

ПЕРЕЧИТЫВАЯ КЛАССИКУ

Е.В. Гараджа

РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ “ИНТЕГРАЛИЗМА” П. СОРОКИНА

In the article the author analyses the ‘religious turning-point’ in the works of P.A. Sorokyn which, as the author believes, can’t be appreciated as the ‘advance in the direction of reviving the Christian roots of European culture’. The author supposes that the works of ‘late’ Sorokyn are ‘the motion not forwards, to the new socio-cultural synthesis, but backwards. To the decrepit neo-European religion of humanism’.

“Поздний” период творческой эволюции П. Сорокина характеризуется новым направлением исследований, центральной темой которого становится кризис западной цивилизации. Развитие этой темы отмечено нарастающей эксцентричностью и профетизмом, которые принесли ему широкую популярность и одновременно поколебали его репутацию в академических научных кругах. Принято считать, что “поздний” Сорокин — проповедник “альтруистической любви” — составляет резкий контраст “раннему” Сорокину — прилежному ученику и последователю позитивистских традиций классической социологии. С чем связан этот поворот в его творчестве? Воспроизвел ли он в своем творческом пути пережитый многими русскими мыслителями начала XX в. поворот “от материализма к идеализму”, “от атеизма к христианству”? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прояснить религиозный смысл принципа “интегрализма” в социологии, под знаменем которого выступил “поздний” Сорокин. Это тем более важно, что “интегральная социология” содержит в себе своеобразный проект глобализации социокультурной жизни, обращенный к нашему времени и проявляющий себя многими уже сбывшимися прогнозами. В связи с этим религиозная квалификация данного проекта оказывается весьма актуальной.

Существует мнение, что “поздний” период творчества П. Сорокина следует относить к интеллектуальным традициям христианской социологии, что в последние годы своей жизни он “су-

мел осуществить своего рода “духовное возвращение” к русской философской культуре Серебряного века с фундаментальной для нее идеей всеединства”¹. «Фактическим подтверждением обращения “позднего” Сорокина к христианской социологии, — пишет П.Е. Бойко, — стало создание в Гарвардском университете центра по изучению творческого альтруизма, в рамках деятельности которого исследовались самые разнообразные социологические вопросы духовной жизни и особенно альтруистической любви. Обращение русского мыслителя к социальным аспектам этого духовного первоначала (см. например, его блестящую статью “Мистическая энергия любви”) с логической необходимостью следовало из самой сути христианской социологии, для которой именно любовь является высшей силой и определенностью как человеческого, так и Божественного бытия, ибо “Бог есть любовь” (1 Ин. 4, 8; 16), или: “Любовь есть совокупность совершенства” (Кол. 3, 14)»².

Действительно, “интегрализм” подразумевает своего рода конвергенцию социокультурных форм, их совпадение на почве единого породившего их творческого истока и в этом смысле — “всеединство”. Суть предсказаний Сорокина заключается в том, что социальный мир при переходе от “чувственной культуры” к “идеалистической” (или “интегральной”) становится все более однородным, ценностные полюсы смешиваются, борьба гасится в “мистической стихии альтруистической любви”. Если этот процесс происходит через моральную и религиозную поляризацию, то исход его именно таков. Суть кризиса нашего времени заключается в переходе от “чувственной” культурной суперсистемы к “интегральной”. Вырастающий на этой почве проект глобализации социокультурной жизни предполагает ее религиозно-нравственное преобразование, причем ключевой категорией, в которой кристаллизуется смысл данного преобразования, оказывается идея “альтруистической любви”, или “творческого альтруизма”.

Когда Сорокин говорит, что отношение между тремя великими социокультурными суперсистемами (“чувственной”, “идеалистической” и “идеациональной”) “интегрально”, то это означает, что отношение это комплементарно: они связаны таким образом, что дополняют друг друга, так что суть современного кризиса и состоит не в чем ином, как в одностороннем разви-

¹ Бойко П.Е. Идея христианской социологии в русской философии XX века // Русская философия: многообразие в единстве. Материалы Российского симпозиума историков русской философии (Москва, 14–17 ноября 2001 г.). М., 2001. С. 21.

² Там же. С. 22.

тии одной из них — “чувственной” — в ущерб двум другим. Равновесием интегральной целостности Сорокин полагает диалектический синтез науки, философии и религии. Но историческая реальность такова, что “пока продолжается человеческая история, будет существовать и творческий “вечный цикл” культуры”³. Колебательные движения ритмично сменяющих друг друга суперсистем совершаются с неотвратимостью естественного закона. “Творческий переход” оказывается фатально предопределенным уже самим фактом исчерпанности развития в рамках одной из суперсистем, которое заходит в тупик культурной дезориентации. Вот как Сорокин описывает эту ситуацию: “Можно сказать, что чувственная истина возвестила наступление Века Неуверенности. Ее теории — в лучшем случае гипотезы, отмеченные противоречиями и вечными модификациями. Мир оказывается сумрачными джунглями, неведомыми и непостижимыми. Такую неопределенность нельзя терпеть бесконечно. Она вредна для счастья человека, его творчества и даже для его выживания. Когда нет истинной уверенности, то человек вынужден искать ей искусственную замену, даже если она является всего лишь иллюзией. Так человек поступал в период упадка греко-римской культуры, отдавая предпочтение абсолютным истинам христианства; так он поступает и сейчас”⁴. Читая эти строки, трудно заподозрить Сорокина в особой приверженности христианству. Культурные эпохи, сменяющие друг друга в вечном круговращении, равноценны, ни одна из них сама по себе не обладает ни полнотой бытия, ни полнотой истины. Последние могут быть приписаны лишь диалектическому синтезу “идеациональной”, “чувственной” и “идеалистической” суперсистем, т.е. самому колебательному процессу социокультурной жизни, в котором последние предстают как некие логически дополняющие друг друга тезис, антитезис и синтез. Видимо, отвлеченность такого диалектического синтеза заставляет Сорокина подвести под него онтологическую основу и подкрепить принцип “интегрализма” идеей “мистической энергии альтруистической любви”.

“Интегрализм” как социокультурный строй Сорокин определяет как промежуточный между строем “идеациональным” и “чувственным”, как соединяющий чувственное и сверхчувственное. В основе этого соединения лежит следующий основной принцип: “истинной реальностью-ценностью является Неопределенное Многообразие (*Infinite Manifold*), которое имеет сверх-

³ Сорокин П.А. Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 488.

⁴ Там же. С. 484.

чувственные, рациональные и чувственные формы, неотделимые одна от другой”⁵. “Неопределенное многообразие” соответствует таким категориям, как “Эн Соф” (“Бесконечное единство” каббалы), “абсолютное Ничто” (Экхарта Мейстера), “безымянное Дао” (Лао-цзы), “знание о Боге как наивысшая форма незнания” (в веданте), и встраивается в традицию, согласно которой любовь к Богу есть познание Бога не в мысли, а в действии — в переживании единства с Богом (*Unio mistica*). Поскольку не в правильной мысли, но в правильном действии осуществляется связь с Абсолютной реальностью, в этой традиции особое значение приобретает правильный образ жизни. Идея “творческого альтруизма” указывает на ту реальную силу, которая осуществляет эту связь, наводит мосты, соединяющие чувственное, рациональное и сверхчувственное⁶. Именно эта идея выявляет религиозный смысл “интегрализма”.

Термин “альтруизм” широко использовался в секулярном социально-этическом дискурсе XIX в. для обозначения некоего комплекса нравственных чувств, присущих человеку по природе и являющихся естественным фундаментом социальной солидарности. В XX в., поскольку концепт “разумной человеческой природы” подвергался критическому переосмыслению, постольку и понятие “альтруизм” обнаруживало свою неоднозначность и, попадая в новые — “неклассические” — теоретические контексты,

⁵ Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М., 1997. С. 25—26.

⁶ В.В. Сапов справедливо отмечает, что “интегрализм” Сорокина представляет собой попытку реализовать идею “философии всеединства” Вл. Соловьева. Следовало бы уточнить, что данная параллель проводится с тем периодом творчества Вл. Соловьева, который отмечен увлечением теософией и мистицизмом. Именно к этому периоду относятся “Смысл любви”, “Идея человечества у Августа Конта”, культ “Вечной Женственности” и увлечение идеями Н.Ф. Федорова. Вот как характеризует этот период биограф Соловьева: “Мистическая жизнь его проходит вне Церкви... Сняв с себя церковные узы, Соловьев стал жертвой своей мистической свободы и был увлечен магическим вихрем... Начало 90-х годов было для Соловьева временем самого нездорового эротического возбуждения, временем страстной теософической любви, “обморок духовный”. С этим опытом и связаны его известные статьи о “Смысле любви” (1892—1894). Это какой-то жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом чрез разнополюную любовь... Вся поэзия и философия, созданная на берегах Саймы, родственна сведенборгианской теософии” (Цит. по.: Флоровский Г. (о.) Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 463—465). Позднее, в “Повести об Антихристе” Соловьев отрекался от иллюзий и соблазнов всей своей жизни, — пишет о. Г. Флоровский, — “ведь в книге Антихриста “Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию” нельзя не узнать намеренного намека Соловьева на его собственные грезы прошлых лет о “великом синтезе”. Это будет что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия. Это и будет великий синтез. И в нем один только пробел: совмещены все христианские “ценности”, но нет Самого Христа” (Там же. С. 466).

трансформировалось. Традиционно, “альтруизм” соотносится с “эгоизмом”, образуя с ним категориальную пару. В чем смысл этой дихотомии и имеет ли она под собой какую-либо реальную почву? Два мыслителя, попытавшись оценить данное противопоставление под таким углом зрения, хотя и с разных теоретических позиций, указывают на фиктивный его характер. Это Ч. Кули и М. Шелер.

Ч. Кули, рассуждая в духе прагматизма и отправляясь от реальности “опыта” (который ставится на место концепта “сознание”), утверждает, что попытка вычленить в нем два противоположно направленных импульса — “Я-импульс” и “Ты-импульс” делается по аналогии с отделением друг от друга физических лиц, “тогда как фактом во всей области чувства является такое слитное единство личностей, что импульс принадлежит не той или другой из них, а именно общему для них основанию, их общению и слиянию... Такие специальные термины, как “эгоизм” и “альтруизм”, по-видимому, были введены в дискуссии на моральные темы для более точного именования фактов. Но я не нахожу фактов, которые ими предполагалось называть. Чем глубже я вхожу в этот вопрос, тем больше они кажутся мне простыми фикциями мышления по аналогии”⁷ (т.е. представлением социальных и моральных фактов по аналогии с фактами физическими).

Действительно, коль скоро речь идет именно о чувствах как побудительных импульсах действий, то невозможно квалифицировать их в рамках данной дихотомии. Как поясняет Кули, “жалость — типичный побудительный импульс из числа тех, которые обычно называют альтруистическими; но если вдуматься, то трудно понять, почему это прилагательное тут как-то по-особому уместно. Жалость не вызывается исключительно образами или символами других людей в противовес своим собственным. Если я думаю о своем собственном теле, оказавшемся в жалком состоянии, я, наверное, точно так же испытываю жалость, как если бы я думал о ком-то другом в такой же ситуации. Во всяком случае, жалость к себе является слишком распространенным явлением, чтобы ее игнорировать. Даже если чувство возникло только благодаря символам других людей, оно еще не обязательно неэгоистично. “Отец жалеет своих детей”, но сколько-нибудь тщательный анализ покажет, что он включает детей в свое собственное воображаемое я. И, наконец, жалость не обязательно моральна или добра, но часто служит лишь самооправданию за счет справедливости или подлинного

⁷ Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. М., 2000. С. 96.

сочувствия... Короче говоря, жалость есть такое же чувство, как и любое другое, не связанное само по себе ни с определенным личным характером, ни с определенным моральным содержанием: личное отношение и моральное качество зависят от условий, в которых она возникает. Причина, побуждающая нас называть жалость “альтруистическим” чувством, по-видимому, состоит в том, что она непосредственно и очевидно ведет к оказанию практической помощи бедным и больным. Но “альтруистический” подразумевает нечто большее, чем доброе и великодушное, некое радикальное психологическое и моральное различие между этим чувством или группой чувств и другими, называемыми эгоистическими; а этой-то разницы, похоже, и не существует. Все социальные чувства альтруистичны в том смысле, что включают в себя отношение с другими людьми; и лишь немногие таковы в том смысле, что исключают личное. Идея разделения по этой линии, судя по всему, вытекает из того невинного предположения, будто личные представления должны быть так же обособлены, как и материальные тела”⁸. Поэтому Кули считает “внятным” другое противопоставление, а именно элементарной чувственности, стоящей ниже порога общения и воображения (она носит не столько эгоистический, сколько просто животный характер), и социальных — высших — чувств, которые носят личностный характер и могут ассоциироваться с чувством я или с любым другим личным символом.

Если Кули показывает, что противопоставлению “альтруизм — эгоизм” никакая реальность не соответствует, и данная дихотомия представляет собой фикцию, являющуюся продуктом ложной аналогии между социальным и физиологическим, то М. Шелер вскрывает более глубокие — и теперь уже вполне реальные — корни данной фальсификации социального и морального опыта. Эта фальсификация — продукт духовного комплекса, получившего название *ressentiment*. Последний, как показал Ницше, “когда он становится творческим”, производит “фальсификацию ценностных таблиц”. М. Шелер исследует “альтруизм” под этим углом зрения и раскрывает его смысл как фикцию, являющуюся продуктом деятельности *ressentiment* в структуре христианской морали, а именно фальсификацию христианской идеи любви. Но *ressentiment* не является ни элементарной чувственностью, стоящей ниже порога общения, ни одним из высших чувств, стоящих в ряду моральных. По всей видимости, это иная — третья — действующая сила наряду с животной и моральной и ни той, ни другой не тождественная.

⁸ Там же. С. 96—97.

Невнятность дихотомии “эгоизм — альтруизм” — не ошибка мышления по аналогии, а продукт действия этой силы. Ясно, что “любовь к другому” совсем не обязательно исключает “любовь к себе”. Как писал Аристотель в “Никомаховой этике”, друг, жертвующий другу собственность и жизнь, совершает этим самым акт “любви к самому себе”, ибо, оставляя другу низшие блага, приобретает славу благородного деяния, т.е. более высокое благо. В то же время за любовь может выдаваться небрежение собой, когда “альтруистический порыв” оказывается лишь формой ненависти к самому себе, притворно выдающей себя в иллюзии сознания за то, что ей противоположно — за “любовь”⁹. Иначе говоря, данная дихотомия содержит в себе некий импульс к смешению, затемнению, сокрытию истинного положения дел.

“Существует принципиальная разница, — пишет М. Шелер, — между тем, лежит ли в основе отказа от собственного Я, этой предпосылки всякой любви человека к другому человеку, обращение к определенной позитивной ценности или первоначальной интенцией является *отвращение* от собственного Я, и этой интенции постоянно требуется выход вовне, чтобы под видом любви к другому скрыть ненависть к ее носителю”¹⁰. Не случайно О. Конт, выступая с проповедью “позитивной религии”, трансформирует заповедь “Возлюби Бога и ближнего своего *как самого себя*” в императив “Возлюби ближнего своего *больше, чем самого себя*”, ставя тем самым любовь к другому человеку в прямую зависимость от нелюбви к себе. Согласно Шелеру, это — один из многих современных эрзацев христианской любви, которые и называются “альтруизмом”.

Если социальная личность не может быть распределена по категориям “мое—чужое”, а “своим” либо “чужим” может быть только тело, взятое как физическая вещь, то из этого следует, что “альтруизм” можно понять только как любовь к чужому телу как таковому. “Альтруистическая любовь” к личности как таковой невозможна постольку, поскольку личность не является ни абсолютно моей, ни абсолютно чужой. Я люблю своего друга. Спрашивается: является эта любовь эгоистической или альтруистической? Поскольку он — не я, похоже, это альтруизм. Но поскольку он — *мой*, а следовательно, неотделим от моей жизни, часть моей личности, очевидно, что это — эгоизм. Итак, требование любить друга исключительно только за то, что он — “другой”, “не-я”, можно понять как требование любить в нем

⁹ См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 90—91.

¹⁰ Там же. С. 89.

исключительно его физическую оболочку, ни в коем случае не любя его личность, поскольку последняя — это уже часть меня самого, и, стало быть, это уже будет любовь не альтруистическая, а эгоистическая.

Другой критерий для квалификации любви в категориях “эгоизм—альтруизм” находим опять-таки в комментарии М. Шелера. Эта квалификация зависит от объекта любви в чисто количественном отношении: чем шире круг людей, являющийся объектом любви, тем она альтруистичнее. Поскольку альтруистическое человеколюбие направлено не на человека, потому что он — личность, а на человечество как сумму человеческих индивидов, «всякая любовь к меньшему кругу людей — независимо от заложенных в нем ценностей, от его “близости к Богу” — *a priori* предстает здесь как ущемление в правах большего круга; например, любовь к Родине — как ущемление в правах “человечества” и т.д.»¹¹. В этой прогрессии оказывается, что чем менее конкретен, чем более удален объект любви в неопределенную бесконечность, тем больше оснований считать ее “альтруистической”. Это не “любовь к ближнему своему”, а “любовь к дальнему”. Причем “человечество” как объект “альтруистической любви” не должно получать никакого конкретного воплощения, поскольку любое олицетворение, любая символизация этого объекта будет расцениваться как эгоистическая приверженность именно этому одному и никакому иному символу, тогда как таких персонификаций может быть множество. “Человечество” — это такая неопределенная, в себе самой бесформенная реальность, которая может являться под самыми разными личинами, и любить надо не личины, а само “человечество”. Это и есть “Неопределенное Многообразие”, принятое “интегрализмом” за высшую реальность-ценность.

Таким образом, здесь можно отметить некий иконоборческий момент, принципиально утверждающий любовь к тому, что не имеет никакого образа, никакого лица, никакого имени. Если “человечество вообще” — некая фикция, не более, чем общее понятие для обозначения множества людей, которые живут, когда-либо жили и будут еще жить на земле, то, поскольку невозможно любить общее понятие (хотя, как показывает опыт, отношение к абстракциям не исключает экстазов), остается предположить, что это — любовь ко всякой особи, относящейся к биологическому виду *Homo sapiens*. Иначе говоря, “альтруистическая любовь” — это такая любовь, которая любит в человеке

¹¹ Там же. С. 117—118.

исключительно то, что он — представитель данного биологического вида. Поскольку человек как личность никогда не сводится к этому, но несет в себе конкретное (= партикулярное) социокультурное содержание: он человек определенного пола, семьи, Родины и эпохи, то и в данном случае получается, что любить его “альтруистически” можно исключительно только как реальность физиологическую, но ни в коем случае не социальную и личностную.

В этом контексте выявляется родство “интегрализма” с греческим (платоновским, языческим) платонизмом, а “альтруистическая любовь” оказывается функциональной параллелью к платоновскому Эросу. Эрос определяется не по линии противопоставления “альтруизм—эгоизм”, но его квалификация (как и в случае с “альтруизмом”) зависит от объекта любви, и в весьма близком смысле: любовь—эрос тем более совершенна, чем совершеннее — идеальнее — ее объект, восходя по ступеням от любви к вещам изменчивым и преходящим до совершенной любви к вечной идее — “прекрасному самому по себе”. Здесь — то же движение от конкретного к абстрактному как более достойному объекту любви.

Правда, в другом отношении Эрос отличается от “альтруизма” тем, что он не знает альтруистической жалостливости и прямо отдает предпочтение сильному и здоровому перед слабым и больным: Эрос — любовь к прекрасному в античном понимании этого слова. “Альтруизм” как ресентиментная фальсификация христианской любви любит все болезненное и слабое, все не прекрасное именно за то, что оно не прекрасно¹².

Сопоставление платонической любви и любви “альтруистической” можно провести, опираясь на выводы А.Ф. Лосева. “Греческое мироощущение, выросшее на интуициях живого человеческого тела, — пишет он, — ...накладывает неизгладимую печать и на весь платонизм... Платонизм, как язычество, есть в основе своей культ тела. Следовательно, идеи, при всей своей умности, идеальности и бестелесности, содержат в себе, в качестве своего подлинного и последнего основания, не что иное, как смысл тела. Но тело — безлично. Следовательно, и идеи, как смысл тела, безличны. Созерцание идей не есть встреча личности с личностью”¹³. Парадоксальная сущность платонизма — противоречие и синтез “телесной прельщенности (язычество есть прельщенность телом) и аскетического идеала монаха-платони-

¹² Там же. С. 124—125.

¹³ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 847.

ка”¹⁴. Подобное противоречие обнаруживается и в “интегрализме” Сорокина: сочетание прельщенности телом и аскетически-ригористического морализма, повсеместно требующего усиления религиозно-этической дисциплины.

Но телом ли прельщенность? Скорее — уходящим в дурную бесконечность процессом наращивания витальной энергии. Если нельзя любить что бы то ни было личное, то нельзя любить и живое человеческое тело в его пластически завершенной конкретной оформленности. Любить надо “человечество” как совокупную силу, как некую стихию, из лона которой личность на краткий миг выходит и в которую она возвращается, растворяясь без остатка, будучи лишь частным сгустком этой силы. Если здесь имеет место прельщенность телом, то в каком-то неантичном (быть может, в “фаустовском”) смысле. Не пластическая пространственность в себе завершенной телесности, а процессуальная телесность, бесконечно разрастающаяся в перспективе бесконечного пространства; тело — в аспекте процесса роста, а не в аспекте конкретной оформленности, иначе говоря, того, во **что** оно должно вырасти¹⁵. Таким “телом” является “человечество”, которое бесконечно прирастает все новыми и новыми поколениями людей, никогда не вырастая во что-то определенное, не воплощаясь в конкретный образ, т.е. растет количественно, но не качественно.

Таким образом, соответствующий “альтруистической любви” культ “человечества” — это культ тела как голого факта, которому несвойственно ничто личностное и духовное, более того — тела бесформенного, которому несвойственна никакая форма, которое представляет собой некую человеческую протоплазму, не более чем сырой материал, пригодный для любой формы. В данном случае телесность, будучи принципиально признана как факт, лишена не только личностного смысла, но и вида (эйдоса в платоновском смысле). Не случайно, Сорокин говорит: “...океан любви”. “Человечество” как бесформенное и в потенциальной бесконечности растущее тело может быть не чем иным, как только океаном энергии. В данном случае диалектика тако-

¹⁴ Там же. С. 848.

¹⁵ Ср. определение Ч. Кули: “...Человек — это индивид и он *есть* сгусток обособленной самоутверждающейся психической энергии” (Кули Ч. Указ. соч. С. 55). “Желательно, — пишет он, — чтобы я, не теряя своей особенной цели и энергии, постоянно возрастало, включая в себя все больше и больше из того, что есть самого значительного и возвышенного во всеобщей жизни” (там же. С. 123); “пагубный сорт себялюбия — застыть на каком-то частном объекте и остановиться в своем росте” (там же. С. 122).

ва, что прельщенность телом ведет к развоплощению тела в бесформенную энергию¹⁶.

Если верно, что “альтруизм” предполагает любовь к родовому, исключаящую любовь к личностному в человеке, то именно социальная система платоновского Государства как нельзя лучше осуществляет этот идеал. В этом языческом монастыре разрешается рожать детей, но запрещается при этом личностная любовь и личностные отношения между мужьями и женами, родителями и детьми. “Платонически любить, — пишет Лосев, — значит брать ту женщину, которую прикажет правительство, и брать только на раз, с единственной целью — дать ей возможность стать беременной. Он должен и забыть эту мимолетнюю подругу, и *обязан* не знать, какой будет от нее младенец и будет ли, равно как и этого младенца тотчас же после появления на свет возьмут от матери и сделают все, чтобы мать и ребенок никогда потом не встретились и не узнали друг друга”¹⁷, ибо детей рожают не для себя, а для Государства, иначе говоря, вполне альтруистично. Любить платонично (= альтруистично) значит любить для общества, для продолжения человеческого рода и только в соответствующих этому границах принадлежать любимому.

Согласно Сорокину, “альтруизм” имеет пять измерений, так что если взять максимум по каждой шкале, то получится следующее определение: “альтруистическая любовь” — это нескончаемая во времени (максимум по шкале продолжительности) любовь ко всему человечеству (максимум по шкале экстенсивности), ради него самого, а не ради какой-либо иной цели (максимум по шкале чистоты), которая приносит ему в жертву тело и душу (максимум по шкале интенсивности) и вполне осведомлена относительно правильных, с научной точки зрения, средств достижения его пользы (максимум по шкале адекватности)¹⁸. Мера, которой в данном случае измеряется любовь, — польза человечества, влияние на миллионы людей и установление посредством такого влияния гармонического и счастливого

¹⁶ В отношении греческого язычества А.Ф. Лосев говорит: “Итак, кто признает существование *только* тела и для кого тело есть *только* тело, тот не может увидеть и самого тела в его подлинной жизни, а видит в нем лишь схему, так как всякое тело не может быть *только* телом; и в полной мере тело оно только тогда, когда есть и еще что-то, в отношении к чему оно — тело. Итак, культ тела и прельщенность телом диалектически приводят к проповеди тела как пустой схемы, тела как голого факта, которому несвойственно ничто личностное и духовное” (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 848).

¹⁷ Там же. С. 850.

¹⁸ См.: Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. С. 256—257.

общественного строя, каковым и мыслится строй “интегральный”. Чем больше благоденствия, тем больше любви. В этом контексте любовь остается потребностью, следствием недостатка, а не полноты бытия, подобно платоновскому Эросу — жаждой, а не обладанием. Но вместе с тем она оказывается неким чудодейственным эликсиром, исцеляющим все человеческие и социальные недуги, горючим, без которого не работают никакие социальные институты, и т.д. (это очень похоже на “сому” в “Прекрасном новом мире” Олдоса Хаксли¹⁹). Поэтому проповедь любви приобретает стилистику рекламы. Отсюда — и мысль о необходимости производства, накопления и распределения любовной энергии, близкая античному представлению об экономии любви, но очень далекая от духовного строя христианства. В последнем любовь культивируется в совершенно ином смысле — как дар, сбывающийся не в успехах мирского строительства счастливого Космополиса, но в Царствии Божием, в полноте бытия, делающей каждого, кто ему причастен, преисполненным такой любви, которая не убывает, а возрастает, щедро и неэкономно расточая себя.

“Пришло время человечеству, — говорит Сорокин, — не только начать понимать природу, формы и причины любви, но и приложить усилия для разработки более эффективных способов ее производства. Мы уже понимаем, что “любовный товар” — самый необходимый предмет потребления для любого общества, что без его минимума никакие другие товары не могут быть получены в изобилии, и что сейчас он является товаром, от которого зависят самая жизнь и смерть человечества”²⁰. Гуманистическая природа такой постановки вопроса достаточно очевидна. Ценность любви заключается в содействии “общему благу”, а не в том, что она способствует спасению души любящего как члена Царства Божия и тем самым помогает спасению других. «Любовь, — пишет в связи с этим М. Шелер, — предстает здесь

¹⁹ В брошюре “Человеческий потенциал” (1961 г.), посвященной “контролю над сознанием”, О. Хаксли пишет: «По-моему, вполне возможно произвести препараты, вызывающие эйфорию, которые были бы гораздо эффективней и безвредней алкоголя. Их нужно сделать доступными и добавлять в каждую бутылку кока-колы. И тогда, как я и писал 25 лет назад в “Прекрасном новом мире”, это стало бы невероятно мощным инструментом в руках диктатора... Все более очевидно, что грядущие диктатуры будут зиждиться не на терроре, как диктатура Гитлера и Сталина. Террор — крайне неэкономный, тупой и неэффективный метод контроля над людьми. В “Прекрасном новом мире” вся политическая платформа держалась на распространении таинственного препарата, который я назвал “сомой”» (Цит. по: *Масай А. Наркотический век // Завтра. № 48 (575). С. 6).*

²⁰ *Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. С. 299—300.*

как некий “Х” чувственной жизни, или как “предрасположенность” к такого рода чувствам. Лишь постольку, поскольку в ней видят *ценность* возможного *действия*, ей и приписывают позитивную ценность. Таким образом, любовь здесь — лишь один из каузальных факторов, способных увеличить общее благо; между тем, по христианским воззрениям, лучшим миром был бы тот, где *любви так много, насколько это возможно*, даже если в нем не будет... “понимания” других людей, необходимого для общепользовательных действий, которые может вызвать любовь, а также не менее необходимого усмотрения природных и социальных *причинных отношений*, и этот недостаток нанесет всеобщий вред»²¹.

“Интегральный” строй будущего мыслится Сорокиным как некое универсальное предприятие по производству “альтруистической любви” и использованию ее на благо общества в масштабах всего человечества. Здесь “альтруизм” получает новую характеристику, выходящую за пределы того значения, который придавали ему моралисты XIX в.: это не просто нравственное чувство, основа “естественной нравственности”, но некая “мистическая энергия”. В чем же смысл определения альтруистической любви как “энергии”?

В статье У. Джемса “Человеческая энергия” упоминается новелла Сидни Оливера “Строитель империи”, в которой представлена незамысловатая история о “созидательной силе любви”. “Молодой морской офицер попал на безымянный остров, к которому нечаянно прибил его корабль, встретил там дочь миссионера и с первого взгляда ее полюбил. Он стал постоянно мечтать о встрече, молил небо и землю, а также колониальные службы и морские ведомства о том, чтобы его направили туда вновь, и в результате всей бурной деятельности, которую он в связи с этим развил, остров был в конце концов аннексирован империей”²². В этой истории нет, однако, ничего альтруистического, акцент сделан на энергии, т.е. на любви как страсти, чрезвычайно сильной эмоции, которая, будучи в рутине повседневной жизни скрытым и неиспользованным резервом, оказывается теперь сильным импульсом к действиям определенной направленности.

Психическая энергия, о которой идет речь в таком контексте, совершенно нейтральна в моральном отношении. Это нечто близкое *libido* в трактовке Юнга — “основная *психическая энергия*, соответствующая в области психического бытия тому, что

²¹ Шелер М. Указ. соч. С. 121.

²² См.: Джемс У. Воля к вере. М., 1997. С. 330.

называется энергией в физике»²³. «Термин “энергия”, — пишет Сорокин, — используется нами в его общем значении, как “способность произвести действие или вызвать эффект”»²⁴. “Альтруистическая любовь” сублимируется в сверхчеловеческую, космическую силу, которая при надлежащей (магической!) технике ее накопления (при помощи аскезы) и управления (при помощи науки) способна производить “полезную работу”. Строго говоря, “альтруистическая любовь-энергия”, в этом смысле представляющая как слепой “аффект бытия” (Фихте), сама по себе столь же способна к созиданию, сколь и к разрушению. Поэтому Сорокин подчеркивает, что ее надо “мудро направлять и распределять”.

“Альтруистическая любовь” как специфическая религиозная практика утверждается Сорокиным в качестве “мистико-аскетической” религиозности, которая противопоставляется религиозности “словесно-ритуальной”. Действительно, культ “творческого альтруизма” представляет собой альтернативу традиционному (церковному, “словесно-ритуальному”) христианству, культивирующему личность как конкретную духовно-телесную целостность в качестве объекта любви. Христианская “любовь к ближнему” обращена к конкретному образу Божию и видит в нем онтологический корень всякого человеческого существования. Такой универсализм не предполагает обезличивания объекта любви, а наоборот, максимизирует в нем конкретную, телесно проявленную личность. Универсальная связь, возникающая на этой основе, — Соборность, собранность в Боге-Слове, а не в магической Силе. Любовь не океан энергии, а сам Христос — совершенный Бог и одновременно совершенный Человек, к коему и приобщаются верные в Таинстве Евхаристии²⁵. Культ “альтруистической любви”, положенный Сорокиным в основу грядущей “интегральной” культурной суперсистемы, возникает не на христианской почве.

Процесс разложения “чувственной суперсистемы” описывается Сорокиным как процесс секуляризации: “интересы и влечения” предпринимают “наступление со всех сторон”, стремятся вырваться из-под контроля, который все еще тяготеет над ними. Можно сказать, что процесс этот соответствует описанному В. Парето переходу от доминирования устойчивой остаточной

²³ См.: *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 46.

²⁴ *Сорокин П.А.* Главные тенденции нашего времени. С. 249.

²⁵ Общество — реальность, внешняя христианскому культу, Соборность — реальность, внутренняя культу: здесь общество перестает быть тем, чем оно является вне культа (внешнее индивиду), преображаясь в личное общество или общественную личность.

сферы к сфере комбинаций, равно как и описанной Дюркгеймом схеме перехода от солидарности и интеграции к аномии²⁶. В таком понимании секуляризация — это элиминация из социальной жизни религиозной составляющей в обоих ее аспектах — и “магическом” (“словесно-ритуальном”), и “рационально-этическом” (“мистико-аскетическом”).

Согласно концепции П. Сорокина, в ситуации разложения “чувственной культуры” возрождается не “словесно-ритуальный”, а “мистико-аскетический” аспект религиозной жизни. Иначе говоря, если Вебер в “Протестантской этике” засвидетельствовал смерть протестантского аскетического духа, то Сорокин возвещает о начинающемся возрождении некоего мистико-аскетического духа вне традиционных для европейской культуры религиозных конфессий, вне институциональной религии вообще, и вместе с тем — на позитивном полюсе “поляризации” западной культуры в ситуации современного кризиса. С этой точки зрения, отмеченная “поляризация” является проявлением постсекуляризационного состояния, началом нового социокультурного цикла.

В основе такого понимания религиозной ситуации нашего времени лежит трактовка религиозного феномена, которую следует определить как субъективистскую. Согласно Сорокину, “все религиозные реликвии — это застывшие в вещественной форме религиозные переживания”²⁷. “...Любое социальное явление, — пишет он, — может быть разложено на два элемента, которые должны быть разграничиваемы друг от друга: 1) определенное психическое переживание или чистая психика, 2) непсихические знаки, посредством которых эта психика объективируется и символизируется. Так, например, всякая религия и всякое религиозное явление состоит, во-первых, из определенного ряда мыслей, чувств и переживаний и, во-вторых, из ряда символов, молитв, жертв, эмблем, икон, священных вещей и т.д., в своей совокупности составляющих то, что зовется культом и религиозным обрядом”²⁸.

²⁶ См.: Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С. 212.

²⁷ Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общество. С. 45.

²⁸ Там же. С. 46. Здесь Сорокин приводит цитату из “Элементарных форм” Э. Дюркгейма: “Религиозные явления вполне естественно распадаются на две основные категории: на верования и обряды. Первые представляют состояния сознания и состоят из представлений, вторые суть определенные способы действия” (соответствующие первым). Однако данное определение следовало бы дополнить следующим: “Кульм есть не просто система знаков, посредством которых вера передается вовне, — это собрание средств, которыми она создается и периодически воссоздается” (*Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. P., 1912. P. 596*).

Поэтому основной парадокс всякой религиозной жизни Сорокин усматривает в том, что «объективировавшаяся психика есть психика, воплотившаяся в непсихических видах бытия, и, как таковая, неизбежно подчинена законам этой последней. В силу этого ее закономерность иная, чем закономерность чистого “в себе самом” пребывающего Духа»²⁹. В соответствии с таким пониманием мистический опыт — это непосредственное (не опосредованное символами) проникновение в область «чистого “в себе самом” пребывающего Духа» — идеальная религия, свободная от непсихических видов бытия, не связанная их законами. Идеальная (“интегральная”) религия — религия философов. В веберовской терминологии это — “рациональная мистика интеллектуалов” плюс “рациональная аскеза” — своего рода аккумулятор психической энергии.

Очевидно, что религиозный феномен концептуализирован здесь таким образом, что ритуал (деятельность литургическая) оказался полностью редуцирован к обряду, а место Таинства³⁰ занял индивидуальный опыт религиозных переживаний. Последний и рассматривается в качестве содержания религиозного символа, психического референта непсихического бытия. Таким образом, перед нами — субъективистская схема: смысл—выражение. По контрасту с этим христианская символически-литургическая трактовка символа в категориях сакральной связи горнего и дольного, Творца и творения подразумевает онтологическую схему: лик—воплощение.

Идеалистический характер “интегральной” религиозной культуры следует понимать именно как ее неритуальный характер. Религиозная жизнь, протекающая вне ритуала, идеалистична в том смысле, что она разлагается на мистический опыт, элиминирующий все чувственное, конкретно-телесное как таковое, и этико-аскетическую регламентацию поведения, строго следующую букве закона (идеалистическая этика долга). Оба аспекта можно характеризовать как отвлеченную религиозность — отвле-

²⁹ Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общество. С. 46—47. Эти выводы Сорокин делает со ссылкой на работу Г. Зиммеля “Понятие и трагедия культуры”. Очевидно, что религиозный феномен он концептуализирует в духе западноевропейской “философии жизни”.

³⁰ “Таинство определяется сознанием через свое обрамление, через свой обряд: невидимое, оно посредством обряда намечается, обрядом указывается... Таинство выше своего обряда... обряд есть часть земной действительности, своим строением возводящий дух к созерцанию Таинства... Не-обряд, Таинство тем самым есть не-мир, от мира отделенное, обособленное, из мира изъятное, миру странное, миру трансцендентное. Короче говоря, Таинство есть **святое**” (Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские трактаты. М., 1977. С. 147—148).

ченную от онтологической полноты жизни в культе, односторонне преувеличивающую значение рациональных аспектов человеческой деятельности по отношению к телесно-чувственным ее аспектам³¹. Мистическое созерцание идеально в смысле его отвлеченности от ритуального делания. Точно так же и этическая норма идеальна в смысле ее отвлеченности от ритуального действия, в котором она воплощается, осуществляется в преображении всего человека как целостного духовно-телесного существа, т.е. идеальна как формальный принцип поступка, подразумевающий лишь рационально-практический выбор между долгом и склонностью.

“Идеациональная” культурная суперсистема должна получить свои определения как основанная на “словесно-ритуальной религиозности”. Действительно, этому соответствует то, что относит к данному типу Сорокин: культура гомеровской Греции (VIII—VI вв. до н.э.) и средневековой Европы (VI—XII вв.). Соответственно к “интегральным” культурным суперсистемам он причисляет: греческую высокую классику (V—IV вв. до н.э.) и позднее Средневековье (XII—XIV вв.) — эпохи разложения мифо-ритуального, или символически-литургического, мирозерцания. Таким образом, Сорокин усматривает синтез “идеационального” и “чувственного” аспектов социокультурной жизни там, где с точки зрения символически-литургической концепции культуры можно говорить только о разложении, распаде целого.

Для Сорокина социокультурная жизнь имеет две стороны: 1) “сверхчувственную”, теософски мыслимый Абсолют, с укорененными в нем и получающими от него статус законности ценностными универсалиями Истины, Добра и Красоты, и 2) “чувственную”, кристаллизованную в ценностной универсалии Пользы. Такая логическая конструкция основана на предположении, что ритуальная символизация не универсальна и оставляет место светской символизации, каковой является универсалия Пользы. Данное предположение едва ли можно обосновать. Но именно в силу данной логической схемы синтез оказывается возможным только на идеалистической основе. Жизнь (= Реальность),

³¹ В противоположность этому о. П. Флоренский понимание литургической деятельности как целокупной, прямо выражающей человека в *сокровенности* его бытия (ибо человек “сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального”, “связь миров”) противопоставляет “всякого рода имманентизму, характерному для протестантов”, согласно которому, “не вместе, а порознь, в разных сферах утверждается духовный смысл и техническая утилитарность — корыстный расчет и интимное познание среды духовной” (Флоренский П.А. Указ. соч. С. 107).

выраженная отчасти в деятельности литургической, отчасти — в практически полезной деятельности, оказывается доступной как целое только мистическому созерцанию, а генерализованная этико-нормативная система — единственно возможной на этой основе формой ценностной регуляции отношений между людьми.

В связи с этим стоит отметить, что “интегральная” социокультурная суперсистема утопична. Но утопия это не то, что не сбывается или не может сбыться, а то, что не локализовано в пространстве и времени (в соответствии с неологизмом *u-topos*). Религиозная и культурная жизнь, не укорененная в ритуале, который и дает ей такую локализацию, отвлеченно идеалистична и утопична именно в этом смысле. Но как феномен она существует и сбывается повсеместно в сектантских организациях, возникающих в результате протестантских религиозных движений, в строительстве западной цивилизации — утопического творения “духа капитализма”, в весомо и зримо предстающей перед нами Америке, этом детище “американской мечты”.

Параллель “альтруистической любви”, взятой в аспекте мистической энергии, которая высвобождается в экстатическом переживании, можно найти в том типе религиозной жизни, который выходит на первый план в эпохи кризиса и распада религиозной системы, расщепления целостности литургической деятельности на автономные сферы теоретических (созерцательных) и практических (этико-аскетических и утилитарных) форм. Так, религиозная жизнь позднего Средневековья отмечена всякого рода проявлениями экзальтированного визионерства, которое оборачивалось неумеренным религиозным рвением, уводившим благочестие на пути, весьма сомнительные с точки зрения целостности церковной жизни и укорененного в ней образа святости. Опасность такого нового экзальтированного благочестия, которое к тому же отливало и в новые организационные формы, вроде нидерландских Братств общей жизни, отчетливо осознавалась современниками этих событий. Так, например, французский богослов Жан Жерсон (1363—1429) видит в этих тенденциях тревожные симптомы “последних времен”.

Когда мистические опыты остаются без надлежащего руководства, сочетание религиозного рвения с незнанием, где провести границу между дозволенным и предосудительным, ведет к эффектам, которые У. Джемс называет “теопатическими состояниями” (возникающими на почве болезненно гипертрофированной чувствительности). Жерсон видит пагубное следствие такого “союза невежества с благочестием” прежде всего в том, что “духовная любовь с легкостью оканчивается плотской лю-

бовью”³². “Диавол, — говорит он, — порой вселяет в людей удивительную и безмерную сладостность (*dulcedo*) под видом благочестия и уподобляющуюся ему с тем, чтобы человек видел свою единственную цель в наслаждении этой сладостностью (*suavitas*) и желал любить Господа и следовать Ему для того, чтобы доставить тем самым себе наслаждение”³³. Таким образом, безудержная мистическая любовь к Богу таит в себе опасность греха духовного прелюбодеяния. “Громадная опасность, заключающаяся в ощущении самоуничтожения, — пишет Й. Хёйзинга, — содержалась в выводе, к которому приходили как индийские, так и некоторые христианские мистики, что совершенная душа, погруженная в созерцание и любовь, более не способна грешить. Ибо, растворенная в Боге, она более не обладает собственной волей; остается одна только божественная воля, и если даже душа следует влечениям плоти, здесь более нет греха. Множество бедных и несведущих людей были приведены такого рода учениями к чудовищно разнузданной жизни, как мы это видим на примере сект беггардов, братьев свободного духа и тюрлюпенов”³⁴.

В схеме Сорокина эпоха позднего Средневековья (XIII — начало XV в.) квалифицируется как “интегральный социокультурный строй”. Тем самым данная эпоха составляет коррелят нашему времени, которое характеризуется как эпоха перехода от “чувственной” к новой, зарождающейся “интегральной” культурной суперсистеме. Последняя по своему религиозному содержанию, согласно этой логике, должна быть конкретизирована как время безудержной мистической экзальтации, порождающей многочисленные сектантские движения, время религиозного брожения и величайшей неопределенности. Кажется парадоксальным, что все это Сорокин представляет себе как альтернативу разрушительным мятежам и войнам, сопровождающим разложение “чувственной социокультурной суперсистемы”. Однако парадокса тут нет постольку, поскольку не в “мистической энергии альтруистической любви” как таковой видит он фактор оздоровления общественной жизни Запада и укрепления социальной солидарности в масштабах всего человечества, а в научном управлении этой энергией. Тогда в сформулированной им концепции развития кризиса проступают знакомые черты “позитивной стадии умственного развития человечества”, которую предсказывал О. Конт.

³² Цит. по: Хёйзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988. С. 215.

³³ Там же. С. 215—216.

³⁴ Там же. С. 216.

Считается, что одним из проявлений глобализации является столкновение так называемых новых религий и традиционных мировых религий. “Интегрализм” полагает в основу процесса глобализации определенный религиозный процесс. Этот процесс конкретизируется как рождение культа любви на фоне разложения секулярной культуры. Экзальтированную любовь к любви как таковой, влечение к чистой “комьюнити” — невыразимому вербально опыту тотальности, лежащему в основе всякой коммуникации, воплощают самые актуальные темы современной Сорокину философии (ср.: “экзистенциальная коммуникация” К. Ясперса, “искусство любить” как средство против “отчуждения” Э. Фромма и т.п.), а на практике — движение хиппи с его “хеппенингом” сексуальной и психоделической революции. Более того, можно сказать, что вся эпоха силится проявить “комьюнити”, живет в ритме “структура—комьюнити” и мыслит в этой семантической рамке³⁵. Проповедь “творческого альтруизма” Сорокина идет именно в русле этих тенденций.

Мысль, согласно которой “интегральная социология” — это христианская социология, основывается на том, что именно проповедь любви связывает ее с христианством — религией любви. Однако нельзя не учитывать, что есть два культа: христианский — религия Богочеловеческой Личности, и гуманистический — религия человечества. В логике “интегрализма” речь идет о конвергенции этих двух разных религий, и их интеграция происходит за счет христианства в пользу гуманизма: гуманистическая идея “альтруистической любви” остается самой собой, тогда как христианская идея любви фальсифицируется. Тогда процесс интеграции можно понять как декаданс: не восходящее движение жизни, утверждающее новые, более высокие позитивные религиозные ценности, а нисходящее движение жизни, нивелирую-

³⁵ Ч. Кули фиксирует это как специфический социально-психологический комплекс: «Впечатлительные люди в условиях требовательной и напряженной жизни надевают своего рода социальный панцирь, функция которого — механически регулировать повседневные отношения и защитить внутреннее содержание от разрушения. Для этого, вероятно, и существуют дежурные улыбки и стандартные вежливые фразы, а также холодные маски для выражения любопытства, враждебности или требовательности. По сути дела, стойкое сопротивление многочисленным влияниям, которые ничего не дают нашему личному развитию, а только сбивают с толку и деморализуют, — первоочередная необходимость для человека, живущего в наиболее активной сфере современного общества; а утрата такой способности из-за перенапряжения, как показывают бесчисленные примеры, означает начало умственного и морального упадка. Бывают моменты, когда энергия переполняет нас и нам хочется воскликнуть вместе с Шиллером: “Обнимитесь, миллионы, слейтесь в радости одной!”» (Кули Ч. Указ. соч. С. 110).

щее ценностную иерархию и производящее смешение высших и низших ценностей. Производя такое смешение, “интегрализм” затемняет и тот фундаментальный факт, что христианство и гуманизм — это две принципиально разные и альтернативные модели глобализации: Святая Соборная и Апостольская церковь (Никейского символа) *versus* Космополис (проект, восходящий к Kosmopolites стоиков, полагавших подлинное государство как общество, объединяющее мудрецов всего мира между собой и богами).

По своему содержанию религиозная ось творчества “позднего” Сорокина является прямым продолжением традиции “позитивной религии”, заложенной О. Контом. Согласно пророчествам Конта, человечество, покончив с трансцендентными богами, возлюбит самое себя или полюбит то, что есть в нем лучшего, а социология — это богословие будущего. По отношению к христианству здесь происходит грандиозная подмена объекта поклонения: вместо личного Бога — общество, религия — лишь символизация общества, религиозный интерес — лишь символическая форма общественных и моральных интересов. Социология констатирует тот факт, что религиозный культ разделяет мир на мирское и священное, но отрицает само непостижимое Сущее культа, ту реальность, тенью которой он является: «однако все это, весь культ “есть тень будущего, а тело — во Христе”»³⁶. Религия, которая связывала с Богом, превращается в религию, которая связывает с обществом, иначе говоря, происходит фальсификация религии.

Идея “альтруистической любви”, вокруг которой разворачивается религиозный дискурс “интегрализма”, не имеет ничего общего с христианским принципом “любви к Богу и к ближнему своему”, кроме слова “любовь”, будучи концентрированным выражением гуманистической идеи, которая формулируется в эпоху греко-римской античности, а затем вновь расцветает в Новое время. Если в христианской традиции любовь — это духовный акт, соединяющий человека с Творцом, в свете которого преображаются и его отношения с другими людьми, то в гуманистической мистике “творческого альтруизма” это акт психический, который проецируется на универсум и мыслится как имманентная миру космическая сила. В этом смысле “альтруистическая любовь” — иное обозначение той самой магической силы, рассеянной в мире, которая именуется примитивными народами *mana*, *orenda*, *vasan*. Магической природе “альтруистической любви” соответствует и религиозная практика, направлен-

³⁶ Флоренский П.А. Указ. соч. С. 98.

ная на манипуляцию этой силой, по Сорокину, — ее “производство, накопление и распределение”. Не случайно в этом контексте определение любви как “энергии” — “действия, производящего эффект”.

“Интегрализм” воспроизводит архаический комплекс пантеизма с той лишь особенностью, что Божественной материей здесь оказывается не природа, а общество как некая “вторая природа”, которая мыслится в категориях языческой философии бытия с ее безлично-силовым характером и циклическим движением. Этот рецидив языческой философии бытия и магического верования в религии “творческого альтруизма” в значительной мере предопределен тем, что религия как социальный феномен предстает у Сорокина в весьма симптоматично усеченном виде: она сводится к мировоззрению, опирающемуся непосредственно на мистический опыт и проявляющемуся в нравственно-аскетической практике. Что же касается ритуала, то для Сорокина это не ядро, а лишь побочный продукт религиозной жизни, ее омертвевшая оболочка. Социально действенна именно “мистико-аскетическая”, а не “словесно-обрядовая” сторона религии. Отсюда вытекает экуменический проект, примиряющий все конфессии в темной неразличимости мистического опыта и в одинаковости их этических императивов. Ритуал, будучи сведен “лишь” к обряду, предоставляется религиозным группам как их “частное дело”, т.е. дело, не имеющее существенного значения в религиозной и общественной жизни. Очевидно, что такой религиозный синтез, пренебрегающий священнодействием и нивелирующий различие между обрядом и Таинством, для традиционного (исторического) христианства совершенно неприемлем, и данный проект является “своим” лишь для многочисленных неинституциональных сект и движений, непрерывно плодящихся в атмосфере религиозного брожения, ставшего основным фактом религиозной ситуации нашего времени. Религиозное возрождение Сорокин видит не в восстановлении религиозной традиции, лежащей в фундаменте европейской культуры, а в религиозном брожении, порождающем новое религиозное движение.

Таким образом, “религиозный поворот” в творчестве “позднего” Сорокина нельзя расценить как движение в направлении оживления христианских корней европейской культуры. Его нельзя понять и как “духовное возвращение” на почву русской религиозной философии Серебряного века, которая на рубеже XIX—XX вв. формулировала задачу воцерковления философии и общественной жизни, концентрируясь вокруг идеи Соборности, понятой как задание и для теоретической мысли, и для твор-

чества жизненных форм, на путях исполнения которого осуществляется общественно-историческое призвание России. Это ни в коей мере не есть “русский ответ на западный вопрос”. Со всем наоборот. Здесь воспроизводится символ веры все той же “чувственной культуры”, религия гуманизма, которая, однако, предъявляется переживающему цивилизационный кризис Западу в ореоле новизны, не как его исконный компонент, а как новое пророчество. Религиозная драма Сорокина раскрывается как попытка на фоне остро осознаваемого декаданса позитивистского стиля возродить его дух. “Позитивизм умер, да здравствует позитивизм!” — вот что фактически провозглашает Сорокин, не отдавая себе отчета в том, что это — движение не вперед, к новому социокультурному синтезу, а вспять, к обветшавшей новоевропейской религии гуманизма.