 1) деяка одиниця, тобто те, що змінюється або перебуває в процесі; 2) часові відносини; 3) просторові відносини; 4) спрямованість. Зрозуміло, що без якоїсь одиниці (матеріального тіла, динамічного стану, соціального угруповання, типу культури тощо) не можна спостерігати чи описувати жодного процесу. Водночас кожний процес, кожна зміна, рух, динамічний стан передбачають час. Для характеристики соціальних і культурних процесів потрібно, гадає соціолог, використовувати особливий вид часу, а саме – *соціальний час*. Те саме стосується і простору. Кожний процес відбувається в якомусь місці й перебуває у просторовому зв’язку з іншими процесами та явищами. Проте для адекватного опису власне соціокультурних

явищ необхідна особлива категорія простору, а саме – *соціальний простір* з і своєю системою координат. І нарешті, така складова процесу, як “спрямованість”, спирається на той факт, що процес розгортається від чогось до чогось, що зміна передбачає перехід з одного стану до іншого. Кожна модифікація якоїсь одиниці процесу від чогось до чогось є рухом у певному напрямі. Це і є спрямованістю процесу. Його можна звести до чотирьох видів: спрямованість у часі (“від минулого до майбутнього”, “від середніх віків до Нового часу”); спрямованість у просторі (“сходження соціальною драбиною”, підвищення чи пониження за посадою, соціальне зближення, соціальне розмежування); кількісна спрямованість (кількісні зростання, постійність чи зменшення якоїсь одиниці процесу); якісна спрямованість (перехід з одного якісного стану в інший, наприклад, від дитинства до старості, від злиденності до багатства).

Історичні й соціокультурні процеси мають, безумовно, якісь унікальні, неповторні особливості. Проте, як стверджує Сорокін, це не означає, що вони не мають таких особливостей, які б повторювалися. І справді, в людській історії, суспільному житті можна знайти не тільки неповторні риси соціокультурних процесів, а й множину повторюваних аспектів. Наприклад, економічні процеси безупинно коливаються між процвітанням і депресією, збагаченням і збідненням; життєві процеси – між народженням, смертю, шлюбом, розлученням. Злочинність і розбрат, віра і зневіра, соціальна стабільність і заколот – повторюються нескінченно. Те саме спостерігається в різноманітних організованих групах (асоціаціях, організаціях, установах), де постійно здійснюються вербування, зростання і розпад. В якомусь сенсі соціокультурне життя та історія, справді, ніколи не повторюють себе, але в іншому сенсі вони певною мірою завжди повторюються (Сорокін, 2000 : 88).

З огляду на спрямованість соціокультурних процесів учений вирізняє *лінійні/нелінійні, циклічні та варіантно повторювані* процеси. Якщо сенс і напрям даного процесу залишаються незмінними впродовж усього часу його існування, тоді він є лінійним. У цьому разі спостерігається стабільний рух

одиноці процесу тією самою лінією від однієї точки простору до іншої. В часі цей рух може посилюватися, послаблюватися або залишатися постійним. Хоч би як там було, але зазначений рух одиноці процесу в просторі та часі, який супроводжується одноманітним порядком послідовності її якісних станів, може означати *прямолінійний* різновид лінійного соціокультурного процесу.

Водночас у повторюваних процесах або у повторюваних аспектах кожного процесу лінійність виражається інакше, не прямолінійним чином. Тут вона може бути *осцильованою, спіралеподібною і розгалуженою* за типом (див.: Сорокін, 2000 : 90, 844).

Циклічний процес становить особливий тип повторюваності в історії та соціокультурному житті. Сорокін поділяє його на два підтипи: *абсолютно циклічний і відносно циклічний*. В абсолютно циклічному процесі остання фаза даного повторення означає повернення до першої фази, і цикл починається знову, проходячи той самий шлях, який уже здійснено перед тим. Натомість у відносно циклічному процесі траєкторія наступного циклу не збігається повністю із траєкторіями попередніх циклів. Тут від циклу до циклу спостерігаються певні відхилення як у часовому, так і в просторовому вимірі.

Свою чергою, варіантно повторюваний взірець соціокультурного процесу, гадає вчений, є за своїм змістом найбільш широким і багатим. Річ у тому, що він не має жодної постійної тенденції, жодного спрямування, якого треба дотримуватися. В даному разі також не передбачається, що процеси мають завжди розвиватися чи прямолінійно, чи по спіралі, чи циклічно, тобто якимось єдиним чином і в одному-єдиному напрямі. Навпаки, історичні та соціокультурні процеси – внаслідок відсутності безперервної лінійної тенденції чи обмежень циклічного повторення – завжди демонструють “вічно нові варіації старих тем”. У цьому сенсі вони завжди містять елементи несподіваності й непередбачливості. Водночас тут також присутні повторювані елементи. Таким чином, хоча історія, як вважає Сорокін, ніколи загалом не повторюється, ок-

ремі епохи, періоди та процеси можуть характеризуватися повторюваними ритмами, осциляціями, флуктуаціями, циклами. Історичні тенденції мають завжди обмежений часовий характер. Рано чи пізно вони досягають своєї межі, поза якою історичний чи соціокультурний процес відхиляється в інший бік, по новому шляху. Якщо це так, то тоді, робить висновок соціолог, в історії і в більшості соціокультурних процесів відсутня якась незмінювана головна лінійна тенденція (Сорокін, 2000 : 93).

Змінюваність соціокультурних систем вчений пояснює на підставі *принципу іманентної причинності* (або *іманентної самодетермінації*). Згідно із цим принципом, якщо одиниця процесу є інтегрованою, то зміна спрямованості процесу зумовлюється не тільки і не стільки втручанням зовнішніх сил, скільки внутрішніми силами самого процесу і характером цієї одиниці. Для пояснення періодичностей соціокультурних систем, їхніх різних за ритмом повторів соціолог формулює так званий *принцип обмежень*. Наприклад, кожна соціокультурна зміна має межу своєї спрямованості. Це означає, що в соціокультурному світі немає вічного розвитку чи вічного прогресу з незмінюваною лінійною тенденцією. Рано чи пізно якась одиниця соціокультурного процесу досягає своєї межі, поза якою вона або припиняє свій рух, або змінює його напрям, або навіть починає зворотний поступ.

Один із різновидів принципу обмежень Сорокін називає *принципом обмежених можливостей* зміни соціокультурних систем. У даному разі йдеться про те, що практично кожна соціокультурна система повинна мати і має межі своєї зміни. Таким чином, фундаментальні можливості соціокультурних систем є не безмежними, вони завжди обмежені. Зрозуміло, що для різних соціальних і культурних систем ці можливості будуть різними в кількісному і якісному сенсі. Вичерпавши наявні можливості, соціокультурна система або завершує своє існування, або, щоб існувати й далі, повинна повторити в тому чи іншому порядку одне чи більше поворотів і форм, через які раніше вже пройшла. Що більше іманентних можливос-

тей має соціокультурна система, то більш неритмічним виявлятиметься процес її існування, бо повторення можуть відбуватися нерегулярно і бути відділеними одне від одного таким великим часовим інтервалом, що стають практично непомітними й неспостережуваними. І навпаки, чим менше іманентних можливостей для зміни має якась соціокультурна система, тим помітнішим і більш спостережуваним стає ритмічний (повторюваний) характер її фактичної зміни.

Згідно із Сорокіним, принцип обмежень з усіма його різновидами є не що інше, як особливий випадок принципу іманентного формування і зміни соціокультурних систем. Цей принцип, вважає соціолог, має задовільний аналітичний потенціал, бо дає змогу з безперечною логічною достовірністю пояснювати явища повторів і ритмів. Крім того, він має ще й прогностичну цінність. Якщо, наприклад, відомо, що історично можливі тільки три основні форми соціокультурних суперсистем: ідеаціональна, ідеалістична і сенситивна, то є всі підстави передбачати, що, по-перше, ці форми будуть повторюватися в історії людської культури, а по-друге, ритм їхньої послідовності буде, імовірно, потрійним, хоча порядок фаз може бути різним (Сорокин, 2000 : 767).

У пошуках підтвердження своїх припущень соціолог вивчає історію цивілізацій Греції, Риму, Заходу і, не меншою мірою, Близького Сходу, Індії, Китаю та Японії. В результаті він встановлює, що в перебігу історичного розвитку греко-римської та західної культур спостерігається суперритм ідеаціонального, ідеалістичного і сенситивного типів культурної ментальності. В межах цього суперритму двічі фіксується повторення потрійного циклу: від ідеаціональної ментальності через ідеалістичну до сенситивної та у зворотному напрямі – від сенситивної через ідеалістичну до ідеаціональної. Так, у Європі VIII–VI століть до н. е. панує ідеаціональна ментальність; у Греції V століття до н. е. – ідеалістична; в Стародавньому Римі (від IV ст. до н. е. до IV ст. н. е.) – сенситивна. Потім до VI століття триває перехідний період ідеалістичної ментальності; від VI до XII століття знову запановує ідеаціо-

нальна ментальність; від XII до XIV століття (кінець Середньовіччя) знову панує перехідний період ідеалістичної ментальності, а від XIV століття (з часів раннього Відродження) й аж до нашого часу розгортається черговий період сенситивності, який “на наших очах перетворюється в ідеалістичну епоху, щоб у майбутньому знову ввійти в ідеаціональну фазу” (*Штомпка, 2005 : 536*).

Сам Сорокін цю зміну щиро вітає, бо був прихильником ідеаціональної культури. Він також неодноразово підкреслює важливість для людства ідеалістичної ментальності як інтегралістського культурного типу. Водночас соціолог гостро критикує дезінтеграційні прояви перезрілої сенситивної (чутливої) культури, про що свідчать світові війни, криваві революції, зростання злочинності, етнічні протистояння, економічні депресії, постійні кризи політичних режимів, ідеологій, права, моралі, мистецтва, договірних соціальних відносин тощо. Подібні вияви сенситивної культури, які несуть із собою страждання, розбрат, деградацію, розпусту, сигналізують про глухий кут у поступі цієї культури, про вичерпання її іманентних можливостей. Звідси рух даної культури припиняється, вона, гадає вчений, руйнується і зникає. Однак руйнування сенситивної культури не є рівнозначним загибелі західної культури та суспільства взагалі. Згідно із циклічною концепцією Сорокіна, якщо один тип культури сходить зі сцени, зникає, то інший – народжується і заступає місце попереднього. Тим самим майбутнє західної культури і суспільства соціолог пов’язує з утвердженням (поверненням!) ідеалістичної ментальності, яка прийде на зміну матеріалістичній сенситивній культурі. Концепція постіндустріального суспільства, яка була сформульована після Сорокіна і яка проголошує вивільнення соціальних відносин від тиску індустріальної машинерії, ренесанс гуманізму і пріоритет людини, її духовного світу, potwierджує теоретичну обґрунтованість сорокінських прогнозів. Водночас емпіричні дослідження, проведені наприкінці XX і на початку XXI століть у багатьох країнах світу, засвідчують, що в межах людської ментальності центр ваги переміщується

в бік *постматеріалістичних* цінностей: якості життя, фізичної повноцінності, самореалізації, багатства досвіду і знань, товариського спілкування і т. ін. (Див.: *Штомпка*, 2005 : 593). Це означає, що передбачення Сорокіна відносно переходу від чутливої ментальності до ідеалістичної починає діставати емпіричні підтвердження.

Кожний тип культурної ментальності, як зазначалося вище, є пов'язаним з домінуванням тих чи тих соціокультурних систем. Наприклад, період панування ідеаціональної культури (VIII–XII ст.) характеризується домінантою родинних соціальних відносин, які, щоправда, доповнювалися примусовими відносинами. Період ідеалістичної культури (XII–XV ст.) відзначається сумішню родинних відносин з договірними та ґрунтованими на примусі. Своєю чергою, підйом чутливої культури (XVI–XVIII ст.) супроводжується пропорційним зростанням відносин примусу і деяким посиленням договірних відносин за рахунок родинних. Для періоду високорозвинутої чутливої культури (XIX ст.) притаманне надзвичайне поширення договірних зв'язків. У XX столітті, коли, як гадає Сорокін, у багатьох країнах чутливої культури спостерігається раптовий протест проти засилля її чутливих форм, відбувається також раптове падіння договірних відносин.

Як можна пояснити такі взаємозв'язки? На думку соціолога, ідеаціональна культура має спорідненість із родинним типом соціальних відносин насамперед тому, що стримує чутливі устремління і плотські жадання людей. Тим самим ідеаціональна культура робить їх менш егоїстичними і менш схильними до гноблення собі подібних чи до торгівлі один з одним, що має наметі отримати якнайбільше, а віддати якнайменше. Ідеаціональна ментальність не надає такого високого значення емпіричним цінностям світу, як це робить чутлива свідомість. Ідеаціональна людина керується абсолютними й релігійними принципами. Саме останні вимагають від неї ставитися по-братськи до близьких по духу, або „братів во Христі”. Тому зовсім не випадково, що в межах ідеаціональної культури взаємовідносини людей мають тенденцію набувати родинного характеру.

Своєю чергою, сенситивна ментальність звертає увагу передусім на чуттєві й тілесні потреби людини. Тому вона високо цінує чуттєві, матеріальні цінності: комфорт, предмети розкоші, багатство. Таких цінностей люди з чуттєвою ментальністю прагнуть мати якомога більше. При цьому байдуже, яким чином це досягається – за допомоги сили, насильства чи завдяки вигідній угоді. Оскільки більшість людей цього типу ментальності посідають однакову життєву позицію, це призводить до більш жорсткої боротьби за вказані цінності, ніж у межах ідеаціональної культури. Жодні релігійні й моральні принципи не можуть тут радикально стримувати цієї боротьби. І тільки угода, контракт, поширені в суспільствах сенситивної культури, можуть певним чином впорядковувати конкурентні взаємини людей. Проте, щойно договори порушуються чи не дотримуються, люди сенситивної ментальності готові застосовувати силу, щоб захистити себе у безжалісній боротьбі за існування.

Що ж до ідеалістичної ментальності, то вона, вважає вчений, як збалансований синтез елементів ідеаціональної й сенситивної культур є синхронною із синтезом усіх трьох форм соціальних відносин (родинної, примусової й договірної), з деяким переважанням родинної форми (див.: *Сорокін, 2000: 542–545*).

Таким чином, якщо визнати, що зазначені форми соціальних відносин щільно пов'язані з тими чи іншими типами культурної ментальності, то можна зробити такий висновок: динаміка зміни форм соціальних відносин відповідає змінам характеру культурних суперсистем, їхньому суперритму і циклічній повторюваності.

Те саме Сорокін демонструє на прикладі флуктуації систем істини та знання. На думку соціолога, кожна культурна суперсистема має свою домінуючу систему істини. В межах ідеаціональної культури панує система ідеаціональної істини віри. Свій статус ця істина черпає з над- чи позаемпіричних джерел (Бог, божество, невидима надприродна сила тощо) через одкровення, божественне натхнення, інтуїцію, містичний досвід і т. ін. Сенситивній культурі притаманна чуттєва

система істини, яка спирається на свідчення наших органів чуття. Саме останні виступають головними та майже єдиними суддями того, що є істинним і хибним. У цій культурі надчуттєві реальності вважаються або неіснуючими, або непізнаними. Тому тут істина віри не має вагомості цінності, як і навпаки – істина відчуттів має неістотну цінність у системі істини віри. Система істини ідеалістичної ментальності посідає проміжне становище між надприродним одкровенням і чуттєвими даними, які в ній органічно поєднуються. Це – не що інше, як істина людського розуму і логіки. Головний суддя тут – розум з його логікою та власними критеріями істини й хиби. На думку соціолога, цей суддя не заперечує використання ані свідчень органів чуття, ані істини одкровення.

Наука з її системою істини, гадає вчений, має відігравати головну роль у сенситивному суспільстві й другорядну – в ідеаціональному. Якщо це так, тоді можна передбачити, що ідеаціональні культури й відповідні періоди пов'язані з незначними науковими відкриттями. Це пояснюється тим, що ідеаціональна ментальність зосереджується не на емпіричному світі, який вимагає чуттєвого сприйняття, а на кінцевій реальності абсолютного буття, яке можна зрозуміти тільки на шляху істини віри. Тому ідеаціональна ментальність не зацікавлена ні в наукових дослідженнях емпіричного світу, ні в наукових (чуттєво-емпіричних) відкриттях, що стосуються цього світу. Проте під цим кутом зору ситуація в сенситивному суспільстві зовсім інша. Річ у тому, що чуттєва ментальність зосереджується саме на емпіричній реальності й намагається її вивчати. Вона або не визнає іншої реальності, або не цікавиться нею. Тому можна передбачати, що сенситивні культури та періоди відзначаються відносно істотним прогресом науки, зростанням наукових відкриттів і технологічних винаходів у галузі природничих і технічних дисциплін (див.: *Сорокин*, 2000: 257–261).

Ці сорокінські передбачення й висновки в цілому означають, що в соціокультурній дійсності навіть такі безумовні цінності, як істина та знання, з огляду на їхній зміст, критерії

та доведення суттєво залежать від типу суперкультури, частиною якої вони є. Аналіз історичної динаміки систем істини та знання показує, що тут спостерігається домінування *неспрямованої* флуктуації. За період у двадцять п'ять століть, стверджує вчений, не спостерігалось жодної лінійної тенденції. Це означає, що жодна з основних систем істини та знання в межах усього зазначеного періоду не мала тенденції постійно зростати, постійно слабнути або залишатися незмінною. Навпаки, кожна з них зазнавала коливань, то посилюючи, то послаблюючи свій вплив, то зберігаючи його в межах якогось часу більш-менш постійним. А отже, популярну думку про те, що в цій царині буцімто існує якась лінійна тенденція, що полягає в прогресивному посиленні системи емпіричної істини відчуттів за рахунок прогресивного послаблення системи істини віри, треба відкинути на підставі відповідних фактів, які заперечують її істинність. Як показують розрахунки Сорокіна, перші п'ять-шість століть християнської ери були періодом, коли відбулася одна з величезних інтелектуальних революцій в історії людства. Саме в цей період спочатку греко-римська, а потім і західна свідомість здійснили перехід від панівної раніше системи істини відчуттів до системи істини віри. Після VI століття н. е. Починає домінувати істина віри й упродовж наступних шести-семи століть вона повністю опановує людську свідомість. Цікаво, що в період панування істини віри (VII–XI ст.) фіксується надзвичайно мале число наукових відкриттів і технологічних винаходів. Цей факт підтверджує гіпотезу соціолога про те, що в період панування ідеаціональної істини віри, коли істина відчуттів не відіграє помітної ролі або зовсім не існує, прогрес наукових відкриттів і винаходів або значно призупиняється, або припиняється, або навіть перетворюється в регрес.

З кінця XI століття починає посилюватися емпірична система істини. Загалом, згідно із Сорокіним, період з кінця XI до XIV століття є добою ідеалістичного раціоналізму, коли всі три системи істини – віри, розуму і відчуттів – тут присутні й виступають разом. Така ситуація, гадає вчений, вини-

кає, як правило, тоді, коли сенситивна культура починає посилюватися, а ідеаціональна – схилитися до свого занепаду. Звідси ідеалістична культура за своєю природою постає як перехідна, як своєрідна “точка рівноваги”, яка навряд може існувати тривалий час, оскільки співвідношення сил ідеаціональної й сенситивної культур постійно змінюється. І справді, наприкінці XV – на початку XVI століть емпірична наука та наукові відкриття створюють фундамент для істини відчуттів. Далі впродовж чотирьох століть ця система істини постійно зростала, поки у XX столітті на підставі численних і важливих наукових відкриттів і винаходів вона не досягла безпрецедентно високого рівня. Сьогодні, вважає соціолог, достоту панує істина відчуттів, яка за своєю силою, глибиною і блиском навряд чи має аналоги в інших культурах і в інших епохах (див.: *Сорокин, 2000: 312*).

І все-таки в епоху своєї кульмінації система істини відчуттів починає виявляти ознаки занепаду. На думку соціолога, про це свідчить передусім дедалі більше стирання меж між істиною і хибою, дійсністю і уявою, достовірністю й утилітаристськими міркуваннями. Емпірична наука в цьому сенсі перетворює реальність, що чуттєво сприймається, на примару та ілюзію. Тому надійний світ матерії ніби зникає. Тим самим наука веде людей до чогось вельми невизначеного, досить туманного, недостовірного, умовного, відносного та ілюзорного. В наш час, зазначає вчений, у науці навряд чи знайдеться хоча б один фундаментальний принцип, що стосується емпіричного світу, який би був безспірним і загальновизнаним. Крім того, нинішня позиція “емпіричної науки абсолютно аморальна, нерелігійна й асоціальна”. Їй цілковито чужі та байдужі такі поняття, як добро і зло, священне й мирське, гріховне і праведне, шкідливе й корисне і т. ін. Вона з однаковою “об’єктивністю” вивчає святе і брудне, моральне і аморальне, піднесене і низьке. В результаті людина втрачає достеменні орієнтири свого життя, а також почуття впевненості в навколишньому середовищі. Поширення аморалізму, асоціальності, невпевненості в неможливе нормальне життя суспільства (*Сорокин, 2000: 318–319*).

Чому це відбувається? Тому що в даному разі, стверджує Сорокін, ми маємо справу з вичерпанням іманентних можливостей істини відчуттів, що збігається з глибинною кризою сенситивної культури загалом. Вище зазначалося, що, згідно із сорокінським принципом іманентної зміни, ідеаціональна, ідеалістична і сенситивна суперсистеми не можуть не змінюватися; вони виникають, розвиваються, в певний час досягають розквіту, а потім занепадають. Це означає, що жодна з культурних суперсистем не може залишатися назавжди панівною. Згодом кожна з них поступається місцем іншим формам цієї тріади. Таким чином, якщо зараз сенситивна суперкультура рухається до свого занепаду, то те саме відбувається з її підсистемою істини відчуттів.

Загалом Сорокін вважає, що кожна з трьох основних систем істини – віри, розуму і відчуттів – є обмеженими. Кожна з них не може дати абсолютної, непогрішної істини, бо є завжди частково істинною і частково хибною, частково адекватною і частково неадекватною. Таким чином, кожна система істини має сильні і слабкі сторони. Панування однієї з них завжди супроводжується відторгненням інших систем істини. Чим триваліше домінує певна культурна ментальність, тим більше накопичується різноманітних аномалій. Згодом люди дедалі більшою мірою починають усвідомлювати, що їхня система істини надмірно вузька для пояснення важливих аспектів суспільного життя. Тому її корисність дедалі більше піддають сумну. В цьому зв'язку виникає необхідність застосування інших моделей пізнання соціокультурної дійсності. Але досягти абсолютної істини стосовно соціокультурної дійсності на підставі якоїсь однієї її системи неможливо, бо суперритми ідеаціональної й сенситивної культур відбуваються вічно, і разом з цим вічно повторюються злети й занепади окремих систем істин. Будучи ізольованою від інших систем істини кожна з них згодом стає менш надійною або хибною навіть у межах своєї суперкультури.

Щоб вийти з цього пізнавального глухого кута, Сорокін пропонує концепцію *інтегральної* істини. Згідно з цією кон-

цепцією, інтегральна істина не є ідентичною з жодною з трьох форм істини, але охоплює їх усі. Вона об'єднує в собі істини віри, розуму і відчуттів одночасно і таким чином, гадає вчений, є ближчою до абсолютної істини, ніж кожна із трьох її однобічних форм. Соціокультурна дійсність разом із людиною як її творцем має різноманітні аспекти, які можна відображати за допомогою різних систем істини. Емпіричний бік цієї дійсності можна розпізнати і вивчити за посередництва чуттєвого сприйняття. Своєю чергою, логіко-раціональний її аспект може бути "охоплений" дискурсивною логікою людського розуму. Нарешті, надчуттєву, надраціональну, металогічну сферу соціокультурної дійсності можна зрозуміти через істину віри, тобто через інтуїцію чи містичний досвід. Проте в цілому всі зазначені аспекти відкриваються тільки через інтегральну трьохвимірну істину. Вчений вважає, що в цьому разі створюється образ реальності, який є ближчим до багатоманітної дійсності, ніж "чисто чуттєва, або чисто раціональна, або ж чисто інтуїтивна реальність, що відкривається окремо кожною з даних систем істини" (Сорокин, 2000: 798).

Валідність інтегральної істини полягає не тільки в тому, що вона враховує одночасно такі джерела знання, як інтуїція, розум і відчуття. В цьому випадку дуже важливим є взаємоконтроль отримуваних істин. Органи чуття, наприклад, якщо вони не контролюються розумом чи інтуїцією, можуть дати лише хаотичну масу вражень, сприймань, відчуттів, але вони не здатні забезпечити цілісне знання про дійсність. Так само одні лише логічні міркування не можуть гарантувати нам надійних знань про емпіричні явища. І нарешті, інтуїція, якщо вона не контролюється істиною розуму і відчуттів, досить часто продукує замість інтуїтивних істин інтуїтивні помилки. Загалом кожне джерело і кожна система істини, коли вони ізольовані від інших джерел і систем істини і не верифікуються ними, досить легко спричиняють помилки. Тому дуже важливо, щоб усі системи істини були об'єднані в одне інтегральне ціле. Саме ця обставина, гадає соціолог, забезпечує більшу адекватність інтегральної системи істини і знань порівняно з

частковістю чи однобічністю кожної окремої системи істини та знань. Інакше кажучи, інтегральна істина здатна забезпечувати більш повне розуміння і пояснення соціокультурної дійсності (Див.: Сорокин, 2000: 799).

І наостанок про “*основний закон історії*”, який, на думку соціолога, йому вдалося обґрунтувати. В даному разі йдеться про “*безцільні історичні флуктуації*”, існування яких доводить той факт, що плин історії не є лінійним. Він має радше хвилюподібний характер. Ті соціокультурні зміни, які тут відбуваються, мають характер циклічних припливів і відпливів протилежних типів культурної ментальності. Отже, згідно з “*основним законом історії*” відбувається перманентна флуктуація як соціокультурних суперсистем і суспільств, так і їхніх окремих сфер: політики, економіки, соціальних відносин, філософії, етики, права тощо.

Тривалий час у науці вважалося, що основні історичні процеси мають *спрямований* характер. Часто-густо цю обставину пов’язують з еволюцією, розвитком, прогресом. Проте, на думку Сорокіна, якщо такі тенденції в історії існують, то вони або непомітні, або нечисленні. До безсумнівно спрямованих процесів лінійного типу вчений відносить тільки: 1) зростання чисельності населення на нашій планеті від самого початку людської історії й до теперішнього часу; 2) збільшення суми знань і винаходів; 3) зростання соціальної диференціації та інтеграції, включно з поділом праці. Що ж до інших спрямованих процесів, то їхня лінійність, як правило, є або розпливчастою, або невизначеною. В ліпшому разі ця лінійність має довготривалий, але все одно обмежений характер (див.: Сорокин, 2000: 773–774). Загалом вічно лінійні соціокультурні процеси в історії неможливі. Навіть якщо певний процес здається таким, то він може бути тільки довготривалим лінійним процесом, що обов’язково має своє обмеження. Тому з огляду на весь час його існування він не є лінійним.

Протилежністю спрямованих процесів є *циклічні* процеси, які відзначаються тим, що в певні моменти системи повертаються до початкового стану. В сучасній соціології циклічність,

повторюваність одних історичних процесів і випадковість, хаотичність інших стали предметом ретельного вивчення (*Штомпка*, 2005: 458). Проте заради справедливості слід наголосити, що саме Сорокін був одним із небагатьох мислителів сучасності, які наполягали на важливості вивчення постійно повторюваних ритмів, циклів і періодичностей в історичних і соціокультурних процесах. Соціолог вважає, що всі соціокультурні системи мають обмежені можливості для зміни своїх сутнісних форм, тому після вичерпання цього потенціалу те, що продовжує існувати, мусить повторити певний ритм чи цикл. Звідси – неминучість повторення в історичних і соціокультурних процесах подібних систем.

Водночас Сорокін неодноразово підкреслює, що циклічні, повторювані коливання не мають спрямованого характеру, явно вираженого тренду, вони є “безцільними флуктуаціями”. На думку російського фахівця з історії цивілізацій Ю.Яковця, емпіричні дані, що їх наводить Сорокін, суперечать його концепції “безцільних флуктуацій”. Натомість вони радше підтверджують присутність загальноісторичних тенденцій в економічному, політичному, соціальному і культурному житті людських суспільств. Понад те, за словами російського фахівця, історичний і статистичний матеріал дає достатньо підстав стверджувати *присутність вектора прогресу* в загальноісторичних тенденціях. Про це зокрема свідчать: процес поширення і ускладнення людських потреб (“закон зростання потреб”) і водночас здатностей, знань і навичок людей; збільшення середньої тривалості їхнього життя; поглиблення економічної, політичної, професійної та соціокультурної стратифікації разом з ускладненням структури суспільства; прискорення темпів суспільного прогресу, скорочення середньої тривалості циклів в економічній, політичній і соціокультурній сферах, при зміні світових цивілізацій (*Яковець*, 1999: 12).

У самій “Соціальній і культурній динаміці” теж можна знайти чимало фактів і тверджень, які девальвують сорокінське положення про “безцільні флуктуації”. Це стосується, наприклад, тих самих “безсумнівних” лінійних процесів, загального трен-

ду збільшення середнього числа відкриттів і винаходів, прискорення темпів зростання творчої активності, скорочення середньої тривалості циклу як загальних тенденцій. Нарешті, “безцільні флуктації”, мабуть, не узгоджуються із твердженням Сорокіна про історичну тенденцію об’єднання релігії, філософії, науки, етики і мистецтва в одну інтегровану систему вищих цінностей Істини, Добра і Краси (Сорокин, 1997: 86).

Незважаючи на вищезазначені аргументи, які так чи так підривають сорокінський “закон історії”, схоже, що питання про “безцільні флуктуації” в історії сьогодні ще не є закритим. Особливо це увиразнюється, якщо взяти до уваги результати дослідження Сорокіним явища соціальної нерівності. Як відомо, соціологові тут не вдалося встановити за два з половиною тисячоліття жодних виражених тенденцій. За цей час періоди зростання нерівності змінювалися на періоди її зменшення, потім знову нерівність зростала і знову зменшувалася і т. д. Єдиною кривою, яка здатна адекватно відобразити ці коливання, є *синусоїда*. Якщо це так, тоді про постійну присутність у цьому історичному процесі вектора прогресу дуже важко говорити.

Крім того, не слід забувати, що жодна зміна не є прогресом чи регресом сама по собі. Якась зміна може бути кваліфікована як прогрес тільки тоді, коли вона стане предметом поширеної в суспільстві чи в соціальній групі позитивної оцінки, яка відповідає певним критеріям. Разом із П.Штомпкою можна стверджувати, що в даному розумінні явища прогресу чи регресу завжди є релятивними. Це означає, що, по-перше, ця релятивність визначається прив’язкою до якоїсь групи (класу, народу), яка таку оцінку висловлює. При цьому те, що одна група вважає прогресивним, інша – може не визнавати таким, навіть більше, може розцінювати те саме як регресивне. По-друге, прогресивність є релятивною і в історичному плані. Те, що сьогодні вважається прогресом, вчора могло не оцінюватися таким чином, понад те, воно могло вважатися чимось регресивним. І нарешті, по-третє, прогресивність (регресивність) є релятивною з огляду на прийняті критеріїв прогресу, визнані в даному суспільстві чи культурі цінності. У цьому

плані те, що вважається прогресивним відповідно до одного критерію, може бути таким згідно з іншим, протилежним критерієм (див: *Штомпка*, 2005: 460).

Зрозуміло, все це не означає, ніби в оцінці того, що є прогресом, панує повний хаос, свавілля. У цьому контексті важливу роль виконує суспільний консенсус щодо прийняття певних цінностей як критеріїв прогресу. Саме суспільний консенсус з цього приводу виступає своєрідним фільтром, який відсіває побічні, незначні або випадкові критерії. Крім того, коли йдеться про універсальні інтереси людей, що складаються незалежно від їхньої групової належності, тоді критерії прогресу утверджуються майже автоматично. Проте, хоч би як там було, але з'ясування критеріїв прогресу/регресу в історичних і соціокультурних процесах не є такою простою справою, як уявляється на перший погляд. Тому здається, що остаточне розв'язання питання про "безцільні флуктуації" ще попереду.

* * *

Творчість П.Сорокіна безпосередньо пов'язана не тільки з поясненням минулого і сучасності, а й із розумінням майбутнього. На його думку, занепад і дезінтеграція сенситивної культури є фундаментальним історичним процесом нашої епохи. Їй на зміну йде нова, інтегральна епоха, яка супроводжуватиметься докорінними змінами в особистості, суспільстві та культурі в бік більшого креативного альтруїзму. Джерело цих змін соціолог вбачає в людині, у перетворенні її духовного світу (філософії, науки, освіти, моралі, релігії, ідеології) і соціальних відносин. Відповідні знання і розуміння процесів, що відбуваються, має забезпечити на підставі принципу інтегралізму нові соціальні науки, зокрема інтегралістська соціологія. Тим самим соціальні науки слід розглядати як активний інструмент творення нової суперкультури, яка віддає пріоритет духовним цінностям.

Доведеність великих наукових прозрінь вченого поки ще очевидна тільки для небагатьох, хто зміг ознайомитись з його працями та зрозуміти їх. Тому одне з найважливіших завдань

сьогоднішніх суспільствознавців – поширювати сорокінські інтегралістські ідеї серед громадськості. Це важливо не тільки тому, що потрібно заповнити білі плями у світогляді людей, передусім учених, спеціалістів, експертів, а й для ментального озброєння молодих генерацій, насамперед студентства, яким творити нову інтегралістську епоху. Перекладання, видання і перевидання основних праць Сорокіна та розповсюдження їх є, мабуть, кращою формою пропагування сорокінських ідей. Дещо в цьому напрямі вже зроблено. В Росії ще в 90-х роках минулого століття почали перекладати та перевидавати соціологічні праці вченого. У нас також перекладено українською й видано деякі невеликі праці (фрагменти праць) Сорокіна. Але в цілому зроблено в цій царині замало. Ще не перекладено багато сорокінських праць, а перекладені виходять незначним накладом.

І все-таки великий соціолог поступово повертається у слов'янський світ. У 1999 році в Москві, Санкт-Петербурзі, Сиктивкарі відбувався міжнародний симпозіум на тему: “Пітирим Сорокін і соціокультурні тенденції нашого часу”, який був присвячений 110-й річниці з дня народження вченого. Тоді ж у Москві був організований і Міжнародний інститут Пітирима Сорокіна – Миколи Кондратьєва, який здійснює програму міждисциплінарних досліджень із проблеми “Випрацювання глобальної моделі та сценаріїв взаємодії локальних цивілізацій у ХХІ столітті: про місце Росії та СНД у світовому постіндустріальному просторі” (див.: *Яковець*, 2000: 16–17).

У нас в Україні програму вивчення сорокінської творчої спадщини в контексті викликів сучасності розпочав здійснювати нещодавно створений Український філіал Міжнародного інституту Пітирима Сорокіна – Миколи Кондратьєва. Під егідою цього філіалу вже проведено дві міжнародні конференції. Перша – під назвою “Соціокультурна і економічна динаміка: закономірності, проблеми, перспективи” – тривала в Києві 11–12 травня 2000 року. Друга – V Міжнародні Сорокінські читання “Соціальні трансформації в соціокультурній динаміці ХХ–ХХІ століть” – також проходила в Києві 11 травня

2006 року. Отже, в незалежній Україні не забувають великого російського соціолога, який свого часу обіцяв бути “корисним для справи української соціології”. Немає сумніву, що у ХХІ столітті нас очікує “сорокінський ренесанс”. Для цього є всі підстави, бо в творчості Сорокіна гармонійним чином поєдналися високий професіоналізм і достеменний гуманізм у поясненні та розумінні соціокультурних явищ. А це не може не приваблювати. Тому не випадково, що українські суспільствознавці почали уважно придивлятися до творчості Сорокіна, вивчати його інтегралістські ідеї та концепції. Не за горами вже 2009 рік, коли наукова громадськість буде святкувати 120-ту річницю з дня народження великого вченого. Гадаю, що ця дата послужить добрим стимулом не тільки у справі освоєння творчої спадщини соціолога, а й у виробленні нових креативних ідей у його дусі.



Література

1. *Барелмайер У.* 1998. “Криза на науката?” Веберова програма за историческа социална наука и социално-икономическият анализ на криза на културата от начала на века // Социологически проблеми. – Кн. 1–2.
2. *Голосенко И.А.* 2000. Питирим Сорокин как историк мировой и русской социологии // Сорокин П.А. О русской общественной мысли. – СПб.: Алетейя.
3. *Давыдов Ю.Н.* 1999. “Большой кризи” в теоретической эволюции П.А.Сорокина // Социологические исследования. – № 1–2.
4. *Джеффрис В.* 1999. Интегрализм П.А.Сорокина: новая общественная наука и реконструкция человечества // Социологические исследования. – № 11.
5. *Джонстон Б.* 1995а. Сорокин и Парсонс в Гарварде: институтский конфликт и происхождение ведущей традиции // Вестник Московского университета. – №2.

6. *Джонстон Б.* 1995б. Сорокин и Парсонс в Гарварде: институтский конфликт и происхождение ведущей традиции (окончание) // *Вестник Московского университета.* – №3.
7. *Джонстон Б.* 1999. Питирим Сорокин и социокультурные тенденции нашего времени // *Социологические исследования.* – №6.
8. *Колева Д.* 1992. Развитие на понятия в социологическата теория на Питирима Сорокина // *Социологически проблеми.* – Кн.4.
9. *Кравченко С.А.* 2004. Социология: парадигмы сквозь призму социологического воображения. – М.: Изд-во “Экзамен”.
10. *Кримський С.* 2006. Архетипи української ментальності // *Проблеми теорії ментальності.* – К.: Наукова думка.
11. *Крузе Ф.* 1998. Историческа социология в Германия през 20-те години // *Социологически проблеми.* – Кн. 1–2.
12. *Липский А.В.* 1993а. Житие неистового Питирима // *Сорокин П.А. Система социологии. Т.1. Социальная аналитика: Учение о строении простейшего (родового) социального явления.* – М.: Наука.
13. *Лукінов І.* 2000. Пітирим Сорокін і українська діаспора // *Економіка України.* – №3.
14. *Медведько Ю.* 2006. Питирим Сорокин за 90 минут. – М.: АСТ; СПб.: М42.
15. *Медушевский А.Н.* 1991. Формирование социологической концепции П.Сорокина // *Социологические исследования.* – №12.
16. *Погорлий О.І.* 1996. Соціологічна думка ХХ століття: Навчальний посібник. – К.: Либідь.
17. *Ритцер Дж.* 2002. Современные социологические теории. 5-е изд. – СПб.: Питер.
18. *Ручка А.А.* 1987. Ценностный подход в системе социологического знания. – К.: Наукова думка.
19. *Ручка А.О., Танчер В.В.* 1995. Курс історії теоретичної соціології. – К.: Наукова думка.
20. *Сапов В.В.* 2000. “Магический кристалл” социологии // *Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений.* – СПб.: РХГИ.

21. *Согомонов А.Ю.* 1992а. Судьбы и пророчества Питирима Сорокина // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат.
22. *Согомонов А.Ю.* 1999. Интегральная социология Питирима Сорокина // История социологии в Западной Европе и США. – М.: НОРМА–ИНФРА.
23. *Сорокин П.А.* 1991. Долгий путь. Автобиографический роман. – Сыктывкар: МП “Шыпас”.
24. *Сорокин П.А.* 1992а. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат.
25. *Сорокин П.А.* 1992б. Интегрализм – моя философия // Социологические исследования. – № 10.
26. *Сорокин П.А.* 1993а. Система социологии. Т.1. Социальная аналитика: Учение о строении простейшего (родового) социального явления. – М.: Наука.
27. *Сорокин П.А.* 1993б. Система социологии. Т.2. Социальная аналитика: Учение о строении сложных социальных агрегатов. – М.: Наука.
28. *Сорокин П.А.* 1993в. Человек и общество в условиях бедствия (фрагменты книги) // Вопросы социологии. – № 3.
29. *Сорокин П.А.* 1994. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. – М.: Наука.
30. *Сорокин П.А.* 1997. Главные тенденции нашего времени. – М.: Наука.
31. *Сорокін П.О.* 1999. Соціологія революції. Зміна людської поведінки у революційні епохи. Опис перший. – К.: Інститут економіки НАН України.
32. *Сорокин П.А.* 2000. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. – СПб.: РХГИ.
33. *Сорокин П.А.* 2005. Социология революции. – М.: Изд. Дом “Территория будущего”; РОССПЭН.
34. *Тимашев Н.С.* 1991а. Научное наследие П.А.Сорокина // Социологос. – Вып.1.

35. *Тимашев Н.С.* 1991б. Три книги о П.А.Сорокине // Социологос. – Вып.1.
36. *Тириахьян Э.А.* 1999. Питирим Сорокин: мой учитель и пророк современности // Журнал социологии и социальной антропологии. – Т.2. – Вып.1.
37. *Фотев Г.* 1986. “Интегралистката” социология на Сорокина // Социологически проблеми. – Кн.4.
38. *Шморгун О.* 2001. Питирим Сорокин і сучасність // Соціокультурна і економічна динаміка: закономірності проблеми, перспективи: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 11–12 травня 2000 р. – К.: Інститут економіки НАНУ; Інститут економічного прогнозування НАНУ.
39. *Штомпка П.* 2005. Социология. Анализ современного общества. – М.: Логос.
40. *Юренко О.П.* 1996. Микита Шаповал і Питирим Сорокін: взаєморозуміння, співпраця, протистояння // Шаповал М. Загальна соціологія. – К.: Український Центр духовної культури.
41. *Яковець Ю.В.* 1999. Великие прозрения Питирима Сорокина // Социологические исследования. – №6.
42. *Яковець Ю.* 2000. Глобальні тенденції соціокультурної динаміки і перспективи взаємодії цивілізацій у ХХІ ст. // Економіка України. – №3.

Словник термінів

Інтегралістська соціологія – науковий напрям, в межах якого основна увага приділяється об’єднанню (інтеграції, синтезу) макро- і мікрорівнів аналізу соціокультурних структур і процесів. П.Сорокін як видатний представник цього напрямку пропонує вивчати суспільство, його явища з урахуванням об’єктивності соціокультурних систем, їхніх вертикальних і горизонтальних вимірів, а також флуктуацій (коливань від оптимальної величини), з одного боку, та активності суб’єктивного чинника, яка репрезентується ціннісним світом і діями людей.

Соціокультурна взаємодія – динамічна послідовність взаємно орієнтованих дій суб'єктів, які здійснюються на підставі прийнятих значень, цінностей і норм.

Структура соціокультурної взаємодії – містить, за Сорокіним, три компоненти: 1) людей, що мислять, діють та реагують і є суб'єктами взаємодії; 2) значення, цінності та норми, завдяки яким індивіди взаємодіють, усвідомлюючи їх і обмінюючись ними; 3) відкриті дії та матеріальні артефакти як рушії чи провідники, завдяки яким об'єктивуються і соціалізуються нематеріальні значення, цінності та норми.

Соціокультурна система – відносно інтегрована єдність особистісних, соціальних і культурних аспектів, яка вирізняється в часі та просторі особливими причинно-функціональними зв'язками між її елементами та своєрідною логіко-сисловою домінантою.

Соціальний простір – це, за Сорокіним, деякий всесвіт, що складається з народонаселення землі. Визначити місце людини чи якого-небудь соціального явища в соціальному просторі означає визначити їхнє відношення до інших людей і до інших соціальних явищ, узятих за “точки відліку”.

Статусна позиція – місце в соціальному просторі, наділене певним соціальним статусом.

Соціальний статус – сукупність прав і обов'язків, які реалізуються в ролевих практиках людей.

Соціальна дистанція – віддаленість статусних позицій одна від одної. Чим більше схожості є в становищі різних людей, тим ближче вони перебувають один до одного в соціальному просторі. І навпаки, чим більш значущими будуть відмінності в соціальному становищі людей, тим більше буде соціальна дистанція між ними.

Горизонтальні і вертикальні параметри соціального простору – базові характеристики соціальної диференціації суспільства. Горизонтальні параметри соціального простору визначають різноманітність, гетерогенність суспільства, що залежать від кількості груп чи категорій людей, на які воно поділено. Своєю чергою, вертикальні параметри соціального простору визначають масштаби соціальної нерівності в суспільстві, ієрархією наявних тут соціальних верств.

Соціальна стратифікація – ієрархічне розшарування соціальних груп, що зумовлює більший або менший доступ до дефіцитних благ суспіль-

ства (грошей, влади, освіти, престижу). Згідно із Сорокіним, соціальна стратифікація – це диференціація даної сукупності людей (населення) на класи за ієрархічними рангами.

Соціальна мобільність – переміщення людей між позиціями та групами, які можуть перебувати як на одному, так і на різних рівнях стратифікаційної ієрархії. Горизонтальна мобільність передбачає переміщення, переходи людей з однієї соціальної групи в іншу, яка розташована на тому самому ієрархічному рівні. Вертикальна мобільність, навпаки, передбачає переміщення, переходи людей із однієї групи в іншу, що посідає інший ієрархічний рівень. Сорокін розрізняє також висхідну мобільність (соціальний підйом, рух угору), низхідну мобільність (соціальний спуск, рух униз), індивідуальну мобільність (переміщення уверх, униз чи за горизонталлю конкретної людини незалежно від інших людей), групову мобільність (переміщення колективу, групи вгору, вниз чи за горизонталлю).

Культурна ментальність – внутрішній бік інтегрованої культурної системи. Згідно із Сорокіним, це сфера розуму, цінностей, смислу. Зовнішній бік інтегрованої культурної системи становлять зовнішні об'єкти чуттєвого сприйняття (предмети, події, процеси), в яких утілюється, організується, реалізується внутрішній бік цієї системи.

Типи культурної ментальності – доміанти світобачення, світорозуміння, світовідчуття. Сорокін називає такі доміанти соціокультурними суперсистемами, вирізняючи серед них три типи: ідеаціональний, сенситивний (чуттєвий) і ідеалістичний. Кожний із виокремлених типів суперсистем характеризується доміантною культурною ментальністю. Ідеаціональна ментальність виходить з того, що достеменна реальність, істини та цінності випливають із нематеріального вічного буття. Вони не змінюються, мають трансцендентну, надраціональну природу, недоступну для емпіричного (чуттєвого) пізнання. Сенситивна (чуттєва) ментальність, навпаки, пов'язана з матеріалістичною доміантою. Для людей сенситивної ментальності достеменною реальністю є те, що може бути сприйнятим органами чуття. Вони не вірять у жодну надчуттєву реальність. Світ для них є матеріальним і доступним для пізнання людським розумом. Ідеалістична ментальність являє собою, хоча й проміжний, перехідний доміантний тип, але логічно інтегрований синтез, збалансовану і узгоджену єдність ідеаціональних і чуттєвих елементів. Отже, ця культурна ментальність базується на гармонійному зчепленні духовного і матеріального.

Соціокультурні флуктуації – процеси, які час від часу повторюються в соціальному і культурному житті, людській історії загалом.

Соціокультурна динаміка – історичні та соціокультурні процеси, які, згідно із сорокінським принципом іманентної причинності, характеризуються повторюваними ритмами, осциляціями, флуктуаціями, циклами. Головною ознакою цієї динаміки є суперритм ідеаціонального, ідеалістичного і сенситивного типів культурної ментальності. В межах цього суперритму двічі фіксується повторення потрійного циклу: від ідеаціональної ментальності через ідеалістичну до сенситивної та у зворотному напрямі – від сенситивної через ідеалістичну до ідеаціональної.

? Контрольні запитання

1. Чому соціологія П.Сорокіна називається інтегралістською? Які головні інтегралістські ідеї висунув соціолог?
2. Які уточнення здійснив П.Сорокін у трактуванні соціології як науки та її предмета в пізній період своєї творчості?
3. Що таке соціокультурна взаємодія, і яка її структура, за Сорокіним?
4. Які є форми інтеграції елементів культури?
5. Що таке соціокультурна система, за Сорокіним?
6. Як розглядає Сорокін соціальний простір суспільства, його виміри й елементи?
7. Які типи організованих груп у суспільстві вирізняє Сорокін? Які типи соціальних відносин він виокремлює?
8. В чому полягає сутність стратифікаційного підходу Сорокіна до пояснення будови суспільства?
9. Як трактує Сорокін соціальну мобільність та її основні форми?
10. Що таке культурна ментальність, за Сорокіним?
11. Які типи культурної ментальності виокремлює Сорокін?

12. Що таке соціокультурні флуктуації в соціальному і культурному житті, людській історії загалом?
13. В чому полягає сутність сорокінської соціокультурної динаміки? Які принципи пояснюють її джерела, характер і циклічність?
14. Як пояснює Сорокін “основний закон історії”, “закон соціального ілюзіонізму”, “закон позитивної і негативної поляризації”?
15. Як трактує Сорокін соціальну революцію та її роль в історичному процесі?

 **Темі рефератів**

1. Інтегралістські принципи в соціології П.Сорокіна.
2. Сорокінська модель соціології як науки та її предмета.
3. Поняття соціального простору та його виміри в інтегралістській соціології П.Сорокіна.
4. Питання соціальної стратифікації в соціології П.Сорокіна.
5. Соціальна мобільність: класичні уявлення П.Сорокіна і сучасна реальність.
6. Соціальна структура суспільства як мережа соціальних відносин: класичне бачення П.Сорокіна і сьогоднішні реалії.
7. Типи культурної ментальності в історії.
8. Принципи формування і зміни соціокультурних систем.
9. Циклічна теорія соціокультурної динаміки П.Сорокіна.
10. Закон позитивної та негативної поляризації П.Сорокіна.
11. П.Сорокін про реформування суспільства за умов його кризи.
12. Принцип креативного альтруїзму П.Сорокіна та його роль у реконструюванні суспільства.

Лекція 8

ТЕОРЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ПРО МЕДІА ТА МАСОВУ КОМУНІКАЦІЮ

Якщо повірити Джеймсу Андерсону, в семи аналізованих ним підручниках з комунікації, налічується майже 250 різних теорій та концепцій, причому тільки третина з них повторюється більш як у двох книгах (Anderson, 1996). Хоч як це дивно, більшість із них, за умови прийнятної аргументації, цілком релевантні предмету медіа – настільки багатошаровому й поліфункціональному феномену, процесу та інституту. Про те, як розуміти медіа і що від них очікувати, уже досить виразно висловилися як авторитетні дослідники медіа, так і практично всі відомі соціальні теоретики. Узагальнене формулювання, у якому легко розчути обертони відомих концепцій, зводиться до визнання найважливішою функцією медіа артикуляції смислового характеру суспільної системи. Або ж, можна сказати, – легітимації соціальної онтології: “бути – значить бути показаним по телебаченню”, що правомірно не лише стосовно політиків і зірок, а й щодо явищ, подій, статусів і стилів.

Соціологічна специфіка предмета

Справді, різноманітність наукових підходів до пояснення соціального значення медіа не дивує. “Великий медіум” між людьми і інституціями з їхньою культурою, між політичними, економічними і історичними течіями, між публічною і приватною сферами життя, елітарною і масовою свідомістю. Про-

те якою мірою він опосередковує зміст взаємодії та чи є таким універсальним? Або ж медіа суть “засоби як засоби”, ресурси трансляції знань, цінностей та домінацій, які слід оцінювати утилітарно?

Пізнавальна інтрига таких питань не зникла з того часу, як їх було сформульовано наприкінці минулого сторіччя. Сьогодні вона лише загострюється. За задумом вільні та безвладні медіа постійно виявляються близькими до протилежних ідентичностей. За останні десятиріччя ситуація ще більше ускладнилася для аналізу, якщо мати на увазі радикальні зміни в самих медіа-системах, поширення електронних засобів комунікації, так само як і істотні трансформації сучасних суспільств. Схильність до теоретичних конструктів якогось стилю обертається недомовками та сумнівами у висновках щодо медіа-реальності та “медіа в інших реальностях” – політичній, культурній, повсякденній. Класичні моделі масової комунікації виявляються надзвичайно плідними стосовно окремих випадків, але інколи відступають перед інтерпретацією великих сегментів соціуму. Сучасна соціологічна наративність дедалі частіше довіряє рафінованому дискурсові, якщо він аргументується фактичністю, набутою конкретними спостереженнями. А фактичність, тобто окремі аспекти медіа-ситуації, є такою, що водночас і підтверджує, і заперечує звичні моделі та концепції (Benson, 1996).

У відомій “Теорії масової комунікації” Д.МаКвейл досить детально конструює мультипарадигмальну картину поглядів на медіа в контексті культури та суспільства (McQuail, 1994). Насправді для інтелектуального спостереження існує безліч позицій, з яких медіа досить добре проглядаються. Обрана позиція “зсередини” відкриває медіацентричну перспективу, “ззовні” – соціоцентричну, як позначає їх МаКвейл. В обох випадках можливі культурологічний та матеріалістичний підходи. Існують і різні типи теорій мас-медіа та комунікації – соціальна, нормативна, операціональна, теорія поведінки. Вирізняють також особливі наукові традиції, такі як структурна, культурна та поведінкова. І відповідно до них – чима-

лий пакет моделей та концепцій масової комунікації, відомих та маловідомих вітчизняному дослідникові (*McQuail*, 1994).

Аналітично цілком припустимо розглядати медіа з перспектив кожної складової комунікативного акту: соціального продюсера, нехай це будуть політичні еліти, ділові кола або самі служителі медіа; змісту дискурсу, тобто соціального знання та культури; і нарешті, аудиторії, тобто соціальної структури та повсякденності. Між тим кожна складова обов'язково передбачає решту, оскільки онтологічно масова комунікація й полягає в явному або латентному зчепленні їх та взаємозв'язку. Визнання автономності та відокремленості побутування цих структур такого взаємозв'язку не руйнує, а демонстративна ідіосинкразія або байдужість один до одного – лише зворотний бік їхньої співвідносності. Соціологічній уяві не властиво залишати це поза увагою. Тому що масова комунікація, за вдалим визначенням Дж.Гербнера, – це “соціальна інтеракція через повідомлення” (*Gerbner*, 1967).

Специфікації предмета непереможно відгукуються на проблемі соціального порядку, центруються навколо концептів “домінації” та “контролю”. Різновиди та новітніші інтерпретації цих концептів здатні ініціювати власні перспективи та парадигми, які, врешті-решт, апелюють до образів сучасного суспільства.

Ефекти мас-медіа: функціональні підходи

З-поміж чинних нині парадигм першою чергою заслуговує на увагу *функціональна*. Вона цілковито належить досвіду соціології, її часто іменують парадигмою ефектів масової комунікації, оскільки вона припускає дискурс про результати впливу медіа. Звичайно ж ідеться про політичний, соціальний та культурний вплив еліт, хоча можна розглядати й самі медіа як такі. Історію парадигми від П.Лазарсфельда до Дж.Клепера неоднораз проаналізовано в літературі (*Bennet*, 1982; *Blumler, Gurevich*, 1982; *Beniger*, 1987). Беручи свій початок в американській соціології пропаганди та громадської думки 1930-х, парадигма ефектів медіа у 1950–1960-х стає

“спільним знанням”, або “конвенціональною мудрістю” (*Lazarsfeld, 1948; Lasswell, 1948; Katz, Lazarsfeld, 1955; Klapper, 1960*), але пізніше її відсувають на периферію досліджень комунікації. Між тим, запитальні інтонації ласвелівської формули впливу (хто, що, кому передає, яким каналом та з яким ефектом) зберігаються й досі, оскільки ніколи так і не були вичерпані (*Olson, 1997*). Сама ідея вимірювати ефекти медіа приваблює можливістю досить просто визначити ситуацію – так впливають вони чи ні, – що уявляється іноді цілком необхідним у поясненнях успіху домінації суб’єктів та цінностей, механізмів контролю та функцій медіа. Простота полягає в тому, що умовно взаємодія редукується до впливу, який можна зобразити вектором, та відповідно побудувавши лінійну логіку зняття фактичності. Налагодженість емпіричного інструментарію – безумовно переконливий бік цієї парадигми.

В ідеальному варіанті вплив трактують як відповідь на дилему “сильні медіа – слабка аудиторія” або навпаки. Строго кажучи, потужніша традиція парадигми ефектів передбачає одну з позицій – схильність медіа до обмежених ефектів, у кращому разі підсилювати соціальні настанови, які є в аудиторії, але навряд чи їх змінювати. Аудиторія, своєю чергою, не є якоюсь однорідною масою. Це соціально стратифіковане утворення з активною вибірковою здатністю сприймати інформацію (*П.Лазарсфельд, Дж.Клепер*). Причому такою активною, що вектор маніпуляції може розвернутися у зворотний бік – від аудиторії до медіа. Тому вплив на неї елітарних груп, що використовують медіа, не розцінюють як безапеляційне нав’язування зразків реципієнтові. Втім, останнє не виключене, але стосується радше прийомів, манери та стилю пропаганди. Ефективність макрокомунікативного процесу, як і окремі ефекти впливу, оцінюють за критеріями соціального контролю – від жорстких форм дотримання соціального режиму до м’якого регулювання ціннісної сфери.

Наступна парадигма пов’язана з розробленням “багатоступінчастих моделей комунікації” (*Katz, Lazarsfeld, 1955*), концепцій “коваріації” дискурсивних потоків медіа, еліти та ауди-

торії, “використання медіа та задоволеності від них” як стратегії публіки на релаксацію (*Katz, Blumler, 1974*), – все це свідчить про наполегливе вдосконалення парадигми ефектів, яка стає дедалі менш зручною у вивченні реакції аудиторії на тиск медіа-реальності.

Як альтернативу обмеженим ефектам масової комунікації завжди мали на увазі ефект тотальний. І до, і після захопленості вимірюваннями марних зусиль медіа задля зміни настанов електорату з такої альтернативи починали або ж до неї поверталися: могутні медіа та аудиторія, що є відносно пасивною та легко піддається впливам. Зрозуміло, концепт ін’єкції ідеї у свідомість жертви, яка нічого не підозрює, – справа минулого (*Gitlin, 1980*). Але в 1970-х роках культивацийний аналіз Гербнера недвозначно вказав на прямий вплив медіа – нехай і для окремого випадку максимально включених у перегляд глядачів, котрим презентовано телевізійну картину світу, що вселяє страх перед злочинністю (*Gerbner, et al., 1985*). А концепція “спіралі мовчання” Е.Нобель-Нойман та її послідовників виявила вирішальну роль медіа у формуванні клімату думок (*Noelle-Neumann, 1984*).

Питання про ефективність залишається відкритим. Фактичність, зафіксована емпіричними дослідженнями в різних суспільствах, етнічних та географічних зрізах, надає аргументи і на користь медіа, і на користь аудиторії. У певному сенсі класична дилема їхніх сили чи слабкості перестає надихати дослідників, котрі додають дедалі нові соціокультурні підстави в опис масової комунікації й не поспішають із висновками щодо її результатів. Проте практично парадигма ефектів й надалі стимулює політиків та рекламодавців. А кому, як не їм, достеменно відомі шляхи до домінації.

Комунікація без комунікації: постмодерністська перспектива

Із посткласичних соціальних перспектив щодо медіа концепти домінації та контролю не зникають. Постмодернізм залучає до цього лексику задоволення та культурного сьогоден-

ня. При цьому механізми контролю уявляються принципово відмінними від прямого ідеологічного впливу. Медіа, насамперед телебачення, презентують публіці зовсім автономну чуттєво-знакову реальність, яка заворожує або відвертає своєю правдоподібністю, примножуючи “фантазми реалізму” (Ж.Ф.Ліотар), та засвоюється фізично, як відчуття. Інспірована технологією та культурними зрушеннями, така реальність постійно мультиплікує, демонструє безкінечність перетворень, що відбуваються зі знаками, й не дозволяє розгорнутися у своїх межах неповоротким значенням та смислам. Світ, що конститується медіа, як пише З.Бауман, “розколотий на безліч мінідрам, не має чіткості або спрямованості. Сам світ пластичний – час у ньому можна легко повернути назад, а епізоди, що його заповнюють, розташувати в будь-якому порядку” (Bauman, 1988: 796). Єдине, що поєднує ці численні знакові версії реальності, – це їхня одночасна присутність, їхня віртуальність, тобто даність, що фактично реєструється відчуттям і не усувається, навіть якщо раціональність візьме під сумнів її наявність.

У своїй самодостатності гіперреальність, або реальність-симуляція не бере участі в суперництві за істинність із будь-якою іншою реальністю, яку можна було б ідентифікувати як “справжню”. Вона ухиляється від будь-якого дискурсу про відмінність між істиною й оманною, реальним і уявним, натякаючи, буцімто не те щоб “карта породжує територію, а не навпаки”, але що міркування про реальність і того і того, як стверджує Ж.Бодріяр, нелегітимні (Baudrillard, 1983).

Соціальний контроль через спокусу медіа-знаками, або “влада симулякрів”, за метафорою Дельоза, не скромніший у претензіях на тотальність, ніж тиск будь-яких владних структур. Аж до того, що важливі суспільні події ініціюються суто можливістю телезйомки. Що ж до аудиторії, то вона перетворюється на споживачів спокусливих знаків, які презентують медіа-повідомлення водночас як текст, річ і товар. Розмаїтість іміджів та пропонованих відчуттів нагадує простір ринку, де виразно представлений вибір реакцій на відмінності, але їхня

невловимість або надмірність зачаровують і заважають зупинитися. Явним чином влада симулякрів не пригнічує добровільності індивідуального вибору, радше вона експлуатує свободу сприйняття, а тому контроль без примусу здійснюється легшим та дешевшим способом (*Bauman, 1988*). Споживач залишається з цими речами-знаками сам на сам. Оскільки ж особиста витрата всього, із фізичними реакціями включно, – його найважливіший обов'язок та задоволення, то він не дуже потребує комунікації з іншими. Комунікація як трансмісія значень усувається з масової комунікації (*Lyotard, 1991*). Нарешті й соціальна реальність, розмита руйнуванням дискурсивного зв'язку, “зникає” (Бодріяр) або ж, у ліпшому разі, соціальне атомізується у “гнучку систему мовних ігор” (Ліотар).

Із зникненням соціальної реальності, зрозуміло, не все відбувається саме так. Не заглиблюючись у дискусію, зазначимо, що з ідеї презентації реальності через сприйнятливість фізичних величин сформульовано й обернену постмодерністську тезу – радше про породження соціального, або, за словами П.Бурдьє, про “стійке занесення соціальних реальностей у фізичний світ” (Бурдьє, 1993: 36). Слідом за ним можна припустити, що, оперуючи знаками, простими номінаціями (наприклад, назвами країн або марок товарів), звуками та кольорами, медіа збуджують притаманний індивідам “смак соціальності”, який “трансформує відмінності, інкорпоровані у фізичному порядку, в соціальний порядок значущих, маркірованих відмінностей” (*Bourdieu, 1989: 400*). І це один із шляхів, яким медіа пропонують аудиторії свої символічні класифікації світу і суспільства.

Поза тим, прихильність медіа (серед них вітчизняних) до творення дискретних, не співвідносних між собою образів соціуму та історії, до поліваріативності суджень, багатостилля та гри з текстовими фрагментами дістає у постструктуралістській перспективі найслухніші пояснення. Почасти в ній витлумачують і те, чому всепоглинальна іронія та манера епатажних оцінок, що не обходить навіть новини, приймаються у масовій комунікації за еквіваленти смислу. Або ж чому те-

лебачення неподільно володіє іменами та символами, розпоряджаючись ними ніби всупереч завданням еліт та заради певного ритму знакових перетворень.

У постмодерністській парадигмі Бодріяра культуру та масову комунікацію описано в модальності теперішнього, а медіа – як “завершені”, визначені, або “здійснені”. “Ми живемо у світі, – констатує Бодріяр, – де найвища функція знака полягає в тому, щоб реальність зникла і, водночас, – щоб маскувати це зникнення. Те саме робить сьогодні мистецтво. Те саме роблять сьогодні медіа. Ось чому вони приречені на таку саму долю” (*Baudrillard, 1996: 5*). Ідеальні зразки порядку напевно тут не культивують. Проте соціальне теоретизування пропонує й зовсім інший підхід, розроблений у модальності належного, який аналізує суспільство в перспективі “між фактами й нормами”. Отже, в медіа як в елементі суспільної системи вбачають потенційні ресурси, які можна й потрібно реалізувати задля соціального блага.

**Медіа та публічна сфера:
комунікативна парадигма**

У протилежність попередній, комунікативну парадигму медіа обґрунтовують можливістю їхньої участі в раціонально опосередкованій лінгвістичній комунікації. Згідно з теорією Ю.Габермаса, життєсвітові притаманні добровільні комунікативні дії, спрямовані на взаєморозуміння суб'єктів. Саме вони просувають раціональний суспільний дискурс, через який стверджується ідентичність публічної сфери та стає досяжною соціальна інтеграція як “справжній інтерсуб'єктивний взаємозв'язок людей” (*Габермас, 1993*). В інституціоналізованій масовій комунікації такі дії нечасті й випадкові. Комунікаційний потенціал медіа істотно обмежений імперативами системи та організації. Проте соціальний контроль, що його виробляють через медіа, має амбівалентний характер, оскільки вони залишаються відкритими вербально опосередкованому розумінню. Медіа “створюють технічні підсилювачі мовної комунікації, які долають часові й просторові дистанції та

примножують можливості комунікації, згущуючи мережу комунікативної дії, але не розплутуючи взагалі діяльнісних орієнтацій в контекстах життєвого світу” (Габермас, 1993: 45). Публічна сфера, подібно до життєвого світу загалом, також відтворюється комунікативною дією, причому не так за рахунок його спільних функцій або чутливості до змісту щоденної комунікації, як відсиланням до соціального простору, генералізованого в комунікативному акті (Habermas, 1996: 360). Медіа здатні артикулювати таке відсилання до соціального простору, поширюючи публічний дискурс на широкі ділянки. Для громадянського суспільства такий механізм є не лише бажаним, а й життєво важливим. Якою ж мірою ресурс мови, яка звільняється і якою користуються сучасні медіа, відкритий для публічної сфери?

Насправді, ситуація проблематична. Оскільки медіа стають дедалі складнішими й дорожчими, ефективні канали комунікації інтенсивніше централізуються, зосереджуючи контроль за дедалі більшими потоками інформації “в одних руках”, у межах централізованої структури. Процес відбору інформації для пред’явлення її публіці, підкреслює Габермас, стає джерелом влади нового гатунку. Така влада медіа не усувається професійними стандартами, але певним чином підпорядковується конституційному регулюванню. Проте мірою свого професіоналізму, фінансової та технічної забезпеченості медіа самі визначають свої політичні упередженості, а образи політики, які репрезентує сьогодні телебачення, є, по суті, його оригінальним продуктом. Тим самим медіа перетворюються на самостійний суб’єкт політичної сцени. Між тим, стратегії інформаційного процесу вони виробляють переважно як стратегії ринку. В результаті виникає синдром “деполітизації” комунікації: витіснення з неї суспільно значущих тем (Habermas, 1996: 372–376). Співробітництво медіа з публічною сферою, активізація якої істотно залежить від ступеня їхньої участі, виявляється складним.

У такому контексті цілком зрозумілі як тверезий прорахунок можливостей майбутньої електронної газети виконувати “просвітницьку” функцію в демократичному суспільстві

(*Sparks, 1996*), так і “нормативна” рефлексія стосовно нової могутності медіа у змаганнях за публічний вплив. В основу професійного кодексу журналізму, до якого дедалі частіше апелюють журналісти посттоталітарних суспільств, закладено ідею етичної самосвідомості медіа як речника освіченої публіки, здатної працювати на громадський інтерес, навчати громадян продуманому вибору та залучати їх до демократичного процесу, “поважати” аудиторію та чинити опір силам тиску (*Gurevich, Blumler, 1990: 270*). Чи буде такий освітній проект сприяти нейтралізації нової влади медіа, дійсному формуванню ідентичності громадянства та мобілізації публічної сфери, відповісти важко.

Посткласичні парадигми розсувають межі огляду медіа в просторі культури та влади сучасного суспільства, розставляючи акценти на різних механізмах їхнього контролю над соціальним знанням та соціальною дією. Попри те, що вони не є “суто соціологічними”, якщо такими вважати ті, що мають зразок систематичного відстежування фактів, ці парадигми спрямовують сьогодні й цілком конкретний емпіричний пошук у визначенні масової комунікації. Численні дослідження сприйняття та інтерпретації текстів медіа етнічними та соціокультурними групами, безперечно, мають такий ухил (*Fiske, 1987*). Але для соціології, як і раніше, залишається важливим – що саме індивіди роблять зі своїми інтерпретаціями медіа-текстів, як, де й коли їх використовують, конструюючи та засвоюючи соціальний світ, тобто яким чином безперечно впливові в макромасштабі культури та суспільства медіа регулюють не лише публічну, а й приватну сферу життя, структурують повсякденність.

У спробах зрозуміти та пояснити плюральну сучасність і медіа як одного з її фундаторів і один із її символів релевантним видається звернення до всіх поданих тут “базових” парадигм, розгортання кожної у вивченні певних контекстів та феноменів макрокомунікативного світу. Однак для того щоб скоригувати кожну з парадигм стосовно сьогоднішніх реалій, необхідно хоча б означити ще одну перспективу. Йдеться про перспективу глобальності.

Легітимація глобального у національних медіа

Нові українські мас-медіа конституювалися в процесі системних змін суспільства, що збіглися в часі з глобалізаційним припливом, і від початку включені в обидва рухи. Методологічно припустимо – як можна винести з дискусій про глобалізацію – описати фактичність українських медіа, наслідуючи тезу про “універсалізм партикулярностей та партикуляризм універсального” (*Robertson, 1994*). Теза поширюється на загальні питання громадського життя, які стосуються, насамперед, суперечностей між економічною інтеграцією в регіональному та світовому масштабі, що зростає, та загостреннями міжетнічних відносин в межах національних держав, які не вчухають (*Габермас, 1995*). У нашому випадку йдеться про те, що поряд із гомогенізацією соціокультурних зразків, ідей, смислів та стилів, яка неодмінно супроводжується медіатизацією (так називають безпрецедентну поширеність медіа-систем та їхню взаємодію із будь-якими соціетальними зв’язками та автономіями), дедалі інтенсивніше продукуються й нові відмінності в додержанні цих зразків. Фрагментарність утверджується як універсальна характеристика. Однаковість смислів та форм, які одночасно розповсюджують канали супутникового зв’язку на величезних територіях, відгукується ідентифікаціями специфічного та унікального. Спостерігається, наприклад, парадоксальний процес, як пише про це белетрист Мішель Вельбек, – “паралельно з глобалізацією у сферах розваг і ділових обмінів – сферах, де мова посідає дуже обмежене місце, – посилюється роль національних мов і культур” (*Уэльбек, 2003: 71*). Внаслідок багатьох причин локальна ситуація здатна істотно коригувати правила, пропоновані магістральними цивілізаційними шляхами. Так само помітно вона бере участь у торжестві стандарту, натхненного або високою утилітарністю, або інтерпретацією світу як “єдиного” та “одного” місця для всіх. Взаємодія між глобальним, локальним та суперлокальним неординарна й не може бути пояснена суто в термінах придушення та опору, як це досить часто бачимо з місцевої перспективи.

Не можна сказати, що найбільші транснаціональні медіа регулюють масову комунікацію в Україні. CNN, які не визнають державних кордонів, малодоступні українській аудиторії, а Euronews дивляться в будинках, підключених до кабельного телебачення. Проте головні механізми глобального порядку, легітимовані локальною ситуацією, працюють цілком успішно. Як це характерно для більшої частини світового простору, *комерційна модель комунікації* очевидно переважає над *публічною моделлю*, витісняючи останню у зону ніші. І, як це характерно для більшості національних мас-медіа, активно пропонуються вітчизняні варіанти медійної комерціалізації. Вона поширюється абсолютно на всі культурні потоки, не роблячи ніяких винятків, припустимо, для дитячої чи соціальної комунікації. Традиційно публічна галузь політики, якою вона постає перед українським, та й узагалі будь-яким телеглядачем, також являє собою не що інше, як “найкращий” продукт комерційних стратегій. Лідери в ній позиціонуються подібно до провідних марок, а в громадянській риторичі постійно вгадується утилітарна ідея населення-електорату. Політична реклама, засвоєна медіа в перебігу виборчих кампаній, звертається начебто і до громадян, і до споживачів. Але яка з апеляцій досягне мети у кожному окремому випадку, незрозуміло.

Медіа у контексті влади

Глобальний синдром в еволюції комунікаційних систем дедалі частіше інспірує дискурс про медіа-владу. Не стільки в дусі політичних метафор “четвертої влади” чи навіть соціологічного розуміння “домінації”. Базові пояснювальні та презентаційні парадигми застосовано до медіа так чи інакше підводять до ідеї контролю, здійснюваного за допомоги медійних ресурсів, чи то суспільного управління й соціалізації, чи то культури споживання. Тобто тут йдеться радше про функціональне забезпечення еліт, незамінний засіб їхнього впливу та просування. Проте характеристика медіа в термінах влади припускає і щось більше – іманентну здатність медіа панувати, продукувати напруженість у просторі існування, виклика-

ти резонанси соціокультурних середовищ, розпорошуючи і поєднуючи їх за нагоди чи на довгострокову перспективу, спонукаючи ці середовища до обов'язкової реакції та вводячи їх у стан перманентної співвіднесеності з медіа-системами. Власне, постмодерністська парадигма вписує медіа саме в такі уявлення про владу, де влада розуміється як зчеплення сил і відносин, що не виключає віртуальності, оскільки вона позбавлена кордонів і центра. Але вона дає про себе знати і там і тут, через свої окремі прояви, що збуджують у суб'єктові відчуття дискомфорту, через технології формування тіл та ідей, через практики бажання, навантажені онтологічною могутністю й поривом. Між тим, владність як силовий і жагучий комплекс, що зрештою набуває етичної проблематизації, – не єдино актуальний вимір влади, і влади медіа зокрема. Варто дещо змінити ракурс прочитання основних концептуалізацій медіа-контролю, і вони скомбінуються інакше, позначивши саме владний медійний контекст. Ключовою в утворенні такого контексту буде, мабуть, теза про те, що медіа транслують генералізовані коди влади, – тієї, що диктує їм свої імперативи, але й тієї, на яку здатні вони самі. І хоча кожна з базових парадигм безсумнівно матиме концептуальний привілей у тім чи іншій разі, тематичні дискурси можуть відсилати водночас до декількох традицій.

Розгляд медіа у владному контексті хронічно супроводжувала амбівалентність, роздвоюючи й сполучаючи перспективи “медіа і влада” та “медіа як влада”. Незважаючи на те, що соціологічний і соціально-філософський досвід тут досить вагомий (від Горкгаймера і Адорно до Габермаса і письменників постмодерну, а також від американської соціології пропаганди 30–40-х років минулого століття й далі), і перша і друга перспективи усе ще відкриті для подальшого розроблення. Строго кажучи, проблема створення теорії комунікації, що вміщувала б у себе, зокрема, й владний контекст, ніколи не сходила з порядку денного. Однак сьогодні, на тлі глобалізаційних рухів очевидна, здавалося б, нагальність теоретичних універсалій є радше виявом надмірних домагань.

Справді, здатність медіа центрувати й диференціювати простори та громадян, структурувати суспільство на соціальних і культурних підставах не може бути осмислена поза поняттям влади. У цьому зв'язку доречно позначити три тематичні дискурси, що стосуються сучасних медіа в цілому, включно з Internet (Jordan, 1999), але, мабуть, найбільш чутливим до специфіки телебачення: 1) влада як володіння і домінація, 2) влада як соціальний порядок, 3) влада як комунікація.

Влада як володіння і домінація. Вербальне номінування глядачів “нашою аудиторією” чи “аудиторією такого-то каналу” закріплене в мові самих же медіа. Однак ідеться не тільки про символічне нагородження ідентичністю. Змагання за аудиторії не означає лишень боротьбу за символічний капітал і тим паче за розуми й настрої громадян. Прямим чином того вимагають імперативи вітальної економіки телебачення, ґрунтованої на рекламі, яка постійно спонукає до розширення аудиторії. Бути заможним на ринку медіа означає легально претендувати на фізичне, тілесне володіння великим числом людей, що підпадають під нього добровільно-примусовими шляхами. Тобто для відтворення статусу медіа необхідна фізична участь аудиторії. Популярні в багатьох країнах піплметричні панелі для підрахунків рейтингу телеканалів, схоже, найкраща модель фізичного володіння аудиторією і просторово-тимчасового поширення влади медіа. Опір, що розуміється звичайно як її зворотний бік, трансформується тут у реальний споживчий вибір, який за всієї позірної суверенності має досить стійкі соціально-статусні обмежники (відмінності у споживанні звичайного, кабельного чи супутникового телебачення зумовлені щонайменше доходом і місцем проживання). Скільки б ми не розвивали цю тезу далі, веберівське визначення влади, застосовне до будь-яких легальних порядків, виявиться доречним для позначення лейтмотиву цієї перспективи: “Загалом і в цілому ми розуміємо під “владою” можливість однієї людини чи групи людей реалізовувати свою власну волю у спільній дії навіть всупереч опору інших людей, які беруть участь у зазначеній дії” (Вебер, 1999: 86).

Влада як домінування застосовно до телебачення виявляє й інші зрізи взаємозалежності між ним і публікою. Влада телебачення, як і будь-яка інша, маніфестує відносини нерівності та генерує структури переважання, що неоднораз потрапляло у фокус рефлексії інтелектуалів від Грамші до Фуко, спрямованої на прояснення механізму ідеологічних завоювань чи форм виробництва суб'єктивності. Проявів влади телебачення як домінації досить багато, заторкнемо лише один, найпрозоріший. Телебачення транслює магістральний суспільний дискурс, має у своєму розпорядженні монополію на формування свідомості дуже істотної частини населення. І не тільки тому, що, словами Бурдьє, ця “дуже значна частина населення не читає газет і віддана душею і тілом телебаченню як єдиному джерелу інформації” (Бурдьє, 2002: 31). Події з уже вмонтованими всередину інтерпретаціями починають дедалі частіше відбуватися в розрахунку на телевізійне подання їх. Телебачення програмує реальність. Тому, очевидно, ведучий теленовин залишається невразливий, завершуючи програму культовою, як зараз кажуть, фразою – “це були *всі* новини на сьогоднішній день”. Опір владі такого роду виявляється в критичному ставленні до каналів та інформації, що вони повідомляють, у феномені недовіри до медіа. В Україні показники недовіри до засобів масової інформації фіксувалися дотепер на рівні 30%, і в цілому медіа довіряли менше, ніж армії чи церкві, але значно більше, ніж урядові, парламентові, політичним партіям чи міліції (Українське суспільство..., 2003: 24). В екстраординарній ситуації, якою виявилися президентські вибори 2004 року, рейтинги огляду альтернативних каналів, що істотно зросли, демонстрували, зокрема, й протест проти сталої дотепер тотальної домінації національних каналів з їхніми “респектабельними” новинами.

Влада як соціальний порядок реалізується телебаченням на підставі колись вдалого щеплення до хронотопів повсякденності, яке змінило згодом її структуру на користь ТБ. Це ніяк не виключає владних імпульсів телебачення на предмет володіння й домінації, але радикальніше розвертає аналітич-

ну модель убік практик і керування досвідом. Досить буде констатації, що телебаченню в нашому суспільстві випадає роль “останнього соціалізатора”, оскільки ряд інших інститутів, з якими воно поділяло цього роду роботу раніше, фактично від неї відмовляються. У такій якості телемедіа легітимуються і як експертні системи, транслюючи точки зору професіоналів чи репортажі “з перших рук” власних кореспондентів, і як “моральний арбітраж”, що вичерпно практикується різного роду шоу.

Соціальний порядок у даному контексті можна розуміти як культивовану впорядкованість соціальних значень і смислів, пропозицію зразків “найкращого” чи “правильного” прочитання їх, яке блокує можливість “декодування з відхиленням”, як говорив про це Умберто Еко (*Eco*, 1980), або допускають “конвенційний код”, у термінах Стюарта Гола, фондований на загальній бажаності поліпшення поточного стану (*Hall*, 1980). Природним чином у фіксованому локальному масштабі відтворюється досить сприятливе середовище для інерції й опору всіляким зазіханням на статус-кво, які б поставили під сумнів нерозкладність ідентичності-суспільства. За допомоги різноманітних медіаторів – традиційних ЗМІ, першою чергою, – остання продукує різні захисні коди порядку, що склалися в результаті успішних селекцій. Постійна присутність у просторі, де ці коди транслюються, забезпечується домінацією телебачення серед джерел інформації та розваг, його широкою доступністю. Необхідні також і особливі умови такого роду трансляції, які гарантували б, що аудиторія адекватно зчитуватиме владні послання. Одна з таких умов – достатня й прийнятна генералізація символів, що організують кодові ланцюги. Якщо під генералізацією, за Н. Луманом, розуміти “узагальнення смислових орієнтацій, що вможлиблює фіксацію ідентичного змісту різними партнерами в різних ситуаціях із метою одержання тотожних чи подібних висновків” (*Луман*, 2001: 52), то можна вважати, що традиційні медіа оперують символічними комбінаціями високого ступеню узагальнення, а коди, трансльовані медіа-інститутом, тяжіють до універсаль-

ності. Це стосується й різноманітних ґрунтованих на легітимованих нерівностях символічних класифікацій світу, суспільства, політичного і культурного полів, як розуміє їх П.Бурдьє, хоч би якими різними й унікальними вони здавалися. Уніфікація змісту – неминуче здійснення влади телебачення як соціального порядку, що досить виразно простежується в основних його перформансах – новинах, постановчих розмовних програмах, призначених усім. Особливо надійно ідея порядку втілена в рекламі, котра не тільки постачає смаком невибагливу публіку, а й небезсторонньо інформує про те, який цей самий порядок, презентуючи світ, де зберігається стільки порядку, скільки треба, і стільки свободи, скільки може бути (Luhmann, 2000).

Влада як комунікація. Усі ці явлення щодо влади телебачення беруть за ідеал практики тотального, всеосяжного, універсального чи то виробництва, чи то “мейнстріму” фактів, ідей та видовищ, або ж неухильного розширення підконтрольних територій чи інформування про події в режимі реального часу. В концептуалізаціях медіа-влади, що акцентують увагу на саме цих властивостях медіа, свобода від тотального безумовно передбачається, однак радше у вигляді побічного продукту або ще не освоєних зон.

Існує, проте, аналітична перспектива, набагато лояльніша до ідеї, що влада сучасних медіа продукує як неминучий культурний ефект стани емансипації. Така перспектива звертається головним чином до знакової природи цієї влади, тобто до невикорінюваної здатності медіа “бути”, їхнього (медіа) онтологічного бонусу. Щонайменше декілька пояснень становлять її ресурс. По-перше, безперечно залишається мовна відкритість медіа, оскільки повсюдна легітимація вербальних ігор і технологій не елімінує остаточно “визвольну” функцію мови. Публічна сфера у вигляді мереж і смислів суспільної комунікації, як уявляли її Ю.Габермас та Ч.Тейлор, має всі шанси на представництво в медійному просторі, нехай навіть шляхом прориву, обмовки чи багатозначного мовчання.

Правомірно, між тим, і те, що статус слів у медійному тексті стає куди більш уразливим, ніж статус зримих образів та

іміджів, що досить прямо відсилають до реальності чи нагадують про неї своєю правдоподібністю. В умовах постмодерну, яким характеризується сучасна культура, виробляються, за С.Лешем, інші порівняно з модерном режими сигніфікації, що не передбачають класично узаконеної автономії означального, означуваного та референта, але, навпаки, не виключають їх взаємопроникненості та взаємозаміни. У повсякденності, насиченій відеоінформацією, референт дедалі частіше фігурує на правах сигніфіканта – і навпаки. Як результат проблематизується радше не репрезентація реальності (наскільки вона є доброю чи поганою, істинною чи хибною), але сама реальність, яку вже не відрізнити від її медіа-образу. Цілком слушно, слідом за С.Лешем та іншими авторами, робити з цього висновки в термінах ризиків і загроз культурному порядку модерну, позаяк постмодерністська *де-диференціація* знакових співвідношень привнесла хаос і нестабільність у наше сприйняття реальності (Lash, 1990: 15). Доцільно також розгледіти в проблематизації реальності і стверджувальний резонанс, як це вдається Дж.Ватімо, що він підсумовує його суть у такий спосіб: “...безроздільне панування мас-медіа справді додає досвіду особливої рухливості й ефемерності, що протистоять тенденціям універсалізації панування, оскільки роблять деяке “ослаблення” самого поняття “реальність” і, в підсумку, всього його змісту” (Ватімо, 2003: 69). Тобто медіа-культура надає досвіду “властивості хиткості” і ненадійності, здатність проживати в невизначеному, де немає ані гарантій, ані примирення. Це означає також вивільнення окремого, локального, відмінностей, що претендують на визнання. Можна сказати про це й інакше, покладаючись на уявлення про владу як комунікацію, що пропонує Н.Луман (Луман, 2001). Коли відчуття примусу щодо телебачення бере гору, тобто коли телебачення очевидно виявляється нездатним керувати селективністю комунікативного партнера, в останнього з’являється шанс на випереджальну реалізацію власних селективних досягнень. Інша річ, що вони також сформовані не без впливу медіа.

У полі політичної комунікації, яке звичайно присутнє у фокусі аналітики, коли йдеться про медіа-владу, позиція телебачення як сумлінного інформатора безумовно не відповідає ідеальній вимозі “вільної преси”. Між тим це спонукає до рефлексивності, зменшуючи очікування з приводу універсальної доставки істини, прищеплює практики вибагливості, нарешті, сприяє перегляду статусу медіа як надзвичайно успішного засобу ідеологічного менеджменту.



Література

1. Бурдье П. 1993. Социология политики. – М.: Socio-Logos.
2. Бурдье П. 2002. О телевидении и журналистике. – М.: Фонд научных исследований “Прагматика культуры”, Институт экспериментальной социологии.
3. Ваттимо Дж. 2003. Прозрачное общество. – М.: Логос.
4. Вебер М. 1999. Основные понятия стратификации // Человек и общество : Хрестоматия / Под ред. С.А.Макеева. – К.: Институт социологии НАНУ.
5. Крос К., Гакет Р. 2000. Політична комунікація і висвітлення новин у демократичних суспільствах. – К.: Основи.
6. Луман Н. 2001. Власть. – М.: Праксин.
7. Масова комунікація. 2003 // Соціологія : Навчальний посібник / За ред. С.Макеєва. – К.: Знання. – С. 211–248.
8. Медиа в выборах: между политикой и культурой / Под ред. Н.Костенко. 1999. – К.: Институт социологии НАНУ.
9. Українське суспільство 1992–2002 (соціологічний моніторинг) / За ред. Н.В.Паніної. 2002. – К.: Інститут соціології НАНУ.
10. Узльбек М. 2003. На пороге растерянности // Мир как супермаркет. – М.: Ад Маргинем.
11. Хабермас Ю. 1993. Теория коммуникативного действия // Вестник Московского университета. – № 4. – С. 43–63.

12. *Хабермас Ю.* 1995. Гражданство и национальная идентичность // *Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность.* – М.: АО “КАМІ”. – С. 209–245.
13. *Anderson J.* 1996. *Communication Theory: Epistemological Foundations.* – N. Y.: Semiotext(s).
14. *Baudrillard J.* 1983. *Simulations.* – N. Y.: Semiotext(s).
15. *Baudrillard J.* 1996. *The Perfect Crime.* – L.; N. Y.: VESSO.
16. *Bauman Z.* 1998. *Sociology and Postmodernity* // *Sociological Review.* – Vol. 36. – № 2 4. – P. 790–813.
17. *Beniger J.R.* 1987. *Toward an Old New Paradigm: the Half-Century Flirtation with Mass Society* // *Public Opinion Quarterly.* – Vol. 51. – P. 46–66.
18. *Bennet T.* 1982. *Theories of the Media, Theories of Society* // *Culture, Society and the Media.* – L.: Methuen. – P. 30–55.
19. *Benson R.* 1996. *Global Knowledge: How Media Effects Research Can Aid Globalization Theorizing* // *Berkeley Journal of Sociology.* – Vol. 40. – P. 61–84.
20. *Blumler J., Gurevich M.* 1982. *The Political Effects of Mass Communication* // *Cultura, Society and the Media.* – L.: Methuen. – P. 236–267.
21. *Bourdieu P.* 1989. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste.* – L.: Routledge.
22. *Eco U.* 1980. *Towards a Semiotic Inquiry into the TV Message* // *Corner J., Hawthorn J. (eds.). Communication Studies.* – L.: Arnold.
23. *Fiske J.* 1987. *Television Culture.* – L., N. Y.: Routledge.
24. *Gerbner G.* *Mass Media and Human Communication Theory* // *F.E.X. Dance (ed), Human Communication Theory.* 1967. – N. Y.: Holt, Rinehart and Winston.
25. *Gerbner G. et al.* 1985. *Living with Television: The Dynamics of the Cultivation Process* // *Jennings B., Zillmann D. (eds). Perspectives on Media Effects.* – Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
26. *Gitlin T.* 1980. *The Whole World is Watching.* – Berkeley: University of California Press.
27. *Gurevich M., Blumler G.* 1990. *Political Communication Systems and Democratic Values* // *Democracy and Mass Media.* – Cambridge: MA: Harvard University Press.

28. *Habermas J.* 1996. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.* – Cambridge: The MIT Press.
29. *Hall S.* 1980. *Encoding and Decoding in the Television Message* // Hall S., Hobson D., Lowe A., Willis P. *Culture, Media, Language.* – L.: Hutchinson.
30. *Jordan T.* 1999. *Cyberpower. The Culture and Politics of Cyberspace and the Internet.* – L.: Routledge.
31. *Katz E., Blumler J.* 1994. *The Uses of Mass Communications: Current Perspectives on Gratifications Research.* – Beverly Hills: Sage.
32. *Katz E., Lazarsfeld P.* 1995. *Personal Influence.* – N. Y.: Free Press.
33. *Klapper J.* 1960. *The Effects of Mass Communication.* – N. Y.: Free Press.
34. *Lash S.* 1990. *Sociology of Postmodernism* – L.: Routledge.
35. *Lasswell H.* 1948. *The Structure and Function of Communication in Society* // Bryson I. (ed). *The Communication of Ideas.* – N. Y.: Harper. – P. 32–51.
36. *Lazarsfeld P.* et al. 1948. *The People's Choice.* – N. Y.: Columbia University Press.
37. *Luhmann N.* 2000. *The Reality of the Mass Media.* – Stanford: Stanford University Press.
38. *Lyotard J.-F.* 1991. *The Inhuman. Reflections on Time.* – Stanford: Stanford University Press.
39. *McQuail D.* 1994. *Mass Communication Theory.* – L.: SAGE Publications.
40. *Noelle-Neumann E.* 1984. *The Spiral of Silence.* – Chicago: University of Chicago Press.
41. *Olson Sc.* 1997. *Teoria komunikowania: ponowne rozpatrzenie kwestii* // *Współczesne systemy komunikowania.* – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. – S. 41–60.
42. *Sparks C.* 1996. *Newspaper, the Internet and Democracy* // Paper presented at 10th Colloquium on Communication and Culture “The Future of Journalism”. – Piran.

 **Словник термінів**

Масова комунікація – стан сучасного суспільства за якого все розмаїття інституціональних, корпоративних та індивідуальних зв'язків і взаємодій втілено у генералізованих символічних формах.

Мас-медіа (засоби масової комунікації) – преса, радіо, телебачення, Інтернет тобто засоби транслявання та оприлюднення повідомлень (інформації) за допомоги мови та інших знаків і поширення їх у локальних і глобальних масштабах.

Ефекти мас-медіа – результати цілеспрямованого та емерджентного впливу медіа на аудиторію (прямі й непрямі, ситуативні й тривалі, тотальні й обмежені). У функціональній парадигмі співвідносяться з розумінням масової комунікації як одного з факторів інституціонального контролю.

Медіа-реальність – презентований медіа образ світу, що має достатню автономність у поданні дійсності і характеризується мозаїчністю, особливими пріоритетами значень, специфічною (вербальною і візуальною) мовою опису. У постмодерністській перспективі розглядається як симуляція реальності, тобто її знакова, “фігуральна”, але не смислова подоба.

Публічна сфера – простір (мережа) комунікативних взаємодій, сфера соціальної рефлексії, здійснюваної як у межах легітимних форм літературного виробництва (науки, мистецтва, журналістики, політичної риторики), так і рядовими громадянами. Відповідно до комунікативної теорії Ю.Габермаса відтворюється за допомоги комунікативних дій, орієнтованих на взаєморозуміння учасників і суспільний дискурс.

? Контрольні запитання

1. Специфіка соціологічного підходу до розуміння та аналізу масової комунікації.
2. Функціональні моделі впливу медіа на аудиторію: парадигма ефектів масової комунікації в соціології.

3. Постмодерністська перспектива в дослідженнях культури та комунікації: контроль за допомогою знаків і “зникнення” соціальної реальності.
4. Взаємодія медіа і публічної сфери в теорії комунікативної дії Ю.Габермаса.
5. Сучасні концептуальні медіа в контексті влади.

 **Темі рефератів**

1. Мас-медіа в соціологічній перспективі: між “тотальним впливом” і “обмеженими ефектами”.
2. Культурні підстави влади медіа в постмодерністській соціології.
3. Громадське телебачення в системі демократичних інститутів: концептуальні засади.