

этого императива чревато серьезными социально-культурными последствиями.

1. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы : пер. с англ. М. : Смысл: Альпина нон-фикшн, 2011.
2. Налимов В. В. В поисках иных смыслов. 2-е изд. СПб. ; М. : Центр гуманитарных инициатив, 2013.
3. Соколов Б. Г. Формы данности и формы чувственности: процессы перекодировки концептуального поля // *Studia Culturae*. Вып. 17. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2013. С. 68–80.
4. Сорокин П. А. Общество, культура и личность: их структура и динамика. Система общей социологии. Главы из книги // *Социологический ежегодник*, 2010. М. : РАН, ИНИОН, 2010. С. 380–451.
5. Сорокин П. А. Моя философия — интегрализм // *Социологические исследования*. 1992. № 10. С. 130–137.
6. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. М. : Астрель, 2006. 794 с.
7. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов ; пер. с англ. М. : Политиздат, 1992.
8. Сорокин П. А. Социокультурная динамика и эволюционизм // *Американская социологическая мысль*. М. : Ин-т социологии ; Наука, 1996.
9. Хаджаров М. Х. Базовые гносеологические процедуры социально-гуманитарных наук // *Вестник ОГУ*. 2012. № 9 (145) сентябрь. С. 23–29.

И. Е. Фадеева

**Антропология Питирима Сорокина: зырянский космизм
и русский гнозис**

УДК 008+140.8

В статье рассматривается философская антропология Питирима Сорокина в контексте русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX вв. Автор прослеживает связи интегральной теории Питирима Сорокина с русской социологией и русским космизмом. Особое внимание уделяется вопросу о значимости гностиче-

ских идей в творчестве П. Сорокина. Автор полагает, что в философском мышлении П. Сорокина русский гнозис трансформирован его культурным билингвизмом, и значимость гностического взгляда на человека как дуального, антиномичного существа была связана в его антропологии с экзистенциальным опытом революции, голода, бедствий. Автор приходит к выводу, что интегральная теория Сорокина стала способом преодоления этого дуализма и основанием его социально-культурной сотериологии. Другой вывод заключается в том, что теория альтруистической любви Питурима Сорокина была обоснована, с одной стороны, его связью с русской интеллектуальной традицией, с другой стороны, стала результатом самотрансцендирования его философской личности в рамках иной социально-культурной реальности в годы эмиграции.

Ключевые слова: антропология, гнозис, космизм, софиология, дуальность человека, альтруистическая любовь.

I. E. Fadeeva. Anthropology of Pitirim Sorokin: Zyryansky cosmism and Russian gnosis

The article deals with philosophical anthropology Pitirim Sorokin in the context of Russian religious and philosophical thought in the late XIX — early XX century. The author traces the connection of integral theory of Pitirim Sorokin with Russian sophiology and Russian cosmism. Particular attention is paid to the question of the significance of the Gnostic ideas in the work of Sorokin. The author believes that in philosophical thinking of P. Sorokin Russian gnosis been transformed by his cultural bilingualism and talks about the significance of the Gnostic understanding of human as a dual, antinomic creature, which was due to the existential experience of the revolution, famine, disasters. The author concludes that Sorokin's integral theory has become a way to overcoming this dualism and became the basis of the socio-cultural soteriology. Another conclusion is that the theory of altruistic love was based its connection with the Russian intellectual tradition and was the result of self-transcending philosophical personality of Pitirim Sorokin within a socio-cultural reality in the years of emigration.

Key words: anthropology, gnosis, cosmism, sophiology, the duality of man, altruistic love.

Основная проблема этой статьи заключается в обосновании нескольких связанных друг с другом тезисов. Главный из них основан на идее глубокого персонологизма русской интеллектуальной традиции — не только философской мысли (о чем в начале прошлого века писал В. Ф. Эрн), но и других интеллектуальных практик, поэтому экзистенциальная насыщенность текстов русской культуры порождает особый тип личности — *Homo existentialis*. В этом смысле труды Питирима Сорокина вписаны не только в историю мировой социологии, но и в пространство русской культуры¹, и второй тезис заключается в детализации его глубинных связей с русской философской традицией. Наконец, третий тезис формулирует гипотезу о формировании в XX в. особого ответвления русской философской мысли — *зырянского космоизма*, представленного именами К. Ф. Жакова, В. В. Налимова, П. А. Сорокина.

Опыт русской культуры начала XX в. определил основные темы и интенции антропологической мысли Сорокина. Человек интегральной антропологии Сорокина предстает как существо, целостность которого поставлена под сомнение. Революционная эпоха выявила радикальный антропологический разлом: идеал гармоничного человека европейского Модерна оказался разрушенным. Для Сорокина важной оказывается не только социальная или культурная природа человека, но и наличие в нем *психофизиологических, биологических* начал, без которых невозможным становится понимание его социального и культурного бытия. Приводя многочисленные примеры воздействия голода на психику и сознание человека, Сорокин показывает распад личности (см., например, упоминание о матери, убившей и съевшей своего ребенка во время голодомора в Саратовской и Самарской губерниях, которые Сорокин посетил зимой 1921 г. [18, с. 155]). «Мировая бойня, революции, продолжающиеся в наши дни волнения и антагонизмы, — пишет Сорокин в работе “Социология революции”, — показали нам человека в совершенно ином виде, ничуть не похожим на ... рационалистического “пай-мальчика”. Перед нами выступил человек-стихия, а не только разумное существо, носитель *злости, жестокости и зверства*, а не только мира, альтруизма и сострадания, существо слепое, а не только созидательно-зрячее, *сила хищная* и раз-

¹ О связи Сорокина с русской религиозно-философской традицией см.: [14; 6].

рушительная, а не только кроткая и созидательная» [19, с. 37] (*выделено мной. — И.Ф.*).

Можно утверждать, что идея интегрализма Сорокина явилась продолжением характерной для русской культуры *социально-эстетической утопии целостности*, которая стала следствием именно этого бьющего в глаза разрыва, когнитивного и нравственного парадокса русской личности и русского сознания.

В этом смысле идеи П. Сорокина — продолжение русской художественной и религиозно-философской мысли и, в частности, идей В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского. Причем само соединение идущей от Достоевского «вихревой антропологии» [3], мысли о разрывности человека, с одной стороны, и основанного на идее «обожения» человека пути Богочеловечества, согласно В. С. Соловьеву, — с другой, определяют универсализм Сорокина, его культурно-аксиологическую сотериологию.

Но следует подчеркнуть при этом, что русский космизм в интегральной теории Сорокина существенно трансформирован, причем не только его увлечениями позитивизмом и собственно социологической проблематикой, но и его биографией, ранним включением в пространство межкультурного диалога русской и коми-зырянской культур. Определим этот тип космизма как *зырянский космизм* (назвав в этом ряду имена В. В. Налимова и К. Ф. Жакова).

Но у этой проблемы есть и еще одна грань. Вяч. Вс. Иванов утверждает — и с этим мнением нельзя не согласиться, — что «наиболее плодотворные течения в русской предсимволистской и символистской поэзии и религиозно-философской мысли были связаны с развитием гностицизма» [7, с. 16]. Кроме того, следует добавить: практически все русские философы начала XX в. (Флоренский, Булгаков, Лосский и др.) были в определенной мере связаны с масонским движением, так или иначе продолжая развивать нравственную философию русского масонства. Н. К. Бонецкая утверждает, например, говоря о В. С. Соловьеве: «Назвав свою путеводительницу Софией... Соловьев, в сущности, перебросил мост традиции в рубеж XVIII–XIX вв.: прецедент софиологии в истории русской культуры — это идеология масонства XVIII в. вместе с мистическими исканиями эпохи Александра» [4].

Антропологическая направленность философии культуры Питирима Сорокина обнаруживает и очевидные корреляции с характерной для русской софиологии связи с антропософией. Однако мифопоэтическая образность философско-антропологических идей Рудольфа Штейнера, с мистико-философским учением которого были связаны истоки русской антропософии (например, теории А. Белого), отнюдь не была свойственна великому гарвардскому мыслителю, как, впрочем, и философская мифопоэтика В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова или П. А. Флоренского. С другой стороны, нельзя однозначно связывать русскую софиологию с гнозисом. «Русская софиология, — пишет Н. К. Бонцакая, — это не гнозис: для этого ей не хватает системности, конкретности духовного знания, разработанности пути к нему, — но ее можно охарактеризовать как страстный порыв к гнозису» [4]. Безусловным при этом представляется и разграничение собственно гностической философии или гностической религии и гнозиса как общего направления мысли и мирозерцания, как и разграничение гностических идей и масонства. Проводя различие между историческим и типологическим пониманием гнозиса, а также говоря об «общем гностическом фоне русского религиозного ренессанса», Ю. Халтурин отмечает, что «"гностицизм" — категория историческая, а "гнозис" — типологическая» [21].

Но даже с учетом этих оговорок нельзя не признать, что наэлектризованное поле взаимодействия софиологии, гнозиса, отголосков масонских идей, русских трансформаций антропософии, пропитывающее всю феноменологию русского *fin de siècle*, соединившего в себе декаданс и религиозное возрождение, революционное брожение и интерес к психике человека, оказалось не только отторгнутым, но и подспудно усвоенным П. А. Сорокиным, дав во второй половине его жизни толчок к философии человека как движимого к творческому преображению силой альтруистической любви.

Вместе с тем для Сорокина, дышавшего предреволюционной атмосферой, пропитанной религиозно-философскими идеями и интеллектуальным брожением начала века, было в высшей мере свойственно постоянное внимание к новейшим открытиям в сфере психологии и физиологии человека (в том числе к работам Л. И. Петражицкого, З. Фрейда, И. П. Павлова, В. М. Бехтерева и др.), наносящих, говоря словами Сорокина, «удар рационалистическому воззрению на челове-

ка» [19, с. 38]. Помимо того, что человек «хочет быть сытым, одетым, удовлетворять свои половые инстинкты», — писал Сорокин, — [он] «по количеству своих биологических инстинктов-рефлексов представляет собой бомбу, начиненную множеством сил и тенденций, способную взорваться и явить картину дикого буйства» [19, с. 41].

Гностическая ориентация антропологии Питирима Сорокина может быть прослежена в двух связанных, но все же не совпадающих тематических плоскостях. С одной стороны, это обнаружение биологической природы человека в годы социальных катаклизмов, голода и бедствий. С другой — биполярность, двойственность любви, антитеза альтруистической любви и пола, особенно характерная для «позднего» Сорокина.

Говоря о причинах социальных катастроф и революций, Сорокин подчеркивает роль психофизиологического фактора, обнажающего в человеческом существе роль инстинктов. В частности, таким фактором оказывается, согласно Сорокину, ущемление инстинктов, и Сорокин перечисляет, каких. Это инстинкты самосохранения, сексуальности, потребности в питании и жилище и т.д. [19, с. 321–322]. Но и революция не становится толчком к развитию человеческого в человеке: революция, — пишет Сорокин, — «дезорганизует и примитивизирует нервную систему и умственный аппарат членов общества [19, с. 291].

Обращаясь вслед за формирующейся традицией изучения социальной психологии (психологии «толпы») к социально-психологическим основаниям исторических событий, Сорокин вынужден касаться и собственно биологического в человеке. Но для Сорокина — наследника не только русской демократической мысли, но и русской философской мысли — важен факт преодоления, выхода за пределы собственно биологической детерминации. Поэтому он помещает «инстинкт свободы» в число первичных инстинктов (опираясь при этом, добавим, на идеи его друга и — в годы работы в Психоневрологическом институте — сподвижника И. П. Павлова). При этом рассмотренный в качестве базового, «природного» в человеке, инстинкт свободы обнаруживает если не корреляцию, то точки соприкосновения с философией свободы Н. А. Бердяева, который, опережая Ж.-П. Сартра, рассмотрел свободу в качестве метафизического ядра человека.

В этой связи можно проследить прерывающуюся, пунктирную, но все же четко прослеживаемую связь между русским гнозисом и православной софиологией, с одной стороны, и, с другой — сотериологическими идеями П. Сорокина. Сотериология Сорокина, основанная на возможности сохранения и развития человечества на основе альтруистической любви, не только обнаруживает общефилософские корреляции с русским религиозным ренессансом, но и более конкретно — со знаменитым трактатом В. С. Соловьева «Смысл любви». Можно утверждать, в частности, что Сорокину, так же как и Соловьеву, присущ «дух брезгливости по отношению к материальному, перешедший от гностиков-аскетов к немецким мистикам» [9]. Но, в отличие от Соловьева, у Сорокина нет идеи теургического преобразования человека (его обожения), как и понятия метафизической природы любви, имеющей не земное, а космически и религиозно преобразующее воздействие на человека. В этом смысле Сорокин ближе не к мистике православия, а к *этике протестантизма*. Глубокая *безрелигиозная религиозность* Сорокина — результат его «долгого пути» от странствующего богомаза, обзревающего с колокольни природную стихию в переживании красоты и единства мира, до гарвардского профессора, прошедшего через годы голода и бедствий, увлечения позитивистски-бихевиористскими теориями к созданию грандиозной философской теории социокультурной динамики и далее — к философии альтруистической любви. Но и у Соловьева, отмечает А. П. Козырев, «в самой формуле “любовь есть факт природы (или дар Божий)” совместились два кредо — позитивизма и христианства» [9]. Так же у Сорокина, с поправкой на мистическое переживание природы, обусловленное, скорее, связью с остатками язычества его окружения в детстве и отрочестве (напомним, что об исконном мистицизме коми писал в свое время К. Ф. Жаков — учитель П. А. Сорокина — в своем этнографическом очерке о зырянах¹), чем православным мироощущением.

Связь с философией Соловьева наиболее очевидна в философской стилистике Сорокина и в повторяющейся идее единства Истины, Красоты и Добра, постоянно звучавшей и у Соловьева, и у его рус-

¹ См., например, у К.Ф. Жакова: «Леса наполняют почти все пространство [коми земли — И.Ф.]. Они — место охоты и подвигов, они — источник мистицизма и поэзии» [5, с. 315].

ских последователей и продолжателей, особенно у Н. О. Лосского. Немаловажным представляется тот факт, что Н.О. Лосский был одним из профессоров Петербургского психоневрологического института в годы учебы там Сорокина, и с Лосским Сорокин, по его собственным словам, сдружился уже в годы эмиграции в Праге [18, с. 161]. В качестве связующего звена между Сорокиным и Соловьевым можно назвать М.М. Ковалевского, в одно время переписывавшегося с Соловьевым (в частности, ему были адресованы письма о поездке из Лондона в Египет [12]), а позднее связанного с П. А. Сорокиным — начинающим социологом и студентом Петербургского университета. Заслуживает внимания и то, что именно Ковалевский, как утверждает Н. Берберова, был основателем масонских лож в России в начале XX в. [2, с. 8–9]; в списках масонов Берберова называет и Питирима Сорокина [2, с. 90].

Вместе с тем можно утверждать, на наш взгляд, что русская софиология оказалась не только усвоенной Сорокиным, но и существенно им трансформированной.

В частности, не включив в свои рассуждения софиологии В. С. Соловьева и С. Н. Булгакова, Сорокин остался верен идее космического преображения существа человека посредством альтруистической, созидательной любви. В своей итоговой работе «Главные тенденции нашего времени» он утверждал: «Истина, добро и красота вновь объединятся в высшую триаду ценностей — раскрывающую все полнее тайны Высшей Реальности и преданно служащую человечеству в его творческой миссии на этой планете и за ее пределами» [17, с. 242].

Безусловно, строгий аналитический ум П. А. Сорокина вел его в сторону рационального и научного обоснования грандиозной исторической мистерии развития культуры и общества, однако экзистенциально пережитый им опыт катастроф и политических катаклизмов, опыт переживания пограничной ситуации (ситуации ожидания смерти в устюжской тюрьме в 1918 г. или в революционном Петрограде в период большевистского террора и голода) требовал обоснования этических начал истории в тех сферах духовной жизни человека, которые всегда были предметом религиозно-философских исканий: в понимании человеческой личности как обоснованной свободой и нон-детерминистским пониманием воли. Можно утверждать, на наш

взгляд, что концепция социокультурной динамики П. А. Сорокина обнаруживает очевидную корреляцию с гностико-манихейским пониманием человека как тройственного существа, сущность которого определяется соотношением телесного (чувственного), душевного и духовного начал и, соответственно, разделением тварных существ на соматиков, психиков и пневматиков. Преобладание одного из них формирует характер суперсистемы — чувственной, идеациональной, или идеалистической. На наш взгляд, здесь очевидны отголоски популярной в начале XX в. философии «Третьего Завета», в основании которой, наряду с гнозисом, следует видеть социально-эстетическую утопию радикального преобразования жизни. Циклизм русской истории, дуальность ее исторических моделей (см. [10; 1]), становясь фактом экзистенциальной рефлексии в русской религиозной философии, находят свое преодоление в идеалах Богочеловечества и «Оправдания Добра» как преодолении тотальной разобщенности манихейски понимаемого мира. Если взглянуть под этим углом зрения на известный факт интереса В.С. Соловьева к гностицизму первых веков христианства и изучения им трудов гностических философов, то следует прийти к выводу о болезненности экзистенциального опыта русского философа в русской действительности, заставляющего его не только видеть трагическую разорванность мира и дуальность человека, но и стремиться к ее философскому преодолению.

То же и у П. А. Сорокина. Пережив на собственном опыте в первые годы революции ситуацию, когда «равновесие» человеческого поведения терпит крушение, «огонь биологических импульсов прорывается наружу, и вместо культурного *socius*'а вы видите дикое животное, беснующегося дьявола», Сорокин не мог не видеть проблему разрывности человеческой природы, задавая себе известный русский вопрос «что делать?». Двойственность человека (который, вспоминает Сорокин мысль Б. Паскаля, — а связь Паскаля с гнозисом, кстати, отмечает Х. Йонас [8] — «похож на ангела, под которым кроется дьявол» [19, с. 41]) побуждает его не искать возможного синтеза, но, скорее, формулировать пути сущностного изменения человеческой природы.

Одной из неизменных идей гнозиса, как известно, является идея извечности противостояния Света и Тьмы, Добра и Зла, разворачивающегося в всемирно-историческом процессе. Применительно к

П. А. Сорокину мы видим проблематизацию этого тезиса в противостоянии альтруистической созидательной любви и любви эротической — Венеры и «жены», Беатриче и Мессалины, не соединенных в теории Сорокина и не находящихся (в отличие, например, от В. С. Соловьева, ни мистериального, ни феноменологического преобразования) (см., например, раннюю статью Сорокина «Современная любовь»). Антиномии любви в теории Сорокина оказываются «выпрямленными» в пользу чисто духовной, альтруистической, созидательной любви. Противопоставление материального, чувственного, с одной стороны, и духовного, сверхчувственного — с другой, порождая мечту об идеалистической суперсистеме (неустойчивой по определению) или об интегрализме как о футурологической альтернативе распадающегося чувственного мира, в мире реального социума и реальной — современной — культуры не снимается в философской антропологии Сорокина возможностью преобразования (в христианской традиции обожения). Собственно говоря, возможность преобразования человека Сорокин видел в преобразении культуры и социальных институтов. Но дуализм социокультурного и биологического в человеке (как трансформированная гностическая в своей основе оппозиция духовного и материального) становится предметом социально-антропологических изысканий Сорокина, что наиболее очевидно на примере его книги «Американская сексуальная революция».

Сорокин отмечает, что «на протяжении последних двух столетий и особенно нескольких последних десятилетий секс пронизал все области нашей культуры», и «наша цивилизация так им пропитана, что теперь секс сочится из всех пор американской жизни» [16, с. 30], и это свидетельствует не только об изменении социально-культурной реальности, полной «сексуальной одержимости», но и об изменениях, происходящих в *биологической природе* современного человека, изменениях, согласно Сорокину, подрывающих его психическое и физическое здоровье [16, с. 57]. Описанные Сорокиным негативные последствия сексуальной революции для здоровья и психики человека коррелируют с распространенными в начале XX в. в Европе и в России идеями «вырождения» (сама идея которого была заложена в трактате М. Нордау «Вырождение», увидевшем свет в 1892–1893 гг. [11, с. 16], и широко обсуждалась в художественных, медицинских и философских кругах) и дегенерации целых поколений как следствия

«половой любви». Также большую роль для интеллектуально-декадентских кругов сыграла и книга О. Вейнингера «Пол и характер». И для Сорокина речь идет не о преобразении биологического в культурное, а о распаде культурного под воздействием доминирования биологического и далее — разрушение собственно биологического. Очевидно, что у Сорокина были собственные — экзистенциальные — основания такого понимания: это голод, война, бедствия, обнаруживающие в человеке нечеловеческое, звериное — биологическое.

Выходом из создавшейся — губительной, как считает Сорокин, — ситуации должна стать «тройственная операция десексуализации нас самих, нашей культуры и нашей общественной жизни» и даже «очищение от половой скверны» [16, с. 147]. Нетрудно заметить в этих формулировках отголоски русской культуры начала XX столетия с ее увлечением «Крейцеровой сонатой» Л. Н. Толстого и идеями сексуального воздержания и андрогинизма (показательна ранняя статья Сорокина «Современная любовь», основанная на анализе поэзии А. Блока и буквально пронизанная отголосками В. С. Соловьева, хотя и без характерной для Соловьева антиномии аскетизма и эротики). Можно привести множество примеров, составляющих корреляцию к Сорокину именно в русской культуре, и не только философской, начала XX в. Но корреляции именно с Соловьевым наиболее показательны. Пол, согласно Соловьеву, воплощает примирение человека с «царством смерти», которое основано в конечном счете «плотским размножением» (см., например, [15, с. 145–151]); пол и личность — противостоящие друг другу грани человеческого существа.

Унаследованный от русской религиозно-философской традиции и российской — «декадентской» — культуры эпохи *fin de siècle* вопрос о природе биологического в человеке и, как следствие, о природе любви решался Питиримом Сорокиным в русле *имплицитного русского гнозиса*: как отрицание, а не как преобразование плоти. В отличие от В. С. Соловьева, движущей силой утопии которого была эротическая любовь как «источник сексуального желания, так и его преодоление» [11, с. 67], для Сорокина важна не мысль о восстановлении утраченной (андрогинной) целостности человеческой природы, а замена биологического в человеке — сверхприродным: интегрализм — не изначально заданная форма существования человечества, а мерцающий вдали идеал.

Вместе с тем русский гнозис характеризовался не столько а-космизмом, сколько именно космизмом, связанным с православной софиологией. В интерпретации же П. А. Сорокина — не использующего традиционной для русской религиозно-философской мысли дискурсивной мифопоэтики — образ одухотворенной, прекрасной природы-стихии (стихии леса, связанной в воспоминаниях Сорокина с ранними годами его жизни) оказывается весьма знаменательным, как, впрочем, и образ другой стихии — моря, с которым сравнивает Сорокин социум. Поэтизация Земли как Софии (см. об этом [19]) находит свое воплощение не столько в социологических или философско-культурологических трудах Сорокина, сколько в его художественном творчестве (в романе «Долгий путь», начало которого в этом плане чрезвычайно показательно).

Не лежащая на поверхности связь философской системы П. Сорокина с русским гнозисом — надежно скрытая сначала позитивистски-бихевиористскими увлечениями Сорокина-студента Психоневрологического института и революционными увлечениями Сорокина-эсера, а затем деятельностью по созданию системы социологии Сорокина — социолога революции, — проступает на поверхность в последний период творчества, ставший своего рода этапом подведения итогов и возвращения к собственным интеллектуальным и экзистенциальным истокам. Возвращение в теории альтруистической любви к содержательным интенциям ранней работы «Современная любовь» было опосредовано «длинной дорогой» социальных катастроф и революций, сделавших очевидной двойственность, разрывность человеческой природы: биологическое и социокультурное в человеке, согласно Сорокину, не представляют собой гармонии, но нуждаются в напряженном усилии воли, и его учение о типах альтруистов, среди которых альтруисты органичные, изначально получившие дар альтруистической любви, являются немногими счастливыми.

В этой типологии еще раз можно отметить гностические подходы к человеку: гностическое разделение тварных существ на соматиков, психиков и пневматиков соответствует типам альтруистов, коррелируя вместе с тем с типологией социокультурных суперсистем. Формулируя «закон поляризации», Сорокин пишет: «...люди реагируют и преодолевают фрустрацию и невзгоды в зависимости от типа личности. Либо, с одной стороны, ростом творческих усилий (как у Бетхо-

вена после наступления глухоты или слепого Милтона и т.п.), а также альтруистическим перевоплощением (Св. Франциск Ассизский, Игнатий Лойола и другие) — это называется позитивной поляризацией. Либо, с другой стороны, люди реагируют самоубийствами, умственными расстройствами, ожесточением, ростом эгоизма, тупой покорностью судьбе, циническим восприятием окружающего (это — негативная поляризация») [18, с. 231].

Говоря о гностико-манихейской основе российской ментальности и опираясь на понимание гностического сознания как основанного на убеждении в «онтологической ущербности и богооставленности мира», И. Г. Яковенко и А. И. Музыкантский пишут: «богооставленность фиксирует сбой партисипации человека к универсально-надличностному уровню собственной ментальности» [21, с. 41–43], проявляясь на двух уровнях. С одной стороны, «в цивилизации, исчерпавшей возможность дальнейшего развития, смысловые цепи между профанированным миром эмпирической реальности и первотектоном¹ становятся настолько сложными и громоздкими, что человеческое переживание не дотягивается до первотектона» (и многие опосредующие эту связь звенья в философии античных гностиков представляют собой «тяжеловесную конструкцию», как, например, в системе Василида, из 365 небес). С другой стороны, предпосылки для блокирования партисипации «возникают в обществах, которые существуют в стабильно неблагоприятных, дискомфортных для человека условиях» [21, с. 44–45]. Связывая гностико-манихейские черты русской ментальности со скифо-сарматской традицией зороастризма, А. С. Ахиезер, как справедливо полагают авторы, не учел влияния финно-угорского субстрата, влившегося в русский этнос и определившего его ментальные и художественные традиции, финно-угорская мифология предполагает «дуалистическую космогонию и антропологию» [21, с. 110, 124–125]. Между тем именно у Сорокина эта двойственная — российско-коми ментальность, в глубинных своих пластах основанная на дуальности (на имплицитном, до-

¹ Первотектоном авторы называют «базовый уровень ментальности, являющийся вместилищем моделей структурирования..., на базе которых выстраивается картина мира. Партисипация к первотектональным основаниям картины мира» представляет собой установление в акте партисипации «онтической связи с базовым уровнем собственной ментальности» (см. [21, с. 43]).

рефлексивном гнозисе), нашла свое выражение в сквозной метафоре его автобиографической прозы: мотив пути, дороги, странствий, бездомности, особенно характерный для начального периода жизни автора¹, — мотив, значимый не только для российского ментального и художественного пространства, но и для манихейского в своем основании отрицания земного бытия. В плане рефлексивного преодоления экзистенциального опыта важно обратить внимание на начало романа: образ утраченного рая, мистическое переживание сверхчувственной красоты природы, стихия которой не поддается рациональному логическому объяснению, ранняя смерть матери, отличавшейся необыкновенной красотой, связь красоты мира и переживания сиротства — все это уже содержит в себе предвосхищение мечты о целостности, любви, обретении смысла земного бытия.

Определяя гностико-манихейскую ментальность как основанную, помимо прочего, на факторах неимманентного развития, стрессе перехода от предыстории к истории, дуализме земледельческого и кочевнического миров и дуализма финно-угров (для которых, добавим, фактор перехода к истории обретает еще большую значимость по сравнению с Русью, а дуализм земледельческого и охотничьего хозяйствования), следует говорить о двойном обосновании отголосков гнозиса в творчестве П. А. Сорокина. В первую очередь это хоть и частичная, но укорененность в культурном ареале коми, которому Сорокин принадлежал лишь отчасти и с которым не идентифицировал себя (коми была мать Сорокина, которую он потерял в возрасте пяти лет и которая поэтому не могла оказать на него существенного влияния), и годы странствий с отцом и затем с братом по коми деревням в качестве мастера по чеканке иконных риз, поновления икон, окраске церквей и колоколен. В этом плане весьма показательными представляются очевидные мировоззренческие и философские корреляции П. А. Сорокина с творчеством двух других знаменитых выходцев из Коми края — К.Ф. Жаковым и В.В. Налимовым.

¹ С этой точки зрения чрезвычайно показательным является нежелание участвовать в конференциях, требующих дальних переездов у позднего Сорокина (см. [17, с. 244–260]): преодоление странничества как одной из постоянных черт имплицитного гнозиса, — результат самотрансцендирования, выход за пределы ментального пространства русской культуры, ее экзистенциальная рефлексия и глубинная, внутренняя трансформация.

Не менее очевидными являются и переключки с теорией мистической интуиции Н. О. Лосского. В работе «Главные тенденции нашего времени» Сорокин писал: «Сверхсознание творит и делает открытия посредством сверхсознательной интуиции. <...> Сверхсознание лишено эгоизма. Оно переступает границы Эго полностью и безусловно» [17, с. 38]. *Трансцендирование «Я»* — основа интуитивно-мистического познания — рассматривается Сорокиным как основание нового типа знания, выстраиваемого не на сенситивно-чувственном фундаменте, а на целостном схватывании абсолютной реальности, предполагая интегральное знание, основанное на интуиции, чувственном опыте, логике, — и в то же время на религиозном постижении Абсолюта.

Сам Сорокин писал в своем автобиографическом романе: «...Революция 1917 года разбила вдребезги мои взгляды на мир, вместе с характерными для них позитивистской философией и социологией, утилитарной системой ценностей, концепцией исторического процесса как прогрессивных изменений, изменений к более лучшему обществу, культуре, человеку». И далее: революция, гражданская война и голодомор, читаем далее, «разбудили в человеке зверя и вывели на арену истории, наряду с благородным, мудрым и созидующим меньшинством, гигантское число иррациональных человекоподобных животных...» [18, с. 166–167].

Можно утверждать, на наш взгляд, что трансцендирование философской личности Сорокина за пределы этнической принадлежности коми и глубинных слоев русского философского самосознания становится одновременно и рефлексией экзистенциального опыта философа, и его преодолением. Основная мысль Сорокина, конечно, не заключается в гностико-манихейском дуализме (хотя и значимом для него в свете анализа роли инстинктов в ситуациях голода, бедствий и войн). Она заключается в «снятии» этого дуализма путем утверждения интегральной природы человека (что, впрочем, не в меньшей степени характерно и для В. С. Соловьева — например, в его философии всеединства и церковном экуменизме, или Н. О. Лосского). Вместе с тем снятие дуализма в другом контексте — контексте выдвинутого Сорокиным «закона поляризации» — неминуемо обретает черты социальной и философской утопии как *альтернативы гнозиса*. Можно утверждать, на наш взгляд, что философия и антропология

П. А. Сорокина явились результатом сложного *экзистенциального синтеза*, основанием которого стала не только богатая на события юность великого философа, но и ситуация культурного и ментального билингвизма (ситуация идентичности между финно-угорским, материнским миром — и миром русским, отцовским, исторически и ментально иным), а затем эмиграция, позволившая взглянуть на опыт пережитого с новой точки зрения, трансцендировав себя в иное ментальное и культурное пространство.

1. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. М. : Философское общество СССР, 1991. Т. 1.
2. Берберова Н. Н. Люди и ложи. Русские масоны XX столетия. М. : Прогресс-Традиция, 1997.
3. Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. URL: http://www.vehi.net/berdyayev/otkrov.html#_ftn1 (дата обращения: 15.07.2014).
4. Бонецкая Н. К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 79–97. URL: <http://philosophy.ru/library/vopros/58.html>
5. Жаков К. Ф. Этнологический очерк зырян // Под шум северного ветра. Сыктывкар, 1990.
6. Зюзев Н. Ф. Философия Питирима Сорокина. Сыктывкар : Эском, 2000.
7. Иванов Вяч. Вс. Россия и гнозис // 500 лет гнозиса в Европе. Гностическая традиция в печатных и рукописных книгах. Петербург — Амстердам : Ин де Пелиkaan, 1993. С. 12–21.
8. Йонас Г. Гностическая религия. СПб. : Лань, 1998. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/jonas01/index.htm>
9. Козырев А. П. Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 59–79. URL: <http://philosophy.ru/library/vopros/62.html>
10. Лотман Ю. М., Успенский Б. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Труды по русской и славянской филологии. XXVIII: Литературоведение. К 50-летию профессора Бориса Федоровича Егорова. Тарту, 1997. С. 3–36.
11. Матич О. Эротическая утопия: Новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М. : Новое литературное обозрение, 2008.
12. Мочульский К. В. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М. : Республика, 1995. URL: <http://www.vehi.net/mochulsky/soloviev/index.html>
13. Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский et dii minors. М. : Издательский дом РЕГНУМ, 2012.
14. Сапов В. В. Творческая эволюция Питирима Сорокина // Сорокин П. А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет (Социологическое на-

следие). М. : Наука, 1994. URL:

http://antimilitary.narod.ru/antology/sorokin/sapov_sorokin.htm

15. Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Сочинения : в 2-х т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 47–548.

16. Сорокин П. А. Американская сексуальная революция. М. : Научно-практический Центр коммуникативных исследований «Проект-Барьер», 2006.

17. Сорокин П. А. Главные тенденции нашего времени. М. : Наука, 1997.

18. Сорокин П. А. Долгий путь. Сыктывкар : СЖ Коми ССР, МП «Шыпас», 1991.

19. Сорокин П. А. Социология революции. М. : Территория будущего ; РОССПЭН, 2005. С. 37.

20. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. URL: <http://filegiver.com/free-download/toporov-svyatost-i-svyatye-v-russkoy-dukhovnoy-kulture-tom-1-fb2>

21. Халтурин Ю. Гнозис и гностицизм в мировоззрении русских розенкрейцеров 18–19 вв. URL: <http://independent.academia.edu/YuryKhalturin>

22. Яковенко И. Г., Музыкантский А. И. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М., 2010.