

Н. Ф. Зюзов

Антропологические воззрения Питирима Сорокина

Зрелая антропология Питирима Сорокина сложилась в 1940-е гг., придя на смену более ранним бихевиористским взглядам, разрушившимся под влиянием русской революции и Гражданской войны. Она покоится на его представлении о человеке как существе духовно-материальном и, следовательно, внутренне противоречивом. Главными компонентами его концепции человека являются учение о «законе поляризации», взгляд на общество как иерархическое в нравственном и интеллектуально-эстетическом отношении, а также учение о творческом альтруизме. Специфической особенностью антропологии Сорокина является ее пессимизм в отношении перспектив нравственного развития человечества, что связано с его концепцией истории, подразумевающей неизбежные кризисы при смене социокультурных суперсистем и связанные с этим масштабные социальные конфликты.

Ключевые слова: Питирим Сорокин, антропология, альтруизм, закон поляризации, Гарвард.

N. F. Zyuzev. The Anthropology of Pitirim Sorokin

Pitirim Sorokin presented his anthropology in its detailed form in the 1940s, after his early attempts to explain man within the framework of behaviorism later rejected following his experience of the Russian Revolution and the Civil War. His new concept of man is based on the ambiguity of human nature, which is both material and spiritual; this theory includes as its main parts the Law of Polarization, the idea of society as morally, intellectually, and artistically hierarchical, and the theory of altruism. Sorokin stayed pessimistic about the possibility of moral progress for the humanity as inconsistent with his theory of history as he believed in inevitable and tragic social conflicts during transitions from one sociocultural supersystem to another.

Keywords: Pitirim Sorokin, anthropology, altruism, law of polarization, Harvard.

В своих ранних работах Сорокин придерживался позитивистских представлений о человеке, следуя модной тогда теории бихевиоризма. Он искренне верил в прогресс – как в социальный, так и в человеческий, но трагедия революции заставила его пересмотреть свои ранние взгляды. Вместо материализма он приходит к гораздо более сложной картине мира, центром которого, источником морального и интеллектуального вдохновения, является некая сверхчувственная реальность. Соответственно, меняется и его представление об истории, которая теперь являет собой чередование двух социокультурных суперсистем: сенсатной (материалистической) и идеациональной (религиозной) – с краткими периодами доминирования идеалистической (совмещающей в себе характеристики двух других) суперсистемы.

Антропологические воззрения Сорокина зрелого периода укладываются в несколько главных понятий. Во-первых, это «закон поляризации», выведенный им на основе исследования общественных процессов в критические периоды. Во-вторых, у него появляется иерархический взгляд на человека, согласно которому общество делится на массу и элиту. В-третьих, Сорокин развивает программу альтруизации общества, которая определяет ресурсы и границы морального преобразования человека и общества. Общей подосновой этих концепций стало его представление о зависимости нравственности от степени общения индивида к высшим формам бытия, то есть от того, какую роль в человеческом сознании и практической деятельности играют идеациональные ценности.

Эти идеи постепенно формируются у него в период работы над «Социальной и культурной динамикой», но первую попытку создания новой антропологии Сорокин делает ранее, в «Социологии революции» (1925 г.), еще в рамках бихевиористских взглядов. Человек в его первой книге «Преступление и кара» (1914 г.) – это далеко не тот же самый человек, каким он предстает в «Социологии революции». В предыдущей концепции бихевиористский инструментарий помогает объяснить человека как существо, неуклонно самообучающееся в процессе своего развития и при этом последовательно расширяющее и усиливающее роль рациональных мотивов и установок в своей деятель-

ности, выдавливающее биологические факторы и инстинкты на задний план. Данные тенденции представлялись Сорокину постоянными и необратимыми. В «Социологии революции» о необратимости речи не идет. Более того, оказывается, что в критических ситуациях, когда вопрос стоит о выживании и самосохранении индивида, инстинктивно-биологические двигатели человеческого поведения неумолимо вырываются из-под контроля, а все ценностные и морально-этические категории и ориентиры слетают как шелуха. «...Какую бы область морально-правового поведения мы ни взяли, вывод получается один и тот же: *деморализация и угасание всех морально-правовых тормозных рефлексов*», – печально заключает Сорокин [3, с. 375]. Объяснение этому он находит довольно простое: поскольку условные рефлексy (включая право и мораль) являются более поздними по сравнению с безусловными, то они и менее глубоко и прочно укоренены в человеческой психике и поведении. Поэтому в моменты драматического выбора они разрушаются первыми, уступая место более древним инстинктам самосохранения и борьбы за выживание.

Таким образом, даже вполне благополучное общество всегда потенциально может превратиться в поле битвы дремучих страстей, допотопных инстинктов, необузданной жадности и жестокости, бессмысленного и дикого насилия. Для этого достаточно нарушить его спокойствие и безмятежность, что достаточно легко достигается «ущемлением» базовых инстинктов. Вроде бы все логично и последовательно в таких построениях, тем более, что Сорокин находит массу подтверждающих примеров в событиях, участником и наблюдателем которых он был. Значит, можно успокоиться и на этой основе строить новую социологию? Но перед глазами Сорокина стоят факты, которые в эту пессимистическую картину мира не укладываются. Наряду с бесконечной низостью и подлостью он наблюдал и примеры возвышенного благородства и достоинства, когда люди оставались людьми несмотря ни на что – голод, предельную нужду, смертельную угрозу. Он всегда помнил великого Ивана Павлова, с презрением отвергшего помощь большевиков, своих друзей, погибших от «красного террора», и тех простых людей, которые, подвергая себя смертельной опасности, прятали его в се-

верных деревнях от чекистов: «Теперь, вспоминая то время, не могу не выразить моей глубокой признательности тем великодушным и смелым крестьянам, которые с риском для себя укрывали меня и помогали перебираться с одного места на другое. Если в настоящий момент я сохранил голову на плечах, то это благодаря тем верным “иванам”, которые спас-ли меня от грозящей опасности, как могли, заботились обо мне, обеспечивали мою связь и свидания с женой – словом, всячески старались помочь мне» [3, с. 142]. Мужество принимало разные формы, но даже в самые ужасные минуты люди умели проявлять это качество и сохранять свое человеческое достоинство. Сорокин вспоминал, например, как умирал в голодном Петрограде выдающийся историк А. Лаппо-Данилевский: «На прошлой неделе, когда я посещал его, он выглядел живым скелетом. Слабо улыбаясь, он рассказал, что несколькими днями ранее, по дороге в академию упал и слегка повредил ногу. Три дня спустя я навещал его в больнице, где ему сделали хирургическую операцию. Лежа в больничной палате, этот умирающий человек читал “Феноменологию духа” Гегеля. “Никогда не было времени внимательно проработать ее, – прошептал он. – Начну сейчас”. На следующий день он скончался» [2, с. 145]. Стойкость духа Сорокин наблюдал повсеместно и в самых разных обстоятельствах, включая тюрьму и вымиравшие от массового голода деревни. А значит, вроде бы кажущийся очевидным вывод о вытеснении условных рефлексов под давлением безусловных нельзя было представить как общий закон – он то и дело не срабатывал. Исключений было слишком много, чтобы закрывать на них глаза.

В «Динамике» Сорокин намечает решение этой проблемы – через противопоставление сенсатного и идеационального мировоззрений в их разных проявлениях. Он касается ее, например, говоря о социальном сингуляризме и универсализме – по сути, это индивидуализм и коллективизм, но интерпретированные в контексте учения о социокультурных системах. Сорокин формулирует проблему в форме дилеммы социального номинализма и реализма: существует ли общество как реальная сущность или единственной реальностью обладает отдельный индивид? Такая постановка вопроса переходит в ценностную и этическую плоскости: «Что обладает верховной или высшей

ценностью – индивид или общество? Кто из них обязан подчиняться другой стороне? Или они равны и неотделимы? Должен ли быть социальный и политический порядок организован таким образом, чтобы индивид и его ценности – жизнь, свобода, творчество, удобство и т.д. – были доминирующими и не ограничивались соображениями социального характера; или, напротив, *salus populi* [здоровье нации – лат.] должно быть *suprema lex* [высшим законом – лат.], и ради блага общества индивида можно ограничивать и жертвовать им в той мере, в какой это может потребоваться в интересах *salus populi*? [8, с. 261]. В истории эта проблема решалась в зависимости от характера эпохи: в идеациональную эру люди склонялись к универсализму (коллективизму), в сенсатную – к сингуляризму (индивидуализму). Сорокин также отмечает связь между подъемом крайних форм того и другого в кризисные для общества эпохи, в период больших социальных бедствий – хотя считает, что это вторичный фактор. Например, рост мистического универсализма, который, как он считал, наблюдался в послереволюционной России и в Америке после «великой депрессии», явился следствием чувства отчаяния, вынуждающим людей обращаться к Богу и близким за поддержкой. С другой стороны, эти же события привели к росту сингуляризма в индивидах с сенсатным мировоззрением: «Поскольку государство, общество, культура или любая иная сверхиндивидуальная группа, организация или ценность находятся в кризисе и не обеспечивают и не поставляют максимума удовольствия, то они и не нужны – к черту их! [8, с. 293]». Таким образом, моральный рост и моральный упадок в период социальных катастроф предопределяются тем, что прочнее укоренено в индивиде – тяга к сверхчувственным идеалам или пристрастие к земным радостям, религиозность или материализм.

Под несколько другим углом мысль о зависимости поведения от ценностных идеалов индивида Сорокин развивает, рассматривал вопрос о разных типах социальных связей: семейном, контрактальном и принудительном. Семейный тип он характеризует как прочный, солидарный, интенсивный и экстенсивный («универсальный» и «всеобъемлющий»), а наилучшим примером его являются отношения в крепкой семье [9, с. 24]. Контрактальный тип характеризуют меньшая экстенсивность

(только в сфере взаимодействия); разный уровень интенсивности (но тоже только в сфере взаимодействия); ограниченная сроком действия контракта длительность; солидарность – но только в рамках действия контракта [9, с. 30]. Лучший пример – это отношения доверяющих друг другу партнеров по бизнесу. Наконец, принудительные отношения являются антагонистическими, где весь контроль и все нюансы во взаимодействии между сторонами находятся в руках обладающего властью. Образец – хозяин и его раб. Что же касается флуктуаций в этих отношениях, то Сорокин выводит следующую закономерность: «Чем более идеациональным является период, тем отчетливее выступают семейные отношения; чем более сенсатной становится культура, тем в большей мере ткань социальных отношений в данном обществе формируют принудительные или, в особенности, контрактальные связи» [9, с. 132]. Идеациональный человек видит в другом не отдельное лицо, а часть общей реальности, в которую включены все (в согласии с принципами универсализма). Поэтому «если индивид стремится причинять боль другим, обманывать, принуждать, эксплуатировать, наносить им вред, то он обманывает себя и причиняет вред себе как неотделимой части коллективного единства» [9, с. 133]. Обратное происходит с сенсатным человеком, свободным от подобных ограничений. Еще хуже дело обстоит в современную эпоху, когда кризис и распад контрактализма сопровождаются «бунтом» против него, что приводит к широкому распространению принудительных отношений. Сорокин считает, что люди и культура в целом пытаются освободиться от сенсатных норм, но это пока плохо получается. В искусстве это можно видеть на примере кубизма, который отказывается от старых сенсатных форм, но, разрушив их, не может предложить новую идеациональную живопись. Общество, отвергая контрактальные отношения, безуспешно пытается заменить их новыми семейными отношениями. Но вместо этого возникают такие общественные порядки, как «гитлеризм, коммунизм, фашизм, социализм», в которых проступает стремление к объединению, но, к сожалению, в принудительном виде [9, с. 138]. Получается, что нет другого основания для человеческого мужества и стойкости, кроме как приерженности идеациональным ценностям.

Следующим шагом по углублению новой антропологической концепции стала книга «Человек и общество в условиях бедствий» (1942). В ней Сорокин в деталях рассматривает тему, уже затронутую в «Динамике»: как и почему именно таким образом ведут себя люди, оказавшиеся в экстремальных ситуациях природных и социальных катастроф? Он в развернутом виде представляет свой «закон поляризации», который затем станет одним из стержней его антропологической теории. Он указывает, что бедствия оказывают на разных людей разное воздействие – часто абсолютно противоположное. Причина этого заключается в том, что разнятся сами люди – в биологическом и психосоциальном планах. Сорокин проводит аналогию с человеком, который остается здоровым в период эпидемии, потому что у него есть иммунитет к этой болезни, – тогда как люди без иммунитета заболевают. Храбрый человек будет по-другому вести себя на поле битвы, нежели индивид, этим качеством не обладающий. Кроме того, разница в поведении обуславливается тем, что люди в неодинаковой степени подвергаются испытаниям трудного времени – кто-то оказывается в самом эпицентре беды, а кого-то она почти не затрагивает. Таким образом, «благодаря биологическим и социально-психологическим различиям и неравномерному воздействию того или иного бедствия, некоторые люди ведут себя как настоящие герои, а другие как преступники и негодяи; одни становятся людьми глубоко религиозными, другие – атеистами» [4, с. 18]. Противопоставление героев преступникам и негодяям, внезапно трансформирующееся в противопоставление верующих атеистам, подчеркивает ту важность, которую Сорокин придает религиозности в формировании моральной устойчивой личности.

Он находит три фундаментальных фактора (отбрасывая биологические причины как малозначительные), которые толкают человека к тому, чтобы стать либо «святым», либо «грешником». Первый фактор предполагает наличие у индивида хорошо интегрированной системы ценностей. «Если данная система хорошо интегрирована и глубоко “сидит” в сознании и поведении человека, тогда “ты должен” и “ты не должен” являются настолько убедительными, что ему гораздо проще выполнять их предписания, нежели тому, кто руководствуется про-

стой смесью разнородных и случайных норм. Первый напоминает корабль, оснащенный мощной и эффективной системой управления; второй же – судно, лишенное этой системы. Любой внезапный шквал (т.е. мгновенный соблазн, некая биологическая потребность) превращает его в игрушку стихий, неспособного к со-противлению и удержанию устойчивого курса в разбушевавшемся море житейском» [4, с. 178]. Таким образом, человек с моральными ценностями, глубоко в нем укорененными и внутренне непротиворечивыми, способен следовать им даже в самых трудных обстоятельствах, не поддаваясь страху, слабостям и соблазнам. Кроме того (второй фактор), это должны быть ценности прежде всего трансцендентального свойства – ценности «Града Божия», как их называет Сорокин. Наконец, третий фактор требует от человека следования высшим ценностям не только на словах, но и на деле. Люди, у которых наличествуют все эти три фактора, «составляют подавляющее большинство приверженцев усиливающегося этико-религиозного движения» [4, с. 177]. И напротив, «грешниками» будут лица с поверхностным и хаотическим набором ценностей преимущественно материального и чувственного характера. И конечно, есть смешанный тип, который даже в беде не меняет поведения и ведет себя так же, как и раньше.

Словом, люди сохраняют достоинство и в любой ситуации продолжают следовать высоким моральным принципам, только если они ориентируются на религиозные ценности. Сорокин полностью отрицает – даже в потенциальном плане – что индивид может вести себя морально, если он является атеистом. Светская этика для него – это оксюморон, внутренне противоречивое понятие. А. Эйнштейн и А. Сахаров и многие другие великие гуманисты не согласились бы с ним. Но Сорокин следует своей логике. «Любая материальная чувственная система, основана ли она на удовольствии, счастье или на пользе, или же на сочетании всех этих элементов, непременно должна быть (явно или скрытно) не только эгоистической, но и относительной, условной, а следовательно, неустойчивой и изменчивой. Если чувственное счастье – высшая ценность, то каждый заинтересован прежде всего в *своем собственном* чувственном счастье. Ради его достижения каждый имеет право вести себя как *угодно*,

если это наиболее целесообразно при сложившихся обстоятельствах. Если такой человек хочет есть, то для того чтобы избежать голодных мучений, ему ничего не стоит украсть у другого кусок хлеба или даже убить его, причем в его собственных глазах деяние это будет оправдано – ведь его побудительный мотив составляет одну из его высших ценностей» [4, с. 179]. Сорокин здесь впадает в своеобразное манихейство, фактически разделяя мир на Свет и Мрак, на Материю и Дух, при этом материя является источником смерти и зла. Похоже, что он отрицает даже биологическую детерминацию отношений любви между матерью и ребенком или тот факт, что групповая сплоченность, дружба, верность и надежность – это необходимое условие выживания любого коллектива и его членов независимо от того, верят они в сверхчувственные сущности или нет (в других работах он был вынужден признавать позитивную роль биологических факторов в формировании альтруистических и гуманистических установок, но всегда лишь в ограниченной мере).

Очень запутанным выглядит образ третьего, смешанного, типа (между «верующими» и «атеистами»). Сорокин описывает этот тип так: *«[Т]е, чья система ценностей достаточно последовательна, но состоит преимущественно из материальных и чувственно воспринимаемых ценностей более высокого порядка, как правило, сохраняют свою прежнюю этико-религиозную позицию»* [4, с. 178]. Во-первых, оказывается, что материальный мир тоже неоднозначен и там имеются ценности «более высокого порядка» – что это? Возможно, он подразумевает нечто сродни античному искусству, которое, как он полагал, умело представлять вечные формы и идеи в чувственном воплощении. Но почему тогда по своему характеру их мораль оказывается «этико-религиозной», а не рациональной? Это явный скачок в логике от рационального обобщения к религиозной идее. Во-вторых, как это соотносится с равноправием эмпирического, рационального и интуитивного способов познания мира, а следовательно, и с ценностным равенством продуктов каждого типа познавательного процесса? Получается, с одной стороны, что сверхчувственное познание приобретает приоритет – как и сам сверхчувственный мир, хотя это противоречит исходным установкам «Динамики». С другой стороны, оказывается, что «матери-

альные» и «чувственно воспринимаемые» ценности все-таки позволяют их носителю сохранять нравственное достоинство и честь – мысль, которую на следующей странице Сорокин категорически отрицает. Возможно, у автора нашлось бы объяснение этим неувязкам, но из текста книги этого не следует. Резоннее предположить, что и в этом случае Сорокин исходил не из теории, а из собственного опыта и памяти, в которой хранились образы «материалистов» с непоколебимыми нравственными принципами.

Этим примером противоречия в антропологии Сорокина не исчерпываются. Рассуждая о том, как индивид усваивает систему нравственных ценностей, Сорокин решительно заявляет, что «[м]оральные и религиозные стандарты не являются врожденными, а исходят от культуры и общества, в котором человек рождается и вырастает» [4, с. 178]. Но, по-видимому, он допускает исключения из этого правила. Из книги в книгу, начиная с «Динамики», он приводит списки выдающихся деятелей и гениев, которые, похоже, под данное правило не подпадают. Вот один такой список: Моисей, Будда, Зороастр, Конфуций, Лао-Цзы, Иисус, Мухаммед, Платон, Аристотель, Шанкара, аль-Газали, Плотин, Св. Фома Аквинский, Мо-цзы, Св. Франциск Ассизский, Ганди, Галилей, Исаак Ньютон, Фидий, Бах, Моцарт, Бетховен, Гомер, Шекспир, Пракситель, Рафаэль, Микеланджело [12, с. 215]. Он называет их «избранными и помазанными». Их избранность заключается в способности – недоступной для обычных людей – проникать в самый центр мира, в его верховную суть, или, как он ее называет, *mysterium tremendum et fascinans* (*ввергающая в трепет и пленяющая тайна* – лат.). Какова природа избранности этих этических и артистических гениев (держим в уме, что артистическая гениальность подразумевает здесь также и этическую)? В какой мере она является продуктом среды и воспитания, а в какой – иных факторов? Ведь очевидно, что только культурой и обществом гениальность не объяснить – в таком случае гениев было бы куда больше, и они не рассматривались бы как исключительные явления. Исключительность подразумевает «игру природы», аномалию или даже мутацию, то есть биологический фактор. Либо же приходится объяснять гениальность неким чудодейственным механизмом, «божественной искрой»

и т. д. Так в антропологию Сорокина входит элемент элитарности – через гениев, которые выключены (поскольку «избраны и помазаны») из общей логики «закона поляризации».

К этому закону Сорокин неоднократно возвращался в своих работах, сохраняя общую идею, но постепенно отшлифовывая некоторые детали. Он более подробно описывает механизмы поляризации и разные факторы, способствующие этическому расколу или сопротивляющиеся ему. Особое значение он придает стабильности и прочности социальной системы для поведения человека. Система берет на себя часть ответственности за поведение индивида – не все зависит от религиозности индивида. В спокойные времена подавляющая масса людей ничем не выделяется особой этической доблестью или, напротив, аморальностью. Большинство «не является ни особенно добродетельным, ни слишком озабоченным общественными интересами или чрезмерно антисоциальным, ни крайне религиозным или в высшей степени антирелигиозным» [13, с. 487]. Все вдруг меняется в периоды революций, войн и других бедствий, когда «нейтральное большинство проявляет тенденцию к расколу, с различными сегментами, движущимися к противоположным полюсам и производящим большее число грешников и святых, социальных альтруистов и антиобщественных эгоистов, истинно верующих и воинственных атеистов» [13, с. 487]. Сорокин прибегает для объяснения этих процессов к тем же механизмам, которые использовал еще в «Социологии революции» – «биологизации» человека, то есть высвобождению его животных инстинктов и побуждений. «Так как в основном поведение – это ответ на стимулы, исходящие от групп и страт, к которым принадлежит индивид, то при крушении таких групп и страт их члены теряют соответствующие социальные эго. Их биологические эго, таким образом, освобождаются от контроля социальных норм и становятся решающим фактором в формировании социального поведения. Однако вследствие того факта, что биологические эго, в отличие от великолепного рефлексивного и инстинктивного аппарата животных, плохо интегрированы и функционируют неэффективно, то индивиды, управляемые биологическими механизмами, с легкостью становятся “худшими из животных”, как это отмечали Аристотель и Платон. Их бросает то в

одну сторону, то в другую – по прихоти самых разных и часто несовместимых убеждений, лишь в малой степени сдерживаемых механизмами рефлексов и инстинктов и социокультурными силами. Этим объясняется насильственное, жестокое, разрушительное и часто нестабильное и внутренне противоречивое поведение толпы на первой фазе революции» [13, с. 490]. На первой стадии революции, войны или в начале иного социального бедствия происходит потрясение и разрушение социальных институтов, с которыми тесно связаны нормы и ценности, регулирующие поведение индивидов, а затем это влечет за собой распад тех ограничений на поведение, что до сих пор сдерживали и контролировали их поведение. Сорокин этот характеризует как «распад структуры личности» [13, с. 489]. По сути, это чуть более утонченная версия концепции, предложенной в «Социологии революции», то есть разрушение условных (социальных) рефлексов и высвобождение древних безусловных рефлексов, в которых доминируют тенденции к самосохранению и агрессии. Таким образом, «материальная» причина падения «грешников» имеет две составляющие: во-первых, их гедонистическое эгоистическое начало (интерес только к себе как к материальной единице и к своим наслаждениям); во-вторых, отказ от любых нравственных ограничений в пользу своего «биологического» начала.

Сорокин сталкивается с трудностями, когда пытается показать, как разрушение социальных связей приводит также к поляризации с обратным знаком, в позитивную сторону. Часть населения, утверждает он, освободившись от членства в антагонистических группах и культурных системах, затем прочнее интегрируется вокруг позитивных ценностей. Несколько парадоксальное заявление, если учитывать, что люди должны в то же время оказываться под эффектом от разрушения и позитивных социальных норм (вряд ли они могут состоять только в антагонистических группах) и, соответственно, на них также должны оказывать влияние «биологизирующие» силы. Тем более странным в таком случае будет укрепление этического поведения индивида, а ведь именно это подразумевает «закон позитивной поляризации». Вновь не остается ничего иного, кроме как «чудодейственной» силы религиозной веры. Впрочем, и с приоб-

щением к высшим ценностям также возникают трудности. Если вернуться к тем спискам выдающихся личностей, которые он приводит, то возникает впечатление, что Сорокин исходит из тезиса: «гений и злодейство – две вещи несовместные». Если Моисей, Будда, Зороастр, Конфуций, Лао-Цзы, Иисус и Мухаммед находятся в одном ряду с Фидием, Бахом, Моцартом, Бетховеном и т. д., то выходит, что обе группы «по умолчанию» оказываются гениальными и в творчестве, и в нравственности. В творческой деятельности (в проникновении личности в глубины Многообразного Икс) эти две категории – нравственность и художественный талант – сливаются. Таким образом, у них есть «иммунитет» от закона поляризации – он к ним неприменим. Сорокин попадает в ловушку исходных принципов собственной антропологии. Для него все биологическое и материальное – это источник зла. Следовательно, гениальность, этическая или художественная, должна зависеть только от причастности индивида к высшей реальности и ни в коей мере не обуславливается биологическими факторами. Допустить, что биология тоже играет роль в развитии гениальных способностей, он не может – это было бы равносильно признанию за материальным началом позитивной творческой силы. Поэтому, запутавшись в собственной логике, Сорокин вынужден признать, что художественная гениальность автоматически влечет за собой нравственную высоту – суждение, мягко говоря, плохо подтверждаемое историческими фактами.

Для тех же, кто не попадает в «элиту», творчество в высоком смысле недоступно, поэтому они вынуждены довольствоваться одной лишь нравственностью – в позитивном или негативном смысле. Если с «элитой» невозможно и не нужно что-то делать – они безупречны и нравственно неуязвимы – то о «массе» приходится позаботиться, так как их поведение в кризисные времена может впасть в крайности насилия и морального хаоса. Этой задаче нравственного воспитания масс Сорокин почти полностью посвящает себя начиная с середины 1940-х гг. Он оставляет пост главы департамента социологии в Гарварде (1944 г.), но сохраняет место профессора (при департаменте социальных отношений, учрежденном на месте реорганизованного департамента социологии). Однако фокус его творческого и профес-

сионального интереса перемещается на новую работу, которая появилась благодаря помощи И. Лилли, известного предпринимателя и филантропа. Миллионер, на которого произвели впечатление идеи Сорокина и его беспокойство по поводу современных мировых тенденций, выделил средства для основания Гарвардского центра по исследованию творческого альтруизма (Harvard Research Center in Creative Altruism). Сорокин возглавил этот центр, и с этого момента этика, проблемы нравственности, тема морального кризиса в современном обществе заслоняют для него все другие творческие интересы.

Исследование творческого альтруизма было посвящено в основном поиску того, что и как надо делать, чтобы человеческие массы приобрели максимально возможный иммунитет по отношению к воздействию на них негативного поляризующего начала. Он исследует проблему с разных сторон, стремясь выявить причины, стоящие за феноменом моральной поляризации, а затем, исходя из найденного, предложить свои «рецепты» по альтруизации общества. Результаты этих исследований он обнародовал в многочисленных книгах и статьях в рамках этого проекта.

Сорокин группирует факторы развития альтруизма в четыре главные категории. В первую категорию попадают «недостаточные факторы альтруизма». Начинает он с «биологической природы человека» (один из тех редких случаев, когда Сорокин вынужденно признает за биологическим началом позитивную роль), указывая, что еще Чарльз Дарвин подчеркивал наряду с ролью борьбы за выживание также и значение «закона сотрудничества и взаимопомощи» для сохранения рода [11, с. 67]. Он ссылается на Кропоткина как мыслителя, который убедительно развил и детализировал этот тезис, а также заявляет, что все теории, например учение Фрейда, которые указывают на биологическое как сугубо эгоистическое начало в человеке, являются неверными. Впрочем, он добавляет, что и обратное, то есть настаивание на чисто альтруистической природе биологического, является равно ошибочным. Сорокин также разбирает разного рода концепции, исследующие соотношение между соматическими характеристиками индивида и его характером, и, отметив достоинства и недостатки этих учений, делает общий вы-

вод, что *«никакой тесной или определенной связи не было установлено между альтруизмом и эгоизмом, с одной стороны, и такими соматическими характеристиками, как возраст, пол, раса, здоровье (за исключением некоторых специфических форм душевной или физической болезни), физическая сила, цефалический индекс, вес, рост и цвет»* [11, с. 72]. В целом, если говорить о физиологических факторах, то, пожалуй, точнее будет оценивать их не как «недостаточные», а как нейтральные. От природы в людях присутствует склонность как к сотрудничеству, так и к эгоизму, но это означает лишь, что сами по себе природные данные не определяют моральные предпочтения индивида и могут – по-видимому, под влиянием каких-то иных вещей – стать опорой для любого морального состояния.

Примерно то же самое можно сказать об интеллекте (вторая категория) – он не находит никакой ощутимой связи между моральностью индивида и степенью его интеллекта. Не зависит нравственность даже от «религиозных, этических и политических идеологий» (третья категория), о приверженности которым может заявлять человек. В последнем случае речь идет лишь об общем заявлении индивида о своей религиозной, этической или политической аффилиации, без уточнения, следует ли человек на деле заявленным им принципам. Необходимое условие для эффективности идеологии – это следование ей на практике: нужно, чтобы ценности были «так глубоко укоренены в индивидах и группах, что они их последовательно практикуют; только тогда они становятся эффективными факторами эгоизма и альтруизма» [11, с. 77]. Сорокин также отбрасывает как несостоятельные такие «недостаточные факторы», как «эмоциональная стабильность», «экономические условия», сходство-несходство.

Таким образом, получается, что (массовый) человек – это довольно пассивное существо, которое вряд ли имеет в себе внутренние ресурсы для саморазвития в позитивном этическом направлении, а, скорее, зависит от внешнего воздействия, направляющего его в определенную сторону. В лучшем случае, он оказывается способным использовать свои внутренние силы, если оказывается в благоприятной среде, которая поддерживает позитивные тенденции и подавляет негативные. Такая интерпре-

тация позволяет Сорокину ввести в действие свою «авторскую» триаду «личность-общество-культура» как необходимую объяснительную схему для правильного понимания социальных процессов. В этой триаде все компоненты тесно взаимосвязаны и не могут – без потери смысла концепции – рассматриваться вне этой связи. Определяющим является элемент культуры, или та социокультурная система (четвертая категория), в рамках которой функционируют общество и индивид. Но эта социокультурная суперсистема (идеациональная, сенсатная или идеалистическая) должна пронизывать собой, своими принципами и ценностями, и определять через них как все структурные элементы общества (институты, группы, организации, семью и т. д.), так и всех индивидов, в него входящих. Только тогда общество является целостным телом и способно к гармоничному и эффективному функционированию (понятно, что Сорокин не требует здесь стопроцентной интеграции, что невозможно, но лишь достаточной для существенного единства общества). Из этого следует, что если главенствующая суперсистема поддерживает в человеке позитивные импульсы и высокие моральные идеалы, то социальные институты и отдельные индивиды будут в основной своей массе действовать аналогичным образом.

Сорокин вряд ли бы согласился с утверждением, что человек в его толковании является чем-то пассивным и всецело подчиняющимся требованиям доминирующей культуры. Вот как он описывает человека в своей «интегральной» интерпретации: «...он является не только физическим объектом и биологическим организмом, но, в первую очередь, он является рациональным мыслителем и деятелем, а в особенности – “сверхчувственным и сверхрациональным” существом, активным и значимым творцом, крупнейшим участником космических творческих процессов» [7, с. 382]. Звучит величественно, но плохо сочетается с другим его утверждением, что в «нормальной ситуации» люди не являются ни слишком добродетельными, ни слишком безнравственными. Иначе говоря, в нормальной ситуации люди – это серая масса, где мало кто выделяется выдающимися способностями, творческими или даже деструктивными. По-видимому, правильно будет говорить, что Сорокин описывает в этих двух суждениях две разные ситуации в состоянии чело-

века – актуальную и потенциальную. Его видение людей как заблудших, крайне несовершенных, запутавшихся в мелких страстях и желаниях, плохо следующих принципам любви к ближнему и слишком часто уступающих своим эгоистическим побуждениям, было вполне трезвым, но он в то же время настойчиво искал способы улучшения нравственного состояния общества.

Образцом для подражания должна была служить «элита» (нравственная, научная, художественная и т. д.). Но по причине ее исключительного состояния («сверхрациональной гениальности») приближение к ней могло быть только частичным. Тем не менее, от того, как велика будет группа индивидов, достигших хотя бы частичного нравственного «преображения», зависит не только современное состояние общества, но и ее будущее. Задачу свою Сорокин видел в том, чтобы найти способы формирования достаточно большой группы нравственно устойчивых личностей, которые смогли бы удержать общество и нравы в нем в период следующих потрясений, неминуемых для мира в состоянии переходного периода. Таких индивидов, по его мнению, вокруг уже немало – он называет их «добрыми соседями» (good neighbors). В описании этой группы отчетливо просматриваются характеристики, которые Сорокин ранее (в «Человеке в обществе в условиях бедствий») применял к «смешанной» нравственной категории – людям, ориентированным на «более высокие» материалистические и чувственные ценности. Общими остаются приземленный взгляд на мир и здравый эгоизм, убеждающие людей в необходимости заботиться о ближних, так как это служит взаимной пользе.

Новым становится более тщательное теоретическое обоснование сущности и роли этой группы, что позволяет в некоторой степени избавиться от противоречий в предыдущей концепции данной категории. С этой целью Сорокин вводит в свое учение понятие «любовь-эрос». Он описывает ее следующим образом: «Концепция любви-эроса предполагает, что субъект, который не любит самого себя или свое собственное эго, не может любить и никого другого. Следовательно, чтобы быть альтруистом, нет необходимости в трансценденции или подавлении своего эго и желания блага для самого себя. Необходимо лишь быть “просвещенным” относительно своих подлинных интере-

сов, чтобы удержать его или ее от эксцессов “непросвещенного эгоизма” и чтобы сотрудничать с другими индивидами для взаимной пользы. Эгоцентричный эрос, таким образом, является утилитарным, гедонистическим и “рациональным” по своей природе. Он придерживается правил: “живи и давай жить другим”, “помогай другим, чтобы другие помогали тебе”, “не делай вреда другим, чтобы другие не вредили тебе”. Такая любовь-эрос способна к различению: она награждает только тех, кто ее заслуживает и отвечает на любовь взаимностью» [1, с. 258]. Любовь-эрос лежит в основе «этики добрососедства», которая составляет фундамент здоровых отношений в обществе. Очевидно, что этот вид любви рационален по своей сути, и в ее обосновании Сорокин размышляет в категориях теории «разумного эгоизма», утилитаристской и прагматистской этики, указывая на целесообразность альтруизма и на общественное и личное благо, извлекаемое из альтруистического поведения. Хотя деятельность «добрых соседей» не является «героической», в совокупности своей они и их будничная забота о других поддерживают в обществе мирную и счастливую жизнь всех и каждого. Гении в одиночку «не могут обеспечить даже простой минимум любви и взаимной помощи для обеспечения выживания общества: великих апостолов любви и их великих действий слишком мало, чтобы обеспечить этот минимум. Он обеспечивается главным образом тысячами и миллионами наших простых “добрых соседей”. Каждый вносит свой скромный вклад любви, а вместе они производят огромное количество “энергии любви”... Без этого морального фундамента из деяний “добрых соседей” ни одно общество не может быть удовлетворительным... Без этого морального фундамента справедливые законы, демократические институты и экономическое благосостояние будут значиться главным образом только на бумаге» [6, с. 9–10].

«Гении альтруизма» движимы другим типом любви – это «любовь-агапе», которая представляет собой неэгоистическую, бескорыстную и самоотверженную форму любви. «Любовь-агапе» свободно изливает сама себя и «не ищет своего». Здесь любовь отбрасывает прочь любого рода эгоистические соображения и расчет и становится «любовью ради самой любви» [14, с. 4]. В этом смысле «любовь-агапе» имеет онтологическую при-

роду и является частью всеобщей гармонии универсума. «Возможно, она приходит к человечеству свыше (от ее космического источника, или Бога). Будучи неистощима в своем богатстве, как солнце, агапе светит и спасает грешников не меньше, чем целомудрие. В этом смысле она неразборчива, непостижима и непонятна для эгоцентричного “рационального” ума. Различающий эрос любит свой объект или субъект за его добродетель и его достоинства; неразличающая агапе своей любовью создает ценность и добродетель даже в лишенном прежде ценности объекте или субъекте» [1, с. 258-259]. «Любовь-агапе» открывается, действуя через особого рода «сверхсознательную интуицию». Этот вид интуиции «отличен от всех видов чувственной интуиции – восприятия, наблюдения – и от логического, математического и силлогического рассуждения» [14, с. 99]. У людей неодинаковая способность к сверхсознательной интуиции (некоторые, очевидно, лишены ее или обладают ею лишь в минимальной степени), а поэтому любовь-агапе открывается им также по-разному. Сорокин выделяет три группы альтруистов. В первую входят «удачливые» альтруисты, то есть те, кто с самого детства жил в среде, благоприятствовавшей раскрытию их талантов и постижению высшей сущности мира (Альберт Швейцер, Моцарт, доктор Гааз и т. д.). Вторую группу образуют «катастрофические» альтруисты, то есть те люди, которые до поры не проявляли альтруистических черт, но затем, в силу каких-то драматических событий, их жизнь радикальным образом менялась (Будда, Франциск Ассизский, Св. Павел и т. д.). Наконец, третья группа состоит из смешанного типа, с характеристиками из первых двух (Св. Василий, М. Ганди, Мать Тереза и т. д.) [14, с. 144–174].

Обновленная антропология Сорокина, проясняя и уточняя какие-то детали, все же оставляет много вопросов. Никуда не исчезают внутренние противоречия, возникающие в связи со сверхчувственной интуицией и ее ролью в формировании альтруистических и – шире – творческих гениев. С одной стороны, Сорокин отделяет сверхчувственную интуицию от математических и логических видов мышления, но, с другой, говорит, что ее можно найти в величайших достижениях «во всех сферах творческой человеческой деятельности: науке, религии, фило-

софии, технике, этике, праве, искусстве, экономике и политике» [14, с. 98]. Эту мысль можно принять, если он подразумевает традиционные философские категории рассудка (рациональное мышление, то есть логика и математика) и разума (имеющим дело с менее поддающимися строгому логическому рассуждению вещами, например ценностными понятиями). Но и тогда не каждый математик согласится, что для подлинной математической гениальности необходимо сверхчувственное постижение, включая, вероятно, и А. Эйнштейна, которого Сорокин обозначает как обладателя «сверхчувственного мышления» [14, с. 103]. Еще противоречивее становится картина, когда Сорокин, следуя собственной логике, смешивает в одну кучу праведников, ученых и людей искусства. Они оказываются в одной группе, так как все они подчиняются одной и той же сверхчувственной интуиции. Но сверхчувственная интуиция питается из единого недифференцированного источника, которым является самый центр универсума во всей ее многосложности – то, что в быту принято называть Богом. А раз так, то и все люди, прикоснувшиеся к этому центру, должны обладать всеми качествами, свойственному источнику высшего откровения. Поэтому любой гениальный художник должен бы преуспевать в науке, а в личной жизни быть аскетом и филантропом. Такова логика сорокинской мысли, но беглого экскурса в историю искусства и биографии великих живописцев, музыкантов и писателей достаточно, чтобы убедиться, как эта мысль далека от реальности. И как быть с Бенджамином Франклином, которого Сорокин называет подлинным «удачливым» альтруистом, но который при этом оказывается нерелигиозным человеком [14, с. 152]? «Разжаловать» Франклина до категории «добрых соседей»? Но для этого он чересчур талантлив.

Ответственна за эту путаницу сама логика, которой Сорокин доверился в своих рассуждениях о природе морали, выводя ее из социального на онтологический уровень. На социальном плане ему вполне хватило бы «добрых соседей» и их рациональной морали – что он и видел в российском и американском быту. Но бытовая мораль представлялась ему неустойчивой и внутренне ненадежной по причине ее рациональной природы, которая для него была равносильна эгоизму – пусть даже

и «разумному». Поэтому ему крайне необходимо было найти более устойчивую опору – онтологическую. Отбросив материальный мир как источник (сенсатного) эгоизма, он обращается за пределы эмпирического бытия – к некому Многообразному Икс, в котором сходятся все противоположности и который не воспринимается нашими пятью чувствами. Многообразное Икс открывается с помощью «сверхчувственной интуиции» и это такой же вид эмпирической действительностью, как камни, птицы и деревья вокруг нас; единственный нюанс – он доступен лишь немногим, небольшому числу гениальных личностей. Так как этот высший уровень реальности един, то единым должен быть и тип интуиции, который ведет к ней. Многообразное Икс в «сверхчувственной интуиции» постигается сразу во всей своей целостности, поэтому гений в одной области должен быть столь же гениален и во всех прочих областях (почему в реальности гении в одном оказываются «грешниками» и бездарностями в другом – этого вопроса Сорокин старался не касаться). Эта концепция полна парадоксов и противоречий, но Сорокин подчиняется не законам абстрактной логики, а своему жизненному опыту и наблюдениям. Они говорят ему: материалистические взгляды на мир (и их детища – марксизм и социализм) ведут к катастрофе; стало быть, решение надо искать за пределами материализма. Людей, сохранивших достоинство и принципы в нечеловеческих условиях, были единицы. Их поведение противоречило целям материальной выгоды и рационального поведения, которые требовали сотрудничества с большевиками ради как минимум элементарного выживания. А раз так, то рациональность и материалистический взгляд на мир бессильны объяснить их поведение.

Аналогичный ход мыслей стоит за различием двух типов любви, отделяющим «гениев альтруизма» от «добрых соседей»; последним отводится служебная роль поддержания стабильности в «нормальные» времена (возможно также, если в них глубоко интегрировать идеациональные ценности, они будут более устойчивыми к разрушительным тенденциям переходного периода и помогут пройти через него с минимальными потерями). Разница между ними, однако, имеет фундаментальный характер, и «вертикальная мобильность» между ними (за

исключением редких «катастрофических» альтруистов) практически невозможна, так как они питаются из онтологически разных источников: «добрые соседи» исходят из рациональных соображений, «элита» – из высшего начала. Пропасть между ними куда больше, чем между «добрыми соседями» и остальным населением, массой, «простыми людьми», которым в построениях Сорокина не придается активной нравственной роли. Они составляют широкое подножие социальной пирамиды, на вершине которой находится горстка «праведников», а чуть пониже под ними – узкий слой «добрых соседей». Самое печальное здесь то, что основание пирамиды нравственно нейтрально и абсолютно ненадежно: в тяжелые времена оно действует по принципу «спасайся, кто может» со всеми вытекающими отсюда последствиями массового хаоса, насилия, кровопролития и т. д. Такова структура человеческого мира в интерпретации Сорокина. Сквозь нее просвечивает чувство глубочайшего недоверия к широким человеческим массам, которых можно обмануть, соблазнить, напугать – и тогда они теряют человеческий облик.

Сорокин, тем не менее, утверждает, что возможна массовая альтруизация общества. Он углубляется в историю, чтобы найти примеры успешной альтруизации, и даже находит в Древней Индии царя полубогородного Ашоку, который якобы осуществил подобную реформу в своем государстве [14, с. 66–70]. Он приводит другие полуисторические свидетельства подобного рода и говорит о монашеских братствах, воплощавших в своей практике идеалы альтруистической любви. В качестве успешных попыток создать альтруистические группы в современности он ссылается на аграрные коммуны (братства) в Парагвае, Уругвае и Англии; на общины меннонитов и гуттеритов [14, с. 441–455]. Правда, везде речь идет о немногочисленных патриархального типа организациях, существующих на периферии современного общества. Поэтому возникают сомнения относительно того, насколько серьезен был Сорокин в своей программе «реконструкции человечности». Наличия отдельных альтруистических групп, в прошлом или настоящем, недостаточно для уверенности в тотальной гуманизации общества. Конечно, была эпоха европейского средневековья, когда народы всего континента в массе своей были религиозны и вери-

ли в идеи Десяти заповедей и Нагорной проповеди. Но чтобы всерьез утверждать, что идеал, к которому призывает Сорокин, действительно воплотился в эту эпоху, придется закрыть глаза на бесконечные войны и свирепую жестокость этого века. Скорее, Сорокин надеялся на иное: что его призывы к альтруизации будут услышаны достаточным количеством людей, чтобы они затем смогли, хотя бы частично, ослабить агрессивные тенденции кризисного периода. В конце концов, каждая спасенная жизнь благословенна и всякая беда, которой удастся избежать, имеет значение.

Библиографический список

1. Сорокин П. А. Главные тенденции нашего времени. М.: Наука, 1997. 352 с.
2. Сорокин П. А. Долгий путь. Сыктывкар: Шыпас, 1991. 304 с.
3. Сорокин П. А. Листки из русского дневника. Социология революции. Сыктывкар: Анбур, 2015. 848 с.
4. Сорокин П. А. Человек и общество в условиях бедствий: Влияние войн, революции, голода, эпидемии на интеллект и поведение человека, социальную организацию и культурную жизнь. СПб.: Мип, 2012. 336 с.
5. Allen P. J. (Ed.) Pitirim Sorokin in Review. Durham, N. C.: Duke University Press, 1963. 528 p.
6. Sorokin P. A. Altruistic Love: A Study of American "Good Neighbors" and Christian Saints. Boston: The Beacon Press, 1950. 253 p.
7. Sorokin P. A. Reply to My Critics // P. J. Allen (Ed.). Pitirim Sorokin in Review. Durham, N. C.: Duke University Press, 1963, pp. 369–496.
8. Sorokin, P. A. Social and Cultural Dynamics. Vol. II: Fluctuation of Systems of Truth, Ethics, Law. New York: American Book Company, 1937. 748 p.
9. Sorokin P. A. Social and Cultural Dynamics. Vol. III: Fluctuation of Systems of Social Relationships, War and Revolution. New York: American Book Company, 1937. 656 p.
10. Sorokin P. A. Social and Cultural Dynamics. Vol. IV: Basic Problems, Principles and Methods. New York: Bedminster, 1941. 645 p.
11. Sorokin P. A. The Reconstruction of Humanity. Boston: Beacon Press, 1948. 247 p.
12. Sorokin P. A. This is My Faith // Cole S. G. (ed.) This is My Faith: The Convictions of Representative Americans Today. NY: Harper&Brothers, 1956, pp. 212–227.

13. Sorokin P. A. *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*. NY: Cooper Square Publishers, Inc., 1962. 742 p.

14. Sorokin P. A. *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*. Philadelphia & London: Templeton Foundation Press, 2002. 552 p.

References

1. Sorokin P. A. *Glavnye tendencii nashego vremeni* [The Basic Trends of Our Times]. Moscow, Nauka, 1997, 352 p. (In Russ.)

2. Sorokin P. A. *Dolgij put'* [A Long Journey]. Syktyvkar, Spypas, 1991, 304 p. (In Russ.)

3. Sorokin P. A. *Listki iz russkogo dnevnika. Sociologiya revolyucii* [Leaves from a Russian Diary. So-ciology of Revolution]. Syktyvkar, Anbur, 2015, 848 p. (In Russ.)

4. Sorokin P. A. *CHelovek i obshchestvo v usloviyah bedstvij* [Man and Society in Calamity]. SPb.,Mir, 2012, 336 p. (In Russ.)

5. Allen P. J. (Ed.) *Pitirim Sorokin in Review*. Durham, N.C., Duke University Press, 1963, 528 p.

6. Sorokin P. A. *Altruistic Love: A Study of American "Good Neighbors" and Christian Saints*. Boston, The Beacon Press, 1950, 253 p.

7. Sorokin P. A. Reply to My Critics, P. J. Allen (Ed.). *Pitirim Sorokin in Review*. Durham, N.C., Duke University Press, 1963, pp. 369–496.

8. Sorokin, P. A. (1937). *Social and Cultural Dynamics. Vol. II: Fluctuation of Systems of Truth, Ethics, Law*. New York, American Book Company, 748 p.

9. Sorokin P. A. *Social and Cultural Dynamics. Vol. III: Fluctuation of Systems of Social Relationships, War and Revolution*. New York, American Book Company, 1937, 656 p.

10. Sorokin P. A. *Social and Cultural Dynamics. Vol. IV: Basic Problems, Principles and Methods*. New York, Bedminster, 1941, 645 p.

11. Sorokin P. A. *The Reconstruction of Humanity*. Boston, Beacon Press, 1948, 247 p.

12. Sorokin P. A. *This is My Faith*. Cole S. G. (ed.) *This is My Faith: The Convictions of Representative Americans Today*. NY, Harper&Brothers, 1956, pp. 212–227.

13. Sorokin P. A. *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*. NY, Cooper Square Publishers, Inc., 1962, 742 p.

14. Sorokin P. A. *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*. Philadelphia & London, Templeton Foundation Press, 2002, 552 p.