

ЮРИЙ КАГРАМАНОВ



И КРУЖИТСЯ ВЕТЕР НА ПУТИ СВОЕМ

О наследии Питирима Сорокина

Следовать за мыслями великого человека
есть наука самая занимательная.

А. С. Пушкин.

Удивительно, сколь богато духовное наследие, оставленное русским зарубежьем: полных двадцать лет прошло, как началось «возвращение утраченного», а и до сих пор процесс этот не закончен. Так, знакомство наше с творчеством Питирима Александровича Сорокина по-настоящему состоялось только теперь — с публикацией его «Социальной и культурной динамики»¹. Предыдущие его работы, которые мне довелось читать, показались мне интересны, что называется, местами, но в целом не производили сильного впечатления. Уже прочитав «Динамику», я понял — почему: чтобы «выложиться», Сорокину нужен был крупный формат. Подобным образом иному сочинителю музыки тесен формат прелюда или сюиты, ему нужна четырехчастная симфония (или несколько симфоний), чтобы поведать миру о том, что он знает². «Социальная и культурная динамика» — *Opus magnum* (главный труд) Сорокина. Но это также *Magna res* (выдающееся свершение) в ограде всей европейской науки (в первую очередь философии истории, но не только). Сорокин сам отдавал себе в этом отчет, когда на вопрос, кто в области философии истории (вообще-то он предпочитал говорить о «макросоциологии») «крупнейшие», отвечал: «Я и Тойнби». Здесь, правда, «забыт» третий (а по времени — первый) — О. Шпенглер. Автор «Заката Европы» как никто другой задал «высоту полета» — назовем ее подоблачной, — позволяющей озирать движение целых цивилизаций «от их рождения до смерти».

В отличие и от Шпенглера, и от своего ровесника А. Тойнби, Сорокин сосредоточился на изучении только одной цивилизации — европейской (включая, разумеется, античную ее часть), но узловые выводы, к которым пришел, посчитал универсальными для всех других. И основательность проявил здесь такую, какую не проявлял, наверное, никто до него и, конечно, после. Прочитав первые несколько десятков страниц, я испытал некоторое изумление, имеющее нечто общее с изумлением ученых, впервые обнаруживших в вечной мерзлоте гигантские следы какого-то доисторического существа. Произвел впечатление равно охват материала и глубина его проработки³.

Каграманов Юрий Михайлович — публицист, культуролог, философ. 1934 года рожд. Окончил исторический факультет МГУ. Автор книги «Россия и Европа» (1999) и многочисленных публикаций на культурфилософские и историко-культурные темы в научных изданиях и литературных журналах. Постоянный автор «Нового мира».

¹ Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. Перевод с английского, вступительная статья и комментарии В. В. Сапова. М., «Астрель», 2006, 1176 стр. («Социальная мысль России»).

² Уточню, что публикуемая книга, в оригинале увидевшая свет в 1957 году, — всего лишь сокращенный (и одновременно дополненный) вариант одноименного четырехтомника, выходившего в 1937 — 1941 годах и насчитывавшего около трех тысяч страниц!

³ О том и другом можно судить хотя бы по приведенному в конце книги списку мыслителей греко-римской и христианско-европейской культур за период с 580 года до Р. Х. до

И еще отличие от Шпенглера: «Закат Европы» написан мыслителем, который был в значительной мере художником, а Сорокин свою концепцию выстроил на «строго научных» основаниях.

И это довольно-таки парадоксальный факт. Как раз в России философское мышление традиционно тяготело к художественному, по крайней мере в лице наиболее известных его представителей. Но русская философия конца XIX — первой половины XX века (после революции — в эмиграции) явилась плодом высокой зрелости русской культуры (не случайно, что почти все известные философы вышли из интеллигентных семей, впитавших ее богатый опыт), а Сорокин по рождению принадлежал к несчетному, назовем его так, подлеску, во многом еще проживавшему ее, культуры, юность. Почти-архангельский мужик (уроженец села, расположенного на крайнем северо-востоке Вологодчины — теперь это Республика Коми — по границе с Архангельской губернией)⁴, вступив под университетские своды, проникся верою в «позитивные» науки; сам он определил свое изначальное мировоззрение как «научное, позитивистское и прогрессивно оптимистическое»⁵ (и эту веру в науку Сорокин сохранил до конца дней). Позитивизм же, как известно, держится на расстоянии от всякой философии.

Но здание мирообъяснения, которое Сорокин начал воздвигать «от земли», опираясь на «строго научные» данные, в конечном счете вознеслось у него за облака, где излюбленные социологами математически строгие линии переходят в пунктирные и потом вовсе теряются в небесной голубизне. И сам П. А. вынужден был признать, что у него получилась философия истории (хотя, как уже было сказано, предпочитал термин «макросоциология»). И потому в среде собратьев социологов он до некоторой степени оставался «чужеродным телом», хотя пользовался у них большим авторитетом, а в последние годы жизни даже был президентом Американской социологической ассоциации.

Не всякий сумеет найти сорокинскую «Динамику» (тираж 1500 экз.), и не у всякого, кто ее найдет, хватит терпения дочитать ее до конца — для этого самому надо быть немножко «ископаемым»; поэтому имеет смысл пересказать самое главное, что есть в этой книге.

Динамика социальной и культурной жизни состоит, по Сорокину, в последовательной смене и, отчасти, сосуществовании различных типов культуры (поэтому в названии его книги культурное следовало бы, наверное, поставить впереди социального). Каждый тип культуры (понятие, весьма близкое шпенглеровской «душе культуры», хотя последнее выражение Сорокин почти не употребляет) связывает воедино сознание и подсознание, индивидуальные побуждения и социальное поведение, логику и психологию, понятия о вечном и временном, искусство и науку, систему истины и вкусы, экономику и демографию, юридические понятия и политические представления и так далее. Одни связи здесь — жесткие, другие — более свободные, но прослеживаются всегда и всюду.

1920 года. В списке около 1200 (!) имен, большинство из которых мне, например, — пусть и не самому эрудированному в этой части, но и не самому невежественному — даже не приходилось слышать. Притом каждому из перечисленных проставлен определенный балл по двенадцатибалльной шкале (критерии: оценка их другими мыслителями, наличие учеников и т. д.). Уже одна эта таблица свидетельствует о «нечеловеческой» работоспособности автора.

⁴ Подобно Ломоносову, приставшему к соляному обозу, идущему в Москву, Сорокин «зайцем» добрался поездом до Петербурга, где в короткий срок вырос в блестящего ученого-социолога, в 24 года написавшего свою первую книгу «Преступление и кара, подвиг и награда», удостоившуюся многих благожелательных откликов. Кстати говоря, издательство «Астрель» одновременно с «Динамикой» выпустило и эту книгу, тоже не слишком тонкую (более 600 страниц). Правду сказать, читать ее сегодня не очень интересно — все-таки это ранняя работа; хотя и здесь кое-где можно узнать «по когтям» будущего льва.

⁵ См.: Сорокин П. А. Дальняя дорога. М., 1992, стр. 57.

Основных типов культуры три: идеациональный (ideational), чувственный и идеалистический (есть еще не основные — псевдоидеациональный и цинично-чувственный — но так как я обещал говорить лишь о главном, не буду их дальше касаться). Идеациональный тип исходит из того, что существует высшая реальность — трансцендентная, которая «растворяет» в себе чувственный мир; акцент делается на самоуглублении, на внутреннем опыте, который выводит к высшим и неизменным ценностям, приоритетным в сравнении с чувственными побуждениями.

Прямо противоположен чувственный тип, для которого существует только мир сей и внешние обстоятельства являются определяющими; для него характерно обостренное переживание радости и горя, связанное с удовлетворением и неудовлетворением чувственных потребностей, при том что горе (то есть смерть) в конечном счете берет верх.

Наконец, идеалистический тип — смешанный, более или менее уравновешивающий два предыдущих типа.

Тойнби убеждал Сорокина, что идеалистический и другие (не основные) типы — лишние, что любое общество характеризуют два вектора: поту- и посюсторонних устремлений. Но Сорокин тяготеет к дифференцированной типологии, что отчасти можно объяснить тем, что вышел он из лона позитивизма с его известной склонностью к разного рода классификациям и таксономиям. Но и безотносительно к позитивизму классификация — вещь необходимая: понимание начинается с различения. И в самом деле, не только идеалистический тип не лишний, но идеациональный и чувственный типы нуждаются еще в дальнейшей дифференциации.

Как показывает Сорокин, идеациональный тип имеет две разновидности. Аскетически-идеациональный тип ведет к отрешению от мира и подавлению или «усмирению» чувственных начал; это преимущественно монашеский тип. Активно-идеациональный тип также отдает приоритет вечному и нечувственному, но при этом уделяет внимание миру сему, допускает и поощряет преобразовательскую деятельность, не отвергает, в определенных рамках, удовлетворение чувственных потребностей.

Чувственный тип также имеет две разновидности. В активном варианте он является носителем «прогресса» и, хотя ставит целью достижение чувственной свободы и удовлетворение чувственных потребностей, в первую очередь для себя самого, тем не менее умеет владеть собою и не забывает об интересах остальных. А пассивно-чувственный тип не предполагает никакого настоящего контроля ни над собою, ни над средой; это чистый паразит, живущий непосредственными физическими ощущениями.

Идеализм (очень условное наименование) тоже бывает разных «сортов». Высший «сорт» — идеалист в общепринятом смысле слова. Низший — тот, который наслаждается жизнью этого мира и в то же время не забывает «о душе» и отдает «Богу Богово», хотя бы и в очень скромной мере.

Сорокинская типология имеет, как мне кажется, значительную эвристическую ценность, и в то же время она условна и открывает возможность дальнейшего дробления типов.

Но Сорокин поставил своей целью не просто описать типы культуры, но показать на конкретном историческом материале (а это значит: с охватом всех сфер человеческой деятельности), как они взаимодействуют, изменяются, *флуктуируют* — на протяжении двух с половиной тысяч лет европейской истории, выделив каждое двадцатилетие внутри этого гигантского исторического периода. Поистине, такую задачу мог поставить себе только человек-гора!

Флуктуация — центральное понятие философии истории Сорокина. В его представлении история есть постоянно волнующийся поток, в котором малые волны сменяются большими, и наоборот, какие-то слои «отстают», другие, в противоположность им, «забегают вперед», а иногда волнение уходит вглубь, и тогда на поверхности наблюдаются только легкие колыхания, зыбь и рябь;

лишь способность наблюдателя «глядеть в воду» позволяет ему уловить здесь определенные типы культуры, которые, впрочем, тоже меняют свои очертания.

Теория флуктуации вступает в противоречие одновременно с линейно-прогрессивной концепцией исторического развития и с возобновленной в XX веке, главным образом усилиями Шпенглера, циклической концепцией; или, точнее, она признает за той и другой лишь частичную истину. Сорокин неоднократно подчеркивает, что флуктуация — это ненаправленный процесс, что невозможно уловить сколько-нибудь устойчивую тенденцию на протяжении сколько-нибудь длительного времени. Существует лишь определенный ритм перемен: за периодом, когда господствует идеациональный тип, следует период господства идеалистического типа, а затем и чувственного. Но и этот ритм может меняться. По мысли Сорокина, «история вечно повторяется и не повторяется никогда — оба утверждения, кажущиеся противоречащими друг другу, истинны и не противоречивы вообще, если их правильно понимать» (стр. 851).

Историки (просто историки, а также историки искусства, науки, философии, экономики, политических институтов и т. д.), особенно те из них, кто ревниво относится к своему предмету, вправе предъявить автору «Динамики» многочисленные претензии по поводу того, как он трактует конкретные факты в рамках своих двадцатилеток. Но можно и должно предъявить ему претензии общего, принципиального характера.

Главная из них относится к трактовке идеационального типа, уравнивающей христианство с греко-римским (ранним) идолопоклонством, платонизмом, стоицизмом, зороастрийством, буддизмом и некоторыми другими верованиями. Сорокин будто поворачивается к ним затылком и судит о них по теням, которые они отбрасывают. Тени вроде бы похожи: в каждом случае имеет место некоторое отрешение от здешнего (данного нам в повседневном опыте) и тяготение к нездешнему; но как и ради чего происходит отрешение, остается неясным. Да и понятие «отрешение» применительно даже к аскетическому христианству очень неточно; высшая цель всего христианства — спасение мира, а не спасение от мира. Не обходится и без явных недоразумений: так, аскетическому христианству приписывается представление об иллюзорности мира, на самом деле свойственное платонизму или буддизму, но никак не христианству. Подобным же образом уравниваются мистические и рациональные компоненты различных религий, о которых Сорокин судит по их внешним признакам. Игнорируются, например, принципиальные отличия христианской мистики от мистики позднегреческих мистерий или того же буддизма.

Тойнби в этом смысле чутче: он понимает уникальность христианства и его надисторичность — совмещенную с историчностью.

А Сорокин вообще отрицает, что какое бы то ни было событие в истории можно считать уникальным. Самым убийственным доводом против уникальности, по его мнению, служит тот факт, что любое явление мы обозначаем словом, которое применяется также и к каким-то другим явлениям; называя его, защитник уникальности уже «впускает через заднюю дверь понятия „повторение“ и „повторяемость“, которые пытался не пустить через переднюю» (стр. 105). В некоторых существенных отношениях, пишет Сорокин, религия — явление повторяющееся, в разных культурах и в разные периоды, и то же справедливо относительно всех других категорий социокультурного и исторического процессов.

Если мы будем говорить о других категориях, то свернем на обсуждение диалектики общего и особенного, но коль скоро речь идет о христианстве, то оно отправляется от единственного в истории факта (так, во всяком случае, для верующих) вочеловечения Бога. И потому не может не быть уникальным в самом существе своем.

Что касается сорокинского объяснения конкретных фактов, образующих исторический процесс, то здесь, помимо множества частных вопросов (о которых надо говорить отдельно), возникает один очень большой вопрос (как мы дальше увидим, имеющий отношение не только к прошлому, но и к будущему). Речь идет, в сорокинских терминах, о переходе от идеационального типа к чувственному на протяжении позднего Средневековья и начала Нового времени. На стр. 258 читаем: «С XIV по XX в. сатирическое, ироничное, разоблачительное и вообще враждебное отношение к аскетизму, религиозному благочестию, к монастырям, монахам, духовенству, Церкви, Писанию, целомудрию, безбрачию — короче говоря, ко всем религиозно-идеациональным ценностям христианства — *неуклонно* (курсив мой. — Ю. К.) растет». Правда, на следующей странице дается оговорка: «<...> несмотря на временные реакции вроде той, что была в конце XVI — первой половине XVII в.».

Но это единственное место в книге, где Сорокин разделяет общепринятую, по сути, точку зрения. В других ее частях выстраивается существенно отличная концепция. Чувственная эпоха наступает в XIV веке, а в XVI ее сменяет новая идеациональная эпоха, связанная с Реформацией и Контрреформацией. В конце своей книги Сорокин уверенно называет переживаемую нами чувственную эпоху (начавшуюся во второй половине XVII века) третьей по счету в европейской истории (первая приходится на позднюю античность), то есть признает за периодом XVI — XVII веков «права» идеационального периода.

У моряков есть такое понятие — «спорная волна»: это волна, которая движется против течения и поверх его. Была ли идеациональная реакция XVI — XVII веков переменой течения или «спорной волной»? Мне кажется, что это очень интересный вопрос.

Трудности, которые испытывает Сорокин в плане периодизации, отчасти объясняются тем, что каждая отрасль имеет свой вектор (риску употребить этот нелюбимый Сорокиным термин) развития. Автор «Динамики» датирует начало второго (опять же после античности) идеалистического периода в европейской истории XII веком, основываясь главным образом на знакомстве со схоластической философией, более или менее уравнивающей, на его взгляд, небесное и земное (не берусь судить, насколько это верно). А вот живопись и скульптура только в XIII — XIV веках достигают «изумительной идеациональной фазы своего развития» (стр. 220). А музыка в значительной мере сохраняет идеациональный настрой аж до XVIII века!⁶ Не совсем ясно, куда Сорокин относит Баха; вот Моцарта и Бетховена он справедливо относит к идеалистическому периоду, но почему-то на них и заканчивает его (но разве не продолжает его романтическая музыка, до раннего Вагнера включительно?).

Но сколько бы ни держались философы, художники, экономисты, правоведы и т. д. (обо всех я не имею здесь возможности говорить) своего профессионального «драйва», они в той или иной степени остаются «людьми своего времени». У тех же Моцарта и Бетховена различие в типах чувственности — у Моцарта это сублимированная нега, у Бетховена героическая приподнятость — объясняется не только их персональными различиями, но и тем, что жили они в разные времена (хотя второй лишь на тринадцать лет моложе первого). Моцарт во многом остается человеком культуры рококо, а Бетховена «разбудили» громы «Марсельезы» Руже де Лилиа и «Походной пес-

⁶ Если в изобразительных искусствах идеационализм, он же религиозный символизм, относительно легко узнаваем («азы» христианского изобразительного искусства — изображение якоря, голубя и ветви, где сами по себе якорь, голубь и ветвь мало что значат), то с музыкой дело обстоит несколько сложнее. Можно, наверное, сказать, что идеациональная музыка не «ласкает слух», а отсылает слушателей к неслышным «торжествующим созвучьям». Типичный пример: грегорианские хоралы.

ни» Мегюля, с которыми французские революционные войска вступали в его родной Бонн.

В «Динамике» можно найти немало противоречий, и не только в плане периодизации, но я уверен, что это никоим образом не результат невнимательной саморедактуры. Причина здесь скорее другая: «горячие» (в смысле: трудные для объяснения) факты истории автор как бы перебрасывает с руки на руку, пытаясь найти им надлежащее место. В таком случае противоречивость — не столько недостаток, сколько достоинство Сорокина. Прилагая к материалу истории тщательно разлинованную и пронумерованную схему⁷, он открывает для себя, что «волна в разлуке с морем» (воспользуюсь стихотворной строкою В. С. Соловьева) не может быть заключена в отдельный сосуд и не поддается исчерпывающему «строго научному» объяснению, что материал сохраняет мистериальное измерение, о котором можно только догадываться.

Разумеется, это не означает, что сорокинская героическая попытка объять необъятное является пустой тратой времени: как я уже сказал, его схема имеет несомненную эвристическую ценность.

И как бы к ней ни относиться, нельзя не оценить многочисленные частные замечания, рассыпанные в его книге. За недостатком места приведу лишь некоторые из них.

Реальное поведение людей, замечает, например, Сорокин, может быть недостаточно тесно связано не только с характером господствующей культуры, но и с их собственной ментальностью. Особенно это относится к обществам идеационального типа, где избыток чувственных вожделений загоняется «в подполье». Действительно, в идеациональных обществах много таких людей, которых в «освобожденных» от идеациональности обществах принято называть ханжами, но ханжа — это не обязательно тот, кто обманывает окружающих, говоря одно, а думая (и делая) другое; ханжой может считаться и такой человек, который в светлом поле сознания искренно хотел бы поступать «как надо», но не в силах справиться с «зовами плоти». Можете ли вы сказать, что «честно» следовать «зовам плоти» лучше, нежели пребывать в состоянии такого рода внутреннего противоборства?

Весьма интересны наблюдения Сорокина, касающиеся некоторых эмоциональных оттенков христианской религиозности. Длительный идеациональный период Средних веков и последовавший за ним сравнительно короткий идеалистический период отличены духом умиротворения, безмятежной веры, ясности. Так, «жития святых, даже когда они повествуют о самых ужасных и волнующих событиях, таких, как пытка, рассказывают об этом спокойно, точно так же, как в Библии повествуется о творении мира или страсти Господней самым невозмутимым тоном» (стр. 271). А вот идеациональная реакция XVI — XVII веков резко меняет тон: она переполнена страстностью, патетичностью, эмоциональностью, нередко принимающей болезненный характер. Для этого периода становятся типичны экстатические видения и иступленные заклинания, те же страдания христианских мучеников изображаются со всеми ужасающими подробностями, смакуются сцены смерти, всякого рода *danse macabre* (пляска смерти), посмертного разложения человеческого тела и т. д.; это также время напряженно-волевой религиозности (отчасти повторяющей опыт первых веков христианства). Очевидно, таков был результат предшествующего погружения в чувственность, с которым новый идеациональный век (или «спорная волна»?) вступил в реакцию того типа,

⁷ Позитивистское прошлое сказывается в том, какое место занимает у Сорокина квантитативный анализ. «Динамика» испещрена цифрами, призванными подкрепить позицию автора. Иной раз доходит до курьеза: рассуждая об «энергии творческой любви», Сорокин жалеет, что «пока у нас нет какой-либо единицы этой энергии (подобно эргу в физике) для ее точного измерения». Это, правда, в другой его книге: «Главные тенденции нашего времени» (М., 1997, стр. 249).

которую химики называют ускоренной (протекающей при участии катализатора). *Danse macabre* явился реакцией на *danse du ventre* (пляску живота)⁸.

Любопытно также, как подразделяет Сорокин типы межчеловеческих отношений. Основных таких типов он насчитывает три: семейственные, договорные и принудительные. Выше всех он ставит семейственные отношения, что на современный (хотите в кавычках, хотите без) взгляд довольно неожиданно. Договорные отношения, по его мнению, сыграли очень большую роль на этапе развития капитализма и демократии, но в настоящем они вырождаются в скрыто-принудительные; а всякая принудительность в перспективе может и должна быть сведена к минимуму. Странно только, что образцом семейственности Сорокин считает раннехристианские общины. Все-таки семейственность связана с патриархальностью (и вместе с нею навлекает на себя столько же «против», сколько «за»), а христианство выше семейственности (равным образом оно метаюридично и противно всякой принудительности, хотя и вынуждено считаться с ее неизбежностью): «братья и сестры во Христе» — совсем не то же самое, что братья и сестры по крови.

Еще интересное наблюдение, совсем в другом роде. О войне. Сорокин одинаково отвергает как расхождение представление, что война враждебна культуре, так и прямо противоположное — что культура есть прямое следствие воинственности (точка зрения Н. Макиавелли, Ж. де Местра и других). На самом деле, считает Сорокин, и война, и расцвет культуры и науки суть разные проявления одних и тех же, более глубоких, сил. «В истории нации большинство периодов ее интенсивного развития в политической, социальной, экономической, нравственной и интеллектуальной сферах — то есть самые блестящие периоды ее истории, периоды высшего великолепия, могущества, величия и гения, как правило, являются и периодами наивысшего милитаризма и воинственности. Обратное утверждение, однако, менее достоверно. *Нельзя утверждать, что всякий период войны и максимальной воинственности непременно является и периодом великолепия и процветания*» (стр. 718).

Переходим к самому интересному: что нас ждет впереди? Страдательная, по сути, постановка вопроса обусловлена сорокинской концепцией истории как флуктуирующего процесса. Что является двигателем флуктуации? Ответ на этот вопрос, по Сорокину, может быть дан лишь на уровне понимания культуры как открытой макросистемы, несущей в самой себе источник своего изменения. Эту внутреннюю моторность культуры-системы Сорокин называет имманентной саморегуляцией (предвосхищена синергетика?). Система «про себя» решает, чего она «хочет», а «не хотеть» она просто не может, потому что не может сколько-нибудь длительное время оставаться в состоянии равновесия. В то же время выбор возможностей у нее всегда остается ограниченным: она в состоянии лишь воспроизводить уже известный тип культуры, хотя каждый раз в новом варианте, иногда сильно отличным от прежних.

Наиболее значительные изменения культура-система претерпевает под воздействием внешних сил. Так, античный Рим, испытав мощное воздействие Греции, «проскочил» сразу несколько «станций», на которых он в противном случае последовательно останавливался бы; нечто подобное произошло и с Россией, в свое время настроившейся на западную волну.

Но и внешние силы не могут радикальным образом изменить имманентные потенциальные возможности системы; другое дело, что они могут сокрушить ее, положив конец ее существованию.

Наивно думать, пишет Сорокин, что нынешняя чувственная эпоха (со всем ее психологическим, политическим, экономическим и прочим содержи-

⁸ Выражение, имеющее здесь обобщенно-символический смысл; восточный «танец живота» тут ни при чем.

мым, властно ею проартикулированным), берущая начало во второй половине XVII века, способна просуществовать еще сколько-нибудь длительное время. Каждая культура-система неизменно трансформируется в худшую сторону⁹. Однажды достигнув «точки насыщения», каждая культура-система начинает движение в ином, зачастую противоположном направлении, и осуществляют его агенты, которых она сама вырашивает в своем собственном лоне.

А нынешняя чувственная эпоха, по Сорокину, демонстрирует явные признаки перезрелости — это нравственная дезориентация, утрата представлений о «высоком» и «низком», безоглядное стремление к наслаждению; выдохлось искусство, выдыхается даже наука (точнее, чувственная наука — основанная на эмпирике), деградирует политика, формализуется право, опасно перегрелась экономика. Повторяется, хотя бы и с некоторыми существенными поправками, картина разгула чувственности, какую мы видим в поздней античности и на исходе Средневековья.

Действительно, хотя «идеациональные высоты» христианства и греко-римского язычества — очень разные, спуск с них, что уже не раз и не два было замечено, имеет очень много общего. Античность (Греция уже с IV — III веков до Р. Х., Рим несколько позднее) склонялась к эмпиризму и скептицизму, к кинизму (философскому) и цинизму (бытовому), эпикурейству (философскому и бытовому), к китчу в литературе и искусстве, к перемещению внимания (опять же в литературе и искусстве) от богов и героев к «человеку толпы», нередко самого низшего пошиба, к вульгарности и одновременно упадочной утонченности, к зубоскальству по поводу всего и вся и т. д. Отражая широко распространившиеся умонастроения, Лонгин (греческий философ III века от Р. Х.) писал о «вселенской пустоте, которая поглотила наши жизни». Но уже набирали силу и предчувствия христианства — в греческих мистериях, в неоплатонизме, в некоторых восточных культах, проникших в Грецию и Рим.

Еще больше имеет общего с современностью чувственный разгул XIV — XVI веков. В литературе, например, враждебное отношение к аскетизму выливается в чувственный безудерж у таких авторов, как Боккаччо, Чосер, Рабле. «Смак» «Декамерона» в том, что самыми отъявленными греховодниками здесь становятся духовные лица — монахи, монашки и священники. Приплюсуем сюда бытовые комедии Аретино и многие другие вещи.

Но особенно интересен в затронутом нами плане Рабле. Я не так давно перечитал «Гаргантюа и Пантагрюэля» и нашел, что это очень «современная» книга. Из поколения в поколение читатели ее, принимая автора за гиганта европейской литературы (каковым он и является), морщились тем не менее едва ли не на каждой странице. И лишь в последние тридцать-сорок лет у читателя, воспитанного современной литературой, чело (и нос) при чтении Рабле должны остаться невозмутимыми и только рот может раздаться до ушей. Неистовая *danse du ventre* на страницах «Гаргантюа» (иногда причудливым образом совмещаемая с мягкостью гуманиста) никого уже не шокирует; очевидно, мы достигли определенного вкусового консонанса и более того — приблизились по своему строю чувствования к эпохе Рабле (точнее, к строю чувствования тех слоев, выразителем которых он стал). И уже зашли дальше, спустились ниже и продолжаем спускаться в заданном направлении.

Сорокин полагает, что спуск в «чувственную клоаку» продлится еще полстолетия-столетие (напомню: со времени этого прогноза полстолетия уже миновало). А потом наступит новый переходный период и после него — новое восхождение.

⁹ О чем-то подобном писал К. Н. Леонтьев: «Всякое начало, доведенное односторонней последовательностью до каких-нибудь крайних выводов, не только может стать убийственным, но даже и самоубийственным» (Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. 1. М., 1885, стр. 93).

Восхождение — к чему? Во многих местах своей книги Сорокин уверенно пишет: это будет восхождение к новой идеациональной эпохе. Иначе говоря — к какой-то новой форме теократии, когда во главу угла будут поставлены абсолютные требования или запреты, исходящие от трансцендентной силы. «Эту перемену, — по словам Сорокина, — произведут лучшие умы западного общества (иначе говоря, европейского мира, куда Сорокин естественным образом относит и Россию. — Ю. К.), которые превратятся в новых апостолов Павлов, святых Августинов, великих религиозных и нравственных лидеров. За ними пойдут массы. С достижением состояния катарсиса кризис закончится» (стр. 884).

Похоже, однако, что Сорокин сам испугался вывода, к которому пришел. В юности своей мечтавший о том, чтобы уйти в скит — по примеру св. Нила Сорского и других отшельников, в свое время прославивших его родные вологодские леса, — он в дальнейшем далеко отошел от религии, хотя и не совсем порвал с ней. Но в заоблачные выси он не устремляет взоры. В «Динамике», собственно, нет живого Бога, а только идея Бога; нет веры (то есть именно в этой книге нет, а вообще какая-то туманная вера, сохранившая некоторую связь с христианством, у Сорокина есть), а только оправдание веры: так, Сорокин пишет, что вера основывается на интуиции, но и любое знание, в том числе научное, в конечном счете тоже основывается на интуиции; поэтому постулаты веры имеют несколько не меньшую силу, чем научные постулаты.

И все-таки П. А. — человек культуры, и прежде всего науки. И девиз его (по крайней мере в рамках «Динамики») — «не смеяться, не плакать, но понимать». Если исключить явно демонстрируемое им отвращение к чувственной культуре на стадии заката (тут не лишне вспомнить, что покровительница ученых Афина Паллада — девственница), то в остальном свои симпатии и антипатии он более или менее успешно прячет. И все же они проглядывают в отдельных разрывах его объективизма, позволяя заключить, что более всего ему по сердцу идеалистический тип культуры, с той или иной степенью удачности способный уравнивать (воспользуясь строкою Гёте) «двойкий мир видений и вещей». Особенно в высших своих достижениях — на уровне Эсхила и Фидия, Гёте и Пушкина, Моцарта и Бетховена.

Вероятно, этой «слабостью» можно объяснить тот факт, что в некоторых местах своей книги Сорокин допускает, что грядущая эпоха будет идеациональной *или* идеалистической. Хотя возможность наступления идеалистической эпохи он нигде не аргументирует, а возможность (если не неизбежность) наступления идеациональной эпохи в разных местах аргументирует достаточно развернуто. Наиболее обстоятельную из аргументаций считаю необходимым привести полностью.

«Единственной причиной, почему смена господства этих форм (типов культуры. — Ю. К.) в западной и греко-римской культурах сохранилась такой, что идеалистическая стадия обычно наступала после идеациональной, а не после чувственной, — является соображение эмпирического характера, а именно: на перзрелой стадии чувственной культуры человек становится таким „диким“, что не может и не хочет „усмирить себя“ и как „безумный шофер“ может быть приведен в чувство только в результате дорожной катастрофы или административного наказания. Ему нужен „полицейский историй“, который в первую очередь подвергнет его тяжкому и чисто физическому насилию <...> а затем постепенно, после того, как его скрутят, на него наденут смирительную рубашку идеациональной культуры для конструктивного и подлинного „переучивания“ и „переориентации“ — как в отношении себя, так и в отношении мира ценностей и действительности в целом. Другими словами, чересчур дикий, чувственный человек вряд ли способен самостоятельно превратиться в идеалиста и после разрушения чрезмерно чувственной культуры построить культуру идеалистическую. Другое дело — че-

ловец идеациональный — скажем, монах, который, покинув внезапно свою келью и сверхчувственный мир, начинает различать благородную красоту реального, великолепного мира чувств, начинает осознать, понимать и ценить ее утонченные аспекты. Гораздо легче спускаться с идеациональных снежных вершин на прекрасное плато идеалистической реальности, чем подниматься на него с равнины перезрелой чувственной культуры» (стр. 878 — 879).

Слово «полицейский» отнюдь не радует слух даже при фигуральном употреблении («полицейский истории»), но, право же, трудно представить, кто или что еще может «поставить на место» взбесившийся «телесный низ».

Конечно, на современный взгляд это жестокая перспектива. Тем более что новая идеациональная эпоха (или «спорная волна?»), если таковая наступит, неизбежно будет многоликой и породит не только «новых ап. Павлов» и «новых св. Августинов», но почти наверное также и «новых Савонарол» и «новых Кальвинов». А с ними — и новые «Сожжения сует» (ритуальные сожжения предметов культуры при Савонароле).

Но, может быть, наиболее неблагоприятную часть этой задачи («Сожжения сует») возьмут на себя последние «фанаты» чувственной культуры? Говоря философским языком, они выдавливают из понятия культуры ее аксиологический смысл, оставляя только антропологический, уравнивающий «культуру» людоедов с культурой Эсхила. Ф. А. Степун еще в 20-е годы предсказывал, что для будущих поколений бетховенская мелодика может стать просто идиотическим карканьем; не пришло ли их время уже сейчас?

И потом, разве не более жестокими выглядят пророчества о гибели европейской цивилизации, которые мы находим у Шпенглера и других doomsayers (предвестников заката)? Замечу, что у того читателя, который отказывается «приветствовать жизнь» бессмысленным криком «уеа!» и сколько-нибудь задумывается о будущем, внимание к Шпенглеру за последние годы резко выросло; дошло до того, что выпускаются дайджесты «Заката Европы» (насколько я знаю, это редчайший случай, когда книга такого содержания «удостаивается» переложения в формат дайджеста).

В сравнении со Шпенглером Тойнби — если не брать в расчет надысторический план бытия — немногим менее пессимистичен. Он, правда, не разделяет мнение о неизбежности гибели европейской цивилизации, но все же находит ее в высокой степени вероятной и считает не лишним, выразусь так, готовить ей пятаки на глаза.

А Сорокин в своей рассчитанной на даль «оптике» — оптимистичен. Для вящей убедительности процитирую наиболее красноречивые в этом плане места его книги.

«Лучи заходящего солнца все еще освещают величие уходящей эпохи. Но свет медленно угасает, и в сгущающейся тьме становится все труднее ясно различать и надежно ориентироваться в обманчивых сумерках. На нас и на будущие поколения начинает опускаться ночь этого переходного периода со своими кошмарами, пугающими тенями, душераздирающими ужасами. За ней, однако, занимается заря новой великой идеациональной или идеалистической культуры, встречать которую придется уже, вероятно, людям будущего» (стр. 790).

И еще:

«Каким бы глубоким ни был современный кризис — а он значительно глубже, чем думают большинство людей, — после трудного переходного периода смутно видится не пучина смерти, а горная вершина жизни, с которой открываются новые горизонты созидания и обновленный вид вечных небес» (стр. 29 — 30).

Можно, конечно, ослышаться, но порою кажется, что уже различимы первые звуки прилива наступающей «идеациональной» эпохи. Примечательно, что за последние десятилетия многие думающие люди (я говорю о Западе), остающиеся на позиции атеизма, поменяли отношение к христианству, признавая его за «историческую силу», сыгравшую и продолжающую играть

скорее позитивную, чем негативную роль; кое-кто из них, не желая «возвращения христианства», ищет ему какую-то «замену»¹⁰.

Что несомненно, так это исчерпанность чувственной эпохи¹¹.

Оговоримся, однако: прогноз Сорокина выглядит убедительным — в логике Сорокина. Это весомая логика — и все же не безупречная.

Враждебный всякой уникальности, Сорокин не хочет замечать, что европейская цивилизация, поднявшаяся на христианских корнях, существенно отличная даже от античной цивилизации, является уникальной в некоторых отношениях, в частности по степени своего распространения в мире. (Кстати, уникальность христианской цивилизации косвенно подтверждает уникальность христианства.)

Резкое ее отличие от всех других состоит и в степени технического могущества, которой она достигла. Сорокин в 1957 году допускает возможность «всеобщей кремации» в результате термоядерной войны (вот уж был бы уникальный перерыв в ходе человеческой истории, если не конец ее!), но ничего не говорит о том, что созданный европейским техническим гением *deus ex machina* по-хозяйски вмешивается в повседневную жизнь, делая ее все менее похожей на жизнь всех предшествующих поколений. Тут, правда, возможна и такая точка зрения, что *deus ex machina* производит лишь поверхностное (в психологическом плане) замешательство, на глубинное течение человеческих дел не оказывающее решающего воздействия.

И еще возникает вопрос. Система — абстракция, которая не есть то же самое, от чего она абстрагируется (общество, люди). Являет ли она собою просто равнодействующую человеческих воль или создает какое-то новое качество, способное к автономному существованию? Сорокинские системы подозрительно напоминают природные системы, которые тоже ведь испытывают «беспокойство в себе» (воспользуюсь выражением Гегеля) и стремятся к «выхождению за пределы» себя самих. Может ли не быть принципиального отличия человеческих систем от природных?

Сорокин, как уже было сказано, старается пройти между принципом детерминизма и принципом свободной воли, но сделать это так же трудно, как пройти по острию ножа, не оступившись ни в ту, ни в другую сторону. И автору «Динамики» вряд ли это удалось. Некоторый привкус фатализма остается от прочтения его книги. Общее впечатление от нее может быть передано словами Мандельштама:

Все было встарь, все повторится снова,
И сладок нам лишь узнаванья миг.

Очень точно сказано: миг узнаванья действительно сладок, но это только миг. Его сменяет горечь, знакомая с ветхозаветных времен: «Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои» (Еккл. 1: 6).

С тех пор, как христианство проникло в самую глубокую глубину души человека, — поселилась там летящая птица (вытеснив оттуда трех слонов,

¹⁰ Характерное мнение высказывает французский философ Люк Ферри, называющий себя «чистым материалистом», «чуждым трансцендентности»: «Процесс секуляризации должен дойти до самого конца, чтобы можно было поставить перед собою настоящий вопрос — возвращения трансцендентного...» Спыхватывается и поправляется: «<...> скажем так, грандиозного, способного вознестись над миром демократической пошлости, принявшим человека за меру всех вещей» (Comte-Sponville A., Ferry L. *La sagesse des Modernes*. Paris, 1998, p. 726). Философу остается сделать последний шаг: назвать Того, Кто является мерой всех вещей; но, видимо, это очень трудный шаг.

¹¹ Идеациональная реакция уже определенно началась в мире ислама, и это реакция на разлагающуюся чувственность европейского мира, а потому косвенным образом затрагивает и его тоже.

стоящих на черепахе, или какую-то иную, столь же статичную композицию); и стремится она только вперед — к новым горизонтам, к неведомым землям. Образ христианского человечества создал известный художник эпохи романтизма К. Д. Фридрих: путник преодолевает каменистый путь, ведущий далеко-далеко, вероятно, к последнему берегу, а впереди проступает в мареве — желтое солнце (в объяснении автора — Христос).

В конце концов, как сказал соотечественник художника Герман Гессе, «каждый из нас <...> — только попытка, только переход»¹². Это сказано об отдельных людях, но не то же ли можно сказать и о целых цивилизациях?

¹² Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969, стр. 99.

