

ОСНОВАНИЯ СМЕНЫ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ТИПОВ (к вопросу о предмете социокультурного анализа)

Элементы социокультурного анализа социальной динамики появились в российской научной рефлексии в работах Н. Бердяева, С. Булгакова, Н. Лосского и П. Сорокина в первой половине XX в., а также в работах Ю. Лотмана, В. Библиера и А. Ахиезера во второй половине XX в.¹ Предметом социокультурного анализа, определяемым в самом общем виде, является динамика человеческого как социально-культурного типа.

Начиная с П. Сорокина, эту динамику принято интерпретировать как переход от иррационального (в его терминах – иррационально-духовного «идеационализма», устремленного в потусторонность, коротко – «духа») к рациональному (в его терминах – рационально-чувственной «сверхчувствительности», устремленной в посюсторонность, коротко – «разуму/ratio»). Социологическая статистика Сорокина общеизвестна².

Из признания факта существования фундаментальных ценностей («духа» и «ratio») как частей раздвоенного основания мышления по поводу социального возникает вопрос: как они соотносятся друг с другом? Какова логика их взаимопроникновения в рефлексии человека? По-видимому, в ответе на этот вопрос таится ответ на другой вопрос: почему происходит смена социально-культурных типов? В причине, **основании**, логике этой смены и **следует искать** представление о предмете социокультурного анализа и его основаниях.

Социокультурный анализ в поиске своего основания.

Греческая задача

Чтобы продвинуться в поиске оснований социокультурного анализа, надо сменить ракурс рассмотрения проблемы – перевести дискурс из анализа социальной динамики, как это делал Сорокин, в анализ философской мысли по поводу этой динамики. Почему? Потому что нам надо попытаться понять, какой генеральный поворот ценностного вектора происходит в рефлексии по поводу социального.

Начнем с античных философов.

Древнегреческое мифологическое мышление стремилось формировать смыслы через представление о синкретическом единстве мира, о его культурно-космических ритмах, пыталось вписаться в эти сложившиеся ритмы, не отпасть от них. По мере усложнения жизни, расширения конкретных знаний, навыков, развертывания способности к самокритике, задача изменилась. Греческие философы стремились формировать смыслы, ставя задачу одновременно понять многообразие мира как результат расчленения целого, всеобщего, а всеобщее — как единство частей.

Гераклит, например, задавался вопросом о том, как вывести одновременно «из всего одно и из одного все», полагая, что основанием философии является представление «о многосторонности единого сущего и единстве противоположностей»³. Эмпедокл говорил о цикличности динамики взаимопроникновения целого и частей: «То из много срастается единство, то, наоборот, из единого прорастает многое... и этот непрерывный переход никогда не прекращается»⁴. Он ввел представление о господстве одной из противоположностей в акте их взаимопроникновения, поставил вопрос о поиске основания мышления⁵. Парменид, предвосхищая новоевропейскую философию, создал концепцию тождества мышления и бытия, в которой провозгласил способность человека к мышлению мерой бытия⁶. Зенон⁷ через антиномии, а пифагорейцы через специфику чисел пытались понять мир как единство, в котором конечность и бесконечность взаимопроникают и обуславливают друг друга. Платон пытался понять меру противостояния-взаимопроникновения мира предметов и мира идей. В том же направлении работала мысль Аристотеля, который стремился понимать мир через несводимые к единству антиномии как крайние значения одного и того же смысла и поиск меры осмысления антиномичной реальности⁸.

Греки, таким образом, сделали важнейшее открытие — определили, что новый смысл всегда зарождается как двойное единство, т.е. единство, которое несет в себе скрытое противоречие между изживающими себя старыми смыслами и формирующимся альтернативным, новым смыслом.

Вся западная и российская философия после греков развивается вокруг постановки и решения задачи — как осмыслить одновременно всеобщее через единичное, а единичное через всеобщее, т.е. единство мира через его многообразие, а многообразие через единство. Греческая задача рождается из логики взаимопроникновения смыслов единства и многообразия как основной проблемы

философии, но в социокультурном анализе она ставится, в основном, на материале отношения культурного и социального.

Как обобщить рефлексию греков через послегреческий опыт?

Попытка решить греческую задачу в разные эпохи сводилась к одной и той же логике — к поиску основного смысла (моносмысла) как основания мышления.

Так, в первобытном мышлении таким смыслом является представление о синкретическом единстве богов и людей. Его можно условно назвать всемогущим «космосом» (всеобщее). Ему противостоит ничтожная рефлексия человека (единичное). Связь между ними происходит через ритуал.

В осевом мышлении (по К. Ясперсу II — I тысячелетие до Р. Х.) это безгрешный и всесильный «абсолют» (всеобщее). Ему противостоит грешный человек — «Аз есмь червь, а не человек» (единичное). Связь между ними происходит через церковь и государство.

В новоевропейском мышлении (XVI — первая треть XIX вв.) — это «божественная субстанция». Ее законы существования являются общими и для Бога, и для человека. Связь между ними происходит через боговдохновенный «разум-ratio».

В экзистенциальном мышлении (XIX — XX вв.) это «бытие, которое бытийствует» (всеобщее) как результат деятельности Бога. Человек (единичное) «вброшен» в этот мир Богом, и он один. Задача человека самому формировать свое бытие и одновременно не выпасть из «заданного ему просвета бытия» (М. Хайдеггер). Связь между всеобщим и единичным происходит через «экзистенцию» человека.

Для социокультурного анализа (конец XX — XXI вв.) основание мышления — способность человека к рефлексии, т.е. к мышлению по поводу логики своего мышления. В этом основании всеобщее частично переведено с церковных небес в творческое человеческое, личностное. В способности человека к творчеству выражается смысл всеобщего, в ней же — смысл единичного. Связь между всеобщим и единичным осуществляется через способность человека к критике критики (Гегель), в развитии способности к рефлексии, к повышению уровня абстрактного мышления через конкретизацию. В широком смысле основанием мышления в социокультурном анализе является «способность человека».

Но почему?

Смыслы-основания — это абсолютизации, метасмыслы. Они порождают очень высокий уровень заданности, инертности

в мышлении, вызванной привязанностью мышления к своему смыслу-основанию. Расчленение (анализ как раздвоение смыслов) и переосмысление (диалог противоположностей и новый синтез) смысла-основания является главной проблемой и основной задачей, которую решает человек, развиваясь, в частности, меняя социально-культурные типы. Решить эту двойную задачу можно, только если основанием решения становится сама способность человека превращать свою способность мыслить в проблему, если саму способность расчленять и синтезировать смыслы сделать основанием принятия решений. Вот почему для социокультурного анализа основание мышления и, следовательно, самого социокультурного анализа — это способность человека к рефлексии, его рефлексивная модальность.

Каков второй шаг в определении ценностей на основании способности человека определять, т.е. в осмыслении динамики человеческого как предмета социокультурного анализа?

Надо сделать то же, что делали греческие философы — расчленить смысл-основание, в данном случае представление о нашей способности формировать смыслы, ценности, расчленять цели на составляющие. На какие? Эти смыслы уже предоставлены нам и развитием религий, и греческой философией, и науками, и исследованием Сорокина. Это — коротко говоря, «дух» и «ratio». Усилия расчленять смыслы-основания, получая «духовное» и «разумное/рациональное», а затем искать пути их синтеза в новых смыслах-основаниях начались с незапамятных времен и конечная цель этих расчленений всегда была одна и та же — поиск некоего альтернативного, нового, третьего смысла, через который как через новое основание можно было бы соединить «дух» и «ratio» в некий новый синтез.

Так, через «способность человека» как основание мышления мы в самом общем виде сформировали представление о научной миссии и предмете социокультурного анализа и его основании. Эта миссия предполагает:

— исследование путей формирования культурных оснований социального: личности, среднего класса, гражданского общества, срединной культуры;

— переинтерпретацию греческой задачи через значимость вычленения смыслов «духа» и «ratio» из смыслового синкрезиса и диалога между ними с целью формирования нового синкрезиса/ синтеза как нового основания всеобщего через единичное и единичного через всеобщее;

— осмысление смены сорокинских социально-культурных типов через решение греческой задачи в ее современной интерпретации.

Итак, мы в какой-то степени определили предмет и основание социокультурного анализа. Достаточно ли этого, чтобы понять причину смены социально-культурного типа как динамику человеческого? Нет.

Чтобы продвинуться дальше, нам надо понять, как снимается противоречие между «духом» и «ratio» в достижениях новременной, экзистенциальной и постмодернистской философии.

**От оппозиции «дух — ratio» к оппозиции
«традиция/дух — инновация/ratio».
Философия о динамике человеческого
как социально-культурного типа**

Начнем эту часть наших рассуждений с анализа «русской идеи» как попытки снять противоречие между «духом» и «ratio» на основании различных представлений о развитии.

Полемика в России вокруг того, что понимать под «русской идеей», шла на протяжении большей части XIX в., начиная с 1840-х годов. Продолжилась в XX в. В модифицированном виде имеет место и сегодня. Главное, что нас интересует в «русской идее», это попытки ее авторов снять противоречие между «духом» и «ratio» на различных основаниях. Западники-критики русского самодержавия от Радищева до Белинского и Герцена в XIX в. и Сахарова и Солженицина в XX в. опираются на «разум/ratio» и, следовательно, на рационализм и просвещение. Славянофилы-апологеты русской самодержавно-общинной специфики, начиная от Хомякова и братьев Киреевских до Проханова и Дугина сегодня, опираются на «дух», трактуемый как «святой дух», «дух коллективизма», «соборность» и, следовательно, на сорокинский «идеационализм», православие и построение России, а затем и всего мира по принципу православной империи. Первые понимают общечеловеческие ценности через смысл личности и ее прав. Вторые, а также русские религиозные философы, близкие к ним — через смысл вечной правды, Бога, благодати, сверхличной божественной мудрости, моральных норм и патриархальных принципов всеобщей любви, которые якобы общи всему христианскому миру⁹. Первые акцентируют развитие социального через смысл индивидуального. Вторые подчиняют индивидуальное коллективному, и их социальное не существенно отличается от

родового. Они тоже за просвещение, но понимают его через слова «свет», «свят». Они призывают к переходу от юридических оснований развития к моральным, к защите якобы общих для России и Европы духовных (христианских) начал человеческой жизни от обездуховляющего и обезличивающего зла западной цивилизации, капитализма, частной собственности, утилитаризма, прагматизма, личности, которые все более распространяются в мире.

«Русская идея», снимающая противоречие между «духом» и «разумом/*ratio*» на основе «духа» с самого начала предназначалась для Европы. В чем смысл этого варианта «русской идеи» для Европы, если отбросить шелуху слов?

Это попытка русского человека навязать Европе православие как основание, которое стало бы общим для европейской и русской культур. Это попытка увести Европу в родовую «идеациональность», «оправославить» ее культурные основания, войти в Европу не для того, чтобы стать русским европейцем, а для того, чтобы сделать европейца русским, и создать, таким образом, идейно-духовное основание для всемирной православно-византийской империи, осуществив мечту об универсальном мессианизме России и ее исторической миссии.

Из современных авторов в этом отношении интерес представляет точка зрения В. Межуева, выраженная им во многих работах и, в частности, в докладе на конференции по культуре в Либеральной миссии в январе 2011 г. Россия должна войти в европейскую цивилизацию — эта мысль Межуева бесспорна. Но каким путем войти? Автор, возвращаясь к спору между просветителями и романтиками в Европе и славянофилами и западниками в России, спрашивает: «Разум или дух? Какое из этих начал более универсально?». И выбирает «дух»¹⁰. На этом полюсе он призывает строить будущую мировую цивилизацию.

Но Европа давно ушла от этого спора. И нам не надо возвращаться к древней антиномии «дух — *ratio*», так же, как не надо реанимировать архаичную дилемму «спасаться или развиваться». Не надо нам возрождать предмет спора между западниками и славянофилами на уровне фундаментальных ценностей. Этот спор решен историей.

Каким образом?

Анализ человеческой реальности в европейском мышлении постепенно начал переходить от оппозиции «дух — *ratio*» к оппозиции «традиция — инновация» на том основании, что эта реальность все более менялась. «Духовное» и «рациональное» остались

как критерии измерения человеческого, но они стали все менее определять его динамику, сам процесс развития. Все в большей степени измерять качество человеческого стала оппозиция «способность следовать исторически сложившемуся опыту (традиция, «дух») – способность выходить за рамки этого опыта в поисках нового (инновация, ratio)».

Как различные философские системы отразили эту динамику? Рассмотрим их шаг за шагом.

Первый шаг сделали философия Нового времени и немецкая классическая философия. Противоречие «дух – ratio» было частично снято в представлениях о божественной субстанции, единой для природы и человека. Одной из мер сущности стала способность человека мыслить (Декарт, Спиноза), хотя эта мера начала завоевывать себе место еще в европейской средневековой религиозной философии. Возник вопрос о сущности существования и появилось Я-рациональное как способ приближения к ответу на этот вопрос. Рациональное стало одной из мер духовного, потому что стало способом познания божественной субстанции. Не только «духовность», но и способность к ratio стала основанием для принятия решений. На этом двойственном основании интерпретации ценностей и в борьбе против оппозиции «дух – ratio» как абсолюта активизировался ее древний конкурент «традиция – инновация». Субъектом инновации стала рациональная личность, ее способность к творчеству. Пришло понимание: чем дело эффективнее (рациональнее) и жизнь, следовательно, богаче, тем ближе к Богу, выше полнота бытия и больше шансов на спасение. Способ анализа реальности и способ веры на основе нравственного оправдания ratio начали стремиться к тождеству, формируя эмбрионы новых культурных синтезов в деятельности человека. Через новозаветные представления о духовности ratio, о сдвигах в представлении о пользе, эффективности, прибыльности в деле человек рациональный, становясь субъектом развития, начал в какой-то мере преодолевать неснимаемость противоречия между полюсами в оппозиции «дух – ratio». Этот процесс, согласно статистике Сорокина, начался гораздо раньше, чем в Новое время, он не закончился одновременно с концом нововременной философии, и в определенной степени продолжается и ныне.

Второй шаг сделал экзистенциализм (начало XX в., хотя проявления экзистенциализма в литературе и философии возникли гораздо раньше – еще в первой половине XIX в.). Экзистенциа-

лизм отказался рассматривать сущность бытия (существования) как основание мышления и воспринял бытие как основание. Экзистенциальная мысль отказалась познавать сущность Бога. Мерой сущности стало существование (бытие). Личность стала пониматься через независимость от всех сложившихся социальных ролей и смыслов. Появилось Я-экзистенциальное и из смысла вот-бытия (*Dasein*) возник вопрос «Кто я?». Субъектом развития становится личность, не принимающая хаос мира не только рационально, но и эмоционально/духовно. Через свою цельность, через нацеленность на осмысление себя в развитии личность воспринимает мысль о «смерти Бога» как мысль о кризисе культуры. Возникает представление о человеке верующем, хотя не обязательно религиозном, пытающемся вырваться за рамки культуры (Кьеркегор, Хайдеггер, Сартр, Камю, Бахтин). Самопознание единичного (в данном случае – Я) усложняется. Но оно по-прежнему невозможно без познания всеобщего (в данном случае – Бога).

Полнота бытия возникает теперь не только из *ratio* личности, но и из всей ее противоречивой цельности. Творческая (рациональная) личность как субъект развития/спасения стала преодолевать оппозицию «дух – *ratio*» на основе своей способности к инновации как на новом культурном основании и, следовательно, на основе своего радикального противостояния нетворческому миру (М.Ю. Лермонтов – Богу: «Ты – виновен!», «Весь мир против меня – как я велик!»). В результате экзистенциальной революции в мышлении конкурирующая оппозиция «традиция – инновация» заявила о своих претензиях на господство в культуре стран Запада и на влияние в мире.

Третий шаг сделал постмодернизм, окончательно отказавшийся видеть в вертикальном представлении о сущности и логоцентрических построениях какое-либо основание культуры и перешедший к ризоматическому, «безосновательному» мышлению (Ф. Гваттари, Ж. Деррида). Вопрос «Кто – Я?» личность стала осмысливать «горизонтально», как новое всеобщее, интерпретируемое через новое многообразие разумного/духовного. В постановке вопроса «Кто – Я?» полнота бытия достигается через еще больший отход от сорокинской оппозиции «дух – *ratio*» как от абсолюта и переход к оппозиции «традиция – инновация», через переход от задачи автономизации личности от мира к глобализации смысла личности, к принципу личности (творчества) как метасмыслу и основанию современного существования. Глобали-

зация этого типа еще более минимизирует хаос в мире. Но смысл личности в элитарном и все более в массовом сознании в условиях глобализации формируется не только как новое основание, но и как цель мировой цивилизации. Познание/вера личности окончательно очищается от посредников в ее общении с всеобщим: от религии, церкви, государства. Личность не озабочена поиском общих церковно-духовных корней – вера становится ее абсолютно частным делом. В доведении до конца персонификации способа познания/способа веры – залог появления на земле универсальной цивилизации личности.

Вывод. Борьба личности против родовой архаики в себе в рамках сорокинской оппозиции «дух – ratio» развивается как дискредитация, разабсолютизация этой оппозиции, выход за ее пределы через нарастающую значимость альтернативной оппозиции «традиция/дух – инновация /ratio» и в «рациональном», и в «духовном». Сегодня оказывается, что противоречие между духовным и рациональным можно снять только в условиях модернизации и того, и другого: *рационализации духовного и одухотворения рационального на основании критики исходных смыслов и диалога между ними, нацеленного на формирование новых смыслов*. Конечно, при этом какое-то начало будет доминировать, а какое-то конкурировать, изменяя центр тяжести в системе и вместе составляя тот фактор сорокинской динамики, под влиянием которого в культурах мира происходит переход от «идеационализма» к «рационализму». Такова переинтерпретация сорокинской логики анализа движения социального через смысл греческой задачи. Такова в первом приближении постановка вопроса о диалоге и новом синтезе как механизме смены социально-культурных типов.

Но, может быть, я не прав, а правы русские религиозные философы и Межуев в том, что и Европе, и России надо не столько гнаться за эффективностью на рынках, сколько опереться на смысл духовности, общей для всего христианского человечества, и следовать текстам и духу Библии, чтобы вместе обрести благую «духовность»?

Давайте вернемся в седую древность. В поисках ответа на этот вопрос обратимся к текстам Библии. Основание мышления в Ветхом Завете формировалось задачей, выраженной в словах «возлюби Бога своего». Основание мышления в Новом Завете формировалось двойной задачей: первой – «возлюби Бога своего» и второй – «возлюби человека», равнозначной первой. Иисус неоднократно подчеркивал значимость этой равнозначности¹¹. Что изменилось? Изменилось очень многое, причем кардинально.

Во-первых, раздвоилось — на божественное и человеческое — основание бытия.

Во-вторых, божественное раскрылось, чтобы принять в себя человеческое; родился принцип, нацеленный на гуманизацию/рационализацию основания мышления.

В-третьих, через это раздвоение была поставлена задача синтеза божественного (всеобщего) и человеческого (единичного) в способности человека к рефлексии, к раздвоению-соединению в третьем, богочеловеческом смысле, к рефлексии в поиске синтетической середины (особенного). Произошел переход от принципа безусловного следования традиции в целях сохранения исторически сложившегося всеобщего как культурного основания к принципу ревизии традиции в целях модернизации смысла всеобщего как культурного основания. В этой смене способа мышления как утверждении права рефлексировать по поводу смыслов божественного и человеческого — исток формирования принципа развития как основания бытия и логики рефлексии по поводу бытия.

В результате ветхозаветная оппозиция «дух — ratio» и ее церковные интерпретации («закон — любовь», «разум — вера», «разум — любовь») в мышлении Иисуса перестали быть основанием анализа смыслов божественного (святой дух) и человеческого (грешный разум). В центре новозаветного мышления, а затем европейской культуры оказалась другая оппозиция: «традиция — инновация». Эта оппозиция необходимо включает в себя и «разум», и «дух», и «закон», и «любовь», и «божественное», и «человеческое». Но все это лишь как средства и развития, и формирования субъекта развития — личности. Бессмертное значение Библии — в ее методологических достижениях.

Таким образом, к какой бы рефлексии мы не обратились, библейской ли, греческой ли, нововременной ли, экзистенциальной ли, постмодернистской ли, ответ на наш вопрос один и тот же: абсолютность сорокинской оппозиции «дух — ratio» преодолевается через все более активное формирование оппозиции «традиция — инновация». Но преодолевается не механически. Философско-психологические исследования Фрейда, Фромма, Адлера, Маслоу, Скиннера и многих других аналитиков личности подчеркивают основное различие между «духом» и «ratio»: между статикой «духа» личности и динамикой ее «ratio». Формат статьи не дает возможности развернуть доказательство этого тезиса. Но оппозиция, введенная Сорокиным в социологию, не уничтожается, а оттесняется

на периферию мышления, формируя конкурирующую оппозицию «статика/традиция/дух — динамика/инновация/ratio» как новое основание смены социально-культурных типов.

Заключение

Итак, предметом социокультурного анализа является смена социально-культурного типа, и процесс смены можно описать через оппозицию «статика/традиция/дух — динамика/инновация/ratio».

Эта оппозиция описывает противостояние консервативного и реформаторского начал в культуре, но описывает их уже не только через способность «ratio» к анализу-синтезу, но и через способность менталитета человека, его экзистенции принимать/отвергать результаты работы ratio. Но раз эта оппозиция описывает не только исследовательскую модель, но и результат работы этой модели, раз она в какой-то степени отражает структуру и реальное содержание ментальности, дающей санкцию на те или иные способы принятия решений, значит мы через эту оппозицию можем исследовать исторический опыт человека, т.е. социокультурную реальность, которая тяготеет одновременно к полюсам статики (консерватизм) и динамики (реформаторство). Это также означает, что через эту оппозицию мы теперь можем переинтерпретировать греческую задачу — разделить сорокинское «социокультурное» не только на «дух» и «ratio», но на «культурное», тяготеющее к полюсу «духа/статики», и «социальное», тяготеющее к полюсу «ratio/динамики». Теперь мы можем из смыслов «статики/традиции/духа/культуры» и «динамики/инновации/ratio/общества» сформировать новый вариант сорокинской оппозиции. Этот вариант оппозиции еще основательнее вводит нас в смысловое пространство, которое мы называем «социокультурным» и указывает на «социокультурное» как на предмет социокультурного анализа.

Модифицированная оппозиция теперь имеет не только внутреннюю структуру, но и внешнюю — связь с достижениями теорий познания, этики и психологии личности. Теперь мы можем сказать, что предмет социокультурного анализа не только назван (он был в каком-то смысле предсказан Сорокиным), но и в некотором приближении определен через эту оппозицию.

Предмет социокультурного анализа имеет несколько «этажей». «Этажность» возникает из допущения, что логика, лежащая в основе анализируемой культуры, и логика исследователя, оперирующего социокультурным анализом, тяготеют к тождеству

на основании субъективности исследователя. Отсюда в «здании» анализа возникает как минимум два этажа. Но «этажность» может быть и большей, если мы изучаем, например, мысль аналитика, исследующего тот же объект, что и мы. Другими словами, если исследователь ищет меру взаимопроникновения «статики» и «динамики» в анализируемой культуре и рассматривает этот поиск как объект/предмет своего исследования, то это означает, что поиск этой меры должен по определению стать объектом/предметом его рефлексии в его собственном мышлении.

Тем не менее, представление о предмете социокультурного анализа окончательно сложится, лишь когда мы выявим различные типы связей между полюсами новой оппозиции как инструмент изучения социально-культурных типов. Но логика взаимоотталкивания/взаимопроникновения смыслов полюсов выходит за рамки определения предмета социокультурного анализа и принадлежит к его методологии. Анализ методологии социокультурного анализа – предмет другой статьи.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Обзор соответствующей литературы см.: *Давыдов А.П.* Концепция «середины» в идее политического центра // Наука, культура, общество. 2008. № 1. – С. 73 – 83; *Давыдов А.П.* Поиск «середины» как методологическое основание теоретической социологии (Угроза раскола в России между культурой и обществом и проблема ее предотвращения) // В поисках теории российской цивилизации. Памяти А.С. Ахизера / Сост.: А.П. Давыдов. – М.: Новый Хронограф. 2009.

² См.: *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С. 444, 467, 469, 481, 492.

³ *Гераклит* // Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды / пер. с греч. – Мн.: Харвест. 1999. – С. 235.

⁴ *Эмпедокл* // Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды. – С. 572 – 782.

⁵ См. там же. – С. 709.

⁶ См.: *Парменид* // Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды. – С. 266, 404 – 405.

⁷ См.: Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды. – С. 139, 474 – 535.

⁸ См.: *Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Соч. в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1978. – С. 22; 1; 76; 25.

⁹ *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 37, 39, 42; *Бердяев Н.* Русская идея. – М., 1992. – С. 187; Россия в русской философской культуре. – М., 1990. – С. 43; *Соловьев В.С.* Россия и Европа // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1989. – С. 434, 336 – 337; *Бердяев Н.*

Душа России // Русская идея. – М., 1992. – С. 300; Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 99; Федотов Г.П. Судьба и грехи России. – М., 2005.

¹⁰ Межуев В.М. «Русская идея» и универсальная цивилизация // www.liberal.ru/articles/5022; Межуев В.М. Идея культуры. – М., 2006.

¹¹ Мк. 12:30 – 31.

Аннотация:

Рассматривается логика смены социально-культурных типов. Изучаются этапы перехода от типа иррационального к типу рациональному. Анализируется вклад социологии П. Сорокина, философских направлений, а также логики Нового завета в обоснование теории смены социально-культурных типов. Дается критика славянофильской концепции «русской идеи».

Ключевые слова:

социально-культурный тип, рациональность, Сорокин, Новый завет, социокультурный анализ, «русская идея».

Summary:

The author considers the logic of social and cultural types changing, examines the stages from irrationality to rationality transition, analyses the contribution of Pitirim Sorokin's sociology, philosophical doctrines and New Testament's logic to social and cultural changing theory explanation, gives the criticism of Slavophil concept of «Russian Idea».

Keywords:

social and cultural type, rationality, Sorokin, New Testament, social and cultural analysis, «Russian Idea».

*А.П. Давыдов,
руководитель проекта*