

ПРЕДЕЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ИНТЕГРАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ П. А. СОРОКИНА: ЛЮБОВЬ И ГОЛОД

«Текучая современность» все больше высвечивает значимость наследия П. А. Сорокина-культуролога. Если собственно социологический анализ Сорокина, сохраняя свою актуальность, и сейчас может служить ориентиром в пестроте нашей социальной жизни, то его макросоциология — социология больших исторических периодов, цивилизационных катаклизмов и тектонических разломов, вбирая в себя ценностные, когнитивные, репрезентативные аспекты, оказывается тем ракурсом, который делает возможным философско-культурологическое конструирование социокультурного универсума. Идея культурно-исторических циклов и волнообразного движения историко-культурных суперсистем П. А. Сорокина стала результатом осмысления разнородного материала. Сам Сорокин сформулировал этот принцип посредством идеи интегрализма — рассмотрения всей действительности как «бесконечного X бесконечных качеств и количеств» [16, 32] — философии, которая стала своего рода теоретическим ориентиром для великого теоретика культуры на протяжении всего его творческого пути. Хотелось бы высказать предположение, что и интегральный тип культуры, приходя в интерпретации Сорокина на смену чувственному и характеризующий современность, должен рассматриваться не как возврат к культуре идеационного типа, но как принципиально новое цивилизационное образование, моделирование которого стало возможным на основании собственных интеллектуальных практик и подходов самого П. А. Сорокина.

Интегрализм П. А. Сорокина наиболее отчетливо высвечивается при взгляде на его философию человека. Человек в понимании Сорокина, используя термин М. С. Кагана, — это био-социо-культурное существо¹. Не биосоциальное, а био-социо-культурное, поскольку в основании социальных изменений, социальных систем, социальных лифтов находится человек с его исторически и культурно обусловленными ценностями, смыслами, значениями и представлениями, причем человек, остающийся существом, биологическая природа которого и определяет его социокультурные характеристики, и, в свою очередь, определяется ими. Антропология Питирима Сорокина — это интегральная антропология.

В философии человека и культуры П. А. Сорокина биологический модус социокультурной антропологии, основанный на непосредственном жизненном чувствовании, как бы встроен в пространство *между*: между предельными состояниями любви и голода — в ценностную вертикаль между предельностью альтруистической любви, а значит, любви христианской, религиозной, и предельностью витального самоощущения.

Определяя в одной из своих ранних работ² социальность на основании связей, имеющих «психическую природу» и реализующихся в сознании индивидов, — Сорокин выстраивает синонимический ряд: «социальная душа», цивилизация, культура, мир ценностей — то, что является «противоположностью миру вещей, образующих объект наук о природе» [15, 39]. Символическая форма, которую принимают психические процессы, — основа социального. Интерес к символу и символическим формам — вполне в духе начала XX столетия (не только Э. Кассирера, но и Л. Уайта, считавшего

¹ «...Если культура является третьей формой бытия, отличной и от природной, и от общественной его форм, — говорит М. С. Каган, — то бытие человека отличается от всех трех тем, что оно их синтезирует, делая человека био-социокультурным существом...» [5, 55]

² *Сорокин П. А. Преступление и кара, подвиг и награда: социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали* (1914 г.).

символ преимущественным предметом культурологического знания, не только прагматизма Ч. С. Пирса, но и очевидных импликаций русского «серебряного века») — намечает общий культурологический абрис социологии Сорокина. Определяя структуру социального взаимодействия как «неразрывную триаду» личности, общества и культуры, Сорокин говорит о культуре не только как о «совокупности значений, ценностей и норм», но и как о такой совокупности этих компонентов, которой «владеют взаимодействующие лица», а также совокупности носителей, «которые объективируют, социализируют, раскрывают эти значения» [14, 218]. Таким образом, очевидно понимание Сорокиным культуры во взаимодействии ее аксиологического и когнитивно-семиотического (в другом аспекте — коммуникативного) аспектов. Центральным при этом остается вопрос о человеке: культурная антропология — цементирующее начало интегрализма. Поэтому столь значимыми для Сорокина оказываются проблемы, связанные с биологическими и экзистенциальными факторами в их двусторонних взаимодействиях с собственно социальными и культурными. Связь биологического и аксиологического, биологического и субъективно-эмоционального, биологического и когнитивного — сквозная тема его философии и социологии культуры. Не абстрактный субъект тоталитарной утопии, а именно человек — центр культурологии П. Сорокина. При этом собственно биологическое никогда не предстает как непосредственно данное, но всегда как опосредованное и опосредующее ценности, психические состояния, идеологии.

В ранней рукописи «Социологический прогресс и принцип счастья» Сорокин исследует соотношение субъективного переживания жизни индивидом и прогресс как реализуемое посредством материальных и социальных практик движение к общественному благополучию, приходя к заключению не только об отсутствии прямой зависимости чувства счастья от меры прогресса, но и, напротив, об их противоположности. Ранняя работа молодого исследователя не ставила перед собой задачу решения проблемы — однако сама ее постановка показательна. Студент, а затем преподаватель Петербургского психоневрологического института, Сорокин не мог оставаться в стороне от вопросов психологии и неврологии — так или иначе касающихся не только собственно медицинской, но и эмоционально-аффективной жизни человека, его экзистенциального переживания социального и индивидуального бытия и его экзистенциального опыта. В этом контексте понятно обращение Сорокина к проблеме суицида, навеянной, в первую очередь, работами Э. Дюркгейма, но в то же время и имманентной самому Сорокину логикой постановки вопросов. Организованное совместно с И. А. Павловым Общество объективных исследований человеческого поведения стало отправным моментом дальнейшего интеллектуального драйва к целостности человека, общества и культуры, к пониманию культуры как надприродного универсума.

В то же время приходится отметить, что интерес к индивидуальным психическим процессам, к переживанию отдельного индивида, к биологической подоплеке социальных и культурных процессов — дань интеллектуальной моде начала XX века, начиная с теорий О. Вейнингера и заканчивая З. Фрейдом. Без труда можно разглядеть в рассуждениях Сорокина и отголоски идей Ф. М. Достоевского, на которого не может не ссылаться автор: метафизические антиномии религиозно-философской антропологии постоянно присутствуют в работах великого социолога. Именно русский «серебряный век», рефлекс и отголоски которого прослеживаются в работах позднего Сорокина, задал вектор его движения от политологии к социологии и от социологии — к социокультурному универсализму и интегрализму. Можно высказать предположение, что и сама идея интегрализма восходит, в конечном счете, к философии русского космизма и, особенно, к философии всеединства В. С. Соловьева. Соотношение телесно-чувственного, биологического и духовного в человеке определяет такие знаковые

для русского религиозного ренессанса тексты, как «Смысл любви» В. С. Соловьева или — или, в других содержательных координатах, «Философию общего дела» Н. Федорова. В частности, идея альтруизма как противоположного эгоизму нравственного основания человеческого бытия — постоянно присутствующая тема этики В. С. Соловьева [11, 164; 167].

Таким образом, можно говорить о религиозно-философских истоках интегральной антропологии П. А. Сорокина. Понимание человека как целостности предстает в этом смысле как взаимодействие биологического и духовного. Это, с одной стороны, альтруистическая любовь, преобразующая биологическое, с другой — биологическое, входящее в духовное, непосредственно на него воздействующее, изменяющее его содержательные модусы. Об этом работы Сорокина о голоде, революции, социальных бедствиях — и о любви.

Актуальность философии предельных состояний («пограничных ситуаций» в терминологии экзистенциализма), усиленная социально-историческими катаклизмами XX века, определила антропоцентризм социологической теории П. Сорокина, с одной стороны, и ее интегрализм — с другой.

Исследуя связи идеологии и одним из предельных экзистенциальных состояний — голодом, Сорокин обнаруживает зависимость степени идеологизации сознания от уровня питания. Функциональная связь между успехом или неуспехом идеологии и качеством питания, на первый взгляд, производит впечатление избыточной биологической детерминации социального и культурного. Однако для Сорокина характерно достаточно сложное понимание идеологии — не только как совокупности убеждений и верований, мировоззрения и понятий и представлений, «мыслимых про себя», но и их проявлений как «субвокальных и речевых *рефлексов* человека» [13, 367] (выделено мной. — *И. Ф.*). Так, Сорокин показывает связь голода уравнилельно-коммунистических актов и поступков «вроде насильственного отнятия, грабежа, уравнивания богатств и пищевых скопов агрегата»: при наступлении голода идеология должна благословлять «на акты захвата, раздела, поравнения...» [13, 369]. Повторим вслед за Сорокиным: поле идеологии — не только мировоззренческие формулы, но и «субвокальные и речевые рефлексы».

Отчетливое проявление именно этой, «рефлексивной» стороны идеологии, ее аффективная и суггестивная подоплека показана Сорокиным в его очерке о русской революции: «эрозия социально-психической жизни» (используя удачное выражение С. Савицкого [10, 374]) превращает «считывание знака» [10, 374] тоталитарной идеологии в экзистенциально пережитое чувство символа. Понятно, что интерес к «субвокальным» психическим процессам, определяющим характер идеологии, во многом обусловлен лично пережитым опытом революции и последующего голода. Говоря о первом дне Февральской революции, Сорокин описывает пожар в здании Окружного суда на Литейном. Комментарий Сорокина весьма показателен: «В огневых отблесках лица прохожих и зевак выглядели демонически; они ликовали, смеялись и танцевали. <...> Дважды я наталкивался на группы солдат и зевак, грабящих винные магазины, но никто не пытался даже остановить их» [14, 225]. В другой работе Сорокин пишет: «Революция и муки не только не противоречащие друг другу явления. Но, напротив, каждый революционный период отмечен ростом убийств, садизма, жестокости, зверств и пыток» [14, 267]. Одним из главных признаков революции, согласно Сорокину, является изменение психологии человека: революции «не социологизируют людей, а, скорее, биологизируют» их [14, 270]. Особое эмоциональное состояние революционного насилия/ликования в описании Сорокина очевидно характеризуется своего рода амбивалентностью: ликование и жестокость — два полюса революции, причем оба так или иначе связаны с рефлексивной, телесной, чувственной стороной человеческого существ-

вования¹. Биологическое само по себе приобретает значение, а значит — становясь репрезентацией смысла, обретает свойства символа как суггестивно-аффективного выражения ценности. Экзистенциальное переживание свободы — свободы как вседозволенности — обнаруживает себя посредством насилия, непристойности, нарушения социально-культурных норм.

Комментируя пьяные бунты постреволюционного Петрограда, И. Нарский и Ю. Хмелевская отмечают «карнавальным» характер винных погромов, выполняющих функцию «временного разрыва с буднями, выхода за пределы обыденности, символического слома привычных иерархий и статусов» [7, 277]. На наш взгляд, с этим следует согласиться лишь частично. Не только карнавализация, стирающая грань между зрителем и актором, выпячивающая на первый план социальное тело, а потому растворяющая индивидуальное «я» в коллективном «мы», очертила облик революционных погромов и пьяных бунтов, но и трансформация собственно биологического в человеческой био-социотелесности. «Выброс телесности» [7, 277], наблюдаемый Сорокиным в революционном Петрограде, не мог не обратить внимание философа и социолога на роль биологических оснований социальных потрясений в их социокультурных трансформациях. Причем ситуация обнаружила своего рода семиотический сбой: десемантизация знака обернулась безусловностью символа. Следует отметить, что Сорокин придает символу и символизации немалое значение, связывая их преимущественно с ролью в социальной коммуникации. Однако в предельных экзистенциальных ситуациях — в том числе революции или голода — репрезентация физиологического состояния становится фактором символизации, отличным от собственно знаковой, семиотической коммуникативности: рациональное понимание знака сменяется непосредственной суггестией символа.

Поэтому в качестве одного из существенных «биологических» факторов био-социо-культурной природы человека Сорокин рассматривает «бессознательное подражание» [13, 114], особенно значимое в периоды социальных катаклизмов, войн, революций. В этом аспекте наиболее показательна «вторая фаза» революции, когда в человеке «начинает просыпаться "наихудший из зверей"» и «великая революция превращается в ужасающий шквал, неразборчиво сметающий все на своем пути» [14, 223; 280] и непосредственно касающийся биологического выживания человека. Идеальный субъект исторического действия предстает у Сорокина как реальное существо, под влиянием биологически обусловленных факторов превращающееся в часть толпы. Влияние «важнейших биологических раздражителей поведения», пишет Сорокин, огромно: «Они являются теми силами, которые управляют поведением людей и народов, тем паром, который приводит их в действие» [13, 130].

В целом «постановка грандиозной драмы, комедии или трагедии революции на исторических подмостках predeterminedена первым долгом репрессированными врожденными рефлексам, в число которых Сорокин включает, ссылаясь на И. П. Павлова, и "рефлекс свободы"» [14, 279].

Являясь «рефлексом», то есть, будучи укорененной в психофизиологической природе человека, потребность свободы становится в то же время путем разрыва зависимости от природного. В другой работе Сорокин пишет: «Единственный смысл, который может иметь "свобода воли", означает объективно уменьшение зависимости нашего

¹ «На улицах нередко можно было встретить пьяных людей, непристойно ругающихся и горлающих: "Да здравствует свобода! Раз свобода, то все дозволено!" — пишет Сорокин. — Проходя возле Бестужевского женского университета, я обратил внимание на толпу веселящихся и отчаянно жестикулирующих людей. В тени ворот, прямо на открытом месте никому не известные мужчина и женщина вели себя самым непотребным образом. "Ха. Ха! — веселилась толпа. — Раз свобода, то все дозволено!"» («Революция и социология. Бойня: революция 1917 года» [14, 229]).

поведения от условий космических или биологических и рост нашей зависимости от условий социально-психических, — зависимости, субъективно переживаемой нами как свобода...» [13, 136]. Поэтому стихийно-эмоциональные проявления толпы, основанные на предельных экзистенциальных состояниях голода, опасности, усиленные подражательным инстинктом, не являются проявлением свободы, но преодолеваются культурой: «С ростом культуры, — пишет Сорокин, — природа человека должна становиться все более и более гибкой» [13, 130].

В семиозисе социально-культурных и политических практик рефлекс в семиологической теории Сорокина играют роль означаемых, или, по крайней мере, укореняют означаемое в недрах человеческой субъективности/телесности. Идеологии же, как и выбор героев, эмблематики, «выбор дискурсивной идеи» попадают в сферу «означающих», репрезентируя уходящие в недра био-социо-культурной природы человека «субвокальные» истоки.

Таким образом, интегральное понимание человека П. А. Сорокиным уже в начале его деятельности вело его не только к усилению внимания к социально-психологическим аспектам социального действия или социальной стратификации, но и к роли эмоциональных состояний в истории культуры. Исследование эмоций, все больше привлекающее к себе внимание на протяжении XX века, становится постоянно присутствующим лейтмотивом социологии Сорокина. В определенной мере, перефразируя Т. Зельдина, можно говорить, что антропология П. Сорокина — это антропология, в том числе, и эмоциональных состояний¹. Понимание культуры как суперсистемы, где нет преобладающих факторов, определяющих ее развитие в целом (например, социально-экономических, или политических), но, напротив, есть взаимодействие ее многомерных составляющих, обоснованных базовой для данной культурно-исторической формы системой ценностей, определено для Сорокина пониманием сложной, многомерной — интегральной — природы человека².

Многомерная природа человека — его «био-социо-культурность» — не может не включать в себя «нижние» этажи психики, связанные с биологическим «дном». И действительно, для Сорокина в высшей мере характерно — причем на всех этапах его философской и человеческой эволюции — обращение, казалось бы, к внекультурным, на границе с природой существующим, *как бы* внесоциальным эмоциональным и психическим состояниям: к голоду, страху, инстинкту продолжения рода и т. д. На этом фоне тема любви, и, тем более, любви альтруистической, оказывается и их продолжением, и противовесом. Причем воздействие высшей формы культуры и предела социальности — любви — на биологическую природу человека, так же как и обратное движение — воздействие голода на идеологии, — составляют две стороны одной медали. В определенной мере такая постановка вопроса предвещает все более усиливающийся интерес современной исторической, социологической, историко-культурной мысли к истории эмоций. Но, с другой стороны, предвещая целый ряд поставленных в рамках

¹ «...Моя история — это эмоциональная история человека», — пишет Т. Зельдин [3, 161].

² Интерес к эмоциям как определяющим в истории культуры и социума, характерный особенно для раннего П. Сорокина, фактически соединившего «понимающую социологию» М. Вебера и исследования сотрудников Психоневрологического института, лишь во второй половине XX века стал представлять значимость для исследователей культуры. Так, продолжая развивать идеи социологии Вебера, К. Гирц обращается именно к исследованию эмоциональных состояний как мотивов социальных действий индивида. Значительно позднее — в 1976 году Т. Зельдин, в унисон с Н. Луманном, но повторяя моциокультурные подходы П. Сорокина относительно культуры как суперсистемы, напишет: «... Я считаю, — пишет Зельдин, — что история не испытывает преобладающего влияния какой-то одной силы. Я скорее смотрю на нее как на огромное множество перевоплощений и перекрестных различий между людьми» [3, 162-163].

этих исследований вопросов, стоит особняком: корневая система эмоционального мира человека в его предельных состояниях напрямую связана для П. Сорокина с миром ценностей.

В указанном контексте показательно сопоставление идей П. Сорокина с теорией Л. Февра, основные контуры которой были очерчены в 40-е годы XX века, теорией, которая стала существенной частью новых подходов к социологии и истории культуры, выработанных школой Анналов. Соединение истории и психологии в истории эмоций — задача, сформулированная Февром [16, 123]. Следует, однако, отметить историческую несправедливость. Говоря об истории изучения эмоций в их культурно-исторической определенности, Я. Палмер связывает его со статьей Л. Февра 1941 года «Чувствительность и история», появление которой было во многом обусловлено, по мысли Палмера, ситуацией в Европе и набирающим силы фашизмом [8, 24]. Между тем именно для России эпохи Первой мировой войны и особенно революции 1917 года и Гражданской войны, как и последующего голодомора, ситуация предстала во всей своей остроте значительно раньше. И именно Питирим Сорокин был одним из первых исследователей, обнаруживших проблему и теоретически обосновавших ее во всей ее остроте.

В этом контексте вырисовывается и еще одна, весьма немаловажная деталь. Палмер указывает на влияние теории условного рефлекса И. П. Павлова на развитие теории эмоций в 70–90-е годы XX века, ссылаясь на исследования Э. Кендела и Ж. Ле Ду [8, 24]. Отмечается, что и собственно российская традиция исследования эмоций также была связана с естественнонаучной проблематикой и, в частности, с учением И. П. Павлова. Показателен, в частности, в этом смысле проект социальной истории 60-х годов Б. Ф. Поршнева, попытавшегося детализировать переход от условно-рефлекторной деятельности к высшим психическим функциям человека, причем доказавшего, что характер этого перехода — не плавное эволюционное движение, а катастрофический разрыв (см. [9]).

Действительно, моделирование психологической истории Б. Ф. Поршневым в терминах когнитивного и собственно психического движения от суггестии и контрсуггестии к контрконтрсуггестии и от дипластии к трипластии и тетрапластии дает возможность обратить внимание на роль суггестии не только в истории культуры, в процессах филогенеза, но и в современной культуре и обществе. Вместе с тем в свете теории Поршнева по-иному можно взглянуть и на труды П. А. Сорокина, показавшего возрастающую роль суггестивных механизмов на психику и социальное поведение человека в периоды социального хаоса — в ситуациях голода, войны, революции. Методологическая роль наблюдений и выводов Сорокина обретает вторую жизнь в современной ситуации. В частности, в этой связи можно говорить о инволюции социокультурного к биологическому, выразившейся сегодня не только в засилии массовой культуры, но и в роли эстезиса, возобладавшего над семиозисом, в маргинализации части населения, в проявлениях социальной и семиотической деструкции. Актуализация границы природного и культурного в философском дискурсе конца XX века — ответ на вызовы современной культуры (см., например, [1]).

Можно утверждать, по-видимому, что направление деятельности по исследованию эмоций П. Сорокина, также испытавшего влияние учения И. П. Павлова, стало продолжением зарождающейся научной традиции. Однако движение мысли Сорокина оказалось иным. Это не только обращение к проблеме ценностей и понимание культуры как надприродного универсума, но и «встречное» движение: не только от культуры — к биологическому, но и от биологического к культуре (в частности, особая роль в перестройке физической природы человека принадлежит альтруистической любви). В этом смысле П. Сорокин — не только соратник И. П. Павлова, но и наследник русской рели-

гиозно-философской мысли с ее идеей «обождения плоти», преображения человеческой природы силой любви (в интерпретации В. С. Соловьева) или идей «Третьего Завета» Н. А. Бердяева.

Сложное положение эмоций в промежутке между телесно/биологическим (психофизиологическим) и социокультурным, культурная природа эмоционального мира человека именно в XX веке потребовала серьезного внимания, пионером чего как раз и был П. Сорокин. Зарождаясь, говоря словами Л. Февра, в «сокровенных органических недрах личности», эмоции не являются «автоматической реакцией организма на раздражения внешнего мира» [17, 111]. «Нужно сказать, — пишет Февр, — что попытка реконструкции эмоциональной жизни определенной эпохи — задача крайне соблазнительная и в то же время чудовищно трудная». При этом «... ни механизмы общественных учреждений, ни идеи той или иной эпохи не могут быть поняты и разъяснены историком, если он не охвачен первоочередной заботой, которую я назову заботой психологической: стремлением увязать, соизмерить каждую совокупность условий существования данной эпохи со смыслом, который вкладывают в свои идеи люди этой эпохи» [17, 117–118]. Ключевым понятием в данном рассуждении является понятие смысла — значимое, как известно, для более ранней интерпретации социального у П. Сорокина. Но если для самого Л. Февра история в существенной мере предстает как истории эмоций, то для Сорокина-философа культуры, мыслящего большими пластами исторического времени, в рамках, говоря словами М. М. Бахтина, «большого времени», центральной является категория ценности, определяющая значения и смыслы, определяющая, в конечном счете, характер эмоциональной жизни.

Причем и социальное явление как таковое, согласно П. Сорокину, представляет собой социальную связь, имеющую, прежде всего психические и психологические основания. Социальная связь, пишет Сорокин, имеет «...психическую природу и реализующуюся в сознании индивидов, выступая в то же время по содержанию и продолжительности *за его пределы*» [14, 39]. Являясь «родовой моделью любого социокультурного феномена», значимое взаимодействие индивидов понимается Сорокиным как событие, «с помощью которого один человек *полуосязаемым* путем влияет на открытые действия или состояния ума другого» [14, 191–192] (выделено мной. — *И. Ф.*). Но это значит, что сам характер социальных связей и социальных действий так или иначе укоренен в далеко не всегда опознаваемых воздействиях — не только рефлексах, но и в сфере бессознательного в целом. Из которого, в конечном счете, произрастают значения и смыслы: «Значимое взаимодействие — это любое взаимодействие, — пишет Сорокин, — в котором влияние, оказываемое одной частью на другую, имеет значение или ценность, возвышающиеся над чисто физическим или биологическими свойствами соответствующих действий» [14, 192].

В антропологии эмоций П. Сорокина особое место занимает любовь. Внимание к этой проблематике, по мысли самого Сорокина, определено социально-историческими катастрофами XX века: «Таинственные силы истории, — пишет Сорокин, — кажется, предъявили человеку ультиматум: погибни от своих собственных рук или поднимись на более высокий моральный уровень посредством благодати творческой любви» [5]. Совершенно очевидны, на наш взгляд, философско-религиозные источники этих взглядов: «космическо-онтологическая» концепция любви обоснована единством Любви, Истины, Красоты, «подобно христианской Троице — Отец, Сын и Св. Дух», где любовь предстает как «объединяющая, интегрирующая и гармоническая космическая сила, которая противостоит дезинтегрирующим силам хаоса» [15]. Неоднократные ссылки Сорокина на В. С. Соловьева в разных работах [15] неопровержимо свидетельствуют о том влиянии, которое оказал Соловьев на творчество П. Сорокина. Существенное влияние на философию любви Сорокина оказал и Л. Н. Толстой [4]. Не меньшее значе-

ние в этом контексте могут иметь и философские взгляды на любовь Н. О. Лосского, особое внимание которого привлекает жертвенный характер любви, явно коррелируя с пониманием альтруистической любви П. Сорокина (см., например, [6]).

Статьи и высказывания П. Сорокина о любви в наибольшей степени указывают, на наш взгляд, на так и не прерванную его связь с русской культурой и с русским «серебряным веком». Очевидны, на наш взгляд, и романтические и символистские истоки взглядов Сорокина: чтобы существовать, пишет Сорокин, любовь «требует романтизма, мистичности и иллюзий» [13, 265]. Сама постановка вопроса о соотношении биологического и духовного в чувстве любви предстает как очевидный отголосок философии любви В. С. Соловьева и особенно его поэзии.

Но у философии любви П. А. Сорокина есть и другие грани. Это не только его понимание альтруизма как высшего проявления любви, которое он стремится рассмотреть вне религиозно-философской проблематике, хотя не может не упоминать в этом контексте религиозно-христианские воззрения, но также и попытка показать влияние альтруистической любви на биологическую природу человека. Здесь нужно отметить, как нам кажется, явное отличие идей Сорокина от В. С. Соловьева, который, говоря об обожении плоти, преображении и движении к Богочеловечеству, рассматривал любовь как *иное* по отношению и собственно биологическому, и к собственно духовному. Истинная любовь религиозна по своей сути, ее роль — восстановление образа Божия в человеке, движение к истинной духовности: не отрицание плоти, а ее перерождение и спасение; цель развития человечества — «установление истинно любовного, или сигизического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде» [12, 546]. Отправным пунктом рассуждений Соловьева, таким образом, служит признание человеческой природы как природы, отпавшей от Бога и поэтому должной вернуться через личное религиозное усилие к цельности и единству. Хотя «внутреннее — мистическое и нравственное — соединение его (человека. — *И. Ф.*) с дополняющей индивидуальностью не может одолеть ни их взаимной отдельности и непроницаемости. Ни общей зависимости их от внешнего мира», — пишет Соловьев [12, 537].

Для П. Сорокина проблема выглядит несколько по-иному, хотя цельность любви остается фактически недостижимой: разделение «Венеры», «Беатриче» и «жены» — духовного и биологического не снимается альтруистической любовью, но является фактом культуры, являясь «следствием эстетической эволюции человека, подчиненной, как и все, закону дифференциации» [13, 265]. «По существу любви теперь нет», — замечает Сорокин, комментируя А. Блока. Фактически П. Сорокин продолжает идею, брошенную в интеллектуальное поле культуры конца XIX века Ф. Ницше: формирование «*Homo aestheticus*» — интеллектуальный и социокультурный тренд, который сегодня все больше привлекает к себе внимание исследователей. Можно говорить, на наш взгляд, что Сорокин переносит религиозно-философскую проблематику Соловьева с его метафизикой любви в плоскость социально-культурной динамики. Кризис чувственной культуры заключается и в кризисе любви. Поэтому проблема альтруистической любви становится особенно значимой для Сорокина в последний период его творчества. В. Джеффрис определяет альтруизм любви и морали как «фокус интегральной науки» [2, 14] П. А. Сорокина, поскольку «реализация новой интегральной культуры вызовет фундаментальные перемены в личности, обществе и культуре в сторону большего альтруизма» [2, 16]. Целостность любви как основание нового интегрального человечества — путь достижения интегрализма и свойство интегрализма.

Таким образом, можно говорить, что социальная и культурологическая теория П. А. Сорокина зиждется на прочном основании его антропологии и антропософии, имеющих характер интегральной теории. Именно в антропологии предельных состоя-

ний нашел наиболее полное выражение интегрализм как миропонимание и как основание мирозерцания великого теоретика культуры XX столетия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Открытое. — М.: РГГУ, 2012.
2. Джеффрис В. Интегрализм П. А. Сорокина: новая общественная наука и реконструкция человечества // Социологические исследования. 1999. № 11. С. 13–17.
3. Зельдин Т. Социальная история как история всеобъемлющая // THESIS. Вып. 1, 1993. С. 154–162.
4. Зюев Н. Ф. Философия Питирима Сорокина: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — М., 2003. Интернет-источник. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/filosofiya-pitirima-sorokina>
5. Каган М. С. Отчуждение человека в перспективе глобализационного мира. — СПб.: Петрополис, 2001. С. 48–67.
6. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — М.: Политиздат, 1991.
7. Нарский И., Хмелевская Ю. «Упоение» бунтом в русской революции (на примере разгромов винных складов в России в 1917 году) // Российская империя чувств: Подходы к изучению истории эмоций: Сб. статей / Под ред. Яна Палмера, Шаммы Шахадат и Марка Эли. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 260–281.
8. Палмер Я. Введение I. Эмоции в русской истории // Российская империя чувств: Подходы к изучению истории эмоций: Сб. статей / Под ред. Яна Палмера, Шаммы Шахадат и Марка Эли. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
9. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. — М.: ФЭРИ-В, 2006.
10. Савицкий С. Поезд революции и исторический опыт // Антропология революции: Сб. статей по материалам XVI Банных чтений журнала «Новое литературное обозрение» (Москва, 27–29 марта 2008 года). — М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 27–29.
11. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1988. С. 22–548.
12. Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль. 1988. С. 493–547.
13. Общедоступный учебник социологии: Статьи разных лет. — М.: Наука, 1994. (Социологическое наследие).
14. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. — М.: Политиздат, 1992.
15. Сорокин П. А. Таинственная энергия любви. Интернет-ресурс. Режим доступа: http://www.rospil.ru/thought/sorokin/sorokin_sbornik1/0011.pdf
16. Сорокин П. А. Моя философия — интегрализм // Социологические исследования. 1992. № 10. С. 134–139.
17. Февр Л. Чувствительность и история // Февр Л. Бои за историю. — М., 1991.