

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
(ИНИОН РАН)**

**ИДЕИ ИНТЕГРАЛИЗМА В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ:
ДИСКУССИИ РОССИЙСКИХ И АМЕРИКАНСКИХ
ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ**

**Сборник научных трудов
под редакцией Д.В. Ефременко, А.Ю. Долгова и К. Родса**

МОСКВА 2022

УДК 316.2
ББК 60.51
И 29

Печатается по решению Ученого совета ИНИОН РАН

Серия
«Теория и история социологии»

Отдел социологии и социальной психологии

Рецензенты:

д-р филос. наук Е.В. Карчагин
(ВолгГТУ)

канд. социол. наук В.Г. Николаев
(НИУ ВШЭ, ИНИОН РАН)

И 29

Идеи интегрализма в социальных науках : дискуссии российских и американских исследователей : сб. науч. тр. / под ред. Д.В. Ефременко, А.Ю. Долгова, К. Родса ; ИНИОН РАН, Отд. социологии и социал. психологии : пер. с англ. Я.В. Евсеевой, В.В. Сапова. – Москва, 2022. – 331 с. – (Теория и история социологии).

ISBN 978-5-248-01019-6

Авторы статей – американские и российские социологи, философы, историки и политологи – анализируют генезис интегрального подхода и возможности его применения в теоретических и эмпирических социальных исследованиях. Переосмысливая теорию интегрализма русско-американского социолога Питирима Сорокина (1889–1968), нацеленную на синтез чувственного, рационального и «сверхчувственно-сверхрационального» способов познания, они описывают кризис современной культуры, рассматривают значение морали, ценностей, альтруизма, солидарности, добродетелей, веры и интуиции для решения социальных проблем.

Для социологов, философов, специалистов в области истории и методологии науки.

УДК 316.2
ББК 60.51

ISBN 978-5-248-01019-6
DOI: 10.31249/idint/2022.00.00

© ФГБУН «Институт научной информации по общественным наукам РАН», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Д.В. Ефременко, А.Ю. Долгов.</i> Сорокинский интегрализм и современное социальное знание: вступительная статья	5
<i>К. Родс.</i> Предисловие к российскому изданию (пер. с англ. Я.В. Евсеевой)	10

Часть 1

ОБНОВЛЕНИЕ: ВКЛЮЧЕНИЕ ИНТЕГРАЛИЗМА И МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ

<i>К. Родс.</i> Введение (пер. с англ. Я.В. Евсеевой)	15
<i>К. Родс.</i> Основные темы интегрализма и их влияние на идеи авторов антологии, а также краткое содержание их статей (пер. с англ. Я.В. Евсеевой)	17
<i>К. Родс.</i> Перспективы интегрализма (пер. с англ. Я.В. Евсеевой)	35
<i>Б.В. Джонстон.</i> Интегрализм, альтруизм и социальная эмансипация: сорокинианская модель просоциального поведения и социальной организации (пер. с англ. В.В. Сапова)	57
<i>Л.Т. Николс.</i> Интегрализм и позитивная психология: Питирим Сорокин и Мартин Селигман (сравнительный анализ) (пер. с англ. В.В. Сапова) ..	73
<i>В. Джеффрис.</i> основополагающие идеи интегральной социальной науки в философии св. Фомы Аквинского (пер. с англ. Я.В. Евсеевой) ...	90
<i>Р. Дж. Барийо.</i> Восстановление политической науки (пер. с англ. В.В. Сапова)	106
<i>Б.В. Джонстон.</i> Создавая интегральную социальную науку: история научного подхода (пер. с англ. В.В. Сапова)	125
<i>Б.В. Джонстон.</i> Грех и социология: утрата и возможность возвращения понятия (пер. с англ. В.В. Сапова)	136
<i>Л.Т. Николс.</i> Интегрализм и социология девиантности: поиск новой парадигмы (пер. с англ. В.В. Сапова)	150
<i>В. Джеффрис.</i> Интегрализм и добродетель благожелательной любви: возможные направления исследований семьи (пер. с англ. Я.В. Евсеевой)	170

<i>В. Джеффрис.</i> Природа интегрализма как научной системы мысли (пер. с англ. Я.В. Евсеевой).....	187
<i>С.Р. Шарки.</i> За пределами социологического воображения Миллса: использование педагогики, основанной на интегрализме Сорокина, в современном преподавании вводного курса социологии (пер. с англ. В.В. Сапова)	204
<i>В. Джеффрис.</i> Религиозная этика и научное исследование морали (пер. с англ. Я.В. Евсеевой).....	232

Часть 2

ИНТЕГРАЛИЗМ В РОССИЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ: PRO ET CONTRA

<i>Н.А. Головин.</i> На пути к амитологии: немецкий контекст социологии П.А. Сорокина	248
<i>В.А. Ковалёв.</i> «Чечевичная похлёбка»: Сорокин-моралист и нравственный кризис современного общества	261
<i>В.Н. Петров.</i> Кризис как состояние социальной реальности в социологической интерпретации П.А. Сорокина	274
<i>В.В. Василенко.</i> Проблема историко-культурного процесса в интегральной концепции П.А. Сорокина	290
<i>М.В. Ломоносова.</i> Тысячелетия скрепляющие своды: история собора святой Софии Константинопольской сквозь призму интегральной методологии Питирима Сорокина.....	303

ПРИЛОЖЕНИЕ

<i>П.А. Сорокин.</i> Ганди (пер. с англ. М.В. Ломоносовой).....	314
Письма П.А. Сорокина К.Г. Шпехту в связи с публикацией научной программы амитологии в юбилейном сборнике статей, посвященном Л. фон Визе (1951) (пер. с нем. и англ. Н.А. Головина)	319
Сведения об авторах	324

Д.В. ЕФРЕМЕНКО, А.Ю. ДОЛГОВ
СОРОКИНСКИЙ ИНТЕГРАЛИЗМ
И СОВРЕМЕННОЕ СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ:
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

*So oft in theologic wars,
The disputants, I ween,
Rail on in utter ignorance
Of what each other mean,
And prate about an Elephant
Not one of them has seen!*

J.G. Saxe «The blind men and the elephant» (1872)

Известная древнеиндийская притча о слепцах, ощупывающих огромного слона и на основе своих тактильных ощущений пытающихся дать его исчерпывающее описание, нередко вспоминается в тех случаях, когда представители различных культурных и интеллектуальных традиций пытаются анализировать многомерный феномен, который в пределы одной из этих традиций заведомо не «укладывается». Мир научных трудов, идей и прозрений Питирима Александровича Сорокина относится к числу таких феноменов. Этот мир огромен, даже если пытаться измерять его в сугубо формальных показателях, таких как тома, страницы, печатные знаки. Универсум Сорокина имеет и пространственно-временную протяженность, начавшись в отдаленном уголке севера Российской империи и закончившись поблизости от того места, где прибывавшие в Новый Свет колонисты обещали построить «град на холме». Восприятие интеллектуального наследия Сорокина в немалой степени обусловлено и его двуязычностью, причем хронологически более ранняя русскоязычная часть, недостаточно известная за пределами России, служит одним из ключей к пониманию многих принципиально важных англоязычных трудов.

Наследие Питирима Сорокина в России и Америке воспринимается по-разному. В нашей стране после снятия цензурных запретов коммунистического периода «возвращение» или – фактически – новое прочтение Сорокина в основном начиналось с русскоязычных публикаций и перевода на русский тех работ, для создания которых решающее значение имел опыт жизни и

исследовательской деятельности в до- и послереволюционной России¹. Рецепция «позднего» Сорокина, автора «Социальной и культурной динамики»² и творца новой версии интегрализма, проходила позже и в полной мере не завершена до сих пор. Тем не менее в современной России Питирим Сорокин видится как один из корифеев социального знания, к авторитету которого нередко апеллируют и в рамках вполне злободневных дискуссий.

В США, насколько можно судить, в отношении интеллектуального наследия Питирима Сорокина сейчас более распространен антикваристский подход, взгляд на его деятельность в увязке с общим контекстом развития американской социологии в 1930–1960-е годы. Наиболее значимыми для историков социологии и специалистов по социологической теории остаются в основном работы Сорокина о революции, социальной мобильности и стратификации. Поворот к интегрализму в его творчестве, обозначившийся в «Социальной и культурной динамике»³ в конце 1930 – начале 1940-х годов, был принят академическим сообществом скептически, исследователи увидели в интегральном подходе скорее этическое учение и профетический пафос, но не научную теорию. Немалая часть современных западных исследователей, принадлежащих к мейнстриму социальных наук, предпочитает игнорировать вклад в них Сорокина только потому, что его амбиции построения интегралистской метатеории слишком расходились и расходятся с конвенциональными установками социального познания. Однако есть и активное меньшинство, убежденное в том, что сорокинский интегрализм – не просто важная веха истории наук об обществе середины XX в., но живительный источник обновления социального знания в веке XXI.

Ядро этого меньшинства составляют ученики Сорокина, ученики его учеников (в частности, те, чьим научным ментором был Э. Тириахьян), а также те социальные исследователи, для кого интегралистская перспектива представляется наиболее адекватной вызовам, с которыми сталкиваются сегодня социальные науки. Первую часть настоящего сборника составляет антология статей⁴, подготовленная именно этой группой американских социологов и представителей других социальных наук. Но сама антология – не просто собрание текстов, объединенных тематикой интегрализма. Речь идет о проекте обновления социальных наук, фундаментом которого должны стать

¹ См., например: Сорокин П.А. Долгий путь : автобиографический роман. – Сыктывкар : Союз журналистов Коми АССР, Шыпас, 1991; Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонова. – Москва : Политиздат, 1992; Сорокин П.А. Система социологии : в 2 т. – Москва : Наука, 1993; Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет / изд. подгот. и послесл. В.В. Сапова. – Москва : Наука, 1994.

² Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. – Москва : Астрель, 2006.

³ Sorokin P.A. Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937. – Vol. 1 : Fluctuation of forms of art. – XXI, 745 p.; vol. 2 : Fluctuation of systems of truth, ethics, and law. – XVII, 727 p.; vol. 3 : Fluctuation of social relationships, war, and revolution. – XVII, 636 p.; Sorokin P.A. Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1941. – Vol. 4 : Basic problem, principles and methods. – XV, 804 p.

⁴ Renewal : the inclusion of integralism and moral values into the social sciences / ed. by C. Rhodes. – Lanham (MD) : Hamilton books, 2017.

идеи интегрализма Питирима Сорокина. При этом проект предполагает достройку нового здания социальных наук за счет соединения идей Сорокина и католического мироучения, по крайней мере его основных постулатов, выдвигавшихся начиная с Фомы Аквинского и вплоть до Иоанна Павла II.

Этот проект обновления социального знания в своих интенциях не менее амбициозен, чем оригинальная версия профетической социологии самого Питирима Сорокина, поскольку он ориентирован в конечном счете на преодоление границ между знанием и верой, между фактом и ценностью. По этой же причине он сталкивается с теми же трудностями, что испытывал и сам Сорокин периода проповеди интегральной истины, воспринимавшийся многими представителями западного социологического мейнстрима в качестве «ненаучного негативного девианта»¹.

Антология «Обновление» под редакцией Кольберта Родса – наиболее значимая попытка развития идей Питирима Сорокина, предпринятая американскими исследователями уже в XXI в. Несмотря на ее очевидную дискуссионность, мы считали важным дать возможность ознакомиться с ней русскоязычным читателям. Помимо того, что эта антология позволяет уяснить, как воспринимают ее авторы наследие Сорокина и пытаются с ним работать, она важна и как критический *Zeitdiagnose*. Эта установка вполне естественна для авторов, позитивно воспринимающих сорокинскую профетическую социологию и активно выступающих в поддержку движения публичной социологии М. Буравого².

Но как и при жизни Сорокина использование веры, религиозных ценностей и интуиции в качестве полноценных ресурсов познания, а не только как объектов исследования, остается очень спорным решением с позиции академического сообщества. Так, в своей рецензии на антологию «Обновление» специалист по социологии морали Стивен Хитлин критикует ее авторов за неубедительность тезисов, поскольку то, что им кажется самоочевидным и не требующим доказательства, для остальных таковым не является и не может быть принято на веру без развернутой научной аргументации³. Иными словами, если авторы антологии верят в существование сверхчувственной интуиции и признают интеллектуальный авторитет религиозных текстов и религиозных деятелей, то применение их в качестве инструментов научного исследования оправдано и объяснимо. Но что, если ученый не разделяет те же религиозные ценности?

Есть вопросы и более фундаментального порядка. С момента своего возникновения сорокинский интегрализм не соответствовал или даже явно противоречил доминирующим принципам философии науки и основным линиям теоретизирования в социальных науках, что, безусловно, повлияло на его не-

¹ См. статью Л. Николса «Интегрализм и социология девиантности: поиск новой парадигмы» в этом сборнике. См. также: Зюзев Н.Ф. «Американские горки» Питирима Сорокина : зырянский мудрец глазами заокеанских социологов. – Сыктывкар : Эском, 2009.

² См.: *Handbook of public sociology* / ed. by V. Jeffries. – Lanham (MD) : Rowman & Littlefield, 2011.

³ Hitlin S. Review on «Renewal : the inclusion of integralism and moral values into the social sciences» // *Contemporary sociology : a journal of reviews*. – 2019. – Vol. 48, N 1. – P. 92–93.

приятие академическим сообществом. Например, это касается принципа верифицируемости М. Шлика и принципа фальсификационизма К. Поппера в логическом позитивизме; философско-антропологической аксиоматики Т. Гоббса и его решения проблемы социального порядка; тезиса о ценностной нейтральности научного исследования по М. Веберу. Эти критические вопросы продолжают вызывать споры в науке.

Входящие в американскую антологию тексты были подготовлены в начале 2000-х годов, главным образом, в период президентства Дж. Буша-младшего и – что важно в контексте направленности «Обновления» – на излете понтификата Иоанна Павла II. Но представленный в ряде вошедших в антологию статей критический анализ социокультурной динамики западных обществ, а также многих эффектов глобализации во многом предвосхищает те коллизии, которые в полной мере развернулись уже во втором десятилетии XXI в. Конструктивная программа авторов антологии, адресованная как научному сообществу, так и гражданскому обществу в Америке и за ее пределами, заслуживает содержательного обсуждения даже со стороны тех оппонентов, кто изначально не приемлет установки на преодоление барьеров между чувственным познанием, научной рациональностью и верой.

Вместе с тем мы сочли необходимым включить в данный сборник ряд статей российских авторов, рассматривающих проблематику интегрализма и в целом идейное наследие Питирима Сорокина. При этом мы не ставили задачу сформировать гомогенный корпус текстов, сопоставимый с антологией «Обновление». Как раз напротив, нам хотелось представить расширенный диапазон трактовок интегрализма и его оценок, включая и критические. При всей масштабности замысла авторов «Обновления», тема интегрализма им, очевидно, не исчерпывается, а российские исследователи могут внести в дискуссию свой оригинальный вклад.

Во второй части издания российские авторы фокусируют внимание как на истоках интегрализма Сорокина, так и на возможностях его использования при анализе актуальных социальных явлений и процессов. В статье Н.А. Головина рассматривается влияние немецкой социологии на работы П.А. Сорокина (в том числе на его антологию – прикладную дисциплину, занимающуюся изучением дружбы, взаимопомощи и любви в индивидуальных и межгрупповых отношениях). В.А. Ковалёв критически переосмысливает «кризис нашего времени» – диагноз, о котором с моральных позиций писал поздний Сорокин. Проблематика кризиса как состояния социальной реальности рассматривается также в статье В.Н. Петрова. В.В. Василенко, опираясь на работы П.А. Сорокина, описывает сложность и многообразие культурно-исторического процесса. М.В. Ломоносова, применяя интегральный подход Сорокина, рассматривает историческую динамику статуса, культурного значения и социальных функций собора Святой Софии, находящегося в Стамбуле. В приложении к сборнику публикуется ранее не выходявший на русском языке текст П.А. Сорокина о Махатме Ганди, а также переписка П.А. Сорокина с немецким социологом Карлом Густавом Шпехтом (1916–1980).

И в заключение – еще об одном мотиве, побудившем нас подготовить это издание. На протяжении десяти лет, с концом так называемой политики «перезагрузки», напряжение в российско-американских отношениях неуклонно растет, возвращаясь к состоянию отчуждения и враждебности, характерному для эпохи холодной войны. Сказывается это и на интенсивности и качестве научных связей, хотя даже во времена холодной войны контакты между учеными использовались для поддержания каналов неформального диалога. Не питая иллюзий относительно скорого преодоления геополитической конфронтации между Россией и США, мы считаем важным внести свой вклад в сохранение и развитие сотрудничества российских и американских социальных исследователей. Личность и научное наследие Питирима Сорокина предстают в этом контексте достойной основой для их конструктивного взаимодействия. В конечном счете, рассматривая вслед за холодной войной нынешнюю российско-американскую конфронтацию как столкновение наций, каждая из которых стремится к лидерству, исследователи и аналитики едва ли не в первую очередь должны задумываться о сущности и высшем смысле такого лидерства. И здесь более чем уместна «подсказка» Питирима Сорокина:

«Если каждый из народов имеет способность к творческому лидерству, он должен сделать все, чтобы не стать “приманкой” в руках деструктивных сил, а выполнять роль господина, контролирующего исторические силы. Конкуренция за такое конструктивное лидерство является взаимовыгодной, тогда как деструктивное лидерство самоубийственно и для обеих стран, и для всего человечества»¹.

¹ Сорокин П.А. Кризис нашего времени. Россия и Соединенные Штаты / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. – Сыктывкар : ООО «Анбур», 2018. – С. 412.

К. РОДС

ПРЕДИСЛОВИЕ К РОССИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ¹

Почему Сорокин по-прежнему интересен американским исследователям

Питирим Сорокин по-прежнему интересен тем американским социологам, которые не удовлетворены малоуспешными попытками создать хорошее общество исключительно методами естественных (в том числе физических) наук. Последователи Сорокина искали альтернативу доминировавшей профессиональной социологии. Ученик Сорокина Эдвард Тириакийян предложил создать в Американской социологической ассоциации секцию, которая бы занималась реализацией идей его учителя. Новая секция, получившая название «Альтруизм, мораль и социальная солидарность»², была призвана стать проводником сорокинских идей и локомотивом трансформации человечества. Были проведены исследования, направленные на содействие построению хорошего общества, в котором люди будут стремиться делать добро друг другу. Эти исследования охватили весь микро-макро-континуум от индивидуального и межличностного до организационного и глобального уровня. Социологи изучали такие явления, как щедрость, прощение, неограниченная любовь, добродетель, благотворительность, межгрупповое сотрудничество и универсализация солидарности.

Основы дальнейшего развития секции заложил ее первый председатель Винсент Джеффрис, под чьей редакцией был выпущен «Хэндбук по альтруизму, морали и социальной солидарности»³.

Секция была призвана отражать идеи Сорокина – и так это и было и есть до сих пор; тем не менее многие ее участники обогащают ее новым ви-

¹ Перевод с английского Я.В. Евсеевой.

² См. веб-страницу Секции на сайте Американской социологической ассоциации: URL: <https://www.asanet.org/asa-communities/sections/altruism-morality-and-social-solidarity> (accessed: 01.11.2021). См. также сайт Секции: URL: <https://sites.google.com/site/altruismmoralitysolidarity/> (accessed: 01.11.2021).

³ The Palgrave handbook of altruism, morality and social solidarity : formulating a field of study / ed. by V. Jeffries. – New York : Palgrave Macmillan, 2014.

дением, поскольку представляют иные дисциплины, вносящие свой вклад в основополагающие идеи секции.

На американских социологов оказали влияние такие сорокинские идеи, как система индивидуального альтруизма, универсальная социальная солидарность и интегральная культура, делающая акцент на нормах и ценностях взаимопомощи и сотрудничества.

Краткое описание некоторых исследовательских проектов, осуществленных членами секции, демонстрирует неослабевающее влияние идей Сорокина на работы этих авторов.

Так, Эдвард Тириакийян изучал важность глобального альтруизма, который бы поставил во главу угла улучшение условий существования самых несчастных членов мирового сообщества¹. Глобальный альтруизм будет видеть в другом неотъемлемую часть глобального сообщества; в итоге наше существование будет зависеть от благополучия других, живущих в одном мире с нами.

Роберт Патнэм и Дэвид Кэмпбелл исследовали связь между религиозностью и альтруистическим поведением, в частности пожертвованиями, волонтерством и участием в жизни сообщества². Индивиды, которые вместе со своими близкими друзьями принимали деятельное участие в жизни церковной общины, либо были активными членами той или иной малой группы, либо же обсуждали религиозные вопросы с семьей и друзьями, оказались большими альтруистами, чем большинство американцев.

Изучая вопрос, почему филантропы жертвуют деньги другим людям, Пол Шервиш выяснил, что заботливость суть черта, позволяющая понять более глубокое значение благотворительности³. Когда кто-то делится с другими своими финансовыми ресурсами, это один из способов воплотить в жизнь дружескую любовь. Забота и дружеская любовь – ценные дополнения к концепту благотворительности.

По утверждению редакторов «Хэндбука по социологии морали» Стивена Хитлина и Стивена Вэйси, социальная ткань – это моральное измерение, а людьми движут моральные чувства, которые служат руководством к социальному действию⁴. Социальная солидарность в значительной мере является функцией коллективных моральных представлений, которые формируются в процессе альтруистических реципрокных взаимодействий, определяемых моральными и культурными структурными контекстами. Эти авторы стремятся способствовать возрождению науки о морали.

¹ Tiryakian E.A. Global altruism : some considerations // Handbook of public sociology / ed. by V. Jeffries. – New York : Rowman & Littlefield, 2011. – P. 409–427.

² Putnam R.D., Campbell D.E. American grace : how religion divides and unites us. – New York : Simon & Schuster, 2012.

³ Schervish P.G. The philia that undergirds philanthropy ... and civil society // Newsletter of the Altruism, morality and social solidarity section of the American Sociological Association. – 2012. – Vol. 3, N 2. – P. 22–23.

⁴ Handbook of the sociology of morality / ed. by S. Hitlin, S. Vaisey. – New York : Springer, 2010.

Джейн Пратер, университетский профессор, анализирует такой альтруистический акт, как обучение стигматизированных заключенных женской тюрьмы¹. Посещение занятий позволило студенткам-заключенным поразмышлять о самих себе, лучше понять себя и свою жизненную ситуацию. Согласно Сорокину, обучение в университете дает возможность получить трансформирующий опыт, приводящий к альтруизму. Исследовательница обнаружила, что в тюремном колледже альтруизм принимает форму реципрокного круга. Те, кто дают, также и получают, а получающие желают давать еще больше. В терминологии Сорокина их альтруизм находит выражение в самоидентификации, испытании своей совести, размышлениях о собственной жизни и о влиянии своего поведения на других людей. Этот опыт делает учащихся альтруистичными, менее эгоистичными, в большей мере ориентированными на то, чтобы делать добро другим.

Патриция Херцог и Хизер Прайс, соавторы исследования о щедрости в Америке, опираются на идеи Сорокина о благотворительности². Они выяснили, что основной источник щедрости – это социальная солидарность, объединяющая соседей, членов общества и целую нацию. Подобный опыт усиливает эмпатию, привязанность, гостеприимство и социальную связь с другими, что и находит свое выражение в проявлениях щедрости.

Мировые события, подтверждающие актуальность идей Сорокина

Мы по-прежнему нуждаемся в идеях Сорокина, чтобы остановить жестокие и разрушительные войны и революции, угрожающие выживанию человечества.

Ученый отмечал, что существующие институты, такие как Организация Объединенных Наций, и внешняя политика государств не способствуют установлению мира и даже провоцируют конфликты. Сорокин видел лучший способ достичь мира, о чем он писал в своей важной книге «Пути и могущество любви»³. В этой книге Сорокин описывает, как распространить неэгоистическую любовь на все человечество, тем самым покончив с внутригрупповым эгоцентричным трайбалистским национализмом.

Сорокин исследовал методы достижения альтруизма и этики любви, которые бы ослабили межгрупповые конфликты. Когда альтруистическая любовь распространится на все человечество, трайбалистская солидарность исчезнет и межгрупповые войны прекратятся.

¹ Prather J.E. Lessons learned in prison : what altruistic beliefs reveal // Newsletter of the Altruism and social solidarity section-in-formation of the American Sociological Association. – 2010. – Vol. 2, N 1. – P. 6, 28–32.

² Herzog S.P., Price H.E. American generosity : who gives and why. – New York : Oxford univ. press, 2016.

³ Sorokin P.A. The ways and power of love : types, factors and techniques of moral transformation. – Boston (MA) : Beacon press, 1954.

По словам Сорокина, ненависть и борьба за превосходство могут быть переориентированы с межгруппового конфликта на умиротворение человечества. Он отмечал, что альтруисты и их системы нравственного воспитания рекомендуют культивировать смирение как высшую добродетель, поскольку единственное состязание, которое они допускают, – это состязание за смирение и бескорыстную любовь. Механизм формирования рефлексов и выработки привычки посредством обучения может привить дружественное поведение, что в итоге породит альтруизм и обеспечит гармонизацию всего человечества.

Сорокин показывает, как разум может, посредством рационального мышления, создавать универсальные системы ценностей и этики, тем самым способствуя единению человечества. Он подчеркивал, что главным источником мира между народами является наличие у взаимодействующих наций хорошо интегрированной системы базовых ценностей и норм, основанных на золотом правиле.

Согласно Сорокину, бессознательные и сознательные силы не могут устранить межличностные конфликты без руководства и творческой поддержки сверхсознания. Истина, заключающаяся в том, что неэгоистическая созидательная любовь – это высшая моральная ценность, была явлена великими апостолами любви, нравственными мудрецами и религиозными провидцами.

Самоидентификация со сверхсознанием как высшим и истинным Я индивида – это первый шаг в его альтруистическом развитии. Такая самоидентификация происходит постепенно, трансформируя личности и поведение людей, активируя их творческий и альтруистический потенциал и превращая человека в истинного сына Божьего.

Самоидентификация должна осуществляться в раннем возрасте посредством индивидуального обучения, начинающегося в детстве. Техники добрых дел, молитвы и медитации могут привести к реинтеграции ценностей, эго и норм поведения индивида на основе сверхсознания и неограниченной любви.

Сорокин признает тот факт, что в нынешних условиях немногие могут достичь альтруизма и неограниченной любви. Общество нуждается в институтах и культуре, благоприятствующих идеалу универсальной и пострайбалистской солидарности. Ученый понимал, что его усилия – это лишь начало. Он подчеркивал, что за несколько десятилетий можно было бы добиться большого прогресса, если бы ученые и основные институты общества приложили значительные усилия для достижения всеобщего альтруизма, этики любви и универсальной солидарности. Вот его совет, которому мы должны следовать.

Важность русско-американского проекта и значение взглядов на социологию Сорокина из двух стран для сорокиноведения

Данный российско-американский проект представляет большую важность, учитывая сохраняющуюся угрозу ядерной войны. Чтобы продемонстрировать солидарность между нашими двумя странами, мы можем начать с академического уровня. Тесное исследовательское сотрудничество, обмена университетских преподавателей, совместные конференции, университеты-

партнеры, совместные публикации – все это может показать общественности и нашим правительствам, что хорошие отношения возможны. Эту модель хороших международных взаимоотношений можно было бы распространить и на другие группы.

Мы должны работать сообща, подхватив эстафету там, где Сорокин остановился, и следовать его указаниям, продолжая исследования методов обучения людей альтруизму и этике любви. В настоящее время эти исследования ограничиваются обменом результатами с другими учеными и не доводятся до остального общества.

Наш следующий шаг – оказать влияние на широкую общественность посредством исследований Сорокина и других ученых. Сам мыслитель решил писать популярные книги и статьи, которые рассказывали о его целях по достижению универсальной международной солидарности, основанной на этике любви.

Сорокин видел, что все ведущие мировые религии содержат в себе некоторую версию золотого правила, из которой возникли разделяемые ими моральные ценности. Россия и Америка – большей частью христианские нации. Один из путей, по которому мы можем пойти, – это использовать идеи Сорокина, сопряженные с христианством, и затем убедить христианских интеллектуальных лидеров в России и Америке принять участие в международных дискуссиях, посвященных продвижению альтруизма, морали и социальной солидарности во всех сферах их обществ. Когда общества станут более нравственными, политические лидеры станут менее агрессивными. Христианские группы могут постараться убедить политических лидеров обеих стран найти мирные решения национальных проблем. Это большая и трудная задача, которой нужно заняться.

Питирим Сорокин и Уолтер Лунден в своей книге «Власть и нравственность: кто будет сторожить сторожей?» предлагают способ, как странам достичь морального блага, покончив с абсолютной и принудительной властью политических элит¹. Когда правительства действуют в среде хорошо интегрированного, единого морального общественного мнения, готовность правителей преступить черту закона может сравняться или даже упасть ниже уровня преступности среди населения, которым они управляют.

¹ Sorokin P.A., Lunden W.A. Power and morality : who shall guard the guardians? – Boston (MA) : Porter Sargent, 1959.

Часть 1
ОБНОВЛЕНИЕ:
ВКЛЮЧЕНИЕ ИНТЕГРАЛИЗМА
И МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ
В СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ¹

К. РОДС

ВВЕДЕНИЕ

ПОСВЯЩЕНИЕ

С благодарностью я посвящаю эту книгу моей дочери Шэрон Родс Коварт и моему зятю Дэвиду Коварту, без поддержки и поощрения которых этот труд не был бы написан. В процессе его написания я с особым удовольствием проводил время в компании моих внучек Пайпер и Кейт. Кроме того, я посвящаю эту книгу памяти моей покойной жены Кей Родс и моей покойной матери Оттали М. Родс, а также моей дочери Диане Бет Родс, которые вдохновляли меня на исследования и публикации на протяжении многих лет.

ЦЕЛЬ АНТОЛОГИИ

Стремление к обновлению социальных наук должно начинаться с признания ограниченности науки и разума как методов морального восстановления общества. Лишь духовные ценности с помощью науки и разума позволяют обновленной социальной науке достичь моральных истин, которые могли бы направлять человеческое поведение. Тогда человечество смогло бы прийти к моральному реализму, альтруистическому поведению и социальной солидарности, результатом чего стали бы гармоничные человеческие взаимоотношения и мир на земле.

Авторы статей в данной антологии – ученые, которые считают важным продемонстрировать, как интегрализм Сорокина может обогатить исследования в социальных науках и способствовать развитию социальной теории. Они стремятся сочетать науку с духовными ценностями и моралью, что позволит создавать хорошие общества и обрести межкультурную гармонию. Цель интегральной социальной науки Сорокина – реконструировать людей, общество и культуру, с тем чтобы, научившись действовать альтруистически, они смогли достичь большей любви. В религии можно было бы почерпнуть

¹ Публикуется по: *Renewal : the inclusion of integralism and moral values into the social sciences* / ed. by C. Rhodes. – Lanham (MD) : Hamilton books, 2017. Перевод с английского Я.В. Евсеевой и В.В. Сапова.

нормы, которые бы научили людей преодолевать замкнутый на себе эгоизм. Фокусируясь на любви как добродетели, интегральный подход стремится заложить основы взаимодействия между социальной наукой и религией.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

Основной вопрос на сегодняшний день заключается в том, как социальные науки могут сделать человечество лучше. Чтобы решить эту проблему, необходимо понимать историческую динамику нашего познания природы людей и материальных объектов. Возникший в позднем Средневековье спор между реалистами и номиналистами о природе людей и материальных объектов заложил основы концептуализма Уильяма Оккама. Вопрос заключался в том, следует ли изучать людей и физические объекты по их внешним характеристикам или же по их внутренним свойствам. Оккам подчеркивал, что все, что мы можем знать, – это дискретные фрагменты наблюдаемых явлений. Согласно ему, понятия просто позволяют исследователю определенным образом организовывать явления, при этом они не способны постичь сущность или природу материальных либо нематериальных объектов. Спустя столетия идеи Оккама привели к современному господству научного эмпиризма как единственного источника надежного знания.

Сегодня большинство социальных ученых придерживаются натуралистического, материалистического, иными словами научного, подхода к исследованию; в итоге акцент делается на физическом поведении людей, а не на духовном измерении, которое вносит значительный вклад в человеческую деятельность. Успехи естественных наук заставили новые социальные науки задуматься о применении своих методов к человеческому опыту. Они приняли в качестве постулата то, что наука не может определять моральные истины. Тем самым они упустили из виду нечто присущее лишь человеку. В процессе построения научной эмпирической модели изучения людей социальные ученые все чаще исключали из рассмотрения религиозные идеи, которые могли бы показать важность моральных истин.

Развитие естественных наук направляется научными конвенциями и поиском результатов, приносящих пользу. То, что последние постоянно меняются, оказывает влияние и на исследования в социальных науках, которые также делают акцент на изменениях в ценностях той или иной социокультурной системы. Следствием этого становится то, что уже трудно определить, что хорошо, а что плохо, что истинно, а что ложно. В мире меняющихся ценностей важно найти то, что является универсальной моральной истиной в разных культурных системах. Чтобы создать мир, в котором будут преобладать солидарность и мир между народами, необходимо, чтобы все общества пришли к ценностям, которые смогут разделить все люди на земле.

Глава 1

К. РОДС

ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ ИНТЕГРАЛИЗМА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ИДЕИ АВТОРОВ АНТОЛОГИИ, А ТАКЖЕ КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ИХ СТАТЕЙ

DOI: 10.31249/idint/2022.00.01

Аннотация. В этой главе будут обсуждаться основные темы интегральной теории в социологии Питирима Сорокина и то, как эти темы повлияли на исследования социальных ученых, которые приняли участие в работе над данной антологией.

Ключевые слова: Питирим Сорокин; социокультурные системы; социокультурная динамика; интегрализм; альтруизм.

C. Rhodes

The major themes of intergralism and their influence on the thought of the contributors including summaries of their articles

Abstract. In this chapter the major themes of Pitirim A. Sorokin's Integral theory of sociology will be discussed and how these themes influenced the work of the social scientists who contributed to this anthology.

Keywords: Pitirim Sorokin; social and cultural systems; social and cultural dynamics; integralism; altruism.

ПЕРВАЯ ТЕМА: ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ ИНТЕГРАЛИЗМА

Сорокин создал интегральную социологическую теорию, в основе которой – философские и религиозные идеи, касающиеся всеобъемлющей (высшей) реальности, которая не может быть окончательно определена. Сорокин признавал, что всеобъемлющая реальность недоступна человеческому разуму. Тем не менее мы способны постичь все основные аспекты реальности, поскольку являемся ее частью.

Цель Сорокина состояла в том, чтобы построить теорию, которая бы способствовала приближению к всеобъемлющей реальности. Для достижения этой цели ему сначала нужно было построить теорию реальности; затем он должен был разработать теорию познания и теорию истины.

Вначале Сорокин подверг критике теории реальности, основанные на философской онтологии и метафизике, а также религиозных идеях, которые обеспечивают лишь частичное приближение к всеобъемлющей реальности. В некоторых из этих теорий всеобъемлющая реальность базируется исключительно на материализме (эмпиризме), в других – на идеализме (логических / рациональных, ментальных или идеальных формах), в остальных – на первичных (сверхсознательных) интуициях, приписываемых безграничному Богу [Sogokin, 1963, p. 376–378, 380].

С точки зрения Сорокина, из подобного одностороннего понимания реальности есть два исключения. Они обнаруживаются в Греции в V–IV вв. до н.э. и в Средние века, в XIII–XIV вв., когда все три формы реальности составляли единое целое.

В тесной связи с данным трехмерным пониманием реальности Сорокин сформулировал трехканальную интегральную теорию познания, демонстрирующую, как именно мы получаем знание из указанных трех форм реальности. Эти каналы таковы: 1) эмпирическое понимание реальности осуществляется благодаря чувствам; 2) рационально-сознательное понимание реальности реализуется посредством разума, математики и логического мышления; 3) сверхчувственного, сверхрационального понимания реальности мы достигаем за счет интуиции, прозрений и вдохновения; оно является источником творческого гения и представляет собой наиболее глубокую, высшую форму реальности [ibid., p. 380].

Сорокин подчеркивает, что истина, полученная при объединении всех трех способов познания, полнее и значимее, чем в том случае, когда задействован только один из трех каналов. Он обнаружил, что все великие открытия и достижения происходят тогда, когда эти три способа познания действуют совместно [ibid., p. 380–381].

ВТОРАЯ ТЕМА: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ СИСТЕМЫ

Благодаря их влиянию и доминированию в течение длительных периодов времени на протяжении двух с половиной тысяч лет греко-римской и западноевропейской истории Сорокин вычленяет в качестве единиц анализа три социокультурные суперсистемы: чувственную, идеациональную и идеалистическую. Он обнаружил центральный принцип, или философскую предпосылку, которая объединяет все аспекты трех социокультурных суперсистем, придавая им смысл и внутреннее единство. Культура каждой суперсистемы обладает своим собственным способом познания реальности и постижения истины. Центральный принцип, лежащий в основе социокультурной суперсистемы, которая базируется на истине сверхрационально-сверхчувственной реальности, получил наименование идеационального. В рамках данной суперсистемы ре-

альность и истина постигаются посредством интуиции, вдохновения и прозрений. Материальные и физические потребности сведены к минимуму. Центральный принцип, лежащий в основе социокультурной суперсистемы, которая базируется на истине, полученной благодаря органам чувств, именуется чувственным. Реальность чувственной системы ограничена удовлетворением, посредством органов чувств, физических и материальных потребностей людей. Наконец, центральный принцип, лежащий в основе социокультурной суперсистемы, которая базируется на рациональной истине, Сорокин назвал идеалистическим. Это идеалистическая суперсистема Платона, Аристотеля и Фомы Аквинского; она объединяет истину чувственной реальности и истину сверхрационально-сверхчувственной реальности в одно органическое целое [Sorokin, 1947, p. 607–610].

Конгломераты: неинтегрированные социокультурные системы

Помимо интегрированных социокультурных суперсистем существует то, что Сорокин называет неинтегрированными конгломератами. В конгломератах отсутствует единство, поскольку они представляют собой противоречивое, неупорядоченное нагромождение смыслов, ценностей и норм [Sorokin, 1963, p. 479–480].

ТРЕТЬЯ ТЕМА: СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА

Создав структуру из трех социокультурных суперсистем, Сорокин затем должен был объяснить, как эти системы развиваются и переживают упадок, в результате чего на смену одной социокультурной системе приходит другая.

Сорокинская теория социокультурной динамики состоит из принципа имманентности изменений и принципа пределов. Ученый описывает бессистемные флуктуации в доминировании каждой из трех социокультурных суперсистем – чувственной, идеациональной и идеалистической. Исключением стали Греция в V–IV вв. до н.э. и схоластический период в XIII–XIV вв. в Европе, когда все три культурные системы слились воедино. В эти два исторических периода истина сверхрационально-сверхчувственной реальности, истина чувств и истина разума основывались на синтезирующей силе идеалистической культурной системы [Sorokin, 1941, p. 18–19].

Имманентный источник изменений

Сорокин утверждает, что источник имманентной социокультурной динамики изначально заложен в каждой социокультурной системе. Этот внутренний источник действует как самонаправленная и саморегулирующаяся сила, функционирующая в соответствии со своей собственной природой

[Sorokin, 1937, p. 50–51]. Имманентные свойства социокультурной системы будут подвергаться модификации, даже если все внешние условия постоянны, потому что сама культура несет в себе источник изменений. По мнению Сорокина, исследователь, который применяет имманентную теорию, будет искать источники изменений, прежде всего, во внутренних свойствах, будь то реальных или потенциальных, самой системы, а не только во внешних условиях [Sorokin, 1957, p. 633]. При этом Сорокин признает, что внешние силы могут ускорить или замедлить, облегчить или затруднить раскрытие потенциала культурной суперсистемы, а некоторые могут даже уничтожить ее.

Предел изменений

Сорокин поясняет, что число изменений, которые может претерпеть каждая из трех социокультурных суперсистем, ограничено, после чего любые дальнейшие изменения приведут к тому, что суперсистема потеряет свою идентичность и станет неузнаваемой [Sorokin, 1947, p. 701].

Как только социокультурная суперсистема исчерпает присущие ей типы или вариации изменений, она либо разрушится, либо будет повторять свои основные характеристики. В истории трех социокультурных суперсистем до сих пор не отмечалось непрерывной линейной тенденции или циклического повторения прежней культурной системы. Общая динамика большинства систем примиряет две крайности: она представляет собой отчасти повторение старого, отчасти – новое, тем самым предотвращая повторение идентичных циклов [ibid., p. 703].

Сорокин объясняет, почему социокультурная суперсистема со временем приходит в упадок. Это происходит, когда она исчерпывает свой творческий потенциал и больше не делает попыток достичь своей истинной реальности и истинных ценностей. Суперсистемы обычно содержат в себе лишь один аспект высшей истины и всеобъемлющей реальности, как демонстрирует развитие идеациональной суперсистемы; в данном случае это сверхрационально-сверхчувственный аспект всеобъемлющей реальности, в чувственной суперсистеме – эмпирический, в идеалистической – исключительно рациональный / логический аспект. Достигнув своей цели, любая суперсистема становится непродуктивной и препятствует появлению новой или обновленной культурной системы. Тогда каждая суперсистема вынуждена либо заменить устаревшее тем, что обладает творческим потенциалом, либо погрузиться в анабиоз. Некоторые культуры способны произвести необходимую замену и выжить; другие погибают или костенеют [ibid., p. 705].

Сорокин заметил, что приблизительно с XVI в. начала складываться новая культура, из которой родилась современная преимущественно материальная, эмпирическая, светская культура Запада, где истинная реальность и истинная ценность носят чувственный характер [Sorokin, 1941, p. 17–19]. Ученый подчеркивает, что доминирующая сегодня чувственная система пребывает в фазе упадка. Ее должна сменить новая, более творческая интегральная культурная суперсистема.

Сорокин утверждает, что ритмическая смена суперсистем являлась не чем иным, как творческим процессом, ведущим к реализации неопределенного многообразия, под чем он имел в виду ценность высшей реальности – Бога, или же святость в эмпирическом мире [Sorokin, 1947, p. 706].

ЧЕТВЕРТАЯ ТЕМА: ПЕРЕХОД ОТ ЧУВСТВЕННОЙ К ИНТЕГРАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Здесь Сорокин описывает борьбу чувственных и интегральных моральных ценностей в современном западном обществе. В своих поздних работах он заменил понятие идеалистической культуры понятием интегральной культуры, тем самым соединив воедино истину чувств, истину разума и сверхрационально-сверхчувственную истину при главенстве последней.

Причины упадка чувственной культуры

Согласно Сорокину, упадок чувственной культуры сопряжен с деградацией и разложением ее моральных и правовых ценностей. Сорокин подчеркивает, что когда человеческое поведение более не регулируется религиозными, этическими, эстетическими и другими ценностями, индивидами или группами становится возможным управлять с помощью грубой силы или обмана. В итоге люди оказываются в плену у физических желаний, страстей и похоти. Растет коллективный эгоизм; накаляющаяся борьба за существование сопровождается войнами, революциями, преступлениями и межличностными конфликтами [Sorokin, 1964, p. 24].

Главенствующий принцип чувственной культуры состоит в том, что истинная реальность и истинная ценность являются чувственными и за пределами пяти чувств нет никакой иной реальности [ibid., p. 17]. Это означает, что люди не видят сущностей, т.е. категорий и универсалий – они видят лишь отдельные объекты. Тем самым чувственная культура отрицает любую реальность, подлежащую религиозному, теологическому, метафизическому или сверхчувственному познанию [Sorokin, 1948, p. 110]. Чувственная ментальность рассматривает все сквозь призму изменений, из-за чего любые этические ценности и правовые нормы релятивистски рассматриваются как созданные человеком конвенции, которые, окажись они неудобны, можно заменить другими [Sorokin, 1964, p. 18]. Девальвация моральных и правовых ценностей и их крайняя релятивизация в чувственной культуре привели к моральному хаосу и моральной анархии, так что теперь, что правильно, а что нет, решает грубая сила [Sorokin, 1941, p. 138].

Образование в рамках чувственной культуры поощряет изучение науки и техники, при этом особое внимание уделяется преподаванию знания, приносящего пользу. По мнению Сорокина, настоящей целью образования должно быть овладение знаниями и мудростью для достижения истинной реальности и истинной ценности [ibid, p. 84].

В соответствии с принципами чувственной культуры, материализм отождествляет людей и их культурные ценности с материей и механическим движением. Ни люди, ни их культура не рассматриваются как исключительные или уникальные или же как отражение божественного в материальном мире [ibid, p. 101].

Источники возвышения интегральной культуры

Главенствующий принцип интегральной культуры гласит, что истинная реальность и истинная ценность содержат в себе сверхрационально-сверхчувственные, рациональные и чувственные формы истины, неотделимые друг от друга [Sorokin, 1964, p. 22]. Чтобы достичь этого единства, интегральная культура стремится объединить религию, философию, науку, этику и искусство в единую интегрированную систему, состоящую из высших ценностей истины, добра и красоты [ibid., p. 59]. В результате должна родиться интегральная культура, которая восстановит вечные, универсальные моральные ценности и нормы, сформулированные Иисусом Христом в Нагорной проповеди и апостолами неэгоистической созидательной любви [ibid., p. 45].

Недавние научные теории моральных и правовых феноменов поставили под сомнение крайний релятивизм, утилитаризм и гедонизм, отмечает Сорокин. Эти теории заложили основу системы универсальных, непреходящих моральных ценностей и норм, которым должен следовать каждый. Вместе с тем Сорокин признавал, что по-прежнему будут существовать меняющиеся временные и локальные обычаи, нравы и правовые нормы [ibid., p. 150].

Как показывает Сорокин, биологические и психосоциальные науки сходятся в том, что моральные факторы взаимопомощи, сотрудничества, соперничества и неэгоистической любви сыграли столь же важную роль в человеческом развитии, как и переоцененное значение борьбы за существование, предполагающей эгоистическую конкуренцию, ненависть и жестокость [ibid., p. 148–149].

Сорокин подчеркивает: в рамках интегральной культуры религия должна установить гармоничные отношения с наукой и сотрудничать с ней. Истины морального кодекса Нагорной проповеди улучшить невозможно, однако наука посредством своих методов способна внедрить эти заповеди в умы и сделать их неотъемлемой частью поведения людей, тем самым способствуя трансформации человечества [ibid., p. 156–157].

ПЯТАЯ ТЕМА: ЭНЕРГИЯ АЛЬТРУИСТИЧЕСКОЙ ЛЮБВИ

Изложив свою теорию, Сорокин постарался найти способы воплощения в жизнь того, что виделось ему формирующейся интегральной культурой. По его утверждению, энергия, необходимая для облагораживания человечества, требует реализации высшей моральной ценности альтруистической, или не-

эгоистической, любви [Sorokin, 1954, p. 480]. В своем стремлении открыть методы реализации альтруистической любви Сорокин создал новую прикладную науку амитологию вкупе с теорией морального и духовного воспитания.

Созидательное сверхсознание

Сорокин подчеркивает, что, направляя человеческий бессознательный и сознательный разум, созидательное сверхсознание играет ключевую роль в устранении межличностных конфликтов. Будучи неэгоистическим, сверхсознание превосходит человеческое эго. Именно сверхсознание является источником всех человеческих достижений, будь то в математике, естественных науках или искусстве. И лишь оно обеспечивает единение человека-субъекта и наблюдаемого им объекта, за счет чего осуществляется прямое, ничем не опосредованное познание. Истина, состоящая в том, что неэгоистическая любовь является высшей моральной ценностью, – это сверхсознательная максима, раскрытая апостолами любви, пророками и духовными наставниками человечества [ibid.]. Самоидентификация со сверхсознанием представляет собой высшую ступень Я и является началом альтруистической трансформации индивида. В результате появится человек, который будет чувствовать, думать и говорить, как божье дитя. Чтобы достичь высшего Я, человек должен полностью отказаться от самоидентификации с животной природой – в противовес представлениям, продвигаемым наукой начиная с прошлого века. С точки зрения Сорокина, эти представления привели к войнам, революциям и жестокому обращению человека с себе подобными. Всякой животной самоидентификации человечества должен быть положен конец; на смену ей должен прийти человек, обладающий сверхсознанием и божественной природой [ibid., p. 481].

Производство энергии любви

Сорокин видел величайшую задачу человечества в увеличении производства и использования энергии неэгоистической любви, так как ни одно общество не может долго просуществовать без сотрудничества, доброй воли и взаимопомощи. Любовь противостоит воздействию хаоса, объединяя то, что разделила вражда, и закладывая основу для создания и поддержания порядка [Sorokin, 1964, p. 164].

Сорокин указывает, что социальные институты не внесли существенного вклада в производство любви. Исключением является важнейший институт в деле производства любви – семья. Влияние этого института в определенной степени вышло за пределы семьи как таковой. Другие производящие любовь группы, при этом относительно слабые, включают в себя близких друзей, школу, малые сообщества и профсоюзы; они поощряют внутригрупповые альтруистические отношения, которые лишь частично распространяются на тех, кто к данным группам не принадлежит [Sorokin, 1954, p. 39].

Помимо этого, с тем чтобы увеличить производство любви, необходимо умножать число апостолов любви среди нас. К таким апостолам принадлежат Иисус, Будда и святой Франциск Ассизский – их влияние не ослабевает на протяжении столетий [Sorokin, 1964, p. 198].

Производство любви должно усилиться и среди обычных людей и групп, подчеркивает Сорокин. Это произойдет только тогда, когда станет очевидным рост любви в группах и институтах, к которым принадлежат индивиды. Достичь этого удастся благодаря проникновению в человеческие общества культурных систем и институтов, наполненных энергией любви, которая затем распространится на всех людей. Тем самым станет возможным противостоять ненависти и вражде, в результате чего мир станет приветливым и вдохновляющим местом для всех людей [ibid., p. 200–201].

Методы моральной трансформации человечества

Сорокин указывает, как достичь моральной трансформации человечества с помощью производящих любовь методов. Некоторые методы приумножения альтруизма были изобретены создателями религий любви и основателями великих монашеских орденов, среди которых св. Василий Великий, св. Бенедикт Нурсийский, св. Франциск Ассизский, св. Бернард Клервоский, св. Франциск Сальский, Игнатий Лойола [ibid., p. 204].

Три типа альтруистов

Сорокин описывает три различных типа альтруистов и показывает, как характер семей, в которых они росли, сыграл исключительно важную роль в их становлении в качестве любящих альтруистических личностей [Sorokin, 1954, p. 192].

Первый тип: удачливые альтруисты, воспитанные в гармоничной семье, где им были привиты наилучшие моральные ценности, в основе которых – любовь и высшая ценность – Бог. В детстве они общались с добрыми людьми и соседями, мудрыми наставниками; у них они учились любви, важным ценностям и моральной дисциплине. Этот опыт позволил им достичь уровня сверхсознания уже в раннем возрасте и развиваться в своем альтруизме без кризисов или обращений [ibid., p. 147].

Второй тип: катастрофические, или поздние, альтруисты, в чьем жизненном опыте выделяются два периода. В первый, доальтруистический, период большинство подобных индивидов пережили семейные конфликты и расставание родителей; они росли в среде, в которой недоставало любви и дисциплины, так что их обращение было спровоцировано катастрофами в их жизни. Катастрофические альтруисты были вынуждены пройти через полную личностную трансформацию, требующую изменения эго, ценностей и групповой идентичности, которые должны быть подчинены ценности любви. Их альтруистическая трансформация значительно сложнее и длится некоторое, иногда длительное, время [ibid., p. 147–148]. Такую трансформа-

цию претерпели св. Франциск Ассизский, брат Иосиф (Айра Даттон), Игнатий Лойола, св. Августин и св. Павел [Sorokin, 1964, p. 205].

Третий, промежуточный, тип обладает чертами как удачливых, так и поздних, катастрофических альтруистов, причем одни индивиды ближе к первым, другие – ко вторым [Sorokin, 1954, p. 148]. К этому типу относятся св. Феодосий Великий, св. Василий Великий, Махатма Ганди и св. Тереза Авильская [Sorokin, 1964, p. 205].

Следуя этими тремя путями к альтруистической трансформации, человечество движется к позитивной поляризации – в противовес деструктивному процессу деморализации, или отрицательной поляризации [ibid., p. 206–207].

Закон религиозной и моральной поляризации

Чтобы понять, что Сорокин имел в виду под поляризацией, нужно рассмотреть его закон религиозной и моральной поляризации, проявляющейся в моменты личных и общественных катастроф. На индивидуальном уровне характер и масштаб воздействия закона поляризации будет зависеть от типа личности человека, пережитых им несчастий и разочарований и от того, как он на них реагирует и как их преодолевает. Если подобный опыт вызывает рост творчества и альтруистическую трансформацию, то результатом будет позитивная поляризация. Если же несчастья и разочарования приводят человека к самоубийству, психическим расстройствам, ожесточению, большому эгоизму или циничной похоти, тогда результатом является негативная поляризация [ibid., p. 207].

На уровне общества возникает аналогичная поляризация. Часть общества под воздействием катастроф и фрустраций станет более агрессивной, жестокой, склонной к плотским утехам и будет всячески интеллектуально и морально разлагаться. Другая часть того же самого общества под воздействием подобных событий станет более религиозной, высокоморальной, альтруистичной. По наблюдениям Сорокина, все великие религии и моральные системы, как правило, возникли и затем были облагорожены большей частью в катастрофические периоды развития общества [ibid.].

В заключение отметим: Сорокину представлялось, что основная борьба в современном обществе происходит между силами позитивной и негативной поляризации. Он подчеркивал, что будущее человечества зависит от исхода этой борьбы. Следовательно, наиболее важной задачей является альтруистическая трансформация человечества [ibid., p. 208].

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ СТАТЕЙ

В нижеследующих резюме статей представлены различные точки зрения на интегрализм Сорокина и на то, как его теория может обогатить исследования в социальных науках. В данных резюме основные темы интегрализма рассматриваются в их связи с содержанием статей.

Вторая глава, автором которой является Кольберт Родс, открывается описанием трех обозначенных Сорокиным способов познания реальности – посредством чувств (чувственная культура), посредством веры (идеациональная культура) либо посредством разума (идеалистическая культура). Сорокин, отмечает автор, изображает процесс социальных изменений в продолжение двух с половиной тысяч лет греко-римской истории как непрерывное движение повторяющихся ритмов, где один из трех способов познания реальности на какое-то время становится доминирующей культурной ментальностью.

Сорокин поясняет, что изменения в культурной ментальности социокультурной системы связаны не с воздействием неких внешних сил, а с внутренними свойствами самой культурной ментальности системы – этот процесс он именовал имманентным изменением. Культурная ментальность любой системы в определенный момент достигнет предела своего развития, после чего она уже не сможет изменяться, по-прежнему сохраняя свою идентичность. Тогда либо она впадет в анабиоз, либо ей на смену придет новая культурная ментальность.

Истина чувств, согласно Сорокину, является доминирующей ментальностью современной культуры, и именно она несет ответственность за то, что ценности более не содержат в себе ничего абсолютного, божественного и священного. Ученый видел, что в западных культуре и обществе начинается распад чувственной ментальности и им предстоит переход к новой культуре, у истоков которой будут стоять великие религиозные и этические лидеры.

Сорокин сформулировал интегральную теорию истины, объединившую все три способа познания, с целью создания новой доминирующей социокультурной суперсистемы, которая будет ближе к абсолютной истине. Проводником такого преобразования должен явиться альтруизм, который станет основной ценностью, определяющей человеческие взаимоотношения.

Сорокин подчеркивал, что в основу должны быть положены сверхсознательные интуиции, опирающиеся на разум и эмпиризм – этот метод позволит социальным наукам прийти к универсальным моральным истинам, которые будут направлять человеческое поведение.

Сорокин утверждал, что неспособность людей достичь мира на национальном и международном уровнях обусловлена недостатком у нас знаний о свойствах и распространении любви среди человечества. Он призывал социальных ученых исследовать свойства сверхсознания и методы альтруистического воспитания. Как замечает Родс, усилия Сорокина по моральной трансформации общества способствовали ослаблению жесткого сциентистского контроля над социальными науками. Сорокин показал, насколько ошибочен взгляд, согласно которому как теоретические, так и эмпирические исследования могут осуществляться лишь с позиций ценностной нейтральности.

В третьей главе Барри В. Джонстон описывает, какой, в соответствии с интегрализмом Питирима Сорокина, могла бы быть истинная социальная наука. Ответом Сорокина на постоянные исторические изменения стала интегральная культура, основанная на чувствах, разуме и вере, которые вместе создадут сбалансированную культуру и гармоничную личность, благодаря чему моральный релятивизм уступит место универсальным ценностям. Согласно Сорокину, отмечает Джонстон, основой просоциального поведения

служит любовь, которая должна научить людей действовать альтруистически, помогая друг другу и сотрудничая в личных и социальных взаимоотношениях. Религия, со своей стороны, привнесет нормы, которые будут направлять альтруистический потенциал, способствуя преодолению эгоистического самолюбия. Сорокин предложил создать правительство из обладающих альтруистическим талантом интеллектуалов и мировых религиозных лидеров, которые установили бы ряд моральных принципов, необходимых для социальной реконструкции и прогресса. По словам Джонстона, Сорокин верил, что продвижение альтруизма в человеческих группах будет способствовать тому, что значение, придаваемое современностью эгоистическому индивидуализму, снизится – в результате ослабнут связывающие людей обязательства, приводящие к распаду гражданского общества.

В четвертой главе Лоуренс Т. Николс очерчивает основные темы интегрализма и позитивной психологии, а также сходства и различия между данными теориями. Сорокин в своей интегральной теории описывает чередование двух типов ментальности – идеационального (духовного) и чувственного (материалистического), а также промежуточного типа, носящего имя идеалистического (основывающегося на разуме), – процесс, наблюдавшийся на протяжении двух с половиной тысяч лет греко-римской и западной истории. Ученый видел, что доминирование чувственной культуры на Западе подходит к концу, и на смену ей должна прийти идеациональная или идеалистическая культура.

В своем анализе изменений Сорокин применял принцип, который он именовал пределом и при котором культурные ментальности многократно трансформируются в собственные противоположности в силу неадекватности их базовой посылки относительно того, является ли реальность духовной или материальной. По его предсказанию, западная культура вступит в фазу трехмерной интегральной культуры, характеризующейся тремя каналами познания: физический аспект реальности понимается с помощью чувств, сфера идей – с помощью разума, а канал, недоступный для чувств и разума, познается с помощью интуиции. Сорокин отдает первенство интуиции, которую он часто называл истиной веры, что отражает его представление о важности трансцендентного и духовного – представление, приводящее его к выступлениям в поддержку альтруизма и благожелательной любви, которые должны способствовать преодолению социокультурного кризиса Запада.

Селигман критикует психологию за ее пренебрежение позитивной стороной жизни и, соответственно, излишнее внимание к страданию (модель, ориентированная на болезнь) вместо счастья. Чтобы исправить ситуацию, Селигман изучает приобретенный оптимизм, а также сильные черты характера и добродетели. Он связывает персональный пессимизм с преходящим чувством отчаяния, которое человек ощущает в данный момент жизни. Он утверждает, что крайний пессимизм, как правило, заставляет индивидов объяснять неудачи собственными недостатками. Для преодоления индивидуализма, провоцирующего пессимизм, согласно Селигману, необходимы самопожертвование и деятельность, которая способствует благосостоянию сообщества.

Важным измерением позитивной психологии являются сильные черты характера и добродетели. В рамках своего исследования Селигман заключает,

что существует шесть универсальных добродетелей: мудрость и знание, мужество, гуманность, справедливость, умеренность и трансцендентность. Он предполагает, что данные добродетели, вероятно, возникли в ходе эволюционного процесса, отбирающего качества, которые позволяют людям решать задачи, необходимые для выживания, и создавать хорошее общество и гармоничных индивидов.

Селигман описывает Бога, который не является сверхъестественным существом, а эволюционирует как результат человеческой креативности и добра. В ходе естественного процесса, приводящего индивидов ко все более осмысленной жизни, божественная сущность разрастается и усложняется, становясь, наконец, всемогущей, вездесущей и полной великой доброты. Подобную жизнь, отрицающую эгоизм и стремящуюся к высшему благу для всех людей, Селигман именуется священной.

Николс анализирует сходства интегрализма и позитивной психологии. И Сорокин, и Селигман отвергают доминирующий негативистский подход к своим дисциплинам и стремятся найти позитивные альтернативы. Сорокин усматривает кризис во всех основных компонентах культуры, в то время как Селигман видит его, прежде всего, в индивидуальной эгоистической установке. Они разделяют антирелятивистскую позицию, подчеркивая справедливость универсальных стандартов добра. В противовес детерминистской социальной науке ученые признают существование трансцендентного эго, охватывающего духовное измерение реальности и придающего особое значение альтруизму и любви в жизни группы, развивающейся в атмосфере свободы и самоопределения. Оба делают акцент на священной ценности человеческой личности.

Николс указывает и на различия между двумя теоретическими позициями. Сорокин сомневается в достоверности количественного измерения базовых социальных и культурных феноменов, тогда как Селигман является приверженцем количественного измерения сильных черт характера и добродетелей. В сравнении со взглядами Сорокина взгляды Селигмана носят более прагматичный и в меньшей мере пророческий характер. Сорокин практикует диалектический метод, основанный на взаимодействии противоположностей и их переходе друг в друга в рамках тех или иных систем на протяжении длительного периода – Селигман данной стратегии не следует. Интегрализм Сорокина носит теистический характер; в свою очередь, Селигман развивает нетеистическую теологию, в которой Бог возникает в самом конце. Сорокин утверждает первенство истины интуиции, тогда как для позитивной психологии данная позиция не характерна. Сорокин верит в Бога любви, по чьему образу и подобию создан человек, – в этом на него повлияло христианство; на Селигмана же христианские ценности оказали лишь незначительное влияние.

В пятой главе Винсент Джеффрис описывает идеи, разделяемые Сорокиным и Фомой Аквинским, а также то, как философия последнего может обогатить сорокинский интегрализм. Реальность обоим видится состоящей из трех форм познания (а именно чувств, разума и метафизического, или сверхъестественного), необходимых для целостного понимания социальных явлений. Джеффрис демонстрирует, как могут быть использованы идеи Фомы Аквинского о добродетелях и пороках, с тем чтобы переориентировать

исследования в области социальных наук в направлении воплощения в жизнь благой, альтруистической любви и достижения счастья. Джеффрис отмечает, что значение, которое св. Фома придает свободной воле, когда человек выбирает между добром и злом, можно анализировать с использованием психологических, социальных и культурных источников в тех или иных ситуационных контекстах. Сорокин также делает акцент на том, что индивидуальные решения в пользу альтруистической любви могут аккумулироваться и в итоге создадут более мирный и справедливый порядок. Сорокин, замечает Джеффрис, помещает смысл интегрализма в контекст взглядов на реальность и ценностей, сконцентрированных в культуре той или иной исторической эпохи. Он полагал, что в сердце современной ему исторической эпохи находится эмпирическая, материальная реальность. Если на смену данной системе истины и знания придет культурная перспектива, основанная на альтруистической любви, люди переродятся и сформируются новые социокультурные структуры. В заключение Джеффрис показывает, что оба мыслителя видели необходимость в культуре, во главе угла которой был бы духовный опыт, проявляющий себя в альтруистической любви.

В шестой главе Барийо критикует современных политологов, делающих ставку на бихевиоралистскую модель. Целью данной модели является создание объяснительной и предсказательной науки. С точки зрения бихевиорализма знание о ценностях не может быть получено научным путем, а значит, они не относятся к сфере политической науки. Однако ценности важны, поскольку ставят вопросы о конечных целях политики, а именно легитимности тех или иных целей и средств, хорошей и плохой политике, правильном и неправильном действии. Барийо отмечает, что бихевиоралистский анализ президентства может сообщить нам об организации Белого дома и инструментах президентской власти, но вопросом о назначении политической власти он не задается.

Придавая своим идеологическим пристрастиям наукообразный вид, бихевиоралист нередко помещает их в центр собственной работы. Результатом этого является радикальный индивидуализм в области морали, соответствующий современной американской культуре; в итоге каждый исследователь выступает с собственным определением хорошей и плохой политики, правильного и неправильного действия.

Сегодня политология игнорирует вопросы этики. Бихевиоралисты обращают внимание лишь на успех / неуспех, законность либо конституционное право и мало говорят о правильном поведении. Согласно Барийо, политической науке следует вернуться к своим корням, коими являются философия, этика и искусство управлять государством. Он желает видеть политику добродетели, отринутую за ненадобностью идеологическими революциями XIX в. Ученый напоминает о четырех главных добродетелях, описанных Платоном, – мудрости, справедливости, умеренности и мужестве, – и политических воззрениях Аристотеля, Фомы Аквинского, Мэдисона и Линкольна, опиравшихся на эти добродетели.

Барийо выступает за религиозный компонент в социальных науках, который поможет ученым в поиске истины, поскольку содержит в себе моральное измерение и понимание справедливости, основанное на естественном

праве. Он советует политологам изучать интегральный подход Сорокина к социальной науке, апеллирующий к добродетелям и естественному праву в постижении абсолютной истины о человечестве.

В седьмой главе Барри В. Джонстон исследует условия, необходимые для построения новой теоретической школы в социологии и социальных науках, ориентированной на продвижение католической социальной науки. По мнению Джонстона, создание католической социальной науки потребует объединения естественно-научной модели и интегральной модели Сорокина, которая помимо науки и разума содержит в себе сверхрациональную истину веры. Целью этого является формирование социологии и социальных наук, которые бы акцентировали моральное и духовное развитие как на индивидуальном, так и на институциональном уровне. Для построения теоретической школы католической социологии и социальной науки нужен отец-основатель, харизматический лидер, способный собрать группу ученых из ведущих институтов, которые смогут работать в рамках интегральной модели. Подобная теоретическая школа достигнет успеха, если создаст сети коммуникации, которые смогут оказывать влияние на профессиональные организации, издателей и журналы. Важным шагом в данном процессе, утверждает Джонстон, станет разработка успешных программ постдипломного образования, в рамках которых студенты будут предлагать идеи для исследований и нести посылание католической социальной науки новому поколению ученых.

В восьмой главе Барри В. Джонстон отмечает, что грех традиционно рассматривается как отделение от Бога, состояние, для которого характерны эгоцентризм и умышленное пренебрежение благом других людей. В обществе, ставшем более секулярным, грех трансформировался в психологическую проблему. В социологии в грехе предпочитают видеть социокультурную проблему, при этом не разрабатывают алгоритмы, позволяющие обнаружить, как зло укоренилось в общественных институтах.

Джонстон показывает, что интегрализм Сорокина направлен на изучение зла и добродетели, в связи с чем грех может стать объектом социологического исследования. В современной материалистической культуре реальность ограничена чувствами, а духовное считается недоказуемым вкупе с отрицанием Бога или безразличным к нему отношением. Джонстон подчеркивает, что эти взгляды приводят к появлению общества без совести, в котором люди способны использовать любые средства для достижения желаемого.

Социальные науки склонны придерживаться научных норм, которые изображают человека состоящим лишь из разума и тела. Напротив, интегрализм Сорокина основывается на синтезе разума, тела и души, что позволит добродетели стать центром социологического анализа. Интегральная социология, указывает Джонстон, воссоединяет людей с моральным измерением человеческого существования. В этом случае добро и зло, добродетель и грех станут значимыми формами социального действия, смогут занять свое место в социологических теориях и будут для людей руководством к действию.

В девятой главе Лоуренс Т. Николс показывает, как все большее принятие учеными неконформизма привело к упадку исследований девиантности. Для возрождения данных исследований Николс рекомендует обратиться к

интегрализму Сорокина. Сорокин обозначает три формы истины – интуицию, разум и чувства, – причем каждый тип знания корректирует и уравнивает два других. Эти формы истины должны воплотиться в синтезе религии, философии и науки, который станет ключом к интегральной жизни; такая жизнь будет вдохновлена любовью и наполнена творческим опытом, а опорой для нее станет взаимопомощь, исходящая из требований духовности.

Николс намечает контуры исследования девиантности, опирающегося на интегрализм, с учетом того факта, что для последнего характерен баланс негативной и позитивной девиантности. Сорокин делал акцент именно на позитивной девиантности, примером которой служат выдающиеся творческие личности и моральные эталоны – прежде всего, альтруисты. Он видел в творчестве и альтруизме духовные явления, основанные на внутреннем свободном выборе, который осуществляется в ситуации, когда людям необходимо преодолевать некие преграды, чтобы реализовать свой глубинный потенциал. Интегральная парадигма подчеркивает универсальный характер моральных стандартов поведения, разделяемых основными и мировыми религиями. Сорокин рассматривал те или иные действия как конформистские или девиантные с точки зрения множественных исторических и культурных контекстов, в которых они осуществляются. Николс утверждает, что новая парадигма в исследованиях девиантности, базирующаяся на интегрализме, объединит науку и религию, при этом ключевая роль в ней будет принадлежать человеческой духовности.

В десятой главе Винсент Джеффрис применяет интегральную перспективу к исследованиям брака и семьи. Он описывает, как, утверждая добродетельность благожелательной, или альтруистической, любви, интегрализм может послужить основой возрождения брака и семьи. Важно обучать пары и членов семьи добродетелям, поскольку именно в семье человек постигает религиозные ценности, говорящие нам о том, как служить благу других людей. Интегральная перспектива подчеркивает важность семьи в приобщении ее членов к благожелательной любви. Когда институт семьи разрушается, она теряет способность прививать базовую мораль, необходимую для социальной гармонии и интеграции в общество в целом.

Общество в целом и культура играют значительную роль в том, насколько успешно семья вовлекает своих членов в практику благожелательной любви. Для культур, сконцентрированных на конкуренции и ценности эгоизма и самолюбия, будут характерны более частые и интенсивные межличностные и межгрупповые конфликты, что несет в себе угрозу для семьи. Джеффрис утверждает, что объединение благожелательной любви со знаниями в области социальных наук представляет собой средство восстановления человечества, обществ и культур, средство, которое может быть применено к взаимоотношениям как между членами семьи, так и между всеми людьми в мире.

В одиннадцатой главе Винсент Джеффрис предлагает, с тем чтобы сформировать интегральную школу мысли в социальных науках, воспользоваться идеями из концепции парадигмы Томаса Куна. Согласно Куну, когда обнаруживаются новые данные, которые не вписываются в общепризнанную реальность той или иной научной дисциплины, появляется новая парадигма. Джеффрис утверждает, что поскольку интегрализм как источник религиозных

знаний не вписывается в рамки существующих социальных наук, должна быть создана новая парадигма. Сорокин описывает религию как интуитивное знание, выражающееся в истине веры, которая должна служить основой культуры. По словам Джеффриса, чтобы стать новой парадигмой социальных наук, интегрализм должен обладать такими качествами, как оригинальность и универсальность. Интегрализм оригинален, ведь он не является общепринятой перспективой в социальных науках. Он универсален, поскольку продвигает основанные на вере идеи, в которых добродетель может быть интегрирована в существующую теорию. Кроме того, интегрализм делает акцент на общем предмете культуры, общества и личности, а также понятиях, разделяемых всеми социальными науками, и основывается на религиозных идеях, применимых к любому предмету. Практическое измерение интегрализма находит отражение во внимании Сорокина к средствам, способствующим культурной, социальной и личностной реконструкции и увеличению альтруистической любви.

Джеффрис обозначает три программы, необходимые для развития интегрализма в социальных науках. Эпистемология и онтология должны исходить из истины веры, которая может быть применена к социальным наукам; основанные на вере понятия должны быть применимы к каждой дисциплине; наконец, необходимо показать, как обновление социальных дисциплин может содействовать утверждению интегральной перспективы.

В двенадцатой главе Стивен Р. Шарки подчеркивает необходимость разработки стратегий обучения, которые бы принимали во внимание сильные и слабые стороны современной социологии, о чем в свое время писал Чарльз Райт Миллс. Шарки одобряет подход Миллса, который, желая изменить жизнь к лучшему, стремился понять, что вызывает общественные проблемы, и пытался их разрешить, обнаружив их источник в социальных институтах. Миллс направил свое возмущение социальной несправедливостью в русло политического утопизма, однако такая позиция отчуждает студентов от их собственного мира и заставляет скептически относиться к любой власти. Шарки полагает, что здесь Миллс был не прав, ведь социологические идеологии и личный опыт студентов – разные вещи. Студенты стремятся к восходящей мобильности и личным достижениям, а не к борьбе с системой.

Для преодоления релятивистско-эмпирических тенденций в социологии Шарки рекомендует обратиться к идее Сорокина об интеграции знаний, полученных посредством чувств, разума и веры. Сорокин критикует социологию за отказ от духовных истин и сосредоточение на материалистических воззрениях, принимаемых за стандарт, на основе которого выносятся суждения о нормах и ценностях. Шарки подчеркивает: студентам необходимо показать разницу между культурным релятивизмом социологии и сопутствующим моральным релятивизмом. Он полагает, что студенты должны понять роль собственных ценностей исследователя в рамках исследования других культурных систем. Затем они должны увидеть, что некоторые пристрастия предпочтительнее других. Далее студенты должны научиться анализировать культуру с неэтноцентрической точки зрения и понять значение суждений людей. Цель состоит в том, чтобы дать студентам объемное представление о культуре, включающее в себя как разум, так и религиозные принципы.

Шарки рекомендует использовать исследования Сорокина о любви и альтруистическом поведении в качестве руководящего принципа, применимого ко всем людям и обществам. Шарки уверен: интегрализм может сыграть свою роль в обучении нового поколения социологов, которые пойдут дальше антагонизма, гнева и релятивизма на манер Миллса.

В тринадцатой главе Винсент Джеффрис утверждает, что научное исследование морали требует инкорпорации религиозных идей, прежде всего этики, на всех уровнях научного континуума. Джеффрис отстаивает синтез социальных научных исследований и религиозных идей, как рекомендовал Питирим Сорокин в своей интегральной теории. Интегрализм Сорокина предполагает добавление религиозных концепций истины к эмпирико-рациональному анализу в социальных науках. Действенность интегральной системы, по мнению Сорокина, подтверждается тем, что истинная реальность обширнее и глубже, нежели односторонняя истина веры, разума или чувств в отдельности. Он описывает, как религиозные концепции морали, в центре которых – значимые и устойчивые вариации в поведении человека, могут лечь в основу концепции морали в социальных науках.

Согласно Джеффрису, религиозные концепции должны стать основой научного изучения морали, потому что они превосходят и индивидуальные субъективные интерпретации блага, и представления тех или иных исторических эпох о том, что лежит в его основании. Религиозные идеи будут определять содержание морали с точки зрения как положительных, так и отрицательных предписаний. Религиозные этические идеи могут послужить ценностными послылками, которые будут направлять теоретические и эмпирические исследования. Они также содержат в себе критерии желательного и нежелательного для индивидов и социокультурных феноменов. Инкорпорация религиозной этики и идей, близких к универсальным, обеспечит появление социальных концепций, которые смогут преодолеть релятивизм и повысят качество моральной мысли и поведения. «Золотое правило» станет фундаментальным основанием синтеза религиозных идей и социальных наук. В этом синтезе можно вычлениить две составляющие: как делать добро и как избегать зла. Существуют три религиозные идеи, связанные с «золотым правилом» и, по всей видимости, имеющие универсальный характер. Это добродетель, грех и десять заповедей.

Понятие добродетели имеет большое значение для науки о морали, поскольку существует консенсус по поводу того, что добродетели приближаются к универсальному стандарту добра и морали и представляют собой положительные предписания «золотого правила». Подобной личностной трансформации, состоящей в стяжании добра, придается особое значение в Ветхом и Новом Завете. Кроме того, добродетели – это неотъемлемая часть проявлений благожелательной любви. Грехи, или пороки, являющие собой отсутствие или противоположность добродетели, суть отрицательные предписания «золотого правила». Фома Аквинский перечисляет грехи, или пороки, и противостоящие им добродетели. С опорой на десять заповедей социальные ученые смогут разработать исследовательские стратегии, с тем чтобы изучить социокультурные условия, под воздействием которых люди соблюдают либо

нарушают каждую из заповедей. Здесь заповеди – это зависимые переменные. Заповеди могут использоваться и в качестве независимых переменных – в таком случае задачей исследования будет изучение того влияния, которое на общество и культуру оказывают индивидуальные действия человека, соблюдающего или нарушающего заповеди. Наука о морали, сопряженная с религиозной этикой и научными натуралистическими методами, подчеркивает Джеффрис, позволит социальным ученым сформулировать общие законы, описывающие структуру и динамику культуры, общества и личности.

Список литературы

- Sorokin P.A.* Reply to my critics // Pitirim Sorokin in review / ed. by Ph.J. Allen. – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963. – P. 371–496.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : revised and abridged in one volume by the author. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1957. – 718 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937. – Vol. 1 : Fluctuation of forms of art. – 745 p.
- Sorokin P.A.* Society, culture and personality : their structure and dynamics, a system of general sociology. – New York : Harper, 1947. – 742 p.
- Sorokin P.A.* The basic trends of our times. – New Haven (CT) : College & univ. press, 1964. – 208 p.
- Sorokin P.A.* The crisis of our age : the social and cultural outlook. – New York : E.P. Dutton, 1941. – 338 p.
- Sorokin P.A.* The reconstruction of humanity. – Boston (MA) : Beacon press, 1948. – 247 p.
- Sorokin P.A.* The ways and power of love : types, factors, and techniques of moral transformation. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – 552 p.

Глава 2

К. РОДС

ПЕРСПЕКТИВЫ ИНТЕГРАЛИЗМА

DOI: 10.31249/idint/2022.00.02

Аннотация. У этой статьи две задачи: во-первых, в общих чертах охарактеризовать интегрализм Сорокина и те философские основания, на которых базируется его теория, а также описать собственные представления ученого о том, как должно измениться общество под влиянием его идей; во-вторых, показать, как интегрализм может стать значимым теоретическим направлением, способным сыграть важную роль в трансформации социологии и остальных социальных наук.

Ключевые слова: интегрализм; теория истины; интуиция; сверхсознание; социокультурное изменение; трансформация социологии; моральное преобразование.

C. Rhodes

The promise of intergralism

Abstract. The objectives of this essay are first to provide a broad outline of Sorokin's Integralism, the philosophical assumptions underlying his theory and how he wanted his perspective to transform society. Second, to show how integralism can become a significant theoretical perspective that would be valuable in the transformation of sociology as well as all the other social sciences.

Keywords: integralism; theory of truth; intuition; superconscious; sociocultural change; transformation of sociology; moral reconstruction.

ЧТО ТАКОЕ ИНТЕГРАЛИЗМ

Интегрализм – это разработанное Питиримом Сорокиным теоретическое направление, которое рассматривает реальность во всей ее полноте. Сорокин утверждает, что ограниченный человеческий разум не способен постичь всеобъемлющую реальность. Однако поскольку люди в некоторой степени являются ее частью, они могут получить приблизительное представление о ее ключевых составляющих. Всеобъемлющая реальность включает в себя три модуса существования – чувственный, рациональный и сверхчувственный-

сверхрациональный. Истина, полученная с помощью чувств, имеет своим источником эмпирическое наблюдение, рациональная истина – разум, а сверхчувственная / сверхрациональная истина основывается на интуитивных прозрениях и исходит от моральных и религиозных лидеров, а также творцов на ниве искусства, математики и различных наук. Согласно интегрализму, эти три канала познания дополняют друг друга, а также уточняют, не допустили ли другие какую-либо ошибку. Комбинация трех способов познания обеспечивает более полную и достоверную истину, чем та, что была получена посредством лишь одного канала [Sorokin, 1957 b, p. 180–181].

В чем важность интегрализма

Согласно Сорокину, назрела острая необходимость в проведении исследований, в том числе теоретических, в русле интегрализма, интегрирующего чувства, разум и веру, иными словами, сверхчувственное / сверхъестественное. Он отмечает, что современный материализм и западная культура с ее ценностным релятивизмом находятся в кризисе. Этот кризис проявляется в росте числа и интенсификации разрушительных революций и войн между обществами и внутри самих обществ. Сорокин пишет: «...если мы хотим ликвидировать войны и установить созидательный альтруистический порядок, мы одновременно должны в альтруистическом ключе изменить нашу культуру, наши социальные институты и личности наших граждан» [Sorokin, 1948, p. 95].

Цель сорокинско-интегрализма состоит в том, чтобы показать, как благодаря распространению созидательного альтруизма высокий уровень морали и социальной солидарности приведет к появлению хорошего общества, наполненного неэгоистической любовью, в результате чего на всей планете установится мир.

С тем чтобы построить хорошее общество, Сорокин предлагает отказаться от строгого разделения между наукой и религиозной мыслью в пользу объединения знаний, полученных с помощью чувств, разума и веры. Посредством веры Сорокин демонстрирует способ достижения более глубокой сверхчувственной-сверхрациональной истины, независимой от чувств и разума. Это истина, постигаемая с помощью творческой интуиции, вдохновения и откровения, возникающих из сверхчувственного-сверхрационального источника, который служит основой творчества в религии, этике, философии, математике, естественных и гуманитарных науках [Sorokin, 1957 a, p. 226–227; Sorokin, 1954, p. 110–112]. Как указывает Сорокин, социологи все больше отдалялись от религиозных прозрений, особенно тех, что нашли свое выражение в непреходящих моральных истинах христианства и других мировых религиозных традициях и ценностях, необходимых для мира и гармонии в обществе [Sorokin, 1948, p. 155].

У этой статьи две задачи: во-первых, в общих чертах охарактеризовать интегрализм Сорокина и те философские основания, на которых базируется его теория, а также описать собственные представления ученого о том, как должно измениться общество под влиянием его идей; во-вторых, показать, как инте-

гализм может стать значимым теоретическим направлением, способным сыграть важную роль в трансформации социологии и остальных социальных наук.

Философские основания интегрализма

С точки зрения Сорокина, социальный ученый должен начинать свое исследование с изложения философских идей, из которых он будет исходить при формулировании теории и которые снабдят его инструментами для проведения эмпирического исследования.

Когда Сорокин заявляет, что сверхчувственное-сверхъестественное, находящее свое выражение в истине веры, является основой интегрализма, он имеет в виду метафизическую реальность. Он подчеркивает, что отказ от метафизики означал бы отрицание глубинной реальности. Сорокин утверждает:

«Этот интегральный взгляд на всеобъемлющую реальность свободен от логических ошибок материалистической или идеалистической и иных онтологий <...> интегральная концепция всеобъемлющей реальности согласуется с нашими изначальными («сверхсознательными») интуициями <...> [таковы] интегральные – эмпирические, логические и интуитивные – соображения, лежащие в основе моего предпочтения подобной онтологии, или метафизики, всеобъемлющей реальности» [Sorokin, 1963 b, p. 379].

Философия материализма и идеализма, как и другие теории бытия, видятся ему лишь частичным объяснением всеобъемлющей реальности. Для Сорокина всеобъемлющая реальность «...качественно неисчерпаема, безгранична и бесконечно количественно делима...». При этом «ее части и подвиды конечны, однако как целое ее вряд ли можно считать ограниченной, конечной и исчерпаемой» [ibid.].

Метафизика отнюдь не является философской дисциплиной, исходящей из чистого разума. Напротив, она представляет собой процесс, в рамках которого единственный источник истины направляет разум к высшим принципам, на которых основывается все сущее. Фон Хейдендаль Родс и Томас Шефер полагают, что наше знание объектов возможно только потому, что «...эти объекты являются первичными субстанциями, т.е. независимыми сущностями, которые существуют не благодаря себе самим, а благодаря некому Существованию, способному дать им жизнь» [Von Heydendahl Rhodes, Schaefer, 1999, p. 235]. Большинство современных философских направлений развивались в контексте доминирования идеи имманентности, согласно которой все сущее имеет пределы, поскольку объекты соотносятся только с человеческим познанием. Философы, от Платона и Аристотеля до Августина, Фомы Аквинского и др., высказывались в пользу корпуса идей, который бы утверждал иерархию истин и знаний, простирающуюся от объектов, постигаемых с помощью чувств, вплоть до глубинной реальности, находящейся за пределами человеческого понимания. Существуют различные концепции, согласно которым одни явления превосходят другие. В рамках подобной схемы ядро трансцендентных идей может стать ключевым ориентиром для

анализа всех прочих идей. Такая открытость порядку, располагающемуся за пределами преходящих социальных предпочтений этого мира, обеспечивает базис истинной метафизики [ibid., p. 236].

Сорокин подчеркивает, что зафиксировать важность метафизики в достижении истины означает не дискредитировать эмпиризм, а отвести ему достойное место. Мы живем, утверждает он, в эпоху чувственной социокультурной системы, где приоритетное значение отводится знаниям, выработанным в ходе эмпирических исследований. Необходимость верифицировать генерализуемость суждения, выведенного эмпирическим путем, будет зависеть от типа использованных в исследовании методов. Тем самым мы обладаем теорией проверки истинности, иначе называемой теорией верификации / фальсификации. Ей сопутствует соответствующая теория восприятия – «презентационалистская теория восприятия», – согласно которой все, что нам известно, происходит не от чего иного, как от нашего непосредственного восприятия отдельного фрагмента данных, здесь и сейчас предъявленного нашим органам чувств.

Кольберт Родс демонстрирует, что этот современный взгляд восходит к философии Оккама, в которой возможности человеческого разума сведены к восприятию конкретных эмпирических объектов и только сверхъестественная вера может получить какое бы то ни было знание о Боге либо сущности вещей. Оккам отказал человеку в способности постигать моральные стандарты, универсальные нормы, позволяющие судить о добре и зле. К. Родс следующим образом резюмирует анализ влияния оккамовской мысли на социальные науки:

«Оккам подтолкнул философию к ее современному положению; следствием его теории познания явилось нынешнее ослабленное состояние социальной науки. В то же время оккамовский волюнтаризм, непосредственно связанный с его теорией познания, дает карт-бланш катастрофическому эмпиризму. Именно этот эмпиризм сделал современные социальные науки нечувствительными к любым истинам, кроме тех, что были установлены научными методами. Это находит свое отражение в отрицании социальными науками каких-либо объективных поведенческих норм, а также в игнорировании светскими социальными учеными идеи о том, что их дисциплины могут успешно существовать только при условии, что сверхъестественное измерение реальности не получает в них формального признания» [Rhodes, 2007, p. 14].

Тем самым разум и концепты – это не более чем способы организации чувственных данных. Подобное отрицание глубинной, сверхчувственной реальности, по утверждению Сорокина, «привело к отказу от метафизики несенсорного типа как ненаучного сооружения из фантастических и бессмысленных слов, оторванных от какой бы то ни было реальности. Фактически это дискредитировало все безусловные и универсальные стандарты» [Sorokin, 1948, p. 110–111]. Сорокин полагает, что удаление метафизического компонента из науки и физики ставит под угрозу будущее человечества.

Интегральная перспектива касается эмпирических фактов, которые происходят из высшей формы знания, т.е. речь идет о метафизическом понимании социальных человеческих существ. Джеффрис отмечает, что метафизическое

понятие вечного счастья невозможно постичь эмпирическими средствами, но «практика добродетели может стать способом достичь этого» [Jeffries, 2001, p. 31]. Философскую истину, утверждающую, что добродетель заключается в культивировании определенных привычек, а также в обычае верности по отношению к другим людям, можно изучать научными средствами, показывая, какие условия способствуют, а какие препятствуют приобретению такой привычки.

Идеи Сорокина вписываются в реалистическое метафизическое видение человеческой природы как иерархии духа, разума и тела. Такая парадигма – иными словами, модель, демонстрирующая, каким быть человеку, и предполагающая стремление к совершенству с помощью разума и добродетельного, совестливого сознания, – обуславливает выбор исследовательских направлений. Этот подход соответствует сорокинскому моральному идеалу человека, привыкшего делать выбор в пользу справедливых и сострадательных поступков. Отсылки к подобному выбору либо его отсутствию встречаются в любом описании человеческого поведения. Сорокин подчеркивал потребность в теории, отдающей дань эмпирическим исследованиям, но делающей акцент на религиозной и философской мудрости.

Структура культурных суперсистем

Описав свою интегральную философию, Сорокин приступает к конструированию понятий, составляющих основу его теории интегрализма. Сорокин полагает, что стандартные социологические исследования искажаются неверной посылкой о натуралистической ценностной нейтральности и предпочтением аналитических и фактологических штудий, игнорирующих контекст широких социокультурных систем, к которым они относятся и которые наделяют их смыслом.

Логико-смысловая интеграция

С тем чтобы сформулировать теоретическую перспективу, которая бы послужила трансформации человеческого поведения, Сорокин использует метод, названный им логико-смысловой интеграцией. Его метод способствовал открытию ключевого принципа, объединяющего все аспекты той или иной культуры, придающего ей смысл и обеспечивающего ее внутреннее единство [Sorokin, 1937 a, p. 32]. Применяя свой логико-смысловой метод, Сорокин намечает очертания трех основных культурных суперсистем, возникших за две с половиной тысячи лет греко-римской и западной истории.

Истина и знание, сопряженные с каждой из культурных суперсистем

Каждая культурная суперсистема обладает собственным видением истины и знания, которое формирует ее представление о природе реальности, потребностях и целях, которых необходимо достичь, предмете, смысле, личности, критериях истины и методах ее апробации. Сорокин уточняет:

«У каждой [суперсистемы] своя ментальность; своя собственная система истины и знания; своя философия и мировоззрение; свой религиозный тип; ...своя система добра и зла; свои формы изобразительного искусства и литературы; свои нравы, законы, нормы поведения; свои преобладающие формы социальных отношений; своя экономическая и политическая организация; и, наконец, свой собственный тип личности с характерными для него образом мыслей и поведением» [ibid., p. 67].

Сорокин описывает, каким образом каждая из культурных суперсистем постигает истину и приобретает знание. Суперсистема, основанная на духовности – он назвал ее идеациональной, – являет нам, что преобладающая реальность сверхчувственна и сверхрациональна и выражает истину веры, обретаемую посредством интуиции, вдохновения и озарения. Для этого культурного типа характерны, прежде всего, духовные потребности и цели, в то время как материальные и физические нужды благодаря внутреннему самоконтролю сведены к минимуму. Противоположностью этого является чувственная реальность, ограниченная удовлетворением физических и материальных потребностей человека посредством органов чувств. Третий тип интегрированной культуры – идеалистический; в нем идеациональное и чувственное начала объединяются в единую систему при примате первого. В поздних работах Сорокин приравнивает эти термины друг к другу и именует идеалистическую культуру культурой интегральной. Он пишет: «Моя позиция – идеалистическая, или интегральная, поскольку моя <...> теория реальности <...> является интегральной» [Sorokin, 1963 b, p. 481]. Сорокин фокусируется именно на этих трех интегрированных типах культурных суперсистем из-за их влияния и длительного доминирования. Он утверждает: «Большая часть исторических свидетельств имеет дело лишь с <...> великими “интегрирующими умами” либо с интегрированными системами искусства, этики, науки или религии. Чем выше степень интеграции системы, тем шире она распространяется и тем дольше существует, и зачастую тем больше влияние, которое она оказывает на судьбу не только своей, но и других культурных систем человечества» [Sorokin, 1941, p. 613].

Исторические флуктуации культурных суперсистем

Сорокин описывает бессистемные флуктуации в доминировании трех интегрированных культурных систем – идеациональной, идеалистической и чувственной – на протяжении двух с половиной тысяч лет греко-римской и западной истории. С 460 г. до н.э. доминирующей ментальностью являлась истина веры, или идейный религиозный рационализм. Исключением стала Греция V–IV вв. до н.э., где идеалистический рационализм, или истина разума, произвел гармоничный синтез истин разума, веры и чувств при главенстве истины независимого разума. После 460 г. до н.э. возросла важность истины чувств, не терявшей влияния до 20 г. до н.э. Затем она стала менее значимой и оставалась таковой приблизительно до 160 г. н.э., когда ее роль вновь повысилась; такое положение сохранялось до 480 г. н.э., за чем последовал ее скорый закат. После 540 г. н.э. истина чувств фактически

сошла на нет, будучи вытеснена истиной веры христианства, поставившего себе на службу человеческий разум, который не подвергал сомнению, а оправдывал и поддерживал христианскую веру. Так продолжалось порядка шести столетий. Около 1100 г. н.э. истина чувств вновь заявила о себе и, с незначительными флуктуациями, начала укрепляться. С конца XII до второй половины XIV в., достигнув пика в XIII в., идеалистическая культура, или схоластическая истина разума, доминировала, а значение истины чувств усилилось. Этот период виделся Сорокину единством, в котором вера, смысл и разум не противостоят, а взаимодействуют друг с другом в своем служении Богу, истине и человеческому счастью, формируя целостную гетерогенную культурную ментальность. С XV в. до настоящего времени все больше доминирует чувственная, или научная, истина [Sorokin, 1957 а, р. 239–252]. Сорокин объясняет флуктуации в доминировании той или иной истины в каждой из трех культурных систем тем, что одна истина не может содержать в себе всю истину. Он утверждает: «Возможно, полная и абсолютная истина – это действительно та истина, что каким-то образом охватывает все три формы истины, каждая из которых тем самым является лишь частичной истиной» [ibid., р. 256].

Чувственная культура, отмечает Сорокин, достигла значительных успехов в науке, технике, экономике, политике и искусстве. В конце XIX в. она, однако, начала обнаруживать признаки упадка и разложения. Ученый наблюдал стремительный распад односторонней эмпирико-чувственной ментальности XX в. Индивиды и группы все чаще демонстрировали неспособность контролировать свои моральные, правовые и иные ценности и управлять ими. Люди больше не руководствовались религиозными, этическими, эстетическими и другими ценностями. В итоге они пали жертвами грубой силы и обмана – именно эти факторы теперь направляли их поведение, отношения и их будущее. В таких условиях людьми руководят, прежде всего, физические желания, страсти и похоть. Проявляемый индивидами и группами необузданный эгоизм сопровождался резким усилением борьбы за существование, когда сила решает, что хорошо, а что плохо; войны, революции, преступления и межличностные конфликты достигли беспрецедентного уровня. С точки зрения Сорокина, подобные события происходят во время всех великих переходов от одной социокультурной суперсистемы к другой. В то же время он видел, как в ответ на эти события в современном ему обществе и культуре начали возникать интегральные социокультурные ценности [Sorokin, 1964, р. 24–26].

Интегрализм и религиозные идеи

Включение религиозных идей во все области социологии и социальных наук является основным принципом интегрализма. Религиозные идеи рождают опыт, поощряющий этическое поведение, которое становится «...универсальным в том смысле, что каждый, независимо от его расы либо национальности, вероисповедания, возраста, пола или статуса, признается священной ценностью сам по себе» [Sorokin, 1948, р. 158]. Сорокин с

одобрением отмечает, что представления св. Фомы Аквинского об истине и знании соответствуют идеям интегрализма. Ученый утверждает: «...манера письма св. Фомы показывает, что его теория включает в себя все три формы истины: в своих рассуждениях он использует свидетельства органов чувств, логику разума и в качестве последнего аргумента непременно цитирует то или иное утверждение из Священного Писания и трудов Отцов Церкви. Он придерживается этого метода при решении практически каждой проблемы» [Sorokin, 1937 b, p. 97].

Интегрализм несет в себе теорию истины, которая содержит знание о сверхъестественном и актах веры, что может представлять интерес для религиозных социальных исследователей. Точки соприкосновения между интегрализмом и христианством включают в себя такие феномены, как потребность в любви, человеческое достоинство и сила совести.

Самая сильная связь между интегрализмом и христианством проявляется в этосе любви и утверждении, что любовь репрезентирует сверхчувственно-сверхрациональную сущность. В «Главных тенденциях нашего времени» Сорокин пишет о таинственной энергии любви:

«В своем космическо-онтологическом аспекте альтруистическая любовь, или добро, наряду с истиной и красотой, считается одной из трех высших форм космической энергии, или реальности, или ценности, действующей не только в человеческом мире, но и во всем космосе. <...> Любовь-Истина-Красота выступают высшими ценностями, или энергиями, неразделимыми, но отличными друг от друга. <...> В этой триаде любовь понимается как объединяющая, интегрирующая, гармонизирующая космическая сила, которая противодействует дезинтегрирующим силам хаоса, объединяет то, что разделяет вражда, строит то, что разрушают распри; создает и поддерживает великий порядок во всей вселенной. Известная формула <...> “Бог есть любовь” и “Любовь есть Бог” является вариацией этой космической концепции неэгоистической любви» [Sorokin, 1964, p. 164–165].

Как может интегральная система Сорокина, ориентированная на религиозные идеи, использоваться социологией, которая ограничена рациональной и эмпирической истиной? Сорокин отвечает на это тем, что помещает в фокус рассмотрения религиозные идеи, несущие в себе истины о поведении человека, которые существуют уже долгое время и завоевали всеобщее признание. Теоретические и эмпирические исследования могут быть обогащены включением моральных ценностей, среди которых – добродетели, благожелательная любовь и грех. Это именно та интегральная истина, что позволяет людям достичь высшей реальности.

Интегрализм и наука

В интегральной системе науки акцент делается на включении трансцендентальных ценностей и этических принципов, которых придерживаются все основные религии. Сорокин описывает, как интегрируются три системы

истины и знания. Он отмечает: «...религия вступает в гармоничное сотрудничество с наукой <...> Тем самым религия, логика и наука объединяются в единый гармоничный союз, посвящающий себя открытию вечных ценностей и подобающему формированию человеческого разума и поведения» [Sorokin, 1948, p. 158].

Научный метод интегрального социолога использует в исследованиях когнитивные компоненты чувственного начала, разума и интуиции, так как они объединяются в открытии нового и для уточнения результатов каждого из компонентов. Затем конструируются понятия, создаются и проверяются теории. Исходя из этих теорий, формулируются общие законы, касающиеся структуры и динамики социокультурных феноменов.

Хотя принципы социологической науки в некоторых отношениях схожи с принципами естественных наук, они все же существенно отличаются по содержанию и значению. Каждая отдельная естественная наука применяет научные методы по-разному в зависимости от изучаемых явлений. Если же мы будем придерживаться социологического подхода к науке, мы сохраним истинный научный дух.

КАК ИЗМЕНЯЮТСЯ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ СИСТЕМЫ

Именно неадекватность систем истины и знания в каждой из трех суперсистем служит основой системного ритма идеационально-идеалистически-чувственных форм культуры. Сорокин исследует истинность и ложность в каждой из этих систем и демонстрирует механизмы изменения суперсистем, исходя из чего он формулирует свои интегралистские решения. В своем анализе изменения систем он использует принцип имманентного детерминизма изменений и принцип пределов.

Принцип имманентных изменений

Сорокин начинает свой анализ с критики экстерналистской, или инвайронментальной, теории изменений, доминирующей в современной социальной науке. Он описывает, как экстерналистская теория ищет внешние факторы, формирующие, модифицирующие и изменяющие социокультурные феномены. В качестве примера Сорокин показывает, как экстерналистская теория может быть использована для изучения изменений в семье. Чтобы объяснить соответствующие изменения, исследователь будет искать внешние факторы, такие как производственные условия, плотность населения, государственные законы, социальные институты и др. Тем самым семья видится неизменной и пассивной, подталкиваемой внешними силами и неспособной меняться сама по себе. Поскольку бихевиористские теории психосоциокультурных изменений носят экстерналистский характер, социокультурная система, согласно им, не способна дать какой-либо ответ без независимого внешнего стимула [Sorokin, 1957 a, p. 630–632].

В противовес экстерналистской теории изменений Сорокин выдвинул свою собственную теорию изменений, продемонстрировав, что любая социокультурная система обладает имманентной самонаправляемой и саморегулируемой силой со «своей собственной логикой функционирования, изменения и предназначения, которая является результатом не только (и обычно не столько) внешних условий, но и ее собственной природы» [Sorokin, 1937 а, р. 51]. Он добавляет, что социокультурная система «...не может не изменяться, даже если все ее внешние условия постоянны... Она несет в себе семена своего изменения» [Sorokin, 1957 а, р. 633]. Как исследователь, Сорокин указывает, что всякий, кто применяет имманентную теорию, будет искать «причины или факторы изменения прежде всего во внутренних свойствах (фактических или потенциальных) самой системы, а не только в ее внешних условиях» [ibid.].

Сорокин признает роль внешних сил в изменении социокультурной системы, в том случае если эти силы в ее окружении также претерпевают имманентные изменения. Это происходит, когда социокультурные системы являются частью более крупной системы и состоят друг с другом в имманентных либо содержательных и причинно-следственных отношениях, а значит, «взаимодействие [этих систем] приводит к изменениям» [Sorokin, 1957 а, р. 638]. Сорокин подчеркивает: «Совокупность внешних обстоятельств имеет значение, но главным образом как то, что замедляет или ускоряет раскрытие имманентного предназначения... Эти внешние обстоятельства не могут заставить систему проявить то, чем она потенциально не обладает, сделать то, что она имманентно неспособна сделать» [Sorokin, 1941, р. 602].

В своей теории имманентных изменений Сорокин утверждает, что социальные и культурные системы представляют собой, пусть и сопряженные, но все же различные феномены; они движутся разными путями. Культурные системы – это смысловые системы, доносимые до индивидов и групп различными способами. Напротив, социальные системы включают в себя взаимодействующих и взаимозависимых человеческих существ, передающих и создающих культурные смысловые системы [ibid., р. 127].

В качестве иллюстрации своей теории изменений Сорокин рассматривает значимые исторические суперсистемы, возникшие благодаря объединению ключевых измерений той или иной культуры. Он отмечает: «Эти культурные системы содержат определение такого рода науки, философии, изобразительного искусства, этики, политики, экономики, ментальности и образа жизни, которые <...> согласуются с самими собой и друг с другом» [Sorokin, 1947, р. 590–591]. Когда все или практически все эти культурные системы интегрируются в цивилизацию, складывается доминирующее мировоззрение, которое утверждает характер истинной реальности и истинной ценности. Данное мировоззрение служит основой системной идентичности, а та в свою очередь составляет неотъемлемый компонент идеологии, которая определяет систему и устанавливает пределы ее возможных изменений. Когда ведущие смыслы-ценности и нормы организованной группы меняются радикально, она теряет собственную идентичность и прекращает свое существование; ей на смену приходит другая группа [ibid., р. 157].

Принцип пределов

Предположения о том, что социальные процессы движутся в одном и том же направлении без каких-либо изменений, в большинстве случаев не возникают. В соответствии с принципом имманентных изменений социокультурная система не может двигаться в одном и том же направлении, поскольку она неизбежно будет устаревать, изменяться или трансформироваться. Это объясняет, почему в направлении большинства социокультурных процессов имеют место повороты и циклы и почему они не следуют вечно одной и той же однообразной тенденции [Sorokin, 1957 a, p. 652–653].

Сорокин утверждает, что огромное число социокультурных систем, если не все, могут совершить лишь несколько фундаментальных поворотов (в направлении новых форм, новых паттернов и проявлений). Исчерпав все свои возможности, система либо прекращает существование, либо, если она продолжает существовать, должна вновь принять одну или несколько форм, которые она уже принимала. Если бы та или иная система обладала неограниченными возможностями изменений, эти изменения настолько изменили бы данную систему, что она потеряла бы все свои сущностные характеристики и ей на смену пришла бы совершенно иная система [ibid., p. 654].

Возможны как циклы, так и отклонения от рекуррентного ритма, поскольку на меняющуюся социокультурную систему всегда оказывают влияние разнообразные внешние силы. Тем самым обеспечивается не идентичное воспроизведение, а лишь сходство между рекуррентными ритмами, за счет чего они могут быть отнесены к одному классу в качестве сходных, но не идентичных феноменов [ibid., p. 660–661].

Принцип пределов позволяет делать прогнозы. Например, если возможны только три основные формы интегрированных социокультурных суперсистем, скажем идеациональная, идеалистическая и чувственная, то эти три формы будут повторяться в истории культуры [ibid., p. 662–663]. Сорокин показывает, как греко-римская / западная культура и ее суперсистемы дважды повторяли тройной ритм идеационально-идеалистически-чувственных фаз с XII в. до н.э. до конца Средневековья и после XV в., а затем в третий раз вступили в чувственную фазу, продолжающуюся по сей день [ibid., p. 676]. После того как каждая фаза проходит полный цикл развития, она приходит в упадок, и ее сменяют другие формы триады. Этот тройной ритм с его тремя фазами носит рекуррентный характер, и, следовательно, данные фазы следуют друг за другом [ibid.].

Главная причина ограниченного набора возможностей трех главных суперсистем сопряжена с ключевой предпосылкой каждой из них, касающейся ее системы истины и реальности. Ключевой предпосылкой, определяющей компоненты культуры каждой суперсистемы, может быть либо истина веры (идеациональная), либо истина чувств (чувственная), либо истина разума (идеалистическая). Так, искусство, философия, этика, религия и формы социальной организации – это выражения определения истины и реальности, характерного для чувственной, идеациональной либо идеалистической суперсистемы [ibid., p. 679–680].

Представления трех суперсистем об истине и реальности частично истинны и частично ложны. Когда та или иная система истины и реальности становится доминирующей, ее ложная составляющая растет, а истинная сокращается. Доминирующая система обычно вытесняет все остальные системы истины и реальности, а вместе с ними и содержащиеся в них истинные элементы. По мере роста истинной реальности доминирующая система утрачивает возможность содействовать своим представителям в их способности адаптироваться, удовлетворять свои потребности и действовать на основе системы их социальной и культурной жизни.

В свою очередь, когда ложная часть социокультурной системы превзойдет ее истинную составляющую, она либо прекратит свое существование, либо изменит свою ключевую предпосылку и пересмотрит собственную культуру. Тогда более истинная из конкурирующих систем истины и реальности приобретет влияние и заменит прежнюю, устаревшую и испорченную, систему. Новая доминирующая система пройдет тот же путь и со временем будет заменена конкурентом; этот процесс продолжается вечно [ibid., p. 681–682].

Интегральная теория истины

Чтобы положить конец историческим циклам, через которые проходят социокультурные суперсистемы, необходимо отказаться от одностороннего познания истины и реальности посредством чувств, разума и веры. Решением Сорокина является интегральная теория истины, объединяющая все три способа познания и приближающаяся тем самым к новой, более близкой к абсолютной истине, доминирующей социокультурной суперсистеме [Sorokin, 1941, p. 762–763].

В доминирующей научной эмпирико-чувственной ментальности современной культуры, подчеркивает Сорокин, со всей очевидностью проявляется истина чувств. Она стирает разницу между истиной и ложью, реальностью и вымыслом, истинностью и утилитарными конвенциями [Sorokin, 1957 а, p. 693]. По словам Сорокина, ученые «...заявляют, что научные суждения – это не более чем конвенции, и из нескольких различных конвенций, та, которая в данных обстоятельствах является наиболее удобной, или наиболее экономичной, или целесообразной, или более полезной, или более операциональной, для вас или для меня является самой истинной» [ibid.].

Сорокин отмечает, что эмпиризм сокращает область ценностей и ограничивает наше понимание полноты социокультурной реальности. Чувственная культура породила науку, которая может использоваться для любых целей, будь то социально полезных или разрушительных. Она ответственна за то, что ценности лишились всего абсолютного, сверхэмпирического, божественного или сакрального. Когда истина, справедливость, красота и другие ценности являются релятивистскими конвенциями, становится возможным избавиться от тех ценностей, что неудобны для индивида или группы, и навязать ценности удобные; отсюда нынешний успех принуждения, кризисы современного общества, культурная, ментальная, моральная и социальная анархия.

Истина веры проистекает из интуиции, вдохновения, откровения, экстрасенсорного восприятия и мистического опыта. Однако, в отличие от наблюдения или рассуждений, она не связана с точным знанием. Интуиция внесла значительный вклад в искусство, науку, философию, религиозную этику, технику, а также в экономические и практические созидательные ценности. Основные постулаты науки и математики истинны постольку, поскольку интуиция является единственным источником самоочевидного характера этих постулатов и аксиом [ibid., p. 683–684].

Истина разума во взаимодействии с истиной веры (и интуицией в качестве ее источника) придает согласованность и актуальность хаотичной массе эмпирических фактов, делает ее постижимой. Точно так же бесконтрольная интуиция нуждается в истине разума и истине чувств, чтобы сократить число допускаемых ею ошибок [ibid., p. 691–692].

Очередность идеациональной, идеалистической и чувственной фаз культуры

Существует определенная очередность чувственной, идеациональной и идеалистической либо, аналогичным образом, идеациональной, идеалистической и чувственной фаз, которые в большинстве случаев повторялись в том же порядке в западной и греко-римской истории. Идеалистическая фаза обычно следует за закатом идеациональной, но не за закатом чувственной фазы. В продолжение чрезмерно развитой эмпирической стадии чувственной культуры ценности настолько релятивизируются, что люди лишаются какого бы то ни было руководства, в обществе больше нет порядка, и лишь катастрофа заставляет человечество осознать, что же все-таки произошло.

Люди вступают в идеациональную культуру, чтобы обрести ценности и тем самым стабильность, а также приблизиться к пониманию всеобъемлющей реальности, несущей в себе универсальные принципы. Людям, лишенным всякого контроля, после распада чувственной культуры будет сложнее спонтанно перейти к идеалистической культуре, нежели к культуре идеациональной. Путь от чувственной к идеациональной культуре полон несчастий и обусловлен ходом истории. По словам Сорокина, это объясняет, почему циклы суперсистем повторяются и почему ритм смены идеациональной, идеалистической и чувственной форм культуры будет сохраняться [ibid., p. 697–698].

Закат чувственной фазы культуры

Сорокин видел, что западная культура и общество находятся в начале распада их чувственной суперсистемы, за чем последует переход к новой идеациональной или идеалистической фазе. По его словам, чувственные ценности будут релятивизироваться, пока не утратят универсального значения. Тогда различие между истинным и ложным, правильным и неправильным будет окончательно стерто, и, наконец, воцарится ментальный, моральный, эстетический и

социальный хаос. В результате над всеми ценностями, а также индивидуальными и межгрупповыми отношениями будут главенствовать сила и бесчестие [ibid., p. 699–701]. Следовательно, переход к новой культуре произойдет по инициативе великих религиозных и моральных лидеров, за которыми последует широкая общественность. Люди осознают, что чувственная культура потерпела крах и находится в процессе самоуничтожения. Сорокин предупреждает о появлении и постепенном распространении первых компонентов новой идеациональной или идеалистической социокультурной системы. Наука становится менее материалистической, механистической, детерминистической, нежели в прошлом. Теории в социальных науках показывают, что явления имеют как эмпирическое, так и более важное рациональное, а также сверхчувственное и сверхрациональное измерение. Философия переживает упадок материалистических направлений и усиление течений, разделяющих идеациональные или идеалистические принципы. В сфере этики Сорокин видит рост морального героизма, альтруизма и движений, борющихся за окончание войн и несправедливости. Эта борьба между силами устаревшего чувственного порядка и крепнущими созидательными силами новой идеациональной или идеалистической культуры происходит во всех областях социальной и культурной жизни [ibid., p. 703–704].

СОЗИДАТЕЛЬНЫЙ АЛЬТРУИЗМ

Сорокин утверждает, что для разрешения современного кризиса нам необходимо развивать интегральную культуру. С этой целью мы должны трансформировать знания и ценности в личные и коллективные действия. Механизмом такой трансформации служит альтруизм, который должен стать основной ценностью, направляющей человеческое взаимодействие. Ученый видит в альтруизме действие, осуществляемое во благо другого. Его образуют любовь и эмпатия, которые могут потребовать от индивида даже пожертвовать собой ради другого человека.

Сорокин указывает, что решения, которые в прошлом предлагались для предотвращения конфликтов, «...либо пренебрегают такими ключевыми факторами, как альтруизм и любовь, без которых война не может быть ликвидирована, либо неспособны сделать явное поведение индивидов и групп, а также их социальные и культурные институты, более альтруистическими, чем они являются на данный момент» [Sorokin, 1948, p. 53–54].

С целью найти выход из современного кризиса, он очерчивает научную перспективу, которая перенаправит эмпирические и теоретические исследования в социологии и других социальных науках. В то время как отцы-основатели социологии, в частности Дюркгейм и Вебер, особо выделяли духовное измерение человеческого опыта, в последующие десятилетия теоретики делали все больший акцент на эмпирическом и рациональном анализе. Чтобы исправить это пренебрежение духовным Сорокин, не отказываясь от эмпирических и рациональных методов, обращает внимание на метод сверхсознательной интуиции, который, как он утверждает, должен стать краеугольным камнем эмпирических и теоретических исследований.

Сверхсознательная интуиция

Сорокин полагает, что если люди желают достичь созидательного альтруизма, они должны научиться передавать своей сверхсознательной интуиции, т.е. своей душе или духу, контроль над собственным сознанием. Сорокин рассматривает сознание как эквивалент интеллекта, без тесной взаимосвязи с духовным сверхсознанием. Он не видит существенной связи между ростом уровня интеллекта и просоциальным поведением. Несмотря на достижения в области образования, изобретения и научные открытия, число войн, преступлений и актов насилия не снижается. Сверхсознательная интуиция – вот способ познания, отличающий великих религиозных лидеров и творцов, которые посвятили себя искусству, религии и философии и исключительно важны для альтруистического развития, поскольку своими бескорыстными добрыми делами поощряют совершенствование человека.

Сорокин подчеркивает значимость сверхсознательной интуиции как метода исследования сверхрациональных / сверхъестественных измерений социокультурной реальности. Он пишет:

«...эти великие религии, этические нормы и изящные искусства не сводятся ни к простому комплексу ощущений, ни к набору чисто рациональных и логических суждений. <...> ...социокультурная реальность, включая самого человека, должна постигаться посредством истины веры – иными словами, посредством сверхчувственного, сверхрационального, металогического акта “интуиции”, или “мистического опыта”» [Sorokin, 1998 b, p. 106].

Мыслитель также признает научное значение интуиции, которая «...служит основой фундаментальных постулатов и аксиом науки <...> она [интуиция] это творческая искра, которая стимулирует наши органы чувств и наши логические способности; в результате на этом интуитивном базисе строится эмпирико-логическая надстройка истинных суждений» [ibid.].

Сверхсознание невозможно описать словами и определить с помощью понятий. Сверхсознательная интуиция – это способ познания, недоступный разуму или чувственному восприятию, но позволяющий человеку увидеть вечное в обыденном и ощутить то, что, безусловно, выходит за пределы повседневного опыта. Когда в его жизни преобладает сверхсознательная интуиция, индивид возвышается над ограничениями эго и становится по-настоящему самоотверженным. Это состояние отлично как от сознания индивида, так и от его бессознательного и превосходит их, являясь основой величайших творческих достижений человечества в искусстве, естественных науках и математике. Лишь посредством сверхсознательной интуиции можно достичь как такового единения с сущностью явлений, без посредства чувств и логических рассуждений. Сорокин отмечает: «...истина о том, что созидательная любовь является высшей моральной ценностью, это аксиома сверхсознания» [Sorokin, 1954, p. 480]. В христианской этике любви сверхсознательное агапе, или Божья благодать, служит основой возвышенной любви, надежды, веры и самого спасения.

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

Согласно интегралистской точке зрения, источником истинной реальности являются универсальные ценности, служащие мерилем всех полученных эмпирическим путем ценностей, религии, этики, закона и искусства и показывающие, насколько те приближаются к универсальному. Чем некое знание или ценность адекватнее, тем ближе они к универсальному и тем в большей степени они являются самоцелью. Чем менее совершенно знание или ценность, тем они дальше от универсального и тем скорее они будут всего лишь средством достижения той или иной цели.

Доказывая необходимость принятия созидательного альтруизма в качестве доминирующей социальной ценности, Сорокин демонстрирует, как ценности и нормы чувственной культуры порождают конфликты, которые приводят к «чрезмерной релятивизации ее ценностей и норм» [Sorokin, 1948, p. 104]. Он поясняет: «...чувственная культура сознательно отрицает абсолюты во всех сферах» [ibid., p. 105]. Сегодня индивиды и группы полагают, что все ценности и нормы равноценны, что они подчас выбираются необдуманно, импульсивно и вообще непредсказуемы. Оттого и в культуре в целом, и в жизни отдельных людей отсутствует порядок. Как следствие – не утихающая враждебность между эгоистическими силами, где каждый индивид пытается контролировать социальные ценности и нормы. Когда люди не направляются изнутри универсальными стандартами, они сражаются за чувственные ценности. Сорокин заключает, что «либо интеллект бессилён <...> либо [он] не является фактором, положительно коррелирующим с альтруистическими феноменами вообще и с их высшими формами в частности» [Sorokin, 1954, p. 141].

В ответ на эту чрезмерную релятивизацию ценностей и норм Сорокин отдает приоритет поддерживаемой разумом и эмпиризмом сверхсознательной интуиции, как методу, посредством которого социология и другие социальные науки смогут достичь универсальных моральных истин, призванных направлять человеческое взаимодействие. Эти истины высветят ведущую роль энергии альтруистической любви и традиционных добродетелей.

Чтобы содействовать победе альтруизма над эгоизмом в человеческой жизни, общество, по утверждению Сорокина, нуждается в «...комплексе фундаментальных ценностей и норм, имеющих силу везде и безоговорочно принимаемых всеми» [Sorokin, 1948, p. 108]. Он признает, что некоторые ценности относительны и постоянно меняются. Эта относительность существует в той или иной степени во всех известных нам значимых ценностях. Он пишет: «...здоровые относительные ценности и нормы должны оставаться относительными, но, определенно, с указанием временных и пространственных границ, в которых они валидны» [ibid., p. 120].

Универсальные ценности и нормы покажут разницу между истиной и ложью и будут способствовать тому, что на смену физической силе, в настоящее время опосредующей человеческие конфликты, придет внутренняя сила, которая будет направлять человеческие отношения. Современную псевдоэти-

ку, заявляет Сорокин, «должны сменить непреходящие моральные императивы Нагорной проповеди и подобные им нормы всех великих религий» [ibid.].

Он отмечает, что, когда правовая система строится на принципах естественного права и высших моральных норм, «...нормы могут стать ценностями сами по себе и эффективно изнутри управлять человеческими действиями и отношениями» [ibid.]. Но лишь тогда, подчеркивает он, когда эти ценности и нормы пронизаны принципами золотого правила, т.е. ничем не сдерживаемой любви и естественного права, в обществе может утвердиться ценность альтруизма [ibid.].

ТРАНСФОРМИРУЮЩАЯ СИЛА СВЕРХСОЗНАНИЯ

Сверхсознание выполняет две основные функции в моральной трансформации общества. Первая состоит в том, что сила сверхсознания возводит бессознательное и рационально-сознательное мышление и поведение человека до уровня чистой любви и альтруистического созидания. Сверхсознание может перенаправить бессознательные порывы, такие как ненависть и состязательность, в сторону сверхсознательной солидарности и всеобщей любви. Эмоция ненависти может быть использована для атаки на общих человеческих врагов вроде межличностных и межгрупповых конфликтов, болезней, преступности и бедности. Борьба за доминирование, господство и достижение материального изобилия и интеллектуального превосходства рождает эгоистическую гордость. Это стремление может найти более полное удовлетворение в улучшении социального благополучия всего человечества. Сорокин замечает, что «...замещение плотоядной конкуренции плодотворным соперничеством в творчестве, любви и смирении становится <...> суровой необходимостью <...> такая замена вполне возможна, и сила состязательного порыва действительно может быть поставлена на службу объединения и умиротворения человечества» [Sorokin, 1954, p. 470]. Единственный источник возвышенной любви и альтруистического поведения – это сверхсознательная энергия, часто называемая Богом, или Божественным абсолютом.

Вторая функция сверхсознания в моральной трансформации общества – контроль над системой проистекающих из созидательного сверхсознания добродетелей и этических стандартов, которые обеспечат единство человечества и позволят сформироваться хорошему обществу. В ряду положительных качеств высшей добродетелью, необходимой для реализации иных добродетелей, является смирение. Обретение смирения и служение другим позволяет мужчинам и женщинам достигать высших уровней бескорыстия и духовности. Людей, которые достигли этого состояния, часто называют святыми, праведниками, воплощающими в себе божественную или ангельскую природу. Сорокин утверждает, что совершенный «...индивид идентифицирует себя с единственным высшим Я, единой системой ценностей и единым рядом альтруистических групп» [ibid., p. 118–119].

Путь к моральному совершенству

Сорокин в общих чертах характеризует процесс достижения морального совершенства и вселенской любви, открытый великими апостолами любви, моральными идеалами и религиозными провидцами. Он начинается с идейной самоидентификации индивида со сверхсознанием как высшим Я. Когда самоидентификация затрагивает эмоции, волю и поведение индивида, она кладет начало трансформации всей личности в целом. Сверхсознание будет все в большей мере управлять бессознательным и сознательным поведением и активировать их потенциал и альтруистическое созидание. Чем более универсальной становится мораль индивида, тем успешнее он идентифицируется с единственной высшей системой ценностей и единственным набором альтруистических установок. Затем альтруистическая любовь превратится в динамическую силу, которая завладеет всей личностью и поведением индивида. Величайшие герои возвышенной любви, достигшие самоидентификации со сверхсознанием, вдохновили немалое число людей последовать их примеру. В числе этих героев – Иисус, св. Франциск Ассизский и другие святые, Будда и Ганди.

Приближение к нравственному совершенству и вселенской любви также приводит к моральному возвышению социальных институтов и культуры, что, в свою очередь, способствует альтруистической трансформации и прокладывает путь к моральному совершенствованию их членов. В процессе анализа межгрупповых конфликтов Сорокин обнаружил, что практически во всех социальных группах, принадлежащих к самым разным культурам и социально-историческим традициям, наличие высшей ценности любви являлось моральным императивом. В этих социальных группах высшая ценность сводится к любви к родине и альтруистическому поведению по отношению к членам своей группы. Сорокин желал сохранить уважение к индивидуальным и групповым различиям, но при этом устранить эгоизм отдельных групп и индивидов, основанный на эксклюзивности. Он предполагает, что распространение любви за пределы сообщества как такового на всех нуждающихся требует жертв, которые получатель захочет возместить. Эти взаимные жертвы приведут к интеграции различных трайбалистских моральных ценностей на основе одной универсальной высшей ценности любви. Сорокин пишет: «...излучаемая сверхсознанием, подтверждаемая логическими доводами и подкрепляемая a posteriori чувственным опытом, универсальная возвышенная любовь – это высшая ценность, на чьей основе все моральные ценности могут быть объединены в одну этическую систему, принимаемую всем человечеством» [ibid., p. 486].

КАК ДОСТИЧЬ ИНТЕГРАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Согласно Сорокину, к гуманной интегральной культуре нельзя прийти «...без значительного увеличения неэгоистической, созидательной любви (как безусловно сформулировано в Нагорной проповеди) [в отсутствие которой] <...> нет возможностей для прочного мира и межличностной гармонии» [Sorokin, 1963 a, p. 272]. Для достижения интегральной культуры интеграль-

ная теория должна показать, как культурная, социальная и личностная реконструкция может усилить альтруистическую любовь, сочувствие и свободное сотрудничество, создав в итоге мирный социальный порядок.

Ученый рассматривает альтруизм как социальный акт, в котором первичные группы, состоящие из семьи и друзей, более альтруистичны, чем вторичные группы, образованные широко распространенными в современном обществе политическими партиями, профсоюзами и коммерческими предприятиями. По его утверждению, рост альтруистической любви в обществе начнется с семьи и школы. Группы взаимопомощи, связанные эмоциональными узами, часто более альтруистичны, но с ростом конкуренции альтруизм снижается.

В интегральной культуре, по словам Сорокина, социальные отношения будут «...не договорными и не принудительными, а семейственными» [Sorokin, 1947, p. 518]. С его точки зрения, наиболее эффективным социальным институтом в плане культивирования альтруистических и семейственных отношений является «хорошая семья». Семейно-родственная группа объединяет пары, родителей и детей в одну семейственную ячейку с общим набором ценностей, включающих в себя сотрудничество и жертвенность. Сорокин указывает: «Эта альтруизация ее [семьи] членов и превращение их эго в одно коллективное “мы” служит ее основной ролью, не имеющей себе равных ни в одном другом институте или группе... семья сделала для зарождения альтруизма больше, чем любая другая группа» [Sorokin, 1948, p. 144].

Сорокин отмечает, что с упадком семьи в обществе возрос эгоизм. Брак мужа и жены, вместо коллективного «мы», превратился в эгоистический договор ради удовольствия и пользы. Когда удовольствие от брака идет на убыль, его эгоистическая природа приводит к внебрачным связям и разводу. Современный брак рождает отнюдь не ценности самодисциплины, преданности, верности и самопожертвования, а, напротив, эгоистическое отношение [ibid., p. 144–145]. Сорокин подчеркивает, что «браку и семье необходимо возратить достойное место среди величайших ценностей человеческой жизни, а не относиться к ним легкомысленно... он [брак] вновь должен стать союзом тел, душ, сердец и умов, единым коллективным “мы”» [ibid., p. 148]. Ученый предполагает, что в будущем традиционные функции семьи, а именно воспитание сочувствия, сострадания, любви и преданности по отношению к ее членам, будут распространены на все человечество, в результате чего родится единое коллективное «мы». Он желает, чтобы «хорошая семья» стала основой нового созидательного социального порядка [ibid.].

Школа в представлении Сорокина – это следующий по значимости фактор, оказывающий влияние на личностное развитие и поведение. От детского сада до университета школа сотрудничает с семьей в деле социализации учеников, прививая им здоровые ценности, в особенности альтруизм – как личную ценность и социальное условие поведения. С их приверженностью истине, образованию и критическому мышлению школы могли бы сделать нас более социально ответственными.

На макроуровне Сорокин представляет себе новый мир, в котором не будет места господству и праву участвовать в войне, а также праву национальных правительств жестко обращаться со своими гражданами и обрекать

их на смерть. Исследования в социальных науках и социальная политика внедряют новые методы разрешения конфликтов, напишут универсальные законы и всеобщий билль о правах, с тем чтобы достичь сотрудничества между нациями, чьи правительства будут делать акцент на служении, а не на власти.

ВСЕОБЩИЙ МИР

Несмотря на индивидуальные и отдельные коллективные успехи в достижении возвышенной любви в разные моменты истории, всеобщего мира на национальном и международном уровне добиться пока не удалось. Сорокин связывает эту неудачу с тем, что мы мало знаем о свойствах любви и ее распространении среди человечества. Он настоятельно призывает социологов и других социальных ученых изучать свойства сверхсознания и разрабатывать методы альтруистического воспитания.

Сорокин признает значимость методов, которые индивиды и сообщества традиционно использовали для культивирования сверхсознательного альтруистического потенциала. К таковым относятся: добрые дела, медитация, созерцание, молитва, нравственное очищение, самоотречение и реинтеграция всех своих Я, ценностей и норм поведения на основе идеи возвышенной любви. Эти методы должны пополняться по мере открытия новых средств умножения альтруистической любви среди всего человечества. В целях содействия достижению созидательного альтруизма Сорокин предложил новую прикладную науку и искусство – амитологию, чьей «...целью является культивирование созидательной дружбы и неэгоистического взаимного служения в человеческих отношениях; ее основная задача – это... тщательный анализ ключевых аспектов, свойств и базовых форм альтруистических отношений, или энергии любви» [Sorokin, 1998 a, p. 303].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Социология должна быть признательна Сорокину за возрождение интереса к макросоциологической теории.

Посредством этой теории он вводит в социологический анализ широкую теоретическую перспективу, охватывающую всю область греко-римской и западной социокультурной истории – в отличие от превалирующих в социологии и других социальных науках узких аналитических и фактологических исследований.

Видение подобное сорокинскому нечасто встречается в работах других теоретиков социальных изменений. Его модель включала в себя изучение как социальных изменений, происходящих в результате войн и революций, так и тех, что являются следствием природных и социальных катастроф. Сам он предпочитал видеть источник социальных изменений в сочувствии, взаимопомощи и альтруистической любви – силах, способных осуществить социальную реконструкцию.

Сорокин связывает социологический анализ с основным философским принципом, определяющим ту или иную культуру и ее способность к выживанию. Он утверждает, что единственная надежда на разрешение современного кризиса состоит в создании новой интегралистской культуры, где философия и культура объединятся ради обеспечения общей для всех людей цели. Появится новое общество, которое будет основано на интегральной истине и в котором «...уверенность придет на смену нашему нынешнему веку неопределенности...» [и] «...человеческий разум вновь обретет внутреннюю гармонию, мир и счастье» [Sorokin, 1947, p. 518]. Следствием этого станет значительное снижение уровня преступности, конфликтов и войн между народами.

В своем стремлении произвести моральную трансформацию в обществе Сорокин способствует снижению излишнего сциентистского контроля над социологией и другими социальными дисциплинами, показывая, насколько ошибочно утверждение о том, что теория и эмпирические исследования могут существовать лишь в ситуации ценностной нейтральности.

Кроме того, он критикует пустоту чисто научной социологии, ведь он желал, чтобы научная деятельность имела непреходящее значение, а социология находила практическое применение в решении социальных проблем. Для преодоления жестокости и беспощадности современного общества он разработал программу социальной реконструкции.

Сорокин заключает, что люди должны решить: либо продолжать преследовать личные и национальные своекорыстные интересы – путь, который ведет их к гибели, – либо разработать политику, которая приведет к всеобщей солидарности и альтруизму.

Список литературы

- Jeffries V.* Foundational ideas for an integral social science in the thought of St. Thomas Aquinas // *The Catholic social science rev.* – 2001. – Vol. 6. – P. 25–40.
- Rhodes C.* Prelude to disaster in social science : beginning with Ockham's irrationalism // *Papers presented at the 15 th annual meeting of the Society of Catholic social scientists.* – New York : St. John's university press, 2007. – P. 14.
- Sorokin P.A.* A long journey : the autobiography of Pitirim A. Sorokin. – New Haven (CT) : College & univ. press, 1963 a. – 327 p.
- Sorokin P.A.* Amitology as an applied science of amity and unselfish love // *Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston.* – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998 a. – P. 302–304.
- Sorokin P.A.* Integralism is my philosophy // *This is my life : twenty of the world's outstanding thinkers reveal the deepest meanings they have found in life / ed. by W. Burnett.* – New York : Harper, 1957 b. – P. 180–189.
- Sorokin P.A.* Referential principles of integralist sociology // *Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston.* – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998 b. – P. 104–114.
- Sorokin P.A.* Reply to my critics // *Pitirim Sorokin in review / ed. by Ph.J. Allen.* – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963 b. – P. 371–496.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : revised and abridged in one volume by the author. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1957 a. – 718 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937 a. – Vol. 1 : Fluctuation of forms of art : in 4 vol. – 745 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937 b. – Vol. 2 : Fluctuation of systems of truth, ethics, and law. – 727 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1941. – Vol. 4 : Basic problem, principles and methods. – 804 p.
- Sorokin P.A.* Society, culture and personality : their structure and dynamics, a system of general sociology. – New York : Harper, 1947. – 742 p.
- Sorokin P.A.* The basic trends of our times. – New Haven (CT) : College & univ. press, 1964. – 208 p.
- Sorokin P.A.* The reconstruction of humanity. – Boston (MA) : Beacon press, 1948. – 247 p.
- Sorokin P.A.* The ways and power of love : types, factors, and techniques of moral transformation. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – 552 p.
- Von Heydendahl Rhodes R., Schaefer Th.E.* Neo-Kantian foundations of Rickert's thought : prelude to a metaphysics of the human sciences // *The Catholic social science rev.* – 1999. – Vol. 4. – P. 231–238.

Глава 3

Б.В. ДЖОНСТОН

**ИНТЕГРАЛИЗМ, АЛЬТРУИЗМ
И СОЦИАЛЬНАЯ ЭМАНСИПАЦИЯ:
СОРОКИНИАНСКАЯ МОДЕЛЬ ПРОСОЦИАЛЬНОГО
ПОВЕДЕНИЯ И СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ**

DOI: 10.31249/idint/2022.00.03

Аннотация. Интегрализм – это одновременно теория познания, психология, социология изменений и историософия. Здесь этот термин употребляется в том смысле, который теоретически обоснован в общей социологии Сорокина и более поздних его трудах, посвященных альтруизму и реконструкции общества. В этой статье исследуется эволюция понятия, начиная с «Социальной и культурной динамики» и заканчивая более поздними работами о кризисе современности и исследованиями социальной реконструкции, проводимыми в Гарвардском центре по изучению созидательного альтруизма. Результатом этого многолетнего анализа стало интегрированное научное представление о природе гуманности, знания, о разрешении конфликтов, об альтруизме и просоциальных формах организации людей. Сопоставление модели Сорокина с некоторыми отрывками из сочинений папы Иоанна Павла II убедительно свидетельствует об общности их подходов к решению социальных проблем.

Ключевые слова: интегрализм; альтруизм; кризис современности; социальные преобразования; интегральная социальная наука.

B.V. Johnston

**Integralism, altruism, and social emancipation:
a Sorokinian model of prosocial behavior and social organization**

Abstract. Integralism is simultaneously an epistemology, psychology, sociology of change and theory of history. As used here it provides the theoretical underpinnings of Sorokin's general sociology and later works on altruism and social reconstruction. This paper explores the evolution of the concept from «Social and cultural dynamics» through his later works on the crisis of modernity, and the studies of social reconstruction at the Harvard Research Center in Creative Altruism. The results of this evolving chain of analysis was an integrated conceptual

statement on the nature of humanness, knowledge, conflict resolution, altruism, and prosocial forms of human organization. Sorokin's model along with selected themes from the writings of John Paul II sharpens their shared insights into the resolution of social problems.

Keywords: integralism; altruism; crisis of modernity; social reconstruction; integral social science.

Научное наследие Сорокина чрезвычайно богато и разнообразно. Дон Мартиндейл отмечает, что к началу 1963 г. Сорокин опубликовал 35 книг, более 400 статей и эссе, а переводов его сочинений на иностранные языки насчитывалось более 42 [Martindale, 1972, p. 5]. Это превосходит количество опубликованных работ Талкотта Парсонса и Чарльза Райта Миллса, что, судя по этому показателю, делает Сорокина самым продуктивным и самым переводимым социологом. В основе значительной части этого обширного и многообразного наследия лежит интегральный подход Сорокина. Это более инклюзивная теория о человеке пришла на смену его прежнему увлечению позитивизмом и сциентистской социологией как подобием естественно-научных дисциплин. Смена эпистемических приоритетов произошла в результате утраты Сорокиным исторического оптимизма, характерного для его научных работ, написанных до Первой мировой войны. Как отмечал он сам:

«Первая мировая война [и]... революция 1917 г. разбили вдребезги мое [позитивистское, научное и гуманистическое] мироощущение, которое я имел до войны и заставили меня... придирчиво пересмотреть прошлые взгляды... Перестройка шла постепенно, [а]... в своей завершенной форме основные принципы "интегрализма" систематически изложены в книгах, написанных за последние тридцать лет» [Sorokin, 1963, p. 204–205].

Книги, на которые ссылается Сорокин, это, прежде всего, «Социальная и культурная динамика», затем – его исследования кризиса; заканчивается же этот ряд работами об альтруизме и социальной реконструкции. Как будет показано ниже, именно интегрализм связывает эти исследования и объединяет их в одно целое. Он возник сначала как теория социальных изменений, затем превратился в принцип, объясняющий кризис современности, а в конце концов превратился в социологическую аксиому для реконструкции общества. Во всех своих проявлениях интегрализм олицетворяет новый подход к социальной науке и трактовке социальных проблем.

В 1937 г. Сорокин опубликовал первые три тома «Социальной и культурной динамики» [Sorokin, 1937]. В каждом из них содержалось огромное количество сравнительных статистических данных, но книга не была работой, написанной в жанре эмпирической социологии. Тома начинались с понятий и определений, применяемых для анализа культурных ментальностей, интеграции и изменений. Затем они использовались для анализа изменений, которые в течение 2500 лет происходили в формах искусства и литературы, в системах истины (наука и религиозные верования), в этике (абсолютизм и релятивизм), в формах социальных институтов (семья и экономика), а также для анализа войн, восстаний и революций. В каждом случае Сорокин обнаруживал изменения в их основах, но не ускоряющийся прогресс от изна-

чальных форм к более высоким уровням развития и интеграции. Разумеется, он использовал свое открытие о ненаправленном историческом потоке, чтобы опровергнуть идею прогрессивной линейной эволюции, которая достигла пика популярности в современную эпоху науки и прогресса.

К сожалению, рецензии на тома 1937 г. были неоднозначными, а в Гарварде и социологическом сообществе их оценили довольно низко [Tibbs, 1943; Johnston, 1995, p. 144–123]. Еще важнее то обстоятельство, что четвертый том «Динамики» [Sorokin, 1941 a], в котором содержались наиболее весомые аргументы и обоснования сорокинских интегралов, не публиковался до 1941 г. К тому времени многие социологи утратили к книге интерес [Nichols, 1999]. В четвертом томе Сорокин представил интеграл как эпистемологию и как теорию социальных изменений и совершенствования человека. Описание Сорокиным сложных культурных суперсистем также давало хорошее представление о динамике социальных преобразований и исторического процесса. Интеграл как система истины и концепция человеческой природы исходил из того, что люди – это трехмерные создания, обладающие телом, умом и душой. Каждое измерение познает мир по-своему и придерживается собственной эпистемологии. Тело использует органы чувств и познает мир эмпирически. Ум приобретает знания благодаря разуму и понимает мир рационально. Душа или сверхчувственная способность развивается под влиянием интуиции, а также благодаря Божественному откровению и благодати. С помощью интуиции люди постигают возвышенные или трансцендентные истины своего существования.

Эти три способности проявляются и на макросоциологическом уровне в качестве основных типов культуры. Чистые формы – это идеациональная и чувственная, а третья – смешанная форма, которую Сорокин назвал идеалистической. основополагающая характеристика каждого типа проистекает из принципа высшей истины, посредством которого каждый тип организует реальность. В идеациональных культурах всеобъемлющая реальность проистекает из нематериального вечного бытия. Потребности и цели человека являются духовными и реализуются через их сверхчувственную способность. У этого типа ментальности есть два подкласса: аскетический и активный идеационализм.

Чувственные культуры являют собой противоположность идеациональным и признают в качестве всеобъемлющей реальности то, что воспринимается с помощью органов чувств. Сверхчувственного не существует, поэтому вся культура носит секуляризированный характер и пропитана духом агностицизма. Потребности человека – исключительно физические и удовлетворяются путем освоения окружающей среды. Чувственные культуры имеют три разновидности: активно-, пассивно- и цинично-чувственную. Многие культуры оказываются в промежутке между этими крайностями, и Сорокин уделяет им мало внимания. Исключение составляет подлинно идеалистическая культура, в которой реальность проявляет свою многогранность, а человеческие потребности носят характер как духовный, так и материальный (с преобладанием первого). Жизнеспособность этой идеалистической культуры объясняется ее сложной концепцией реальности. Картина мира конструируется путем переплетения духовных и эмпирических истин.

Чтобы обнаружить реальные примеры этих типов Сорокин исследовал историю греко-римской и западной цивилизаций, а также, хотя и в меньшей степени, историю Ближнего Востока, Индии, Китая и Японии. Результаты показали, что культуры проходят через идеациональные, идеалистические и чувственные периоды, отделяемые друг от друга переходными периодами кризисов. За последние 2500 лет западная культура прошла через эту последовательность дважды и теперь находится в периоде упадка третьей чувственной эпохи.

Сорокин объяснял эти культурные изменения действиями двух сил: принципом ограничений и имманентным детерминизмом. Социальные системы, так же как и системы биологические, изменяются в соответствии с присущими им возможностями. Согласно принципу имманентного детерминизма, социальная структура и культура системы определяют ее способность к изменениям. Системы, однако, имеют свои пределы. Например, по мере того как они становятся все более и более чувственными, все более приближаясь к крайне циничному чувственному типу, они в конце концов достигают пределов своего развития. Говоря диалектически, возникают противоположные идеациональные тенденции, которые усиливаются по мере поляризации системы. Эти противоположные тенденции начинают двигать культуру к идеалистической форме. Диссонирующие изменения отражаются на всей системе, и по мере того, как она приобретает новую конфигурацию, степень насилия в ней возрастает.

ИНТЕГРАЛИЗМ

По Сорокину, этот бесконечный цикл исторических перемен и кризисов разрешается интегральной культурой, основанной на интегральной истине. Эпистемология интегрализма и интегральная форма культуры связывают воедино истины чувств, разума и веры. Эта более широкая база знаний служит опорой интегральной культуры, которая лучше адаптирована к человеческой природе и, следовательно, более стабильна.

В своей «интегральной философии» Сорокин утверждает, что культуры изменяются в результате поиска всеобъемлющей и более сбалансированной базы знаний, на основе которой можно было бы решать важнейшие вопросы жизни. Чувственное знание обеспечивает людей наукой, техникой и материальным комфортом, но мало что говорит им о духовной сфере жизни. Истины веры занимаются именно этим вопросом, но оставляют человека почти беспомощным перед лицом природы. Поскольку каждый культурный тип всячески пытается обеспечить себе то, чего ему недостает, он вступает в период кризиса и изменений. Интегрализм, однако, связывает истины науки, разума и интуиции в единое и всеобъемлющее целое. Это дает человечеству возможность создать более адекватную культурную основу, позволяющую понять и жизнь, и космос, и ту роль, которая отведена в них роду человеческому. Интегральная система связывает три измерения истины таким образом, который более точно соответствует трехмерной природе человечества и реальности. Тем самым интегрализм обеспечивает более удовлетворительный и полный способ познания и понимания. Точно так же интегральная культура и интегральная личность

более гармонично сбалансированы, интегрированы и стабильны, поскольку в самой их сущности заложена гетерогенность. Интеграллизм позволяет нам более полно познать самих себя, то, что мы делаем, и создаваемый нами мир культуры. Это одновременно эпистемология, психология, социология и историософия. Действительно, именно этот интегральный анализ истории побудил Сорокина сфокусироваться на нынешнем кризисе современного мира и заняться поиском метода социальной реконструкции [Jeffries, 1999 b].

ПРОФЕТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ И КРИЗИС СОВРЕМЕННОСТИ

Исторический анализ, проведенный Сорокиным, показал, что человечество в настоящее время находится на стадии упадка своего третьего чувственного периода. Как и предыдущие аналогичные стадии, это время социальных потрясений, разрушений и конфликтов. Но «Динамика» предрекала более страшные потрясения, чем в прежние времена. Одна глобальная война и серия революций уже произошли, и человечество движется ко второй глобальной конфронтации. Кроме того, моральные устои общества ослабевают, люди больше не ценят свои системы истины, справедливости и права. Теперь они все чаще рассматриваются как средства, с помощью которых богатые и власть имущие манипулируют обездоленными низшими слоями населения. Еще большую опасность представляет собой укрепляющееся мнение, будто только наивные и глупые люди относятся к другим честно и с уважением. Изворотливые люди современной эпохи в межличностных отношениях заботятся о выгоде, а не о справедливости. Подобные нравы подрывают гражданские устои. Знание тоже становится инструментальным и прагматичным. Функциональная рациональность вытеснила глубокие размышления, как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях. По мере того как люди становятся скорее обученными, чем образованными, снижается любовь к знаниям, красоте и творчеству. В эту эпоху рациональности людям становится пугающе комфортно в их «железных клетках»¹. Это привело к кризису обыденного сознания², который

¹ «Железная клетка» (iron cage) – понятие, получившее распространение в социологии благодаря переводу Т. Парсонсом веберовского термина «stahlhartes Gehäuse». Более точный перевод этого термина с немецкого – «стальной панцирь». О влиянии парсоновского варианта перевода на последующую социологическую традицию см., например: Baehr P. The «iron cage» and the «shell as hard as steel»: Parsons, Weber, and the «Stahlhartes Gehäuse» metaphor in the protestant ethic and the spirit of capitalism // *History and theory*. – 2001. – Vol. 40, N 2. – P. 153–169. – *Прим. ред.*

² В оригинале: «crisis of the pipit». Имя Пипит, героини стихотворения Т.С. Элиота «Пока не подали яйца» («A cooking egg»); есть русский перевод В. Топорова), стало нарицательным для носителей современного массового сознания, в котором уживаются друг с другом обрывки полужизни из разных областей науки, искусства, религии. Ожидая, пока ей сварят яйцо, Пипит листает старый семейный альбом, и ей на ум, по странной и капризной ассоциации идей, приходят имена Е. Блаватской, Кориолана, Ротшильда, Лукреции Борджия, картины ада и райа и т.п. За разъяснение благодарю Сергея Питиримовича Сорокина. – *Прим. пер.*

может нанести такой же ущерб, как и новое оружие массового уничтожения. Сорокин считал, что кризис требует от ученого навыков активного деятеля. Именно это чувство тревоги поставило его почти за грань академического сообщества и побудило выйти на публичную арену. Сорокин стал социологом-пророком.

Как пророк, Сорокин стремился к тому, чтобы человечество полнее и более глубоко осознало и поняло кризис современности. Его труд несет в себе четкие послания простым читателям и читателям-профессионалам: мы переживаем кризис, и кризис этот описан и проанализирован в «Динамике» и горьких сетованиях «Кризиса нашего времени» [Sорокин, 1941 b]. Однако он не подавит нас. Альтернативой чувственной и идеациональной культурам является интегральная цивилизация, которая заменит функциональную рациональность настоящей деятельностью, а нравственный релятивизм – абсолютными ценностями. Сорокин считал, что эпистемология и нравственность взаимосвязаны. Поэтому чувственная эпистемология и наука не в состоянии дать вечных истин, а только вероятности. И следовательно, система морали, основанная на чувственном понимании, находится в непрерывно текучем состоянии, в каком находится и система знаний, служащая ее фундаментом. Интегрализм предлагает всеобъемлющую эпистемологию и, таким образом, более стабильную основу для знаний, морали и общества. В интегрализме нравственный релятивизм может быть заменен набором подлинных ценностей, способствующих более мирному, полноценному и удовлетворительному образу жизни. Без ответа остается только один вопрос из аудитории: как это все осуществить? В то время у Сорокина еще не было ответа на него, но кое-какие соображения на сей счет были. Позднее их будет разрабатывать и продвигать Гарвардский центр по изучению созидательного альтруизма.

ИНТЕГРАЛЬНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ НАУКА И ИНТЕГРАЛЬНАЯ ЭТИКА

Сорокин с самого начала понимал связь между описательной / номотетической наукой и прескриптивной этикой. Хотя этик занимается тем, что должно быть, а ученый-социолог – тем, что есть, они единодушны том, что касается практического применения их профессиональных навыков. Практическому этику часто не хватает знаний о социальной структуре и данных, необходимых для разработки эффективных стратегий реализации. Социолог, в свою очередь, мог бы обеспечить контекстуальное понимание, необходимое для превращения моральных принципов в формулы, осуществляемые на практике. Возможности, заложенные в этом концептуальном партнерстве, побудили Сорокина и других ученых совершенствовать свою дисциплину как науку. Сорокин считал, что как биологические факты способствуют совершенствованию медицины, так и лучшее понимание социальных фактов позволит социологам и этикам уменьшить человеческие страдания и помочь обществу жить более мудро.

С этой целью Сорокин своими сочинениями информировал специалистов и рядовых читателей о современном кризисе и пытался усилить их стремление к социальным улучшениям. После «Динамики» и «Кризиса нашего времени» Сорокин написал «Декларацию независимости социальных наук» [Sorokin, 1941 c], а после нее, в 1942 г., книгу «Человек и общество в условиях бедствий» [Sorokin, 1942 a]. Затем последовали две статьи о природе конфликта и согласия: «Причины и факторы войны и мира» [Sorokin, 1942 b] и «Условия и перспективы мира без войны» [Sorokin, 1944]. Эти работы ставили своей целью информировать людей и побудить их к действию. Анализ сочетался в них с нравственными предписаниями, а сам Сорокин предстал в них в мантии социолога-пророка.

Согласно Роберту У. Фридрихсу [Friedrichs, 1970, p. 57–110], пророки движимы особыми принципами и целями. Их социология выходит за пределы науки и стремится к улучшению общества. Они привержены ценностям, видят истину во всем ее многообразии и являются учеными-активистами. Для них целью науки и социологии является служение человечеству. Фридрихс отмечает, что пророки из среды социологов имеют долгую и замечательную историю. Она начинается с Конта и «пророков Парижа» и охватывает более поздних ученых, таких как Карл Мангейм, Питирим Сорокин, Роберт Линд, Роберт Макайвер и Луис Вирт [ibid., p. 74]. Став продолжателем пророческой традиции, Сорокин оказался изолирован от профессии, стремящейся узаконить свои права называться чистой наукой.

СОЦИОЛОГИЯ МОРАЛЬНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО ПЕРЕУСТРОЙСТВА

Прежде всего, Сорокин был социологом, и его интерес к Гарвардскому центру по изучению созидательного альтруизма был продиктован академическими проблемами, философскими интересами и воспитавшей его культурой. Как показывает Лоуренс Т. Николс в своем переводе статьи Сорокина о Толстом [Sorokin, 1998], у них были общие представления о мире, человечестве и о том, как надо жить. Согласие по коренным вопросам обусловлено их общей национальной принадлежностью и общностью мировоззрения. Национальное русское мировоззрение придает более важное значение чувствам, нежели рациональности и науке; главную роль отводит душе и Богу; особое значение в общественных отношениях придает любви; больше всего ценит мир, равенство и альтруизм.

Действительно, Бог, любовь, развитие души и счастье – вот источники личного и социального благополучия. Они же часто отвечают на четыре важнейших вопроса философии. В чем суть мира? В чем сущность человеческого Я? Каково соотношение Я и не-Я? Кто я и как мне следует жить? Сущность мира – это Бог. Сущность Я – душа. Отношения Я и не-Я – различие между мудростью и знанием. Мудрость приходит от познания Бога и с ростом души. Мир знания (факт, теория) много чего дает нам, но мало говорит о главных проблемах человеческого существования. Кроме того,

нужно жить счастливо, а истинное счастье приходит от связи с Богом и другими. Мы соединяемся благодаря любви, которая питает душу и связывает одного со многими.

Сорокин признавал, что подобные принципы исповедуют многие религии мира. И свою книгу «Кризис нашего времени» [Sorokin, 1941 b] он заканчивает утверждением, что именно в этом направлении должны двигаться пророки и их последователи. Если бы он на этом и остановился, то его критики были бы правы: Сорокин мечтает о новой религиозной эпохе, поэтому он стал современным Иеремией, призывающим нас готовиться к грядущему Царству Божьему. Но Сорокин-социолог по-новому изложил свою философию в терминах социологии. Общим знаменателем сущности мира, человеческого Я, мудрости и правильной жизни является любовь. Она связывает людей друг с другом и с потусторонним миром, побуждает их стремиться к мудрости и дает человеку возможность связать свою жизнь с Богом и другими людьми. Следовательно, она способствует умиротворению и уменьшает страдания. Возникают, правда, вопросы социально-психологического характера: как следует стимулировать рост любви у отдельного индивида, в первичных и вторичных группах, в сообществе и обществе, тем самым усиливая дружбу и уменьшая конфликты? Если говорить коротко, то Сорокин предлагал примерно такой же ответ, который дал его соотечественник Петр Кропоткин в книге «Взаимопомощь как фактор эволюции»¹. Кропоткин утверждал, что эволюция в мире животных, равно как и моральный и социальный прогресс человека, являются результатом не борьбы, а успехов в сотрудничестве и взаимопомощи. Любовь и связанные с ней чувства стали, по мнению Сорокина, основой такого просоциального поведения. Следовательно, их усиление будет способствовать сотрудничеству как социальной силе и как важному фактору прогрессивной эволюции человечества [Jaworski, 1993, p. 72]. Это усиление, как и социальная его реализация, и окажется в центре внимания Гарвардского центра по изучению созидательного альтруизма.

Гарвардский центр Сорокин основал в 1946 г. благодаря гранту, полученному от предпринимателя и филантропа Эли Лили. На средства от гранта Сорокин проводил антропологические, клинические и медитативные исследования альтруизма и писал книгу «Реконструкция человечества» [Sorokin, 1948], которая стала образцовым сочинением Центра и руководством, с помощью которого в течение 14 лет осуществлялась его исследовательская программа.

Первоначально поиск Сорокина был направлен на выяснение природы любви и на изучение того, как продуцировать, накапливать и использовать ее для формирования более совершенных людей и групп. В течение нескольких лет результаты этих усилий освещались в многочисленных книгах и статьях. Наиболее важными из них являются следующие: «Альтруистическая любовь: изучение американских добрых соседей и христианских святых» [Sorokin,

¹ *Kropotkin P.A. Mutual aid : a factor of evolution. – L. : Heinemann, 1902. Рус. пер.: Кропоткин П.А. Взаимная помощь как фактор эволюции. – Санкт-Петербург : Товарищество «Знание», 1907. – Прим. пер.*

1950 a], «Исследования альтруистической любви и поведения: симпозиум» [Explorations in altruistic love ... , 1950], «Социальная философия в эпоху кризиса» [Sorokin, 1950 b], «SOS: смысл нашего кризиса» [Sorokin, 1951], «Формы альтруистической любви, методы ее достижения и усиления духовного роста: симпозиум» [Forms and techniques of altruistic love ... , 1954], «Пути и могущество любви» [Sorokin, 1954], «Власть и нравственность: кто будет сторожить сторожей» [Sorokin, Lunden, 1959]. Центр ставил своей целью разработку практических и прикладных принципов в области психологии, социологии и истории, способных трансформировать и реконструировать поведение на разных уровнях социальной организации, начиная с отношений между двумя индивидами и заканчивая обществом в целом. Эти работы свидетельствуют об усилиях Сорокина как прикладного социолога, они были направлены на разработку концептуального и практического алгоритма совершенствования человека и социальной реконструкции, в основе которых лежал его интегральный подход к обществу и человечеству [Jeffries, 1999 a].

АМИТОЛОГИЯ И ГАРВАРДСКИЙ ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ СОЗИДАТЕЛЬНОГО АЛЬТРУИЗМА

В 1951 г. Сорокин определил амитологию как прикладную науку, развивающую способность к любви, дружбе и сотрудничеству в рамках личных и социальных отношений. Руководящие положения амитологии и Гарвардского центра по изучению созидательного альтруизма носили интегралистский характер. Человеческие существа, создавшие сложную социальную жизнь, добавили к неорганическому и органическому мирам надорганическую сферу культуры. Связь людей со всей остальной реальностью опосредована культурой, и через нее они стремятся к высшей интегральной ценности: единству социального мира, гармонии с природой, духовному росту. Путь к этим целям прокладывает альтруизм. Задача Центра – сделать человечество более альтруистичным.

Люди становятся более альтруистичными, если во все свои социальные отношения вкладывают любовь. Способность любить возрастает по мере того, как душа (сверхсознание) осуществляет все больший контроль над сознанием. Главным источником норм, регулирующих такой рост и усиливающих альтруистический потенциал, являются мировые религии. Особенно полезными, по мнению Сорокина, были десять заповедей и Нагорная проповедь. Это не просто библейские предписания, это принципы воспитания характера. Поскольку общество хотело устранить социальное зло, оно должно было совершенствовать людей. Нормами и ценностями для достижения этого служили заповеди. Сорокин рассматривал общество как результат бесчисленного множества индивидуальных действий. Если бы каждый из нас избегал эгоистичного пренебрежения своими обязанностями, мир стал бы лучше. Но если бы каждый из нас вел себя альтруистично, мир обогатился бы.

Центр занимался разработкой методов, которые должны были поощрять проявления любви, сострадания, сочувствия и сопереживания во всех

социальных отношениях. Результатами должны были стать более безопасное общество, развитие человека и конструктивные межличностные отношения. Программа исследований была сосредоточена на семи уровнях социальной деятельности: подготовка индивидов, первичная группа, вторичная группа, коллективы и общины и проявления альтруизма на национальном и международном уровнях [Johnston, 1998, p. 18–20, 42–49]. Программа Сорокина была основана на сравнительных, кросс-культурных исследованиях, подобных работе Роджера Годеля о науке и религии Востока и Запада. Гodelь обратил внимание на то, что для получения научного знания и религиозного опыта индусы обращаются к внутреннему миру, а люди Запада – к внешнему. С религиозной точки зрения оба подхода не оставляли ищущему человеку ничего, кроме ожидания и смиренной молитвы о милости Божьей. С научной точки зрения оба подхода оставались отдельными путями, пока западная наука не достигла предела объективности при исследовании субатомного мира [Godel, 1954, p. 3–12]. Квантовая физика подтвердила, что каждый подход по-своему продуктивен, но они будут еще более продуктивными, если их объединить [Sorokin, 1956, p. 279–296]. Статья Годеля поддерживает интегрализм как теорию человеческой природы и как эпистемологию. Чувственная и идеациональная истины переплетаются, обеспечивая более полное понимание мира земного и мира горнего. Соответственно, сочетание опыта разных культурных традиций чрезвычайно благоприятствует развитию знаний.

Религии Запада, как и религии Востока, разработали телесные упражнения, способствующие духовному росту. Антоний Блум описал духовные упражнения православных христианских монахов, а Пьер Маринье исследовал феномен молитвы. Связь тела, ума и души православные монахи укрепляют путем умерщвления плоти, созерцания и комплекса телесных поз, которые Блум назвал христианской йогой [Bloom, 1954]. Эти практики синергетически подготавливают ум и тело к переживанию трансцендентного. Однако для религиозного опыта христианства более типична молитва. Это упражнение, полезное для души, а также воспитательная мера, сосредотачивающая внимание на Боге. Соматические последствия молитвы интересовали Маринье в первую очередь, но он описывал молитву и как средство морального восстановления, усиления осознания реальности и Божьего промысла. Молитва позволяет выйти за пределы этого мира [Marinier, 1954]. Эти и другие приемы и практики учили укрощать плоть, выходить за пределы собственного Я и развивать душу. Это лишь некоторые из приемов, используемых иудеями, христианами, мусульманами и буддистами для повышения своего духовного и альтруистического потенциала. Как методы развития характера они мотивировали верующих преодолевать эгоизм и быть альтруистами.

Методы альтруизации могли повысить качество отношений и в более широком социальном контексте. Например, Дж. Марк Томпсон изучал враждебные отношения в студенческих группах. Его исследования показали, что постоянные проявления доброты со стороны противника, как правило, превращают враждебные отношения в дружелюбные [Thompson, 1954]. Натяну-

тые, а зачастую и злобные отношения также изучались в психиатрической лечебнице. При этом основное внимание уделялось отношениям между пациентами и медсестрами. Напряженность, присущая этим отношениям, значительно снижалась, когда каждая из сторон приучалась мысленно ставить себя на место другой. По мере роста сочувствия клиническое безразличие у сестер менялось на сострадание. Такие же усилия со стороны пациентов вели к снижению враждебности и улучшению их состояния. Чем дольше это продолжалось, тем лучше становились результаты [Hyde, Kandler, 1954]. Эти работы служат лишь примерами, отнюдь не исчерпывающими все исследования и публикации Центра по этим вопросам. Сам Сорокин расширил и углубил обсуждение этих методик в нескольких книгах, в том числе в монографии «Пути и могущество любви» [Sorokin, 1954].

Два ярких примера альтруистических сообществ можно найти в исследованиях Центра, посвященных меннонитам и гуттеритам. Меннониты занимали высокое место по всем сорокинским шкалам любви. Их альтруизм был экстенсивен и широк по охвату. Он выходил далеко за пределы их сообщества, распространяясь на нацию и весь мир. Он был интенсивным и чистым – это значит, что меннониты, оказывая значительную помощь, не ожидали никакого вознаграждения. Такое их поведение было обычной нормой их культуры и усваивалось молодежью в процессе социализации. Со временем альтруизм стал стабильной и прочной составляющей культуры меннонитов. Их альтруистические деяния распространяются на всех, кому довелось пережить утраты и страдания. Они содержат больницы, детские приюты, дома для престарелых, банки, кооперативы и похоронные бюро как для меннонитов, так и для немэннонитов [Krahn, Fretz, Krieder, 1954].

Что побуждает людей делать все это, и как их альтруизм институционализируется и передается подрастающим поколениям? Глубоко обоснованный ответ содержится в статье Эберхарда Арнольда о гуттеритах в Парагвае [Arnold, 1954]. Они, как и меннониты, являются прямыми потомками швейцарских анабаптистов и своих детей с детства приучают к тому, что время и ресурсы должны быть использованы только на дело Господне. Взрослые своим примером демонстрируют образцы неэгоистичного поведения, личной ответственности, сотрудничества и христианской любви. Примеру взрослых следуют старшие дети, которые отвечают за поведение младших членов семьи. Группы воспитателей никого не изгоняют, они обеспечивают нормативные ориентиры и санкционируют поведение. Но они всегда оставляют открытыми честные пути, по которым заблудший может вернуться к полноценному членству. Семья, однако, является важнейшим инструментом социализации. В ней дети учатся всем необходимым жизненным навыкам.

Молодым членам общины, когда они достигают старшего подросткового возраста, братство гуттеритов предоставляет возможность уйти на учебу и получить иной опыт, который обогатит их знания о мире и расширит их личный кругозор. После этого каждый волен решать, возвращаться ли ему в общину. Большинство возвращаются и становятся образцами для подражания в глазах следующего поколения.

АЛЬТРУИСТИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ В СЛОЖНЫХ ОБЩЕСТВАХ

Далее Сорокин задается вопросом, возможна ли институционализация альтруизма на высших уровнях социокультурной интеграции. В книге «Власть и нравственность: кто будет сторожить сторожей?» [Sorokin, Lunden, 1959] он и Уолтер Лунден изучают препятствия, с которыми сталкиваются страны на пути к гуманности и альтруизации. В деле преодоления этих препятствий они возлагают надежды на правительство ученых, мудрецов и святых. Сорокин и Лунден утверждают, что традиционные политики сходят со сцены, потому что техническая сложность современного мира требует большего интеллектуального мастерства, которого нет у нынешних правителей. Поэтому на смену политикам придут ученые. Но будет ли это лучшее правительство или просто одна олигархия заменит другую? Имеющиеся данные позволяют утверждать, что приход к власти научной элиты сам по себе не улучшит нынешнюю ситуацию.

Чего не хватает ученым, так это мудрости. Обществу нужен энциклопедически образованный мудрец-интеллектуал, способный интегрировать научное знание в широкий свод моральных принципов, необходимых для переустройства и прогрессивного развития общества [Sorokin, Lunden, 1959, p. 169]. Такой пансоф (pansoph) обеспечит нравственное руководство, необходимое для замены морального релятивизма комплексом моральных норм, приемлемых для всех культур. Для полного завершения эта нравственная трансформация требует участия лидеров мировых религий и выдающихся альтруистов. Однако чтобы разработать методы нравственного воспитания, подходящего для всего населения планеты, такие лидеры должны быть более экуменическими, чем в прошлом. Ясно, что именно великие религиозные лидеры меняли ход истории. Потребность в новом устройстве международной морали ставит перед современными религиозными лидерами задачу подняться на уровень исторических достижений прошлого [ibid., p. 175–189].

Таким образом, сторожа сторожей – это моральные лидеры нового мирового сообщества. Постепенно они преобразуют правительство чувственного типа и придадут ему интегральную форму. Если такое руководство сможет обеспечить мир в течение нескольких десятилетий, то самая опасная часть перехода от увядающего чувственного порядка окажется пройденной, и будет создан прочный фундамент для формирующегося интегрального строя. Для этого нужно, чтобы новая элита как можно скорее взяла на себя все больше контролирующих функций и трудилась над формированием контуров новой интегральной цивилизации [ibid., p. 184–193].

НЕВЫБРАННЫЙ ПУТЬ

Интегрализм – это эпистемология, теория человеческой природы и основа для понимания истории и социальных изменений в западном обществе. Это модель, ориентированная на кризис, которая прочерчивает для нас границу перед цивилизационными переменами и дает образец для развития ха-

рактера и социальной реконструкции. В качестве парадигмы она очерчивает предметное поле; формирует онтологический и эпистемологический консенсус относительно природы социальной реальности и знания; устанавливает гибкие границы для социологии и особое значение придает применению знаний к практическим проблемам бытия.

Кризис современности, который пробудил у Сорокина интерес к характеру развития и улучшению общества, ощутил и поныне, а многие проблемы еще больше обострились. Страны рушатся, везде революции и повсюду – насилие. И в то время, когда вызов налицо, социология кажется парализованной кризисом, подорвавшим ее теоретическую мощь и истощившим ее жизнеспособность как дисциплины, ориентированной на пророчество и действие. В подобные времена интегрализм бросает социологии вызов – еще раз пересмотреть свои основы. Будучи направлением социологической мысли, интегрализм содержит исторически обоснованную теорию социальных изменений, интегративную эпистемологию, из которой легко вывести методологическую базу, и ориентацию на решение проблем. В этом отношении это классическая социологическая теория: она занимается тем, чем и положено заниматься номотетической науке, методологически строго использует три метода познания – интуитивный, рациональный и эмпирический – и одновременно с этим ориентирована на решение социальных проблем. Это философия своего времени, и она требует от нас мыслить более сложными и более эффективными схемами. Интегральный фундамент, созданный Сорокиным, предназначался для решения проблем классической социологии и по ходу дела должен был привести к научно обоснованному, многомерному пониманию общества, что позволило бы осуществлять программы социального совершенствования. Эта система, как было показано выше, логически стройна и последовательна. Она способна обеспечить теоретическое и практическое руководство реконструкцией социологии и решением социальных проблем. Интересно, что в то время никто из социологов не выбрал этот путь. Правда, их упорство объясняется, по-видимому, снижением академической культуры среди социологов, а не рациональным выбором способа построения интегративной, ориентированной на решение проблем и эмпирически верифицируемой теории общества. Причина тому – тогдашняя организация социологии как академической дисциплины и сфера допустимого в ней, а вовсе не природа интегрализма.

Сторонникам интегральной социологии интересно будет узнать, что стремление Сорокина подвести под социальные науки новый эпистемологический фундамент и его призыв к религиозным лидерам проявлять большую активность не остался не услышанным католической церковью. Кардинал Френсис Джордж писал, что папа Иоанн Павел II также признает, что наука сама по себе не может служить надежной основой для определения человеческого блага. Действительно, для решения этой задачи необходимо, чтобы наука дополнялась философией и верой, если мы хотим, чтобы она была надежным руководством для развития и прогресса человека. Более того, папа «открыт для научно обоснованных суждений о делах человеческих, но он оценивает и использует их в свете философски и теологически установ-

ленных нормативных критериев» [George, 2000, p. 11–12]. Интеграллисты и сторонники феноменологической социологии, хотя и в разной степени, но будут рады сближению их соображений с суждениями папы. Для них всех истина – это изменчивое создание науки, разума и веры. В самом деле, только всеохватное мышление подобного рода способно послужить всеобъемлющей основой для весомых соображений, для социальной политики и для стратегии социальной реконструкции, которые могут смягчить некоторые острые грани современности.

Интегральная связь разных способов познания – не единственная точка соприкосновения между Сорокиным и Иоанном Павлом II. Оба они – сторонники социальной справедливости, и оба обеспокоены теми вызовами свободе, которые бросает современность. Акцент Сорокина на продвижении альтруизма в социальных группах как противоядия от современности находит отклик в озабоченности Папы Римского «индивидуалистической концепцией свободы», которая и лежит в основе современности. Папа Римский пишет: «Исключительное внимание к автономной воле личности как единственному организующему принципу общественной жизни разрушает узы обязательств между мужчинами и женщинами, родителями и детьми, сильными и слабыми, большинством и меньшинствами. Результатом этого является распад гражданского общества и такое социальное устройство, при котором единственными действующими лицами являются автономная личность и государство. А это, как научил нас двадцатый век, – верный путь к тирании» [цит. по: Grasso, 2000, p. 29].

Социолог и понтифик – оба придают первостепенное значение снижению эгоизма и развитию сотрудничества, видя в этом механизм сдерживания чрезмерного индивидуализма современной эпохи и построения более справедливого и открытого общества. Точки соприкосновения между интегрализмом и католицизмом создают богатую почву для будущих исследований. На сегодняшний день это дорога, по которой никто еще не идет, но эту тему отложим до другого раза.

Список литературы

- Arnold E.* Education for altruism in the Society of Brothers in Paraguay // Forms and techniques of altruistic love and spiritual growth : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – P. 293–308.
- Bloom A.* Yoga and Christian spiritual techniques : somatopsychic techniques in Orthodox Christianity // Forms and techniques of altruistic love and spiritual growth: a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – P. 95–107.
- Explorations in altruistic love and behavior : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1950. – VIII, 353 p.
- Forms and techniques of altruistic love and spiritual growth : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – XII, 476 p.
- Friedrichs R.W.* A sociology of sociology. – New York : Free press, 1970. – XXIII, 429 p.
- George F., cardinal.* The anthropological foundations of John Paul II's social thought // The Catholic social science rev. – 2000. – Vol. 5. – P. 11–15.
- Godel R.* The contemporary sciences and the liberative experiences of yoga // Forms and techniques of altruistic love and spiritual growth : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – P. 1–12.
- Grasso K.L.* John Paul II on modernity, the moral structure of freedom and the future of the free society // The Catholic social science rev. – 2000. – Vol. 5. – P. 23–35.
- Hyde R.W., Kandler H.M.* Altruism in psychiatric nursing // Forms and techniques of altruistic love and spiritual growth : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – P. 387–399.
- Jaworski G.D., Pitirim A.* Sorokin's sociological anarchism // History of the human sciences. – 1993. – Vol. 6, N 3. – P. 61–77.
- Jeffries V.* Integralism, morality and the new social science // J. for the comparative study of civilizations. – 1999 a. – N 4. – P. 73–89.
- Jeffries V.* The integral paradigm : the truth of faith and the social sciences // The American sociologist. – 1999 b. – Vol. 30, N 4. – P. 36–55.
- Johnston B.V.* Pitirim A. Sorokin : an intellectual biography. – Lawrence : Univ. press of Kansas, 1995. – XII, 380 p.
- Johnston B.V.* Pitirim Sorokin's science of sociology and social reconstruction // Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – P. 1–55.
- Krahn C., Fretz J.W., Krieder R.* Altruism in Mennonite life // Forms and techniques of altruistic love and spiritual growth : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – P. 309–328.
- Marinier P.* Reflections on prayer : its causes and psychophysiological effects // Forms and techniques of altruistic love and spiritual growth : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – P. 145–164.
- Martindale D.* Pitirim A. Sorokin : soldier of fortune // Sorokin and sociology : essays in honor of Pitirim A. Sorokin / ed. by C.C. Hallen, R. Prasad. – Agra : Satish book enterprise, 1972. – P. 4–42.
- Nichols L.T.* Science, politics and moral activism : Sorokin's integralism reconsidered // J. of the history of the behavioral sciences. – 1999. – Vol. 35, N 2. – P. 139–155.

- Sorokin P.A.* A long journey : the autobiography of Pitirim A. Sorokin. – New Haven (CT) : College & univ. press, 1963. – 327 p.
- Sorokin P.A.* Altruistic love : a study of good neighbors and Christian saints. – Boston (MA) : Beacon press, 1950 a. – VII, 253 p.
- Sorokin P.A.* Conditions and prospects of a world without war // American j. of sociology. – 1944. – Vol. 49, N 5. – P. 441–449.
- Sorokin P.A.* Fads and foibles in modern sociology and related sciences. – Chicago (IL) : H. Regenery, 1956. – VII, 357 p.
- Sorokin P.A.* Leo Tolstoy as a philosopher / transl. from Russian by L.T. Nichols // Rough dialectics: Sorokin's philosophy of value / ed. by P.C. Talbutt. – Leiden : Brill, 1998. – P. 15–31.
- Sorokin P.A.* Man and society in calamity. – New York : E.P. Dutton, 1942 a. – 352 p.
- Sorokin P.A.* SOS : the meaning of our crisis. – Boston (MA) : Beacon press, 1951. – XI, 177 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937. – Vol. 1 : Fluctuation of forms of art. – XXI, 745 p.; vol. 2 : Fluctuation of systems of truth, ethics, and law. – XVII, 727 p.; vol. 3 : Fluctuation of social relationships, war, and revolution. – XVII, 636 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1941 a. – Vol. 4 : Basic problem, principles and methods. – XV, 804 p.
- Sorokin P.A.* Social philosophies in an age of crisis. – Boston (MA) : Beacon press, 1950 b. – XI, 345 p.
- Sorokin P.A.* The causes and factors of war and peace // The Annual report of the American historical association. – Washington : Government printing office, 1942 b. – Vol. 3. – P. 83–95.
- Sorokin P.A.* The crisis of our age : the social and cultural outlook. – New York : E.P. Dutton, 1941 b. – 338 p.
- Sorokin P.A.* The declaration of independence of the social sciences // Social science. – 1941 c. – Vol. 16. – P. 221–229.
- Sorokin P.A.* The reconstruction of humanity. – Boston (MA) : Beacon press, 1948. – XII, 247 p.
- Sorokin P.A.* The ways and power of love : types, factors, and techniques of moral transformation. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – XIV, 552 p.
- Sorokin P.A., Lunden W.A.* Power and morality : who shall guard the guardians. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1959. – 204 p.
- Thompson J.M.* Experimentation with forms of good deeds in transformation of inimical into amicable relationships // Forms and techniques of altruistic love and spiritual growth : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – P. 401–418.
- Tibbs A.E.* Book reviews of «Social and cultural dynamics» : a study in Wissenssoziologie // Social forces. – 1943. – Vol. 21, N 4. – P. 473–480.

Глава 4

Л.Т. НИКОЛС

ИНТЕГРАЛИЗМ И ПОЗИТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ: ПИТИРИМ СОРОКИН И МАРТИН СЕЛИГМАН (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

DOI: 10.31249/idint/2022.00.04

Аннотация. Интегрализм Питирима Сорокина, отстаивающий синтез истин веры, разума и чувств, вполне согласуется с традиционными христианскими и католическими подходами к философии науки. Сочинения Сорокина на эту тему содержат элемент пророчества, поскольку Сорокин утверждает, что социологи скоро откажутся от доминирующей, но умирающей парадигмы чувственной культурной суперсистемы и начнут искать новый подход, основанный на принципах интегрализма. В последнее время в области психологии появилось движение, называющее себя «позитивной психологией», которое тоже настаивает на фундаментальной переориентации своей научной дисциплины. В статье рассматривается формирующаяся модель позитивной психологии, особенно тот ее вариант, который сформулирован в работах двух ее главных теоретиков, Мартина Селигмана и Кристофера Петерсона, с целью определить, в какой степени она согласуется с интегрализмом Сорокина, и тем самым в какой степени она может внести свой вклад в реформированную социальную науку, открыто признающую духовную составляющую человеческой личности, человеческого поведения и социального порядка.

Ключевые слова: позитивная психология; интегрализм; сильные черты характера; добродетели; счастье; любовь; оптимизм; вера; интуиция.

L.T. Nichols

Integralism and positive psychology: a comparison of Sorokin and Seligman

Abstract. Pitirim A. Sorokin's Integralism, which advocates the synthesis of the truths of faith, of reason, and of the senses, accords well with traditional Christian and Catholic approaches to the philosophy of science. Sorokin's writings on this topic include a prophetic dimension, in which Sorokin argues that social scientists would soon abandon the dominant but moribund paradigm of the Sensate cultural supersystem, and seek a new approach based on Integralist principles. Recently, in the field of psychology, a movement

calling itself “Positive Psychology” has appeared, which likewise calls for a fundamental reorientation of its professional discipline. This paper examines the emerging model of Positive Psychology, especially as articulated in the works of two of its main proponents, Martin E. Seligman and Christopher Peterson, in order to determine the extent to which it is congruent with Sorokin's Integralism, and thus the extent to which it might contribute to a reformed social science that recognizes an explicitly spiritual dimension of human personality, human behavior and social order.

Keywords: positive psychology; integralism; strengths of character; virtues; happiness; love; optimism; faith; intuition.

ВВЕДЕНИЕ

Интегралистская парадигма Питирима Сорокина предлагает такой подход к социальной науке, который вполне совместим с традиционным христианским учением, а также с современными католическими (особенно папскими) представлениями о науке и религии и, в частности, с теми, что изложены в папских энцикликах «Сияние истины» (*Veritatis splendor*) [John Paul II, 1996] и «Вера и разум» (*Fides et ratio*) [John Paul II, 1998]. По этим причинам интегралистская точка зрения в принципе представляет собой большой интерес для современных социологов, которые хотят открыто сослаться на духовное начало в своей преподавательской, исследовательской и публикационной деятельности.

Концепция интегрализма была разработана Сорокиным в его большом четырехтомном труде «Социальная и культурная динамика» [Sorokin, 1937; Sorokin, 1941], в котором он проанализировал поочередную смену доминирующих «культурных ментальностей» (как он их называл) на протяжении 2500 лет в Европе и Соединенных Штатах [см.: Ford, 1996]. Сорокин постулировал два основных типа ментальности: ментальность идеациональную (или духовную) и чувственную (или светскую), а также сбалансированный промежуточный тип, названный им идеалистическим. В «Динамике» он попытался на основании исторических данных проследить поочередную смену этих двух основных ментальностей, сопровождающуюся периодами социального, культурного и психологического кризиса. Кроме того, Сорокин пришел к выводу, что современный Запад мучительно переживает одно из величайших своих потрясений – «кризис нашего времени» – и что чувственная культура, господствовавшая здесь с XVI в., теперь уже почти при смерти и в скором времени уступит место новой идеациональной или идеалистической системе.

Анализируя кризис и предсказывая перемены, Сорокин рассуждал диалектически. В оригинальном издании «Динамики» он почти исключительно был сосредоточен на том, что можно было бы назвать внутренней или внутрицивилизационной диалектикой. Опираясь на так называемый «принцип предела» [Sorokin, 1941, p. 694–714], он утверждал, что культурные ментальности неоднократно трансформировались в собственные противоположности по причине ограниченного количества их фундаментальных предпосылок, а

именно: либо «реальность носит исключительно духовный характер», либо «реальность исключительно материальна». В более поздних своих работах, в которых рассматривалась трансформация культурных ментальностей, Сорокин использовал и то, что можно было бы назвать внешней диалектикой. Так, например, в книге «Россия и Соединенные Штаты» [Sorokin, 1944] он утверждал, что взаимодействие между двумя противоположными системами, капитализмом и коммунизмом, постепенно приведет к возникновению промежуточной системы, которая впитает в себя лучшие черты каждой из них. Аналогичным образом, в одностомном издании «Динамики» [Sorokin, 1957], а также в книге «Главные тенденции нашего времени» [Sorokin, 1964] Сорокин указал на те изменения, которые могут произойти в результате диалектического противостояния Востока и Запада. В более позднем издании «Динамики» [Sorokin, 1957, р. II–III] он, например, писал: «Все мы знаем, что приблизительно до XIV в. творческое лидерство человечества принадлежало народам и национальностям Азии и Африки. <...> Западные, евро-американские народы были последними, кому досталось творческое лидерство человечества. Они несут этот факел только последние пять или шесть столетий. В течение этого короткого периода они блестяще выполняли свою творческую миссию, особенно в сфере науки, технологии, чувственного искусства, политики и экономики. Однако в настоящее время их лидерство почти закончилось. История человечества разыгрывается теперь на гораздо более широкой сцене афроазиатского и евро-американского космополитического театра. И главными героями следующих актов великой исторической драмы собираются стать – помимо Европы – обе Америки, Россия и возрождающиеся великие культуры Индии, Китая, Японии, Индонезии и исламского мира».

Этот процесс изменения также можно рассматривать как диалог соперничающих цивилизаций.

Прогнозируемая Сорокиным трансформация всех основных сфер западной культуры потребует, по его мнению, и нового типа социологии, основанной на ряде новых представлений о природе реальности (в том числе и о природе человека) и способах ее познания. Это будет интегральная социальная наука [см.: Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology, 1998; Nichols, 2003]. Сорокин пытался разработать новую парадигму путем систематической критики современной социологической теории и социологических исследований, особенно в своих книгах «Причуды и недостатки современной социологии» [Sorokin, 1956 a] и «Социологические теории современности» [Sorokin, 1966]. В настоящее время интегральный подход Сорокина можно рассматривать как «зарождающуюся парадигму, способную вывести социальные науки на более высокие уровни интеграции, понимания и творчества» [Jeffries, 1999, p. 37].

В настоящей статье эти вопросы рассматриваются в связи с недавно возникшим движением в области психологии – второй зарождающейся парадигмой, которая называется позитивной психологией. Я намерен рассмотреть основные положения и заявленные цели позитивной психологии, обратившись к анализу последних работ ведущих представителей этого движения, а затем сопоставить их с положениями и целями сорокинской модели. Это послужит

основой для обсуждения потенциального вклада обоих подходов в социальную науку, согласующуюся с христианскими и католическими принципами.

ИНТЕГРАЛИСТСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Сорокин характеризует свой подход как творческое развитие идей философской школы, столь же древней, как и человеческий опыт. Многие положения этого подхода вполне согласуются с христианским и католическим мировоззрением [см.: Jeffries, 2001], но не полностью с ним совпадают [см.: Nichols, 2001]. Так, например, Сорокин утверждает: «Моя онтология представляет собой лишь вариацию древнего, могучего, неиссякаемого потока философской мысли, представленной даосизмом, Упанишадами, Бхагавадгитой, блестяще проанализированной буддийскими логиками индуизма и махаяны <...> и повторно открытой великими мусульманскими мыслителями и поэтами» [Sorokin, 1963, p. 373]. В христианстве Сорокин также находит многочисленных представителей интегрализма, в том числе Фому Аквинского. По его словам, «в христианстве его сторонниками были многие Отцы Церкви, такие как Климент Александрийский, Василий Великий, Григорий Нисский, Ориген, Августин, Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник, Иоанн Скот Эриугена, Иоанн Дамаскин, и в более позднее время Гуго Сен-Викторский, Фома Аквинский, Николай Кузанский и многие христианские мистики – святой Иоанн Креста, Тереза Авильская, Мейстер Экхарт, Рюйсбрук, Якоб Беме и другие» [ibid., p. 373–374].

Интегрализм Сорокина исходит из того, что реальность трехмерна, и человек познает ее с помощью соответствующих познавательных способностей [см.: Johnston, 1991; Johnston, 1995]. Так, например, есть физический аспект универсума, который частично постигается при помощи пяти органов чувств. Кроме того, есть область идей, которая познается с помощью человеческого интеллекта и разума. Наконец, существует аспект реальности, недостижимый для чувств и разума, который познается посредством интуиции. Использование этих трех познавательных способностей позволяет человеку успешно адаптироваться к сложной вселенной, в которой он находится. Другими словами, интегрализм, будучи концептуально очень сложным подходом, весьма эффективен на практике, что и позволяет роду человеческому справляться с окружающим его огромным загадочным миром.

Наличие трех познавательных способностей вызывает вопрос об их соотношении. Все ли они равны, или среди них существует какая-то иерархия в плане познания и понимания? Получаем ли мы знание одновременно с помощью всех способностей или же есть какая-то последовательность стадий познания (наподобие той, которая существует, согласно знаменитому изречению Локка: «нет ничего в разуме, чего до этого не было бы в чувствах»)? Остаются ли эти три типа знания каждый сам по себе, или они каким-то образом комбинируются (как в гегелевской формуле: тезис, антитезис, синтез)?

Сорокин считает, что взаимосвязь между истинными способами познания существует в виде взаимодополняемости, в том смысле, что каждый из них обеспечивает тип знаний, недоступный другим. Таким образом, все кана-

лы приобретения знаний вносят гармоничный вклад в совокупную копилку человеческих познаний. Существует, однако, и соответствующий процесс взаимной коррекции, потому что каждый канал, работающий изолированно от других, способен допускать ошибку. Как утверждает Сорокин:

«Органы чувств, не контролируемые разумом или интуицией, могут дать нам лишь хаотическую массу впечатлений, восприятий, ощущений, но не в состоянии обеспечить нас целостным знанием. Одни лишь диалектические рассуждения не могут гарантировать нам знания эмпирических явлений. Наконец, интуиция, не контролируемая истиной разума и чувств, очень часто дает нам вместо интуитивной истины интуитивную ошибку. Каждый из этих источников и систем истины легко вводит нас в заблуждение, когда он изолирован от других источников и систем истины и не перепроверяется ими» [Sorokin, 1941, p. 763–764].

В одной из более поздних работ Сорокин [Sorokin, 1956 a] объединяет эти отношения взаимодополняемости и взаимной коррекции под общей рубрикой «эпистемологической корреляции». Ее можно описать как двустороннюю диалектику сотрудничества и конфликта, благодаря чему при постоянном взаимодействии и возникает новое знание. Несмотря на логическую возможность научно-познавательных тупиков или даже коллапсов, Сорокин не устает подчеркивать триумфальные достижения интегрального познания. Основанием для столь оптимистического вывода, по-видимому, служит историческая летопись достижений человечества, осуществляющего эти достижения в рамках различных цивилизаций или культурных суперсистем, включающих в себя религиозные учения, великие произведения искусства, научные открытия и технические изобретения. Таким образом, успешное познание становится очевидным на примерах творческих достижений.

Хотя формально Сорокин признает равенство всех трех каналов познания, можно привести веские доводы в пользу того, что он ставит на первое место интуицию – которую он называет еще и «истиной веры». Так, например, в первоначальном изложении «интегральной теории истины и реальности» [Sorokin, 1941, p. 746–764] он приводит следующий аргумент в пользу интуиции как основы любого знания:

«Почему основные постулаты любой науки, от математики до физики, воспринимаются как бесспорно достоверные, а их аксиомы – как не требующие доказательств? Да потому, что они, по определению, являются абсолютными постулатами и аксиомами и не могут быть основаны ни на логическом умозаключении, ни на эмпирическом опыте – наоборот, все последующие логические утверждения и эмпирические теории основываются на постулатах и аксиомах. Единственным источником самоочевидного характера таких постулатов и аксиом является интуиция. В этом смысле интуиция – не производная от истины разума и чувственного опыта, а их условие и основание» [ibid., p. 748–749].

Таким образом, источник любой истины – вера [см. также: Sorokin, 1956 b].

Разум, по-видимому, занимает второе место в интегралистской модели познания, возможно, благодаря его способности преобразовывать чувст-

венные данные в построения более высокого порядка (например, законы естествознания). Чувственное знание, таким образом, занимает третье место, хотя Сорокин никоим образом не обесценивает его и не относится к нему отрицательно. Несмотря на их ограниченность, чувственные знания жизненно важны для здоровья человека и столь же необходимы для общей матрицы знаний, как и две другие ее составляющие.

Примат интуиции проясняет важность трансцендентального и духовного в интегрализме, что и стало причиной его непринятия со стороны большинства социологов, работавших в рамках парадигмы научного знания, принятой в XX в. [см.: Johnston, 1995]. Кажущийся чуждым характер интегрализма отчасти объясняется тем, что корни его уходят в традиции русской мысли. И действительно, есть поразительное сходство между интегрализмом Сорокина и основными идеями русской религиозной философии «интуитивизма» конца XIX – начала XX в. [см.: Zenkovsky, 1953; Russian philosophy, 1965]. Разительное сходство можно найти в часто цитируемых Сорокиным трудах Владимира Соловьева (1853–1900), который больше всего известен своим учением о «бого-человечестве». Соловьев сформулировал понятие «цельного (integral) знания», которое он пытался развить в незаконченном сочинении под названием «Философские начала цельного знания» (1877)¹. Нижеследующая характеристика труда Соловьева, данная католическим историком Фредериком Коплстоном, проливает свет на параллели между системой Соловьева и поздним интегрализмом Сорокина:

«Он [Соловьев] утверждает, что эмпирики в своем редукционном анализе впечатлений не способны понять того, что существует на самом деле, и что чистый эмпиризм, опирающийся только на чувственный опыт, понять ничего не способен. В то же время развитие рационализма он понимает исключительно как сведение бытия к чистому мышлению. Ни эмпиризм, ни рационализм, хотя и по разным причинам, не могут понять, что такое реальное бытие. Тем не менее оба они отражают некоторые аспекты истины и соответствующие реальные аспекты человеческого существования. Мы не можем понять реальность без чувственного опыта, но мы не можем понять ее и без идей или концепций и без рационального расчленения отношений. Что необходимо, так это синтез взаимодополняющих истин, или разных начал. В целом Соловьев считал, что западный человек познает мир путем его раздробления. Наука, философия и религия не только стали отдельными сферами, но и нередко считаются чем-то противоположным друг другу. Творческая деятельность человека, проявляющаяся в искусстве, рассматривается как не имеющая реального отношения ни к истине, ни к добру. Короче говоря, единство истины, добра и красоты как разных аспектов бытия упускается из виду» [Copleston, 1986, p. 213].

На разрыв единства истины, добра и красоты часто указывает и Сорокин как на основную черту «кризиса нашего времени». Приматом интуиции в интегрализме объясняется и другой духовный его аспект, а именно активное

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Журнал Министерства народного просвещения. – 1877. – Ч. 190, № 3. – С. 60–99; ч. 190, № 4. – С. 235–253; ч. 193, № 10. – С. 79–109. – Прим. пер.

отстаивание Сорокиным альтруизма как наилучшего способа преодоления социально-культурного кризиса [см.: Matter, 1975; Johnston, 1991]. В период интенсивной исследовательской и писательской деятельности, продолжавшейся с конца 1940-х до конца 1950-х годов, Сорокин опубликовал ряд работ, в которых описывается «таинственная энергия любви» и, кроме того, предпринята попытка создать новое направление в социальной науке, названное им «амитологией» [особенно см.: Sorokin, 1948; Sorokin, 1950; Sorokin, 1954]. Таким образом, альтруизм берет знания, предоставляемые интуицией, такие как представление о священности любой человеческой жизни и убежденность в правильности золотого правила морали, и применяет их соответствующим образом в зависимости от вызовов истории [см.: Johnston, 2001]. Труды Сорокина по альтруизму показывают, что он, как и его предшественник Соловьев, стремился восстановить единство того, что он любил называть «нераздельной триадой» истины, добра и красоты. В них слышится и отголосок представлений об интуиции и альтруизме Льва Толстого, оказавшего на Сорокина большое влияние [см.: Sorokin, 1998], особенно своим трактатом «Царство Божие внутри вас» (1905) [см.: Tolstoy, 1961].

ПОДХОД ПОЗИТИВНОЙ ПСИХОЛОГИИ

На пути к новой научной парадигме

Движение позитивной психологии начинается со стремления к фундаментальной переориентации научной работы, обусловленной новым видением. Как отмечает Селигман, «психология весьма пренебрегала положительной стороной жизни. На каждую сотню журнальных статей о страдании приходится лишь одна статья о счастье» [Seligman, 2002, p. 6]. И свое исследование о добродетелях и человеческих достоинствах Петерсон и Селигман начинают с отказа от негативизма: «Мы дезавуируем модель болезни, – пишут они, – по мере приближения к характеру, <...> мы считаем, что сильные черты характера являются основой человеческого существования» [Peterson, Seligman, 2004, p. 4]. Таким образом, как и сорокинский интегрализм, позитивная психология в рамках собственной научной сферы представляет собой «зарождающуюся парадигму» [Jeffries, 1999].

Выученный оптимизм

Блестящее применение формирующегося позитивного подхода к психологии показано в работе Селигмана «Выученный оптимизм» [Seligman, 1991], которая является продолжением его предыдущей работы о «выученной беспомощности». Он начинает с сопоставления двух противоположных темпераментов – оптимизма и пессимизма, – основанного на профессиональных наблюдениях, которые он вел в течение более двух десятков лет [см. также: The science of optimism and hope, 2000]:

«Основная характеристика пессимистов состоит в том, что они привыкли считать, что неудачи будут преследовать их вечно, будут разрушать все, что они делают, и что эти неудачи – их собственная вина. Оптимисты, которые сталкиваются с такими же тяжкими ударами со стороны этого мира, думают о неудачах с точностью до наоборот. Они склонны считать, что поражение – это лишь временная неудача, что причины этого поражения ограничиваются только данным случаем. Оптимисты считают, что поражение – это не их вина: к нему привели обстоятельства, невезение или другие люди. Такие люди спокойно относятся к поражению. Оказавшись в скверной ситуации, они воспринимают ее как вызов и начинают стараться еще больше» [Seligman, 1991, p. 5].

Деление людей на пессимистов и оптимистов вовсе не означает, что все мы постоянно находимся в ловушке негативизма, поскольку Селигман обнадеживает нас словами о том, что «пессимизм можно избежать». Ведь «пессимисты вполне могут научиться быть оптимистами, <...> усвоив привычку думать по-новому» [ibid.].

Хотя Селигман начинает свое исследование на уровне индивида, он ясно дает понять, что оптимизм и пессимизм имеют фундаментальный социальный аспект. В частности, он связывает личностный пессимизм с эгоцентризмом – широко распространенной болезнью нашего времени, возникшей в результате распада крупных сообществ. Он отмечает:

«Так или иначе, крайний индивидуализм стремится к максимально пессимистичному стилю интерпретирования, побуждая людей объяснять банальные неудачи постоянными, всепроникающими и личными причинами. Индивидуализация, например, означает, что неудача – это, скорее всего, моя вина – потому что кто же еще виноват, кроме меня самого? Распад сообществ означает, что неудачи становятся постоянными и повсеместными. По мере того, как более крупные и расположенные к человеку институты (Бог, нация, семья) утрачивают свое значение, личные неудачи начинают казаться все более катастрофичными» [Seligman, 1991, p. 286].

В качестве стратегии выхода из ловушки индивидуализма, порождающего пессимизм, Селигман предлагает самопожертвование, участие в жизни сообщества и работу на сообщество. Среди его практических предложений [ibid., p. 289] можно назвать следующие: выделение процента от налогооблагаемого дохода и последующее использование его по личному усмотрению; смена одного поприща деятельности на другое, которое служит благосостоянию сообщества; воспитание детей в таком духе, чтобы они научились отдавать то, чем они владеют.

Сильные черты характера и добродетели

Одна из самых значительных работ по позитивной психологии – огромный том «Сильные черты характера и добродетели» (2004), написанный в соавторстве Петерсоном и Селигманом [Peterson, Seligman, 2004]. По мнению авторов, позитивная психология «занимается в основном тремя связанными между собой темами: изучением положительных субъективных

переживаний, изучением положительных индивидуальных черт и изучением институтов, позволяющих приобретать позитивный опыт и культивировать положительные черты» [ibid., p. 5]. В качестве первого шага в решении этой задачи Петерсон и Селигман стремятся «раскрыть понятие характера – начать с предположения о том, что характер есть нечто многостороннее, – и мы делаем этот шаг, перечисляя отдельные сильные черты и добродетели, а затем разрабатывая способы их оценки как индивидуальных различий» [ibid., p. 10].

Таким образом, работа призвана облегчить профессиональный дискурс, и авторы рассматривают ее как аналог других стандартных классификационных руководств, таких как «Диагностическое и статистическое учебное пособие по психическим расстройствам» [Diagnostic and statistical manual of mental disorders, 1994] и «Международная классификация болезней» [International classification of diseases, 1994]. Они надеются «обеспечить единым словарем и научных исследователей, и лечащих врачей, что позволит им общаться и между собой, и с другими специалистами, а также с широкими кругами общественности» [Peterson, Seligman, 2004, p. 3].

На основе широкого кросс-культурного исследования авторы приходят к выводу, что существует шесть универсальных добродетелей: мудрость и знание, смелость, человечность, справедливость, умеренность, трансцендентность. Петерсон и Селигман предполагают, что эти добродетели возникли, видимо, потому, что «в процессе биологической эволюции они были отобраны как наилучшие средства для решения важных задач, необходимых для выживания вида» [ibid., p. 13].

Большая часть книги посвящена выяснению того, как эти универсальные добродетели воплощаются в те или иные «сильные черты характера», которых насчитывается около двадцати. По мнению авторов, «сильные черты характера – это психологические компоненты (процессы или механизмы), которые очерчивают границы добродетели. Иными словами, они являются разными способами проявления той или иной добродетели» [ibid.]. Например, добродетель справедливости может выражаться через такие сильные черты, как гражданская ответственность, честность или лидерство. Подобным же образом добродетель «трансцендентность» проявляется в таких сильных чертах характера, как умение ценить красоту и совершенство, благодарность, надежда, юмор и духовность. Полный перечень добродетелей и достоинств приведен в таблице 1.

Будучи больше психологами, чем теологами, Петерсон и Селигман не рассматривают добродетели в контексте послушания божественному законодателю или призыва стать верующими. По всей видимости, они предполагают, что люди стремятся к проявлению сильных черт характера и стараются идти стезей добродетели, поскольку им очевидны преимущества, которые они получают вследствие этого. А к этим преимуществам относится как здоровое общество, так и возможность для индивида себя реализовать. В дальнейшем Селигман исследовал, что дает индивиду добродетельная жизнь, в книге о счастье.

Таблица 1

ДОБРОДЕТЕЛИ И СИЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА

Добродетель	Сильные черты характера
<i>Мудрость и знание</i>	<i>Креативность</i> (оригинальность, изобретательность) <i>Любознательность</i> (интерес, стремление к новому) <i>Непредубежденность</i> (рассудительность, критическое мышление) <i>Тяга к знаниям</i> <i>Проницательность</i> (мудрость)
<i>Смелость</i>	<i>Храбрость</i> (отвага) <i>Настойчивость</i> (упорство, трудолюбие) <i>Непоколебимость</i> (искренность, прямота) <i>Витальность</i> (пыл, энтузиазм, сила, энергия)
<i>Гуманность</i>	<i>Любовь</i> <i>Доброта</i> (щедрость, альтруистическая любовь) <i>Коммуникабельность</i> (эмоциональная отзывчивость)
<i>Справедливость</i>	<i>Гражданская ответственность</i> (социальная ответственность, преданность, коллективное взаимодействие) <i>Честность</i> <i>Лидерство</i>
<i>Умеренность</i>	<i>Умение прощать и милосердие</i> <i>Скромность и сдержанность</i> <i>Рассудительность</i> <i>Саморегуляция</i> (самоконтроль)
<i>Трансцендентность</i>	<i>Способность восхищаться красотой и совершенством</i> (благоговение, удивление) <i>Благодарность</i> <i>Надежда</i> (оптимизм, устремленность в будущее) <i>Юмор</i> (веселость) <i>Духовность</i> (религиозность, вера, осознание цели)

Подлинное счастье

Как отмечает Селигман, в психологии чрезвычайно редко заходит речь о человеческом счастье. И действительно, «на каждую сотню статей о страдании приходится лишь одна статья о счастье» [Seligman, 2002, p. 6]. В книге «Подлинное счастье» [Seligman, 2002] Селигман излагает свой собственный взгляд на социальную науку и на главные вопросы человеческой жизни. Он утверждает, что жизнь, ориентирующаяся на добродетели и сильные черты характера, может быть очень насыщенной и радостной.

Для целей нашего анализа наибольший интерес в книге Селигмана представляет трактовка им трансцендентного измерения человеческой жизни и его связь с традиционной иудео-христианской теологией. Селигман начинает с рассказа о своем личном духовном стремлении в сочетании с гуманистической позицией в отношении к науке и духовности:

«Я тоже страстно хочу обрести смысл своей собственной жизни, который скрывается за теми целями, которые я сам для себя выбрал. Однако мне, как и многим западным ученым, идея потусторонней цели (или Бога, который стоит за этой целью и ее обосновывает) всегда казалась несостоятельной. Позитивная психология указывает на возможность светского подхода к благородной цели и трансцендентному смыслу и – что еще более удивительно – к Богу, который не является чем-то сверхъестественным» [ibid., p. 14].

В основе такого представления лежит «Бог», понимаемый скорее как судьба, а не исток и первоначало, как реальность, которая возникает или развивается благодаря творчеству человека и его стремлению к добру.

Далее Селигман объясняет свое несогласие с традиционными (т.е. библейскими) учениями о Боге. По его мнению, Бог иудео-христианской традиции обладает четырьмя основными свойствами: всемогуществом, всеведением, благостью и творческой активностью, в результате которой и создан весь мир. Последнее из них Селигман отвергает, поскольку «это свойство Творца явно противоречит трем остальным его свойствам» и «идет вразрез с наличием зла в мире» [ibid., p. 258–259].

Селигман предлагает альтернативу: постулировать вселенную, которая эволюционирует к более высокому состоянию посредством двух взаимодополняющих процессов – естественного отбора и культурного отбора. Такая динамика приводит к «беспрюгрешным» результатам и способствует всеобщему движению к всевозрастающей сложности, которую следует рассматривать как большее благо. По его словам:

«К чему мы придем в конце самого длинного забега при условии беспрюгрешного результата? К Богу, который не является чем-то сверхъестественным, к Богу, который в конечном счете, благодаря естественному беспрюгрешному прогрессу, приобретает всемогущество, всеведение и доброту. Возможно, очень даже возможно, что Бог явится в конце» [ibid., p. 260].

То есть, если использовать традиционный язык христианства, Бог становится «только омегой», а не «альфой и омегой» как в «Откровении Иоанна Богослова».

Согласно Селигману, перспектива участия в этом эволюционном процессе может наполнить нашу жизнь смыслом и сделать ее достойной:

«Это дверь, через которую смысл, который находится за пределами нас самих, может войти в нашу жизнь. Осмысленная жизнь – это жизнь, которая соединяет нас с чем-то, что больше нас, и чем больше это что-то, тем больше смысла обретает наша жизнь. Участие в процессе, конечная цель которого – прийти к Богу, который наделен всеведением, всемогуществом и благостью, делает нашу жизнь сопричастной чему-то чрезвычайно большому» [ibid.].

Такую жизнь, заключает он, с полным правом можно назвать «священной», если понимать под этим отказ от эгоцентризма и стремление найти высшее благо для всех людей. Это альтруизм, задуманный в долговечном, планетарном или космическом масштабе, который на свой нецерковный лад чем-то созвучен, наверное, «Гимну Вселенной» Тейяра де Шардена [de Chardin, 1969].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ИНТЕГРАЛИЗМ И ПОЗИТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Все изложенное выше ясно показывает, что между трудами Сорокина и Селигмана и зарождающимися на их основе парадигмами есть как фундаментальные сходства, так и существенные различия. Что касается точек соприкосновения, то важно, во-первых, отметить, что они оба отвергают преобладающие в их научных сферах негативистские подходы и ищут позитивные, утверждающие альтернативы. Во-вторых, оба мыслителя отвечают на наблюдаемый ими социокультурный кризис, который они считают всеобъемлющим и изнуряющим. Сорокин усматривает кризис во всех основных сферах культуры (в искусстве, науке, праве и др.), в то время как Селигман формулирует его прежде всего с точки зрения позиции по отношению к эгоцентризму. Третий существенный пункт сходства – это антирелятивистская позиция, отстаивающая незыблемость универсальных представлений о добре и зле. В-четвертых, и Сорокин, и Селигман открыто признают трансцендентность, начиная с трансцендентности эго и заканчивая идеей духовного измерения реальности. В соответствии с этим взглядом оба подчеркивают важность альтруизма и любви для жизни в группе. И любовь, и альтруизм должны быть проявлениями свободы и свободного волеизъявления, которым Сорокин и Селигман отдают предпочтение в противоположность акценту на детерминизм, характерному для современной социальной науки. Оба автора, наконец, прославляют священную ценность человеческой личности, тем самым нарушая молчание социальных наук по этому вопросу.

Тем не менее между интегрализмом и позитивной психологией существуют и заметные различия. Начнем с того, что есть значительные различия в методологии. Сорокин, несмотря на огромный массив собранных им числовых данных, проявлял все больший скептицизм относительно возможности достоверного количественного измерения основных социальных и культурных явлений. Селигман (вместе со своими коллегами), напротив, привержен количественной оценке как средству, которое, по их мнению, превратит изучение сильных черт характера и добродетелей в одно из самых влиятельных направлений. Это свидетельствует о том, что позиция Селигмана – Петерсона, хотя и является диссидентской, но в конечном счете более прагматична и не носит столь яркого пророческого характера, как подход Сорокина. Кроме того, в своем главном труде «Социальная и культурная динамика», а также во многих более поздних произведениях Сорокин использовал диалектический метод, основанный на идее взаимодействия противоположностей (и их трансформации друг в друга), особенно при изучении систем и длительных

исторических эпох. Иными словами, интегрализм принципиально диалектичен (хотя он гораздо ближе к конфуцианской диалектике взаимозависимости, чем к ее гегельянско-марксистскому варианту, с которым термин «диалектика» ассоциируется чаще всего), тогда как позитивная психология совсем не использует этот подход.

И – что еще важнее для наших целей – подход Сорокина в целом носит теистический характер, тогда как позицию Селигмана можно было бы назвать «нетеистической теологией», в которой «Бог» (по причине отсутствия лучшего термина) «является в конце». В соответствии со своим упором на мистику Сорокин утверждает примат «истины веры», или интуиции. Чего, в свою очередь, в позитивной психологии не наблюдается. Взгляд Сорокина на Бога Любви, по образу и подобию которого созданы человеческие существа (тоже являющиеся по этой причине творцами), несет на себе явный отпечаток христианства, тогда как на творчество Селигмана и его соратников христианство оказывает лишь незначительное (по крайней мере, эксплицитно) влияние. Наконец, по всем вышеперечисленным причинам интегрализм Сорокина, по сравнению с позитивной психологией, гораздо ближе к католическому учению (что отчетливо сказывается на его трактовке Фомы Аквинского, средневековых мистиков и Отцов Церкви). Как отмечает Джеффрис:

«Католический вариант интегрализма состоит в том, что вера, разум и чувства составляют гармоничную систему, в основе которой лежит вера. Пример интегрализма такого рода можно найти в трудах Фомы Аквинского. Такой системой является и учение Иоанна Павла II, который четко различает эти три источника истины [John Paul II, 1998, p. 41–48, para. 28–35]. Существует “единство истины, естественной и откровенной”, в котором данная в откровении истина веры, философская истина разума и научная истина, полученная в результате исследований, дополняют друг друга в единой непротиворечивой системе, в которой истина откровения является основополагающей [John Paul II, 1998, p. 47–48, para. 34–35]. <...> В католическом варианте интегрализма истина веры – это совокупность фундаментальных идей, содержащихся в Священном Писании и Священном Предании, как они трактуются Учителями Церкви» [Jeffries, 2003, p. 15].

Фундаментальные сходства и различия между интегрализмом Сорокина и позитивной психологией Селигмана и Петерсона обобщены в таблице 2.

Социальные исследователи, придерживающиеся христианских и католических взглядов, могут найти много поводов для радости в работах как Сорокина, так и Селигмана. Хотя подход Сорокина гораздо ближе к католическому идеалу, исследования и труды позитивной психологии также согласуются со многими церковными учениями – возможно, даже в большей степени, чем осознают их авторы. Петерсон и Селигман, например, отмечают, что все добродетели, которые они исследуют, были проанализированы Фомой Аквинским:

«Из семи небесных добродетелей, перечисленных Фомой Аквинским, шесть являются основными добродетелями и по нашему мнению: четыре главных добродетели называются у него так же, как и у нас, трансцендентность – это у него добродетели веры и надежды, а гуманность – добродетель милосердия» [Peterson, Seligman, 2004, p. 48].

Таблица 2

ИНТЕГРАЛИЗМ И ПОЗИТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Интегрализм	Позитивная психология
<i>Области согласия</i>	
Отказ от негативистской социологии	Отказ от негативистской психологии
Ответ на социокультурный кризис	Ответ на социокультурный кризис
Универсальные стандарты добра	Универсальные стандарты добра
Признание трансцендентности	Признание трансцендентности
Главная роль альтруистической любви	Важная роль альтруистической любви
Акцент на воспитание альтруизма	Акцент на воспитание добродетелей
Акцент на самоопределение (свободная воля, личная ответственность)	Акцент на самоопределение (свободная воля, личная ответственность)
Священная ценность человеческой личности	Священная ценность человеческой личности
<i>Области разногласий</i>	
Критическое отношение к количественному измерению	Приверженность количественному измерению
Сильное влияние христианства	Слабое влияние христианства
Идея личного Бога	Представление о божестве как недуховной сущности
Примат истины веры (интуиции)	Отсутствие примата истины веры
Диалектический / диалогический метод	Непризнание диалектического / диалогического метода
Почти полное соответствие католическому учению о вере и науке	Мало соответствий с католическим учением о вере и науке

Сорокин и позитивные психологи подали пример, выведя социальную науку из «зоны комфорта» современного светского гуманизма. При этом они открыли путь к гораздо более величественному представлению о вселенной, о природе человека и о возможностях будущей социальной жизни, основанной на мире, справедливости, любви, смирении и других традиционных добродетелях.

Возможно, когда-нибудь в будущем Сорокина и Селигмана признают главными инициаторами перехода социальной науки на явно спиритуалистические позиции. Если такое преобразование социальной науки произойдет, то на такие понятия, как добродетели и сильные черты характера, посмотрят новым взглядом: уже не просто как на понятия спекулятивной философии и

теологии, а как на основные понятия научного дискурса. Более того, подобное развитие событий будет вполне соответствовать недавним попыткам создать «публичную» социологию [например: Burawoy, 2004; Public sociologies, 2004], которая выходит за рамки академического мира. Как выразился Джеффрис, «повышенное внимание теоретиков и исследователей к золотому правилу морали и другим общепризнанным этическим традициям позволит создать общее идейное пространство, необходимое для потенциального диалога между социальной наукой и широкими кругами общественности» [Jeffries, 1999, p. 46].

Список литературы

- Burawoy M.* Public sociologies : contradictions, dilemmas and possibilities // Social forces. – 2004. – Vol. 82, N 4. – P. 1–16.
- Copleston F. Ch.* Philosophy in Russia. – Notre Dame (IN) : Univ. of Notre Dame press, 1986. – X, 445 p.
- De Chardin P.T.* Hymn of the universe. – New York : Harper Collins, 1969. – 157 p.
- Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV / American psychiatric association. – Washington : American psychiatric association, 1994. – XXVII, 886 p.
- Ford J.B.* Sorokin's methodology : integralism as the key // Sorokin and civilization : a centennial assessment / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 83–92.
- Hanson R.C.* Sorokin as dialectician // Sorokin and civilization : a centennial assessment / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 93–104.
- International classification of diseases / National center for health statistics. – 9th, revised, ed. – Baltimore (MD) : US Dept. of health and human services, 1994. – CD-ROM.
- Jeffries V.* Foundational ideas for an integral social science in the thought of St. Thomas Aquinas // The Catholic social science rev. – 2001. – Vol. 6. – P. 25–39.
- Jeffries V.* Integralism : the promising legacy of Pitirim A. Sorokin // Lost sociologists rediscovered / ed. by M.A. Romano. – Lewiston (NY) : Edward Mellon press, 2002. – P. 99–135.
- Jeffries V.* The integral paradigm : the truth of faith and the social sciences // The American sociologist. – 1999. – Vol. 30, N 4. – P. 36–55.
- Jeffries V.* The nature of integralism as a scientific system of thought // The Catholic social science rev. – 2003. – Vol. 8. – P. 9–25.
- John Paul II.* Faith and reason = Fides et ratio. – Boston (MA) : Pauline books & media, 1998. – 131 p.
- John Paul II.* The splendor of truth = Veritatis splendor. – Boston (MA) : St. Paul books & media, 1996. – 154 p.
- Johnston B.V.* Integralism and the reconstruction of society : the idea of ultimate reality and meaning in the work of Pitirim A. Sorokin // Ultimate reality & meaning. – 1991. – Vol. 13, N 2. – P. 96–108.
- Johnston B.V.* Integralism, altruism and social emancipation : a Sorokinian model of prosocial behavior and social organization // The Catholic social science rev. – 2001. – Vol. 6. – P. 41–55.
- Johnston B.V.* Pitirim A. Sorokin : an intellectual biography. – Lawrence : Univ. press of Kansas, 1995. – XII, 380 p.

- Johnston B.V.* Sin and sociology : the loss and recovery of a concept // *The Catholic social science rev.* – 2003. – Vol. 8. – P. 49–61.
- Matter J.A.* Love, altruism and world crisis : the challenge of Pitirim Sorokin. – Totowa (NJ) : Littlefield, Adams, 1975. – 313 p.
- Nichols L.T.* Integralism and the sociology of deviance : toward a new paradigm // *The Catholic social science rev.* – 2003. – Vol. 8. – P. 71–88.
- Nichols L.T.* Science, politics and moral activism : Sorokin's integralism reconsidered // *J. of the history of the behavioral sciences.* – 1999. – Vol. 35, N 2. – P. 139–155.
- Nichols L.T.* Sorokin's integralism and Catholic social science : concordance and ambivalence // *The Catholic social science rev.* – 2001. – Vol. 6. – P. 11–24.
- Peterson Ch., Maier S.F., Seligman M.E.P.* Learned helplessness : a theory for the age of personal control. – New York : Oxford univ. press, 1993. – XI, 359 p.
- Peterson Ch., Seligman M.E.P.* Character strengths and virtues. – New York : Oxford univ. press, 2004. – XIV, 800 p.
- Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – 328 p.
- Public sociologies : a symposium from Boston College / Burawoy M., Gamson W., Ryan Ch., Pfohl S., Vaughan D., Derber Ch., Schor J. // *Social problems.* – 2004. – Vol. 51, N 1. – P. 103–130.
- Russian philosophy / ed. by J.M. Edie, J.P. Scanlan, M.-B. Zeldin. – New York : Quadrangle books, 1965. – Vol. 3 : Pre-revolutionary philosophy and theology. – 521 p.
- Seligman M.E.P.* Authentic happiness. – New York : Free press, 2002. – 321 p.
- Seligman M.E.P.* Learned helplessness : on depression, development and death. – New York : Freeman, 1975. – XV, 250 p.
- Seligman M.E.P.* Learned optimism. – New York : Knopf, 1991. – 319 p.
- Seligman M.E.P.* The optimistic child. – New York : Houghton Mifflin, 1996. – 336 p.
- Seligman M.E.P.* What you can change... and what you can't. – New York : Knopf, 1994. – 317 p.
- Sorokin P.A.* Altruistic love : a study of good neighbors and Christian saints. – Boston (MA) : Beacon press, 1950. – VII, 253 p.
- Sorokin P.A.* Fads and foibles in modern sociology and related sciences. – Chicago (IL) : H. Regenery, 1956 a. – VII, 357 p.
- Sorokin P.A.* Reply to my critics // Pitirim Sorokin in review / ed. by Ph.J. Allen. – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963. – P. 371–496.
- Sorokin P.A.* Russia and the United States. – New York : E.P. Dutton, 1944. – 253 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : revised and abridged in one volume by the author. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1957. – 718 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937. – Vol. 1 : Fluctuation of forms of art. – XXI, 745 p.; vol. 2 : Fluctuation of systems of truth, ethics, and law. – XVII, 727 p.; vol. 3 : Fluctuation of social relationships, war, and revolution. – XVII, 636 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1941 a. – Vol. 4 : Basic problem, principles and methods. – XV, 804 p.
- Sorokin P.A.* Sociological theories of today. – New York : Harper & Row, 1966. – XI, 676 p.
- Sorokin P.A.* The basic trends of our times. – New Haven (CT) : College & univ. press, 1964. – 208 p.
- Sorokin P.A.* The reconstruction of humanity. – Boston (MA) : Beacon press, 1948. – XII, 247 p.

Sorokin P.A. The ways and power of love : types, factors, and techniques of moral transformation. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – XIV, 552 p.

Sorokin P.A. This is my faith // This is my faith / ed. by S.G. Cole. – New York : Harper & bros, 1956 b. – P. 212–227.

Sorokin P.A. Leo Tolstoy as a philosopher / transl. from Russian by L.T. Nichols // Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – P. 133–150.

The science of optimism and hope : research essays in honor of Martin E.P. Seligman / ed. by J. Gillham. – Philadelphia (PA) : Templeton foundation press, 2000. – 445 p.

Tolstoy L.N. The Kingdom of God is within you : transl. from Russian. – New York : Farrar, Straus & Cudahy, 1961. – 380 p. – 1st ed. 1905.

Zenkovsky V.V. A history of Russian philosophy. – New York : Columbia univ. press, 1953. – Vol. 1. – XIV, 465 p.; vol. 2. – VIII, 482 p.

Глава 5

В. ДЖЕФФРИС

ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ ИДЕИ ИНТЕГРАЛЬНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ В ФИЛОСОФИИ СВ. ФОМЫ АКВИНСКОГО

DOI: 10.31249/idint/2022.00.05

Аннотация. Питирим Сорокин выступал за «интегральную» систему истины, которая бы включила религиозные идеи в эпистемологию и онтологию социальных наук. Ряд основополагающих идей для этой интегральной перспективы содержатся в философии св. Фомы Аквинского: 1) представление о том, что истина проистекает из трех источников – веры, разума и чувств; 2) счастье – конечная цель человеческого существования; 3) добродетель и порок; 4) свобода воли, благодаря которой люди имеют возможность делать выбор. Эти идеи могут быть инкорпорированы в существующую систему координат социальных наук. В зависимости от контекста они могут формулироваться как ценностные предпосылки, понятия, гипотезы либо операциональные определения. В статье труды Сорокина и Фомы Аквинского рассматриваются как основные источники формирования всеобъемлющей интегральной традиции в социальных науках.

Ключевые слова: католическая традиция; социальные науки; интегральная истина; Фома Аквинский.

V. Jeffries

Foundational ideas for an integral social science in the thought of St. Thomas Aquinas

Abstract. Pitirim A. Sorokin advocated an «integral» system of truth which would incorporate religious ideas in the epistemology and ontology of the social sciences. Several foundational ideas for this integral perspective are in the thought of St. Thomas Aquinas: (1) the view that truth is derived from the three sources of faith, reason, and the senses; (2) the last end of human beings, which is happiness; (3) virtue and vice; (4) free will, through which individuals exercise the capacity to choose. These ideas can be incorporated within the existing frame of reference of the social sciences. When appropriate, they can be formulated as value premises, concepts, propositions, and operational definitions. The writ-

ings of Sorokin and Aquinas are considered as foundational sources for the development of a comprehensive integral tradition in the social sciences.

Keywords: Catholic tradition; social science; integral truth; Aquinas.

Питирим Сорокин – самый плодовитый ученый в истории социологии. За свою шестидесятилетнюю карьеру он написал 37 книг и более 400 статей. Существует более 42 переводов его основных трудов [Johnston, 1999, p. 25; Martindale, 1975, p. 105–106]. В 1931 г. он стал первым деканом незадолго до того созданного департамента социологии Гарвардского университета, а позже возглавил Гарвардский центр по изучению созидательного альтруизма [Sorokin, 1963 a]. В 1965 г. Сорокин был избран президентом Американской социологической ассоциации [Johnston, 1995, p. 247–256].

Интегрализм является основой системы мышления Сорокина [Ford, 1963, 1996; Johnston, 1995, 1996, 1998; Nichols, 1999]. Суть интегрализма заключается в том, что истинная и всеобъемлющая реальность содержит в себе три основных компонента: эмпирико-чувственный, рационально-сознательный и сверхчувственно-сверхрациональный [Sorokin, 1941 a, p. 741–746; Sorokin, 1957]. Сорокин стремился продвигать интегральную онтологию и эпистемологию в социальных науках, утверждая, что интегрализм необходим для развития знания и понимания [Sorokin, 1941 a, p. 764–769; Sorokin, 1947, p. 545–547, 617–619; Sorokin, 1961; Sorokin, 1963 b, p. 372–402; Sorokin, 1964, p. 226–237; Sorokin, 1998, p. 283–289]. Интегральная социальная наука должна основываться на эмпирическом, рациональном и сверхчувственном источниках истины. Таким образом, она должна включать мистическую интуицию и откровение, инкорпорируя в себя тем самым и религиозную истину [Sorokin, 1941 a, p. 746–764; Sorokin, 1941 b, p. 102–116; Sorokin, 1957, p. 179–189; Sorokin, 1964, p. 226–237]. Сорокин верил, что интегрализм положит конец разобщению религии, философии, этики и науки, объединив их усилия в общем деле, а именно «раскрытии Абсолюта в относительном эмпирическом мире, к величию человека и во славу Божию» [Sorokin, 1941 b, p. 317–318].

Ряд основополагающих идей для развития интегральной перспективы содержатся в философии св. Фомы Аквинского. В настоящей статье некоторые из этих идей будут обозначены и соотнесены с различными аспектами мысли Сорокина и с задачей формирования интегральной традиции в социальных науках. Идеи Фомы Аквинского сыграли исключительную роль в развитии чисто католической традиции интегрализма. Маритен отмечает, что философия Фомы Аквинского – это философия Церкви, ее положения включены в предписания канонического права, и многие папы на протяжении веков отстаивали первенство его идей [Maritain, 1960, p. 119–158]. Св. Фома – это «Учитель Церкви *par excellence*¹, ему принадлежит абсолютно уникальное место» [ibid., p. 139].

¹ По преимуществу (фр.). – *Прим. пер.*

ИНТЕГРАЛЬНАЯ ИСТИНА

Сорокинская формулировка интегрализма была, вероятно, вдохновлена идеями Фомы Аквинского. На своих аспирантских семинарах в Гарварде Сорокин часто хвалил философа и нередко упоминал его в контексте своей интегральной теории истины и реальности¹. Историческим примером интегрализма служит идеалистический рационализм, поскольку он объединяет веру, разум и чувства в единую гармоничную систему истины. Данное философское направление нашло свое отражение в трудах Платона и Аристотеля в IV–V вв. до н.э. в Греции, а также в схоластической философии св. Альберта Великого и св. Фомы Аквинского в XII–XIII вв. [SoroKin, 1937 b, p. 61–65, 95–103]. Сорокин отмечает достижения философской системы схоластики, основывающейся на синтезе трех способов познания: «Гармоничное объединение всех этих истин веры, чувств (эмпиризма) и разума обеспечило идеалистическому рационализму великой схоластики XII–XIII вв. доминирующее положение в тот период. В ней *suum cuique*² отдано всем этим источникам и всем критериям истины и знания» [ibid., p. 50].

Сорокин описывает интегральную природу системы истины и знания св. Фомы: «Ее основные принципы: в сущности, есть три вида знания – чувственное, интеллектуальное и сверхинтеллектуальное, или божественное» [ibid., p. 97]. Исходя из этого основания, он излагает свою концепцию: «...манера письма св. Фомы показывает, что его теория включает в себя все три формы истины: в своих рассуждениях он использует свидетельства органов чувств, логику разума и в качестве последнего аргумента непременно цитирует то или иное утверждение из Священного Писания и трудов Отцов Церкви. Он придерживается этого метода при решении практически каждой проблемы» [ibid.].

Философия Фомы Аквинского, посвященная истине и наукам, содержит в себе несколько идей, которые могут послужить моделью для развития и интегральной традиции в современных социальных науках. Первая – это идея о трех главных источниках истины и знания, являющаяся основой онтологии и эпистемологии Аквината. Он полагал, что чувства служат отправной точкой познания: «Наше знание, берущее начало в вещах, развивается в таком порядке. Рождается оно в чувстве, а воплощается в разуме» [Thomas Aquinas, 1994, quest. 1, art. 11, p. 48].

Согласно Аквинату, разум нужен для интерпретации и категоризации эмпирического мира, воспринимаемого с помощью чувств: «Чувство и воображение знают лишь внешние обстоятельства, и только разум проникает внутрь, в суть вещи. Даже более того: восприняв сущности, разум действует разными способами, рассуждая и вопрошая» [ibid., p. 50–51]. Разум, однако, тоже ошибается: «В рассуждениях человеческого разума по большей части

¹ Автор получил эти сведения от Джозефа Б. Форда, который был одним из аспирантов Сорокина в Гарвардском университете в 1941–1942 гг. Форд продолжал общаться с Сорокиным вплоть до его смерти в 1968 г.

² Всякому свое, каждому по его заслугам (лат.). – *Прим. пер.*

присутствует ложь, и виной тому отчасти слабость нашей способности к суждению и отчасти смешение образов» [Thomas Aquinas, 1975, ch. 4, para. 5, p. 68]. Вследствие ограниченности разума «ко многим наглядно демонстрируемым истинам порой примешивается ложь, не доказуемая, а скорее утверждаемая на основе некоего вероятного или софистического аргумента, которому, однако, приписывают доказательную силу» [ibid.].

Истина веры – основополагающая в трехсторонней системе. Фома Аквинский утверждает, что такая форма знания обладает «...несокрушимой непреложностью и чистой истиной...» [ibid.]. Этот способ достижения истины «...видит в вере закон, явленный Богом» [Thomas Aquinas, 1969, quest. 1, art. 1, p. 44]. Знание из этого источника является «исключительным», потому что «...речь идет об истине, которая достигается посредством откровения, а не посредством естественных рассуждений» [ibid., quest. 1, art. 6, ad. 2, p. 51]¹. Естественный разум играет важную роль в объяснении ниспосланной истины [ibid., quest. 1, art. 8, ad. 2, p. 55]. В подобном рассуждении, следующем за откровением, «...невозможно, чтобы истина веры была противопоставлена тем принципам, которые человеческий разум познает естественным путем» [Thomas Aquinas, 1975, ch. 7, para. 1, p. 74]. В случае истины веры уместна опора на авторитет, а первостепенным источником является каноническое Писание [Thomas Aquinas, 1969, quest. 1, art. 8, ad. 2, p. 55]. В силу авторитета ниспосланной истины, «какие бы ни были аргументы, выдвигаемые против доктрин веры, представляют собой заключения, неверно выведенные из первых и самоочевидных принципов, заложенных в природе» [Thomas Aquinas, 1975, ch. 7, para. 7, p. 75]. Размышляя о различных способах познания, применяемых в разных науках, Фома Аквинский формулирует всеобъемлющее и сжатое утверждение относительно чувств, разума и веры как трех методов познания.

«Различие наук обусловлено разнообразием способов познания. Астроном и физик могут доказывать одно и то же заключение, например что земля круглая; первый, однако, делает это с помощью математического инструментария, абстрагируясь от материальных свойств, а второй – посредством непосредственного наблюдения материальных тел. Соответственно, ничто не препятствует тому, чтобы одними и теми же объектами занимались и философские науки – с позиции естественного разума, и другие науки – силой божественного откровения. Следовательно, теология, связанная со святым учением, отличается от теологии, рассматриваемой в качестве части философии» [Thomas Aquinas, 1969, quest. 1, art. 1, ad. 2, p. 42].

Осуществляемый св. Фомой анализ христианской теологии и ее связи с другими науками предоставляет еще одно основание для рассмотрения характера интегральной традиции в социальных науках. В соответствии с принципом организации, которым он руководствуется, содержание истины веры является основополагающим. Истина веры привносит в социальные

¹ Здесь и далее: ad. – ad secundum dicendum est, «согласно учению истины», пометка Фомы Аквинского. – Прим. пер.

науки базовое единство, поскольку все их уникальные исследовательские объекты могут рассматриваться сквозь призму этого источника истины: «Подобным же образом различные классы объектов, по отдельности рассматриваемые различными философскими науками, могут совмещаться в рамках христианской теологии, сохраняющей свое единство, когда все они воображаются вместе, в свете божественного откровения» [ibid., quest. 1, art. 3, ad. 2, p. 46]. Далее Аквинат утверждает, что идеи, содержащиеся в истине веры, могут быть отнесены к разным явлениям и различным научным подходам: «...Святое учение, оставаясь единым, тем не менее, охватывает объекты, относящиеся к разным философским наукам, в силу общего формального значения, а именно интереса к тому, как все объекты несут в себе истину, озаряемую божественным светом. В то время как некоторые из философских наук являются теоретическими, а другие – практическими, священная доктрина принимает на себя обе функции...» [ibid., quest. 1, art. 4, p. 47].

Из идей Фомы Аквинского следует, что посредством истины веры возможно определить общую практическую цель всех социальных наук: «Поскольку священная доктрина является практической наукой, ее цель – вечное счастье, и это конечная цель, обуславливающая задачи всех практических наук» [ibid., quest. 1, art. 5, p. 48]. Для того чтобы люди могли достичь цели, предопределенной им Богом, необходимо «для нашего собственного блага, чтобы божественные истины, превосходящие возможности разума, были ниспосланы нам посредством откровения» [ibid., quest. 1, art. 1, p. 42]. Таким образом, эти истины представляют собой источник определения практических задач интегральной социальной науки.

Понятие интегрализма, извлеченное из трудов Фомы Аквинского и Сорокина, содержит в себе онтологию и эпистемологию, которые объединят социальные науки в построении новой теоретико-эмпирической традиции. Сорокин полагает, что объединение трех способов познания – веры, разума и эмпиризма – в одну гармоничную систему обеспечит максимально возможное приближение к абсолютной истине. Это связано с тем, что подобная целостная система обуславливает взаимную верификацию, с большей вероятностью способствующую достижению достоверной и адекватно проверяемой истины, нежели любой из трех способов в отдельности [Sorokin, 1941 a, p. 746–764; Sorokin, 1998, p. 284]. В аналогичном ключе Фёрфи утверждает, что и объективно-количественные методы науки, и философский анализ, и божественное откровение вносят по-своему уникальный вклад в знание и понимание [Furfey, 1996, p. 247–250]. Следовательно, все три считаются необходимыми для наиболее полного понимания социологических феноменов. Идейная система св. Фомы четко предписывает, чтобы истина веры была основой интегральной традиции. Благодаря разуму, явленная в откровении истина может быть использована для формулировки ряда исходных положений, которые можно принять в качестве фактов. Выведенные из них идеи могут быть применены для определения цели интегральной социальной науки, уточнения и ранжирования – по степени приоритетности – исследовательских тем, обозначения гипотез, подлежащих проверке, а также послужить источником понятий, которые могут быть операционализированы. По словам

Монтеса, развитие социальной науки исходя из стремления к достижению истины открывает и гарантирует надежность и задает направление, что невозможно в ином случае [Montes, 1998, p. 183–194]. Оно также обеспечивает основу для развития интегрированной социальной науки, в своих различных аспектах согласующейся с принципами веры, на необходимости чего настаивает Барийо [Varilleaux, 1998]. Значимыми среди этих принципов являются те идеи, что дают исследователю ощущение направления и цели.

КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ УНИВЕРСАЛЬНОГО БЛАГА

Социальные науки способствуют продвижению знания и понимания, формулируя валидные научные обобщения. Чтобы этот процесс протекал оптимально, необходимо аккумулирование результатов теоретически обоснованных исследований. Наиболее эффективно данная цель может быть достигнута путем сосредоточения научных усилий на относительно небольшом числе понятий и переменных, широко применяемых в различных дисциплинах и областях. В рамках интегральной традиции истина веры обеспечивает сосредоточение на определенных темах и выявляет ключевые понятия и переменные. Она также обосновывает критерии добра, т.е. связывает ценностные предпосылки желательного и нежелательного с несомненностью ниспосланной в откровении истины.

Практика социальных наук включает в себя операции внутри континуума, варьирующегося от метафизического до эмпирического [Alexander, 1982, p. 1–46]. Метафизический компонент континуума содержит утверждения о желательном или благе. Эти ценностные предпосылки играют ведущую роль как при отборе вопросов для изучения, так и при оценке результатов [Myrdal, 1958; Myrdal, 1962]. Согласно Варакалли, подобные метафизические утверждения в социальных науках неизбежны, и применение идей, основанных на вере, не более проблематично с точки зрения методологии, нежели применение идей, имеющих в своей основе какую-либо иную метафизику [Varacalli, 1998, p. 32]. Барийо полагает, что, когда ценностные предпосылки выводятся из религиозной истины, они предоставляют средства для более адекватного и полного анализа многих проблем, поскольку обеспечивают четкие стандарты оценки правильности как средств, так и целей [Varilleaux, 1996, p. 83–90].

Концепция св. Фомы о предназначении человека и достижении всеобщего блага как неотъемлемой части этого предназначения составляет основную ценностную предпосылку интегральной традиции. С точки зрения Аквината, у человеческой деятельности и самой человеческой жизни может быть лишь одна конечная цель: «То, в чем человек обретает свой вечный покой, управляет его чувствами, поскольку именно оттуда он черпает правило своей жизни... Далее, как сказано в Евангелии от Матфея (гл. 6, ст. 24), *никто не может служить двум господам*, если ни один из них не подчиняется другому. Следовательно, нельзя человеку иметь несколько противоборствующих предназначений» [Thomas Aquinas, 1981 b, quest. 1, art. 5, p. 587]. Чтобы эта

цель действительно воспринималась как высшая, конечная, она должна полностью удовлетворять все чаяния и стремления: «Тем самым необходимо, чтобы конечная цель вполне насытила человека, чтобы у него не осталось никаких иных желаний. Что невозможно, если для совершенства ему требуется нечто помимо нее» [ibid.].

Св. Фома утверждает, что конечная цель – это счастье, «которого желают все люди...» [ibid., quest. 1, art. 8, p. 588]. С точки зрения целенаправленной человеческой деятельности, «...счастье означает достижение конечной цели» [ibid., p. 589]. Человеческое счастье состоит не в богатстве, почестях, известности или славе, могуществе, телесных удовольствиях, наслаждении, душевных радостях или каком бы то ни было сотворенном благе [ibid., quest. 2, art. 1–8, p. 589–595]. Ни одна из этих целей не является достаточной, поскольку все они в лучшем случае приносят лишь частичное удовлетворение. Конечная цель требует большего:

«Ведь счастье – это совершенное благо, всецело успокаивающее всякое желание; иначе – если бы оставалось еще какое-то желание, – оно не было бы конечной целью. Далее, объектом воли, т.е. желания человека, является всеобщее благо; подобно тому, как объектом ума является универсальная истина. Отсюда очевидно, что ничто, кроме всеобщего блага, не может удовлетворить устремления человека. Но таковое можно найти только в Боге – поскольку всякое создание лишь причастно благу. Поэтому только Бог может насытить устремления человека, согласно сказанному: “исполняющего во благих желание твое” (Пс. 102:5). Оттого один лишь Бог составляет счастье человека» [ibid., quest. 2, art. 8, p. 595].

Фома Аквинский отмечает, что люди могут идти к этой цели через дела и образ жизни: «Ибо человек и другие разумные создания достигают своей конечной цели, познавая и любя Бога...» [ibid., quest. 1, art. 8, p. 589]. Так можно достичь некоторого счастья, «...однако совершенное и истинное счастье в этой жизни недостижимо» [ibid., quest. 5, art. 3, p. 610]. Конечная цель может быть полностью достигнута только после смерти: «Полное и совершенное счастье не может состоять ни в чем ином, как в лицезрении Божественной Сущности» [ibid., quest. 3, art. 8, p. 601].

В этом состоянии «...разум человека соединится с Богом в одном непрерывном деянии» [ibid., quest. 3, art. 2, ad. 4, p. 597]. Средства достижения неполного счастья в этой жизни и состояния счастья в жизни будущей ничем друг от друга не отличаются: «Праведность воли необходима для Счастья как на протяжении жизни, так и в момент смерти. На протяжении жизни, потому что праведность воли заключается в надлежащем подчинении конечной цели... В момент смерти, потому что... Полное Счастье состоит в лицезрении Божественной Сущности, воплощающей в себе саму сущность блага. Тем самым воля лицезрящего Сущность Бога по необходимости любит – что бы он ни любил, – в подчинении Богу...» [ibid., quest. 4, art. 4, p. 604]. И счастье в этой жизни, и вечное счастье как конечная цель «...обретаются через дела» [ibid., quest. 5, art. 8, p. 614]. Неполное счастье этой жизни «...человек может обрести с помощью своих природных сил, так же как и добродетель, в чьем

деянии оно состоит...» [ibid., quest. 5, art. 5, p. 612]. Это счастье рассматривается Аквином как «деяние», служащее для людей «высшим совершенством» [ibid., quest. 3, art. 2, p. 596]. Оно достигается праведностью воли, что проявляется в практике добродетели: «Философ пишет (Этика 1:13), что счастье – это деяние в согласии с совершенной добродетелью» [ibid.].

ДОБРОДЕТЕЛЬ И ПОРОК

Основой научного исследования выступает система взглядов, определяющая объект исследования. Общим ориентиром социальных наук в формулировке Сорокина являются культура, общество и личность [Sorokin, 1947, p. 63–64; Sorokin, 1966, p. 635–649]. Все социальные науки изучают характеристики реальности, выражаемые этими понятиями. Они также исследуют взаимосвязи между данными системами и их компонентами. В эту систему взглядов, на разных уровнях научного континуума, интегрализм внедряет ценностные предпосылки, понятия, переменные и суждения относительно указанных взаимоотношений, выводимые из истины веры [Jeffries, 1999 b; Jeffries, 2000].

Существует два типа понятий, которые в интегральной системе могут быть выведены из истины веры: понятия «чистой» веры, которые, как представляется, не имеют эмпирических референтов, и остальные, таковыми обладающие. Понятия чистой веры, например вечное счастье, располагаются на метафизическом конце научного континуума. Некоторые из них могут служить ценностными предпосылками желательного в интегральной традиции социальной науки. Хотя эти понятия не входят в сферу эмпирической науки, возможно установить логическую связь между ними и другими понятиями, которые можно исследовать в рамках системы «культура – общество – личность» [Jeffries, 1999 b]. В частности, вечное счастье связано с практикой добродетелей. Хотя как таковое вечное счастье нельзя изучать эмпирически, эмпирически можно изучать способы его достижения – добродетельную практику. Таким образом, благодаря изучению добродетелей социальная наука может косвенно способствовать накоплению знаний и улучшению понимания того, как достичь вечного счастья.

В философии Фомы Аквинского добродетели непосредственно связаны с вечным счастьем как причина и следствие: «...принцип духовной жизни, а именно жизнь в согласии с добродетелью, определяет конечную цель [человеческого существования]...» [Thomas Aquinas, 1981 c, quest. 88, art. 1, p. 980]. Добродетели обуславливают предназначение и всеобщее благо людей, поскольку «...добродетель есть то, что делает ее обладателя благим и так же облагораживает его дела...» [ibid., quest. 56, art. 3., p. 824]. Это благо, в свою очередь, проистекает из следующего: «насколько та или иная вещь блага, зависит от того, в какой мере она следует своей природе...» [ibid., quest. 71, art. 1, p. 897]. Причиной добродетели является «...подчинение воли разуму или незыблемому благу, которое есть Бог...» [ibid., quest. 84, art. 4, p. 965]. Добродетели – это привычки [ibid., quest. 55,

art. 1, p. 819], производящие действия, которые суть «...не что иное, как благое применение свободной воли» [ibid., quest. 55, art. 1, ad. 2, p. 819].

Классификация добродетелей Фомы Аквинского включает в себя кардинальные, т.е. моральные, добродетели [ibid., quest. 61, art. 1–5, p. 846–850] и богословские добродетели [ibid., quest. 62, art. 1–4, p. 851–853]. Моральные добродетели далее подразделяются на первичные и вторичные, при этом вторые представляют собой специфическое приложение сущности этой первичной добродетели [ibid., pt. 2, quest. 23–170, p. 1263–1879]. Для социальных наук особенно важны следующие пять добродетелей: умеренность, мужество, справедливость, милосердие и благоразумие [Jeffries, 1987; Jeffries, 1993; Jeffries, 1999 a; Jeffries, 1999 b]. Когда эти добродетели получают дальнейшее развитие в соответствующих вторичных добродетелях, образуется полный спектр возможных вариаций человеческого поведения. В этом смысле понятие добродетели является потенциально весомым дополнением к теории и эмпирическим исследованиям.

С. Тернер и Дж. Тернер отмечают, что с самого ее основания в социологии существовали научные, реформаторские и практические традиции [Turner, 1990]. Система социологии Сорокина всеобъемлюща и делает акцент на всех трех традициях [Jeffries, 2002]. Говоря о социальной реформе, ее природе и практических способах ее осуществления, Сорокин подчеркивал важность альтруистической любви [Sorokin, 1948; Sorokin, 1954; см. также: Sorokin, 1950; Explorations in altruistic love, 1950; Forms and techniques ... , 1954; Sorokin, Lunden, 1959, p. 147–193]. Альтруистическая любовь – это, в более классической терминологии, благожелательная любовь. Характерная для истинной дружбы благожелательная любовь описана и Аристотелем, и Фомой Аквинским [Thomas Aquinas, 1981 c, quest. 22, art. 1, p. 1263; Aristotle, 1941, p. 1058–1102]. Эта любовь может быть концептуализирована в качестве добродетели, поскольку добродетели включают в себя элементы, необходимые для ее наиболее полного выражения в различных социальных ситуациях [Jeffries, 1998]. Таким образом, системы идей Аквината и Сорокина сходятся в вопросе о важности благожелательной любви как в человеческой жизни и обществе, так и в качестве объекта систематического научного изучения.

И по своей природе, и по своему воздействию «...порок противоречит добродетели. Далее, добродетель объекта заключается в том, что он следует своей природе... Следовательно, порок объекта заключается в том, что он не следует своей природе...» [Thomas Aquinas, 1981 c, quest. 71, art. 2, p. 898]. Порок – это склонность, противоречащая благу человеческой природы, тогда как «грех суть не что иное, как дурной человеческий поступок» [ibid., quest. 71, art. 6, p. 901].

Основные пороки – тщеславие, зависть, гнев, лень (уныние), алчность, чревоугодие и похоть [ibid., quest. 84, art. 4, p. 964–965]. Затем св. Фома поясняет, что гордыня есть начало всякого греха, потому что «гордыня видит в грехе отвращение от Бога, чьей воле человек отказывается подчиняться; по этой причине ее называют *началом*, ведь начало зла состоит в отвращении от Бога» [ibid., quest. 84, art. 2, p. 963]. Грех – это «рана» человеческой природы:

«...вследствие греха разум затемняется, особенно в практических делах, воля ожесточается, творить добро становится все труднее, а поддаваться похоти – все проще» [ibid., quest. 85, art. 3, p. 968]. Хотя все люди желают вечного счастья [ibid., vol. 2, pt. 2, pt. 1, quest. 1, art. 7, p. 588], из-за природы и последствий греха «грешащие отвергаются от того, в чем состоит их истинное предназначение...» [ibid., quest. 1, art. 7, ad. 1, p. 588].

Истина веры выявляет добродетели и пороки и кладет их в основу фундаментальных типологий социальных установок и поведенческих паттернов. Витц утверждает, что для интеграции религиозных идей в психологию необходима четко сформулированная, «не вызывающая принципиальных возражений, обладающая широкой значимостью, всеобъемлющая базовая моральная основа» [Vitz, 1996, p. 241–245]. Католическая моральная теология, далее заявляет он, обладает всеми этими характеристиками, а также соответствующим содержанием и внутренней цельностью, что позволяет ей стать подобной основой для психологии и остальных социальных наук; с интегральной точки зрения важную роль в ней играют добродетели и пороки. Выбирая между добродетелью и пороком, люди, по сути, выбирают добро или зло. И то, и другое тем самым имеет непосредственное отношение к человеческому предназначению и благу. Таким образом, задача интегральной социальной науки состоит в том, чтобы обеспечить знание и понимание причин и следствий добродетелей и пороков как в жизни индивидов, так и по отношению к характеристикам общества и культуры [Jeffries, 1999 a, 1999 b, 2000]. В этом смысле особый акцент в своих сочинениях Фома Аквинский делает на взаимоотношениях между добродетелями и пороками, с одной стороны, и счастьем – с другой.

СВОБОДА ВОЛИ

Еще одна основополагающая для интегральной социальной науки идея в философии св. Фомы – это свобода воли. По мнению Варакалли, идея о том, что люди обладают свободой воли, принадлежит к числу фундаментальных принципов социальной науки, базирующейся на религиозной вере [Varacalli, 1998, p. 33]. Аквинат отмечает, что свободная воля суть сила, позволяющая «человеку действовать исходя из суждений, поскольку благодаря своей способности предвидения он решает, что чего-то следует избегать, а к чему-то – стремиться» [Thomas Aquinas, 1981 a, quest. 83, art. 1, p. 418]. Свобода воли изначально предполагает выбор: «Надлежащий акт свободной воли есть выбор: ведь мы говорим, что обладаем свободой воли, потому что можем взять одну вещь, отвергнув другую; это и означает выбор» [ibid., quest. 83, art. 3, p. 419].

Индивиды способны делать выбор между добром и злом, и этот выбор является рекуррентной переменной в истории жизни каждого человека. Идея первородного греха помещает этот выбор в контекст человеческой природы, склонной отворачиваться от добра. По мысли Фомы Аквинского, первородный грех – это «...необузданная природная склонность...» [ibid., vol. 3, pt. 2, pt. 1, quest. 82, art. 1, p. 956]. Формально он состоит из «...недостатка изначальной

справедливости, подчинявшей волю Богу...» [ibid., quest. 82, art. 3, p. 958] и «...неумеренности иных душевных сил...», проявляющейся в «...их беспорядочном обращении к изменчивому благу; все подобные проявления неумеренности могут быть в целом названы страстным желанием» [ibid.].

Эта базирующаяся на религиозной вере перспектива фокусирует внимание теоретических и эмпирических исследований в социальных науках на выборе, который люди делают в различных ситуациях, и на разных – от микро- до макро- – уровнях анализа. Вера также напоминает нам о том, что выбор в пользу добродетели либо порока имеет первостепенное значение, поскольку он обуславливает и земное, и вечное счастье. Подобное внимание к феномену выбора характерно для различных направлений в социальных науках, в частности символического интеракционизма, феноменологии, теорий рационального выбора и структуризации [Jeffries, 1999 b]. На самом общем уровне базовый исследовательский вопрос заключается в определении психологических, социальных и культурных источников и механизмов выбора в пользу добродетели и избегания порока.

Акцент на выборе как предмете научного исследования также согласуется со взглядами Сорокина на социально-культурную реконструкцию [Sorokin, 1948]. По его словам, «неделимое единство» культуры, общества и личности означает, что для достижения значимых позитивных изменений все они должны подвергнуться преобразованию [ibid., p. 93–95]. Однако изменение общества и культуры в направлении более справедливого и мирного порядка должно начинаться с альтруистической трансформации личности. Лишь более высокий уровень индивидуальной благожелательной любви может способствовать осуществлению действенных социально-культурных изменений и сохранению их результатов [ibid., p. 233–236]. Это объясняется тем, что социальные группы и их культура в конечном счете являются продуктом «...миллионов незначительных индивидуальных поступков» [ibid., p. 234]. Таким образом, научная позиция Сорокина акцентирует внимание на важности продвижения знания и понимания того, как индивидуальный выбор и действия, воплощающие в себе благожелательную любовь, аккумулируются и создают в итоге социокультурные структуры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В католической традиции интегрализма основными источниками истины веры являются Ветхий и Новый Завет, а также церковные предания в толковании Учительства Церкви. Идеи, содержащиеся в трудах св. Фомы, представляют собой набор понятий и суждений, которые могут быть логически соотнесены с этими основополагающими источниками [Jeffries, 2000]. Тем самым такие идеи, как интегральная истина, счастье как конечная цель, добродетель, порок, первородный грех и свобода воли являют собой часть «концептуальной архитектуры», которая, по замечанию Варакалли, необходима для развития в социальных науках традиции, основанной на религиозной истине [Varacalli, 1999]. В сочинениях св. Фомы можно обнаружить и другие

идеи, потенциально являющиеся ценными дополнениями к интегральной перспективе. Среди таковых – зло, склонность, привычка; к их числу принадлежит и его анализ закона, включая природу вечного закона, естественного права и человеческого закона, а также их взаимосвязей. Как только подобные идеи выявлены, они могут быть надлежащим образом сформулированы и включены в существующую систему социальных наук в качестве ценностных предпосылок, понятий, гипотез и операциональных определений.

Идеи Сорокина дают четкую формулировку интегрализма как системы истины, помещают его в контекст современной науки и исторической эпохи, а также очерчивают исследовательские рамки, в которых он может быть применен ко всем социальным наукам. В философии же св. Фомы можно почерпнуть основополагающие идеи, способные придать конкретное содержание истине веры в этой интегральной перспективе. Из указанных двух источников в социальных науках может развиваться жизнеспособная интегральная традиция.

Исторический момент. Сорокин был убежден, что наиболее характерной чертой современной исторической эпохи является распад доминирующей чувственной культуры [Sorokin, 1941 b, p. 13–29]. Данная культура основывается на идее, что реальность и ценности концентрируются в эмпирическом и материальном. Распад этой культуры затрагивает систему истины и знания, т.е. ту составляющую культуры, что включает в себя и науки. В 1930-х годах Сорокин отмечал рост критики и скептицизма и нарастающую неуверенность в чувственной науке, которая по большей части исключает любые знания, не проверенные эмпирически [Sorokin, 1937 b, p. 50–53, 119–120]. В последние годы его прогноз оправдывается все в большей степени. Многие ученые указывают на такие проблемы современной социологии, как отсутствие единства и общей цели, фрагментация, эпистемологический скептицизм, отсутствие консенсуса по фундаментальным теоретическим и методологическим вопросам, идеологическая пропаганда [Cole, 1994; Davis, 1994; Horowitz, 1994; Keith, 2000; Lipset, 1994; Turner, 1999]. Левин пишет о схожих опасениях, высказываемых представителями других социальных наук [Levine, 1995].

Настоящий исторический момент определяется распадом чувственной социальной науки. Пришло время для разработки и распространения иного подхода – интегрализма, отвергающего ограниченную и неадекватную систему истины и знания в рамках чувственной онтологии и эпистемологии. Аквила утверждает, что состояние неудовлетворенности в современной социальной науке и отсутствие согласия по поводу как теоретических, так и методологических принципов открывает возможности для разработки подхода, базирующегося на религиозной истине [Aquila, 1996]. Описание Сорокиным того, что должно произойти, когда распад системы истины достигнет своей критической точки – что уже случилось в социальных науках, – подтверждает этот взгляд: «Таким образом, границы между знанием и незнанием будут стираться. При приближении этой ситуации из двух *als ob*¹ человек,

¹ Как будто, как если бы (нем.). – Прим. пер.

скорее всего, предпочтет то, что придаст ему больше уверенности, то, что окажется более увлекательным, более облагораживающим, более возвышающим и более творческим либо лучше адаптированным к его эмоциональному состоянию. В таких обстоятельствах истина чувств может легко уступить место истине веры» [Sorokin, 1937 b, p. 119].

Интегральная наука и изменения. Красон подчеркивает важность социально-культурной реконструкции как цели социальной науки [Krason, 1996]. Теория социокультурной динамики Сорокина демонстрирует, как социальная наука способствует достижению данной цели. Сорокин утверждал, что в основе любой культуры лежит основополагающая посылка, описывающая природу реальности [Sorokin, 1957, p. 20–24; Sorokin, 1937 a, p. 741–746]. Этот аспект культуры находится в самом центре системы истины и знания данной культуры, включая в себя доминирующие концепции в науке, философии и религии [Sorokin, 1937 b, p. 1–180; Sorokin, 1957, p. 225–283]. Поскольку указанная составляющая культуры имеет наибольшее значение при определении реальности, преобразование системы истины и знания, полагал Сорокин, является наиболее действенным способом изменения всей культурной системы [Sorokin, 1948, p. 99–100]. На этой основе развитие интегральной традиции в социальных науках будет способствовать фундаментальным социокультурным изменениям и в итоге установлению интегральной, или идеалистической, культуры¹. Сорокин описывает характеристики этой культуры.

«Немалая часть человеческих устремлений направлена в сторону рациональных и сверхрациональных вечных ценностей – Царства Божьего, высшей истины, благородной добродетели и возвышенной красоты. Сама природа этих ценностей безлична и универсальна, альтруистична и облагораживающа. Поскольку эти ценности беспредельны и неисчерпаемы, стремление к ним не приводит к эгоистическим конфликтам. Следовательно, замена основной посылки чувственной культуры на принципиально иную, которую я определяю как идеалистическую, является наиболее существенным шагом к установлению творческого, гармоничного порядка» [Sorokin, 1948, p. 107–108].

¹ В своих поздних работах Сорокин отождествлял идеалистическую и интегральную культуры. См.: [Jeffries, 1999 b, p. 40; Ford, 1963, p. 53; Sorokin, 1961, p. 95–96; Sorokin, 1963, p. 481].

Список литературы

- Alexander J. Ch.* Theoretical logic in sociology : in 4 vol. – Berkeley : Univ. of California press, 1982. – Vol. 1 : Positivism, presuppositions and current controversies. – 234 p.
- Aquila D.A.* Editor's message : our Areopagus // The Catholic social science rev. – 1996. – Vol. 1. – P. 5–8.
- Aristotle.* Nicomachean ethics // Aristotle. The basic works of Aristotle. – New York : Random House, 1941. – Bk. 8/9. – P. 1058–1102.
- Barilleaux R.J.* Constructing a Catholic social science // The Catholic social science rev. – 1998. – Vol. 3. – P. 111–124.
- Barilleaux R.J.* The Catholic study of political institutions : the utility and limits of secular social science // The Catholic social science rev. – 1996. – Vol. 1. – P. 83–90.
- Cole S.* Why sociology doesn't make progress like the natural sciences // Sociological forum. – 1994. – Vol. 9, N 2. – P. 133–154.
- Davis J.A.* What's wrong with sociology? // Sociological forum. – 1994. – Vol. 9, N 2. – P. 179–197.
- Explorations in altruistic love and behavior : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1950. – VIII, 353 p.
- Ford J.B.* Sorokin as philosopher // Pitirim A. Sorokin in review / ed. by Ph.J. Allen. – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963. – P. 39–66.
- Ford J.B.* Sorokin's methodology : integralism as the key // Sorokin and civilization : a centennial assessment / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 83–92.
- Forms and techniques of altruistic love and spiritual growth : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – XII, 476 p.
- Furfey P.H.* Why a supernatural sociology? // The Catholic social science rev. – 1996. – Vol. 1. – P. 247–250.
- Horowitz I.L.* The decomposition of sociology. – New York : Oxford univ. press, 1994. – 288 p.
- Jeffries V.* Integralism : The promising legacy of Pitirim A. Sorokin // Lost sociologists rediscovered / ed. by M.A. Romano. – Lewiston (NY) : Edward Mellon press, 2002. – P. 99–135.
- Jeffries V.* Integralism, morality and the new social science // J. for the comparative study of civilizations. – 1999 a. – N 4. – P. 73–89.
- Jeffries V.* Love : the five virtues of St. Thomas Aquinas // Sociology a. social research. – 1987. – Vol. 71, N 3. – P. 174–182.
- Jeffries V.* Religious ethics and a sociological tradition focused on morality // The Catholic social science rev. – 2000. – Vol. 5. – P. 217–231.
- Jeffries V.* The integral paradigm : the truth of faith and the social sciences // The American sociologist. – 1999 b. – Vol. 30, N 4. – P. 36–55.
- Jeffries V.* Virtue and attraction : validation of a measure of love // J. of social a. personal relationships. – 1993. – Vol. 10, N 1. – P. 99–117.
- Jeffries V.* Virtue and the altruistic personality // Sociological perspectives. – 1998. – Vol. 41, N 1. – P. 151–166.
- Johnston B.V.* Pitirim A. Sorokin : an intellectual biography. – Lawrence : Univ. press of Kansas, 1995. – XII, 380 p.
- Johnston B.V.* Pitirim A. Sorokin on order, change and the reconstruction of society : an integral perspective // Comparative civilizations rev. – 1999. – Vol. 41, N 41. – P. 25–41.

- Johnston B.V.* Pitirim Sorokin's science of sociology and social reconstruction // Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – P. 1–55.
- Johnston B.V.* Sorokin's life and work // Sorokin and civilization : a centennial assessment / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 3–14.
- Keith B.* Taking stock of the discipline : some reflections on the state of American sociology // The American sociologist. – 2000. – Vol. 31, N 1. – P. 5–14.
- Krason S.M.* Toward a genuine Catholic social science // The Catholic social science rev. – 1996. – Vol. 1. – P. 1–4.
- Levine D.L.* Visions of the sociological tradition. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1995. – P. 284–297.
- Lipset S.M.* The state of American sociology // Sociological forum. – 1994. – Vol. 9, N 2. – P. 199–220.
- Maritain J.* St. Thomas Aquinas. – New York : Meridian books, 1960. – 281 p.
- Martindale D.* Prominent sociologists since World War II. – Columbus (OH) : Charles E. Merrill, 1975. – 158 p.
- Montes G.* Human sciences and the human person : understanding the trade-off between normative generality and technical problem solving // The Catholic social science rev. – 1998. – Vol. 3. – P. 183–194.
- Myrdal G.* An American dilemma : the negro problem and modern democracy : in 2 vol. – New York : Harper & Row, 1962. – Vol. 1 : The negro in a white nation. – 812 p.; vol. 2 : The negro social structure. – 822 p.
- Myrdal G.* Value in social theory : a selection of essays on methodology. – New York : Harper & bros, 1958. – 269 p.
- Nichols L.T.* Science, politics and moral activism: Sorokin's integralism reconsidered // J. of the history of the behavioral sciences. – 1999. – Vol. 35, N 2. – P. 139–155.
- Sorokin P.A.* A long journey : the autobiography of Pitirim A. Sorokin. – New Haven (CT) : College & univ. press, 1963 a. – 327 p.
- Sorokin P.A.* A Quest for an integral system of sociology // Memoire du XIX Congress international de sociologie : in 3 vol. – Mexico : Comité organisateur du XIX Congress international de sociologie, 1961. – Vol. 3. – P. 71–108.
- Sorokin P.A.* Altruistic love : a study of good neighbors and Christian saints. – Boston (MA) : Beacon press, 1950. – VII, 253 p.
- Sorokin P.A.* Integralism is my philosophy // This is my philosophy / ed. by W. Burnett. – New York : Harper & bros., 1957. – P. 179–189.
- Sorokin P.A.* Reply to my critics // Pitirim Sorokin in review / ed. by Ph.J. Allen. – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963 b. – P. 371–496.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : revised and abridged in one volume by the author. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1957. – 718 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937 a. – Vol. 1 : Fluctuation of forms of art. – XXI, 745 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937 b. – Vol. 2 : Fluctuation of systems of truth, ethics, and law. – XVII, 727 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1941 a. – Vol. 4 : Basic problem, principles and methods. – XV, 804 p.

- Sorokin P.A.* Society, culture and personality : their structure and dynamics, a system of general sociology. – New York : Harper, 1947. – 742 p.
- Sorokin P.A.* Sociocultural causality, space, time. – New York : Russell & Russell, 1964. – 246 p.
- Sorokin P.A.* Sociological theories of today. – New York : Harper & Row, 1966. – 676 p.
- Sorokin P.A.* The conditions and prospects for a world without war // Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – P. 283–289.
- Sorokin P.A.* The crisis of our age : the social and cultural outlook. – New York : E.P. Dutton, 1941 b. – 338 p.
- Sorokin P.A.* The reconstruction of humanity. – Boston (MA) : Beacon press, 1948. – XII, 247 p.
- Sorokin P.A.* The ways and power of love : types, factors, and techniques of moral transformation. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – XIV, 552 p.
- Sorokin P.A., Lunden W.A.* Power and morality : who shall guard the guardians. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1959. – 204 p.
- Thomas Aquinas.* Summa contra gentiles. – Notre Dame (IN) : Univ. of Notre Dame press, 1975. – Bk. 1, Pt. 1. – 317 p.
- Thomas Aquinas.* Summa theologiae. – Garden City (NY) : Image books, 1969. – Vol. 1, Pt. 1. – 592 p.
- Thomas Aquinas.* Summa theologica : in 5 vol. – Westminster (MD) : Christian classics, 1981 a. – Vol. 1.
- Thomas Aquinas.* Summa theologica : in 5 vol. – Westminster (MD) : Christian classics, 1981 b. – Vol. 2.
- Thomas Aquinas.* Summa theologica : in 5 vol. – Westminster (MD) : Christian classics, 1981 c. – Vol. 3.
- Thomas Aquinas.* Truth. – Indianapolis (IN) : Hackett publishing co., 1994. – Vol. 1. – 472 p.
- Turner J.H., Kim K.-M.* The disintegration of tribal sociology among American sociologists // The American sociologist. – 1999. – Vol. 30, N 2. – P. 5–20.
- Turner S.P., Turner J.H.* The impossible science : an institutional analysis of American sociology. – Newbury Park (CA) : SAGE, 1990. – 222 p.
- Varacalli J.A.* On refocusing, gently, James R. Kelly // The Catholic social science rev. – 1998. – Vol. 3. – P. 29–36.
- Varacalli J.A.* Stepping up to the next level : message from the editor-in-chief // The Catholic social science rev. – 1999. – Vol. 4. – P. 1–4.
- Vitz P.C.* Catholic presuppositions for a Christian psychology : preliminary remarks // The Catholic social science rev. – 1996. – Vol. 1. – P. 241–245.

Глава 6

Р. ДЖ. БАРИЙО

ВОССТАНОВЛЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ

DOI: 10.31249/idint/2022.00.06

Аннотация. Современная политическая наука, в которой доминирует бихевиоралистская парадигма, внесшая большой вклад в наши знания о поведении и политических институтах, ограничена своей приверженностью позитивизму. Она должна вернуться к изучению добродетели, к пониманию естественного права и разработать новую парадигму организации и унификации исследований политических феноменов.

Ключевые слова: политическая наука; бихевиоралистская парадигма; добродетель; ценности; интегральный подход.

R.J. Barilleaux

The restoration of political science

Abstract. Contemporary political science, which is dominated by a behaviorist paradigm, has made many contributions to our knowledge of political institutions and behavior, is limited by its commitment to positivism. It needs to return to the study of virtue, to an appreciation for natural law, and to develop a new paradigm to organize and unify the study of political phenomena.

Keywords: political science; behaviorist paradigm; virtue; values; integral approach.

В начале 1969 г. бывший вице-президент Хьюберт Хамфри, проигравший кампанию за пост президента, но решивший остаться в политике, вернулся в свой родной штат Миннесота. В будущем он собирался возвратиться в Вашингтон в качестве сенатора, а пока для реализации этой возможности ему нужно было дождаться новых выборов. Поэтому он направил запрос факультету политологии Университета Миннесоты, заинтересованы ли они в том, чтобы он прочитал один или два курса по политике. Ему ответили, что профессорско-преподавательский состав факультета не считает, что г-ну Хамфри есть что

сказать о современной политической науке. Ведь он не публиковался ни в одном рецензируемом журнале, а магистерская степень по политологии, которую он получил в Университете штата Луизиана, на тот момент уже безнадежно устарела¹.

Несколько лет спустя Американская ассоциация политической науки наградила Джеймса К. Уилсона престижной премией Джеймса Мэдисона, которая вручается ученым за успешное применение политологических знаний к проблемам реального мира. По традиции лауреат выступает с речью на ежегодном собрании Ассоциации, и Уилсон не упустил случая, чтобы слегка уколоть своих коллег, указав им на то, что почтенный Мэдисон сам ни за что бы не получил эту премию. Дело в том, отметил Уилсон, что Мэдисон никогда не публиковался в рецензируемых академических журналах. Затем Уилсон перечислил некоторые ошибочные положения, свойственные большинству направлений современной политической науки. Он отметил, что современная политическая наука в своем анализе стремится к математической точности, на чем и сосредоточены почти все ученые, а журналы чуть ли не целиком заполнены описаниями моделей, построенных на основе разного рода псевдоисчислений. Уилсон призвал своих коллег вернуться к вопросам, которые вдохновляли Мэдисона, Токвиля и других специалистов-практиков по политическому анализу [Wilson, 1990]. Их интересовали не математические модели политики, а ответы на такие важные вопросы, как создавать, поддерживать и защищать хорошую политическую систему.

Прежний метод анализа, который использовали Мэдисон, Токвиль и другие, известен как традиционная политическая наука. Как выразился Джеймс Сизэр, красноречиво призывая к ее возрождению, «для авторов “Федералиста”², как и для Токвиля, наука о политике, или политическая наука, была в каком-то смысле знанием, направленным на выяснение факторов, которые поддерживают или разрушают различные формы правления» [Ceaser, 1990, p. 24]. Этот метод анализа изучает жизненно важные фундаментальные проблемы политики с целью установить, какой режим является наилучшим, т.е. таким, при котором люди могут вести жизнь в соответствии с собственной природой, как его установить и поддерживать.

Замечания Уилсона характеризуют состояние политической науки как дисциплины, не имеющей почти никакого отношения к практической политике и политике как искусству. Если в свое время Филипп Македонский нанял Аристотеля, чтобы тот учил юного Александра, то теперь начинающие

¹ Хамфри признали уже после его смерти. Теперь Университет Миннесоты гордится открытым при нем Институтом Хьюберта Хамфри по общественным вопросам.

² «Федералист», «Записки Федералиста» (The Federalist Papers) – сборник из 85 статей в поддержку ратификации Конституции США; был написан группой авторов в 1787–1788 гг., которые при издании отдельных статей в газетах подписывались общим псевдонимом «Публий», взятым в честь римского консула Публия Валерия Публикола. Под псевдонимом скрывались следующие авторы: Александр Гамильтон (51 статья), Джеймс Мэдисон (29 статей), Джон Джэй (5 статей). – *Прим. пер.*

политики – Хамфри, Буши и Кеннеди, – готовясь к выходу на публику или консультируясь по политическим вопросам, чаще всего академических политологов игнорируют. Действительно, политологов затмили профессиональные «политтехнологи», советы которых считаются гораздо более ценными для действующих политиков, чем математические модели, преобладающие во многих научных дисциплинах, изучающих политику.

Очевидно, так было не всегда. Аристотель в «Никомаховой этике»¹ утверждает, что наука о государстве – высшая из наук, и государственные мужи чаще всего обращаются именно к ней, чтобы научиться искусству государственного управления. Однако в XX в. политическая наука отказалась от своего наследия в пользу более «современных» способов мышления и, как следствие, отошла далеко от своих источников, лежащих в сфере философии, этики и практических навыков управления государством. Неудивительно, что когда режиссер Кен Бернс снимал документальный фильм «Конгресс: надежды и свершения представительного правительства» (1987), посвященный 200-летию законодательного органа США, он брал интервью у многих журналистов, политиков и историков, но не у политологов. (Правда, он взял интервью у политолога Джеймса Макгрегора Бернса, но представил его как историка.) Никто из носителей «громкого имени» в области академических исследований политики Конгресса не имел отношения к фильму, который задумывался как размышление о роли законодательной власти в демократическом правительстве.

Конечно, не все политологи испытывают «зависть к физикам», свойственную многим из их коллег; в Американской ассоциации политической науки возникло даже движение, направленное против тирании количественных методов исследования (в насмешку прозванное «перестройкой»). Есть немало и таких политологов – в основном это ученики Эрика Фёгелина и Лео Штрауса, – которые серьезно относятся к политической теории. Но среди наиболее влиятельных представителей этой дисциплины по-прежнему доминируют бихевиоралисты, занимающиеся поиском все более точных и все более нелепых математических моделей политических явлений. Мы могли бы назвать это мстью Хьюберта Хамфри. И усмотреть в этом начало эпохи перемен.

Изменение, которое должно произойти в нашей дисциплине, есть не что иное, как восстановление политической науки. Углубленное интеллектуальное изучение политики может многое предложить и гражданам, и руководителям, но только в том случае, если оно будет правильно понято политической наукой. Для тех, кто хочет, чтобы политология сохранила место среди гуманитарных наук, которые могут способствовать благу человечества, и особенно для тех, кто заинтересован в построении католической социальной науки, восстановление – требование дня.

¹ См.: Аристотель. Никомахова этика. – Москва : ЭКСМО-Пресс, 1997. – Кн. 1, ч. 2. – Прим. пер.

СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА

В современной социальной науке доминирует бихевиорализм – подход, который окончательно сформировался после Второй мировой войны и вытеснил более традиционные методы анализа поведения людей и их сообществ. В политологии идеи бихевиорализма превратились в набор принципов, который получил не совсем удачное название «поведенческого кредо».

Согласно определению Альберта Сомита и Джозефа Таненхауса, сформулированному в их фундаментальной истории американской политической науки [Somit, Tanenhaus, 1967], «поведенческое кредо» содержит восемь основных «догматов» (использование религиозного понятия в данном случае совершенно уместно):

1) политология в конечном счете может стать наукой, способной объяснить и предсказывать;

2) политическая наука должна заниматься, если не исключительно, то главным образом теми явлениями, которые реально можно наблюдать, т.е. тем, что делается или говорится;

3) данные должны быть количественными, и «выводы» должны опираться на данные, поддающиеся количественному измерению;

4) исследования должны опираться на теорию и на теорию быть направлены (как правило, путем разработки гипотез, которые могут быть проверены на основе эмпирических данных);

5) политология должна отказаться как от прикладных исследований, направленных на решение конкретных, насущных социальных проблем, так и от программных начинаний, направленных на совершенствование общества, и заняться «чисто научными» исследованиями;

6) истинность или ложность ценностей (демократии, равенства, свободы и т.д.) не может быть установлена научным путем и выходит за рамки рационального исследования;

7) политологи должны больше заниматься междисциплинарными исследованиями;

8) политология должна больше заниматься саморефлексией и более критично относиться к своей методологии [ibid., p. 177–179].

Эти догматы стали господствующими в политологии в 1950-х и 1960-х годах. В некоторых департаментах политологии от преподавателей и аспирантов требовалось подписаться (в буквальном смысле) под той или иной версией этого кредо. В других департаментах бои между бихевиоралистами и их противниками – традиционалистами (которые, как правило, занимались критикой социальной науки, «свободной от оценочных суждений») продолжались до 1960-х годов. В конце концов, однако, сторонники бихевиорализма стали в политологии правящей партией, которой противостояли лишь немногочисленные очаги сопротивления.

С конца XIX в. политическая наука была секулярной дисциплиной. С ростом бихевиорализма она (как и почти все другие академические дисциплины) становилась все более агрессивной и сознательно секулярной по своей ориентации. Другими словами, в ней почти не осталось места для тех,

кто не разделял позитивистского скептицизма по отношению к религии. Те, кто хотел рассуждать о «ценности», обычно обращались к изучению политической философии, часто под влиянием таких ученых, как Лео Штраус (который единственным источником мудрости признавал греческих классиков) или Эрик Фёгелин (который предпочитал то, что он называл «преформационным христианством», но открыто критиковал церковь за то, что считал чрезмерным догматизмом). На другом конце политического спектра оказался ряд ученых, которые явно или неявно использовали аналитические понятия марксизма, – и они тоже были допущены к работе в русле «мейнстрима» социальной науки, поскольку марксизм провозглашает себя «научным» методом анализа человеческого общества.

Изучение политических институтов, таких, как американская конституционная система или ее составляющие, находилось в основном под влиянием бихевиоралистов. При изучении многих аспектов политических институтов такая ориентация не создавала проблем. Исследования организации, властных полномочий и деятельности трех ветвей американского правительства часто сосредоточены на технических, политических и организационных проблемах, а не вопросах конечных целей. Однако в том что касается других аспектов политических институтов, возникающих в связи с оценкой деятельности президента или результатов политики правительства, вопросы целей и средств их достижения игнорировать нельзя. В результате современная политическая наука оказалась вынужденной заниматься вопросами, которые, по ее утверждению, выходят за рамки ее компетенции.

КАК РЕШАТЬ ПРЕДЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ, КОГДА СЧИТАЕТСЯ, ЧТО НЕТ ПРЕДЕЛЬНЫХ ВОПРОСОВ?

Современная политическая наука добилась больших успехов в понимании того, как функционируют политические институты. Ученые многое узнали о том, как организован Конгресс и как его члены ведут свои дела, о том, как президенты принимают и выполняют решения, о том, как Верховный Суд решает дела, и о том, как бюрократия формирует и реализует политику выборных должностных лиц. Все более изощренные методы, используемые для проведения всех этих исследований, могут быть действительно впечатляющими (а иногда и курьезными), поскольку позволяют ученым выйти за рамки субъективистских исследований, весьма характерных для традиционной политической науки.

Однако бихевиоралистский подход столкнулся с рядом проблем, затрагивающих его фундаментальные положения. Например, ученые обнаружили, что их исследования часто наткнулись на вопросы, к которым их изощренные методы не знали даже, как подступиться: вопросы о целях, для которых используется политическая власть, о том, какие политические действия оправданы и при каких условиях, и о том, как оценивать отдельных политических деятелей, политические группы и политические системы. Преднамеренное отделение «фактов» от «ценностей» автоматически ставило такие вопросы под

запрет. Таким образом, многие ученые заканчивали свои исследования, указывая, что наиболее важные вопросы выходят за рамки их исследований; другие интерпретировали ответы, исходя из собственных предпочтений.

Я в своей работе оказался на грани современной политической науки. Мои ранние сочинения были посвящены вопросу о том, как оценивать деятельность президента во внешней политике [Barilleaux, 1985 a; Barilleaux, 1985 b]. Чтобы не утомлять читателя пересказом своих исследований, скажу сразу же, что современный подход потерпел неудачу: я обнаружил, что подходы и методы политологии, которым меня учили в аспирантуре, не могли ответить на вопросы, которые, как оказалось, были самыми важными.

Проводимое мною исследование, целью которого было установить, как следует оценивать успех или неудачу того или иного президента в сфере внешней политики, опираясь при этом на изучение тех или иных конкретных случаев, показало, что та оценка, которую я пытался разработать, – о важности и полезности которой мне говорили многие, – требовала ответов на вопросы о том, каковы цели и средства президентских действий [Barilleaux, 1988]. Иными словами, для того чтобы оценить, что сделал президент в международных делах, мы не можем ограничиться утилитарным представлением о том, преуспел он или же потерпел неудачу в достижении поставленных целей. Скорее, стало очевидным, что мы должны были судить о том, «куда президенты хотят нас вести, какими средствами и какой ценой» [ibid., p. 19].

Политология, ориентированная на бихевиорализм, такими вопросами не задается. Она избегает дискуссий о «ценностях», однако ее же собственные методы приводят к выводу о том, что именно ценности определяют политику. Но в таком случае она исповедует не те принципы, которые побуждают осуществлять на практике своим последователям. Более того, рассуждать о «ценностях» – значит сталкиваться с вопросами о конечных целях в политике и жизни, которые неизбежно приводят нас к вопросам о Боге.

Безусловно, вопросы о достойных целях и средствах государственной политики могут и должны решаться в повседневной политической жизни. Но проблема, с которой сталкивается политическое сообщество – и ученые, которые в нем работают, – заключается в том, что бихевиоралистский взгляд на мир неполон и поэтому неспособен привести к истине. Бихевиоралистский анализ президентской власти может многое рассказать нам об организации Белого дома и инструментах исполнительной власти, но в конечном итоге он не дает ответа на вопрос о том, ради чего используется эта власть.

Представим себе, что произойдет, если президент Джордж Буш-младший убедит Конгресс сбалансировать федеральный бюджет, сократив средства для пожилых людей, программу «Head Start»¹ и другие программы социального обеспечения, и посоветует врачам позволить участникам

¹ Программа «Head Start» (букв.: успешный старт) – программа компенсаторного обучения в США, принятая в 1965 г. и направленная на повышение академической успеваемости и развитие интеллектуальных способностей учащихся из малообеспеченных семей и национальных меньшинств. – *Прим. пер.*

«Медикэр»¹ «сделать нам всем одолжение и умереть». Конечно, большинство политологов сказали бы, что такая схема бесчеловечна, – но политология нас этому не учит. В конце концов, бихевиоралистское кредо утверждает, что «ценности» выходят за рамки допустимого исследования. Что же тогда делать политологам? Они могут позволить, чтобы их методы обеспечили президенту успех в его бесчеловечных действиях, и сохранять при этом свою девственную аналитическую нейтральность, или же они их комментируют, вводя собственные оценки в свою работу, делая при этом вид, что не замечают этого.

Каждый из этих ответов можно найти в ряде вышеупомянутых президентских рейтинговых исследований. Некоторые аналитики придерживаются строгого нейтралитета, что приводит их к странным выводам о том, что такое политическое руководство, в то время как другие занимаются комментированием под видом позитивизма. В любом случае, эти ученые оказываются в тех же пограничных областях, в которых светская политология указывает на конечные вопросы, но сама не может их решить.

Означает ли это, что мы можем отказаться от современной науки? Нет, но нам нужно хорошо понимать, где она полезна и где ее пределы. Кроме того, нам нужно понять, как восстановление политической науки может помочь в решении тех проблем, которые она ставит перед собой в наше время.

ПОЛЕЗНОСТЬ И ГРАНИЦЫ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТОЛОГИИ

Современная политическая наука подобна многим другим интеллектуальным достижениям человечества: впечатляет своим умом и изощренностью и разочаровывает своей ограниченностью. Академические исследования, проводимые подавляющим большинством ученых, могут преподать нам важные уроки, но не могут научить самому важному.

Полезность

Есть два крупных вклада, которые современная политическая наука внесла в наше понимание политических институтов. Кроме того, она вносит вклад в наше понимание и других аспектов политики:

1) представление о структуре и работе политических институтов – эти представления совсем не пустяк, поскольку могут помочь нам понять, почему правительство делает то, что оно делает, и как заставить его работать лучше;

2) представление о расходах и издержках, связанных с различными формами политических институтов – исследования, проведенные политической наукой, показали нам, как различные избирательные системы влияют на политические результаты, как система разделения властей влияет на полити-

¹ «Медикэр» (англ. Medicare) – национальная программа медицинского страхования в США для лиц от 65 лет и старше; начала осуществляться в 1966 г. – *Прим. пер.*

ку правительства в Соединенных Штатах, как различные избирательные системы определяют, какие группы победят на выборах, и как форма правления может повлиять на долгосрочную стабильность и процветание политического сообщества;

3) представление об общественном мнении и политическом поведении – опять же, в демократической политической системе такие представления важны. Тем не менее даже глубокое знание того, как люди думают и как они ведут себя политически, мало объясняет, почему они думают и действуют именно так, а не иначе, или как различать мнение и поведение в свободных обществах и обществах авторитарных.

Ограничения

Несмотря на этот вклад, современная политическая наука сталкивается с тремя резкими ограничениями, мешающими углубить наше понимание политического мира.

1) Расхождение между «фактами» и «ценностями» не позволяет политической науке дать ответы на некоторые из наиболее важных вопросов политики – как отмечалось выше, она не может разобраться в легитимности тех или иных целей, которые ставит правительство, и применяемых им средств. Что касается светской социальной науки, то для нее нет никакой разницы между нацистским «окончательным решением»¹ и намеченной Клинтоном реформой здравоохранения, за исключением размаха обоих мероприятий. Справедливости ради следует признать, что именно эта ограниченность больше всего беспокоит практиков современной политологии: их беспокоит такой подход к изучению политики, который не позволяет провести различие между благотворительностью и геноцидом. Однако у них нет эффективного способа решить эту проблему.

2) Бихевиоралистская политология не свободна от оценочных суждений – так что для нее это в большей степени практическая проблема, а не теоретическая. Поскольку бихевиоралистский подход не проводит различия между политикой одного правительства и политикой другого, исследователи часто ставят в центр своей работы собственные пристрастия.

Рассмотрим недавно вышедший том, посвященный президентству Билла Клинтона – «Президентство Клинтона: первые оценки», под редакцией Колина Кэмпбелла и Берта Рокмана [Clinton presidency, 1996]. По словам ее издателя, эта книга стала бестселлером (среди учебной литературы) в день ее выхода, что свидетельствует о том, что она хорошо вписывается в основное русло современной политической науки². Одна из центральных глав – якобы

¹ «Окончательное решение» (Endlösung) – гитлеровский план физического уничтожения еврейского населения Европы. – *Прим. пер.*

² Директор издательства «Chatham House publishers» Эдвард Артиньян заявил об этом автору на ежегодном собрании Американской ассоциации политических наук, проходившем в Чикаго (шт. Иллинойс) в сентябре 1995 г. Слова эти были частью рекламной акции, но в них явно слышалось и желание похвастаться академической репутацией книги и ее авторов.

объективная оценка управления Белым домом президентом Клинтон, написанная Колином Кэмпбеллом, политологом из Джорджтаунского университета. Статья профессора Кэмпбелла изобилует разного рода догадками, оценочными суждениями и прочими утверждениями, что противоречит научному беспристрастию светской социальной науки. Например, Кэмпбелл неодобрительно пишет о 1980-х годах как о «периоде, когда неолибералы начали с тоской смотреть через Атлантику на Маргарет Тэтчер» [Campbell, 1996, p. 55]. Затем он переходит к оценке администраций Рейгана и Буша, используя при этом термины, которые можно охарактеризовать как идеологические: Рейган «нанес большой ущерб» американской форме правления, что привело к «росту тревоги и недоверия» [ibid.]. Созданные им условия заложили основу для избрания Джорджа Буша, который вызывает гнев Кэмпбелла тем, что он отвлек внимание европейских лидеров от кризиса на Балканах, переключившись на ситуацию, сложившуюся в результате вторжения Саддама Хусейна в Кувейт [ibid.]. Любое из этих утверждений может соответствовать или не соответствовать истине, но ни одно из них не отвечает требованиям беспристрастной науки.

Другие примеры еще больше обостряют проблему. Рассмотрим статьи, опубликованные в «American political science review» (APSR), ведущем политологическом журнале. В соответствии с заявленными ценностями политологии феминистской и экологической проблематике воздается в нем должное. В июне 1994 г. в APSR была опубликована статья Кортни Браун из Университета Эмори (г. Атланта) на тему «Политика и окружающая среда», которая начиналась с заявления о том, что «взаимосвязь между президентскими выборами в Соединенных Штатах и деградацией окружающей среды до конца не изучена» [Brown, 1994, p. 292]. В следующем номере Лин Кэтлин из Университета Пердью (г. Уэст-Лафайетт) проанализировала «Власть и влияние в государственной законодательной политике» [Kathlene, 1994]. Она начинает с громкого заявления о том, что влияние женщин в законодательных органах Штатов есть успех женщин-феминисток; затем она объясняет ограниченное влияние женщин-законодателей в США тем, что «наша культура и социальное устройство созданы под мужчин» [ibid., p. 573]. Науку, которая излагается на страницах этого ведущего политологического журнала, формирует идеология.

Когда идеологические пристрастия ученых выдаются за науку, получается что-то вроде радикального индивидуализма в морали (что, безусловно, согласуется с современной американской культурой, а возможно, и лежит в ее основе), когда каждый исследователь создает свое собственное определение хорошей и плохой политики, правильного и неправильного действия. Практика светских социальных наук, таким образом, становится своего рода цензурой, осуществляемой с помощью замаскированных – или даже не очень замаскированных – допущений.

Современная политология совершенно слепа к вопросам этики и поведения политических деятелей – эта проблема стала весьма актуальной для светских социологов, ведущих споры о таких событиях, как Уотергейт, Иран-

контрас и Уайтуотерский скандал¹. Атеистам, ограничивающимся вопросами успеха или неудачи, законности или конституционности, почти нечего сказать о поведении политиков с точки зрения морали. Ведь если мы сами – высшие судьи нашей собственной «частной морали» (как гласит одно крылатое выражение), значит, если мы не совершаем ничего криминального, то можем делать что хотим.

Этими сильными и слабыми сторонами и объясняется то обстоятельство, что хотя светская социальная наука и вносит весьма существенный вклад в наше понимание политического мира, одного этого недостаточно для того, чтобы привести нас к истине. Именно поэтому возникает явная необходимость вернуть политическую науку к ее корням, которые лежат в философии, этике и искусстве государственного управления.

ТРАДИЦИОННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА

До возникновения бихевиорализма основное внимание политической науки было обращено на три вопроса, поднятые Аристотелем в его «Политике». Не все мыслители, придерживающиеся этой традиции, приходили к одинаковым выводам, но поскольку все они решали одни и те же проблемы, это и сформировало великую традицию политической науки как научной дисциплины. По словам Джеймса Сизэра, традиционная политическая наука включает в себя три основных элемента: знание места, общую политическую науку о режимах, политическую науку о конкретном месте [Ceaser, 1990, ch. 3].

1) *Знание места*. Традиционная политология не является искусством абстрактных рассуждений. Напротив, она изучает свой предмет в контексте, т.е. с учетом исторических и географических условий, а также характера нации или населения. Например, рассмотрение американского политического режима должно опираться на историю, географию и «дух» американского народа. Такой контекст позволяет не допускать разного рода абстрактных рассуждений, которыми пронизаны работы в области женских исследований, мультикультурных исследований и прочие попытки уложить все человеческие институты в прокрустово ложе «расы, гендера и сексуальной ориентации».

¹ Уотергейт, Уотергейтский скандал (Watergate scandal) – политический скандал в США 1972–1974 гг., закончившийся отставкой президента Р. Никсона; единственный за историю США случай, когда президент прижизненно досрочно прекратил исполнение обязанностей.

Иран-контрас (Iran-contra affair), или «Ирангейт» (по аналогии с «Уотергейтом»), – крупный политический скандал в США во второй половине 1980-х годов, разгоревшийся в конце 1986 г., когда стало известно о том, что отдельные члены администрации США организовали тайные поставки вооружения в Иран, нарушая тем самым оружейное эмбарго против этой страны.

Уайтуотерский скандал (Whitewater affair): в 1979 г., когда Б. Клинтон был губернатором Арканзаса, его жена участвовала в инвестиционном проекте на участке земли на реке Уайт; сделка завершилась полным провалом, и принадлежавшая Клинтонкам компания попала в поле зрения правоохранительных органов. Клинтонов обвинили в финансовых махинациях, и лишь в 2000 г. обвинения с них были сняты. – *Прим. пер.*

2) *Общая политология.* Знание места не означает, что традиционная политическая наука смотрит на землю и никогда не поднимает глаз к солнцу. Она занимается и более общими вопросами: типологией режимов, факторами, поддерживающими или подрывающими те или иные режимы, а также универсальной природой человека, проявляющейся при всех режимах. В отличие от искусственных представлений о человеческой природе, которыми пользовались почти все просветители и мыслители более позднего времени, политологи, стоящие на позициях традиционализма, принимают человеческую природу такой, какова она есть.

Общая часть традиционной политической науки изучает различные типы режимов и стремится выявить факторы, которые помогают им работать или способствуют их краху. Она изучает, как человеческая природа взаимодействует с режимом каждого типа и какие выгоды и опасности ожидают людей, живущих в политических системах того или иного типа.

3) *Политология конкретного места.* Заключительной частью традиционализма является сбор сведений о функционировании того или иного режима в конкретное время. Она использует знания первых двух своих составляющих применительно к определенному месту. Например, анализ состояния современного американского режима мог бы послужить предостережением для граждан и политиков Соединенных Штатов.

Если Сизэр прав насчет основных принципов традиционной политической науки – а я считаю, что он прав, потому что он указывает на влияние Аристотеля на западную мысль, – то этот способ анализа согласуется с католической мыслью. Традиционная политическая наука использует человеческий ум, но она не превозносит ум, абстракцию или идеологию. Ею можно воспользоваться для применения принципов католического социального учения, которое учитывает обстоятельства времени и места. Она может быть использована для восстановления политической науки в ее законных правах авторитетной науки, а для этого необходимо осознать важность добродетели.

ПОЛИТИКА ДОБРОДЕТЕЛИ

Идея добродетели, одна из старейших в истории западной мысли, стала считаться ненужной или опасной только после идеологической революции XX в. Еще во времена Платона четыремя главными, или гражданскими, добродетелями считались мудрость, справедливость, умеренность и мужество. Традиционная политическая наука – и это знали Аристотель, Августин, Фома Аквинский, Шекспир, Томас Мор, Джеймс Мэдисон и Авраам Линкольн, – отчасти строилась на этих добродетелях. Современная политология хочет, чтобы Джеймса Мэдисона помнили как своего рода предтечу Айн Рэнд, т.е. как того, кто прославлял эгоизм и отвергал идею добродетели. Но Мэдисон считал добродетель необходимым условием успеха свободного правительства и советовал только, чтобы создатели политических институтов учитывали наличие политического эгоизма (в виде фракций). Но откуда взялось представление об угрозе фракций? Оно пронизывает «Политику» Аристотеля, и выхо-

дит, что Джеймс Мэдисон искал новое решение очень старой проблемы. Отец-основатель признавал важность добродетели, вопреки усилиям некоторых современных интерпретаторов Мэдисона доказать обратное.

Возвращение к изучению добродетели

Политологам нужно вернуться к изучению добродетели. Традиционная политология понимала роль добродетели, и даже современные светские философы понимают ее значение. Возьмем, к примеру, книгу Андре Конта-Спонвиля «Маленький трактат о великих добродетелях», которая стала бестселлером во Франции и в США тоже привлекла к себе большое внимание. Эта книга утверждает, что мы должны знать, что такое добродетель, восхищаться ею и осуществлять ее на практике, если хотим сохранить цивилизацию, и Конт-Спонвиль приводит список добродетелей, влияющих на повседневную жизнь. Его трактат – это напоминание о том, что добродетель долгое время была частью западной традиции, что она совместима со свободным обществом и что она не подразумевает полицию мысли или инквизицию. Среди социологов последователи Питирима Сорокина также указывают на добродетель и альтруизм как основы общества.

Современные же политологи оторваны от реальности – как политической, так и философской. Возвращение к добродетели – это шаг не назад, а вперед. Справедливости ради следует отметить, что сегодня есть много политологов, осознающих важность добродетели, – это ученики Л. Штрауса и Э. Фёгелина, а также христиане, такие как Дж. Бадзишевски (чья книга «Ближайшее побережье Тьмы» имеет подзаголовок «в защиту политики добродетели»), – но эти ученые были объявлены «маргиналами» (если использовать модный термин) и отвергнуты как чистые политические теоретики. Другие ученые также пытались интегрировать мудрость традиционной политической науки в современные исследования. Один из них, Итан Фишман, зашел так далеко, что применил «аристотелевский подход к президентскому управлению». Его книга «Осторожное президентство» [Fishman, 2001] – редкое и приятное исключение в общем потоке бихевиоралистской литературы. Все это вселяет надежду, но все это – лишь небольшие всплески по сравнению с гораздо более мощной волной бихевиорализма.

В основе политологии лежит политическая теория или философия, и предшествующее рассмотрение ограниченности главного направления современной науки еще раз подтверждает тот факт, что бихевиорализм упирается в конечные вопросы, отрицая при этом, что эти конечные вопросы существуют. Таким образом, политология оказывается перед дилеммой: продолжить путь вниз по тропе бихевиорализма и упираться в вопросы, на которые у него нет ответов, или признать его ограниченность и вернуть политологии подобающее ей место, снова обратившись к изучению добродетели и главным вопросам. Как должна быть решена эта дилемма, я думаю, очевидно.

Как бы выглядела политология, признающая добродетель? Она больше походила бы на традиционную политическую науку, даже если бы владела ме-

тодами количественного измерения тех политических явлений, которые такому измерению действительно поддаются. Она меньше напоминала бы псевдоисчисления и в большей степени напоминала бы тот блестящий политический анализ, который производили в последние годы различные «мозговые центры», заполонившие Вашингтон. Эти институты, анализируя государственную политику, открыто дают оценки и приводят разумные доказательства своих суждений о государственных делах. Работу «политических аналитиков» часто портит то обстоятельство, что многие из них используют меркантильный подход, т.е. подсчитывают затраты и выгоды при решении общественных вопросов, но они, по крайней мере, четко понимают критерии, которые используют при оценке политики, и их исследования представляют собой интересные упражнения в логических суждениях. По поводу их работы можно сказать словами П.Г. Вудхауза, которые произносит его герой Берти Вустер¹: восхищаясь Палатой общин, запретившей пэрам членство в палате, Вустер замечает при этом, что Палата общин провела хоть какую-то границу.

Среди нас есть политологи, не забывшие о важности добродетели и до сих пор причисляющие Аристотеля и других ученых к великой традиции политической науки. Политологии как академической дисциплине есть чему поучиться у этих ученых, и она может быть восстановлена, когда бихевиоралисты увидят, что параметры их «поведенческого кредо» описывают какой-то узкий и несуществующий мирок.

Вклад католиков

Питер Крайфт² однажды заметил, что атеист ошибается, считая, что его вселенная больше, чем у верующего, потому что его вселенная не нуждается в Боге для того, чтобы функционировать. Крайфт отвечает на это, что вселенная верующего – особенно по космологии иудео-христианской традиции – на самом деле больше, потому что она включает в себя все, что есть во вселенной атеиста, плюс духовную сферу. То же самое могут сказать и католические социологи: наш мир включает в себя все, что есть во вселенной социологов светского толка, а также духовную сферу, находящуюся за пределами конвенциональной науки.

Вклад католиков в социальную науку в целом и в политическую науку в частности заключается в том, чтобы помочь ученым совершить окончательное восхождение – как называют это альпинисты – к истине. Католическое богословие и социальная мысль служат нравственным компасом для поисков в пограничных областях социальной науки, а также для глубокого и

¹ Пелам Гренвилл Вудхаус (1881–1974) – популярный английский писатель и драматург, автор цикла романов о молодом британском аристократе Берти Вустере и его камердинере Дживсе, ставших особенно популярными благодаря телесериалу «Дживс и Вустер» (1990–1993). – *Прим. пер.*

² Питер Крайфт, иногда Крифт (Kreeft; род. 1937), профессор философии в Бостонском колледже и Королевском колледже Лондона, регулярно публикующийся в различных христианских изданиях, автор 67 книг на разные темы. – *Прим. пер.*

тонкого понимания универсальных норм справедливости (естественного права). Вступая в сферу духа – т.е. говоря о Боге, – католические социологи могут осмыслить то, что светская социальная наука считает несущественным, например вопросы о правомерности тех или иных политических целей и средств их достижения.

Есть много вопросов, связанных с изучением политических институтов, на которые католические политологи могут дать ответы, недоступные светской социальной науке. Одним из примеров может служить оценка деятельности президентов. Как можно оценить деятельность Джорджа Буша-младшего или Билла Клинтона на посту президента? Можно взвесить издержки и выгоды различных инициатив и действий их администрации, и при этом разные эксперты, естественно, могут расходиться во мнениях относительно окончательного итога достижений и неудач администрации Буша или Клинтона. Но полная оценка президентства Буша должна учитывать затраты и выгоды от свержения режима Саддама Хусейна в Ираке, а также от отмены агрессивной политики администрации Клинтона в поддержку абортотворения. Точно так же и оценка президентства Клинтона требует учета затрат времени, энергии, политического капитала и бюджетных средств, которые его администрация затратила на продвижение того, что Святой Отец называет «культурой смерти»¹. Администрация Клинтона не только отменила «подписку о неразглашении», если речь идет о консультации по поводу аборта в клиниках, финансируемых из федерального бюджета, но и активно пропагандировала аборты и контрацепцию, как в США, так и за рубежом. Отвергнутые предложения Клинтона по реформе здравоохранения предполагали, что аборты по требованию будут финансироваться из федерального бюджета, так что даже работодатели-католики, наверное, не смогли бы утаить это от своих работников по соображениям морали (хотя этот вопрос так и не был решен окончательно). В итоге пребывание Билла Клинтона у власти нанесло серьезный урон рождаемости в США. Способствовала ли администрация Джорджа Буша-младшего росту рождаемости? Ответ скорее положительный, но окончательных результатов пока нет.

Даже там, где католики высказывают законное несогласие, например, по другим аспектам предложения Клинтона о реформе здравоохранения или предложения Буша изменить правила оплаты сверхурочных работ или сократить налоги, католическое учение и социальная мысль предлагают основу для анализа правительственных решений, политических и идеологических инициатив. Католические лидеры ясно дали понять, что некоторые предлагаемые стратегии – такие как прекращение финансирования матерей, имеющих внебрачных детей, – морально неприемлемы. В других случаях заявления по общественным вопросам, сделанные Комитетом по государственной политике и Комитетом по делам Церкви Католического социологического общества (например, по реформе здравоохранения и Конвенции ООН о правах ребенка) [Public statements ... , 1995], помогли составить четкое представление о важных политических вопросах. На более широком фронте такая работа, как

¹ Речь идет о Папе Римском Иоанне Павле II. – *Прим. пер.*

католический анализ либерализма и консерватизма, который произвел Стивен Красон, может дать новое представление о политических дебатах в Соединенных Штатах [Krason, 1991].

Католический вклад в изучение политических институтов в частности и политики, и общества в целом довольно важен. Это не просто сектантство: это более полный поиск истины. Католики могут сыграть важную роль в восстановлении политической науки.

Программа восстановления политической науки

Восстановление политической науки – занятие, ничем не напоминающее антикварное увлечение старыми книгами, при котором игнорируются XX и XXI вв. Скорее, это мероприятие, связанное с восстановлением представлений и достижений традиционной политической науки. Католические политологи могут сыграть важную роль в этом деле, потому что их интеллектуальная традиция тесно связана с традиционной политической наукой, а еще и потому, что католические социальные мыслители нашего времени упорно занимались изучением того, что Святой Отец называет «полной правдой о человеке». Восстановленной политической науке католические ученые могут предложить многое, и то, что перечислено ниже, является планом восстановления нашей многовековой науки:

1) *Новое открытие добродетели.* Вовсе не факт, что современные социологи не способны учиться. Возьмем, к примеру, недавнее «открытие» важности гражданского общества. На протяжении десятилетий политологи почти исключительно занимались государством, а те ученые, которые изучали социальные группы (например, группы интересов, партии, социальные движения), как правило, рассматривали их как придатки государства или с точки зрения их влияния на государство. Однако в последние годы наблюдается почти такой же интерес к важности гражданского общества, какой был у Токвиля. Роберт Патнэм, автор книги «Играя в боулинг в одиночку»¹ – одной из самых обсуждаемых книг о гражданском обществе в Соединенных Штатах – в недавнем прошлом президент Американской ассоциации политической науки. Гражданское общество сейчас является самой актуальной темой в политической теории и политической социологии. Вновь признана значимость общественных институтов среднего уровня, таких как семья, общественные объединения (в том числе и лиги по боулингу), церкви, соседские общины, молодежные организации и прочие негосударственные объединения. Но что же создает и поддерживает эти ассоциации? Отчасти личная заинтересованность – это да, но настоящим связующим элементом гражданского общества является именно добродетель.

Повторное открытие важности гражданского общества указывает на важность добродетели. Трезво мыслящие политологи не должны опасаться,

¹ Putnam R.D. Bowling alone : the collapse and revival of American community. – New York : Simon & Schuster, 2000. – Прим. пер.

что добродетель – это некая бесплотная абстракция или идеалистическая мечта; добродетель – это факт и социальная необходимость. Светские социологи, такие как Патнэм и его коллеги, могут весьма преуспеть, выявляя те проблемы, которые возникают по причине падения добродетели (отсюда и упадок гражданских объединений, который он называет термином «игра в боулинг в одиночку»), но где католические ученые могут оказаться полезными, так это в том, чтобы обратить внимание своих светских коллег на великие традиции – от Платона и Аристотеля до Фомы Аквинского и Шекспира, Джорджа Вашингтона и Токвиля, Маритена и Иоанна Павла II, – посвященные размышлениям о важности добродетели в обществе и о том, как ее культивировать.

2) *Повторное открытие естественного права.* Трудно понять, почему идея естественного права, когда-то лежавшая в основе западной мысли, сегодня не признается. Ведь наш современный публичный дискурс наполнен скрытыми намеками на естественные стандарты правосудия. Примером тому служит дискуссия, связанная со скандалом вокруг сексуальных домогательств католических священников Америки. Нет никого, кто не согласен с мнением о том, что есть что-то по своей сути нездоровое в сексуальных домогательствах к несовершеннолетним со стороны взрослых. Почему это недопустимо? Потому что это «просто неправильно», если воспользоваться общепринятым объяснением. Точно так же и бывший президент Билл Клинтон, когда находил что-то отвратительным с точки зрения морали, любил использовать подобное объяснение: это «просто неправильно».

Как что-то может быть «просто неправильным», если нет естественных стандартов добра и зла? На это обратили внимание многие комментаторы, хотя современное американское общество не принимает логический вывод, который следует из такого хода мысли. Представители нашей культурной элиты в большинстве своем высмеивают идею естественного права, и даже когда они осуждают то, что осуждают – будь то насилие над жителями Тибета, калечащие операции на женских половых органах в некоторых странах, ограничения прав мусульманских женщин, сегрегация, рабство, ущерб окружающей среде, использование внедорожников и т.д., – они говорят: это «просто неправильно».

Почему ссылки на законы природы общепризнанны, тогда как идея естественного права вызывает всеобщее подозрение? Ответ прост: мышление по законам природы требует строгости, а это значит, что нельзя произвольно выбирать, что считать правильным, а что – неправильным. Думать о естественном праве – значит перейти от осуждения талибов за то, что они не пускают девочек в школу, к серьезным размышлениям о том, почему, например, аборты относятся к действиям неправильным. Естественное-правовое мышление противоречит выборочному моральному негодованию, являющемуся отличительной чертой нашего времени.

Тем не менее естественно-правовое мышление важно и необходимо для восстановления политической науки. Католические ученые знают об этом, но об этом знают и другие. Папа Иоанн Павел II обеспечил нас убедительными энцикликами и другими сочинениями о естественном праве. Дж. Будишевский, христианин-евангелист, доходчиво и красноречиво написал о естест-

венном праве в своих книгах «Записано в сердце» и «Чего мы не можем не знать»¹. Католики и их сторонники в вопросе о естественном праве должны по-прежнему подчеркивать важность и этой традиции и соответствующей ей логики, чтобы помочь делу восстановления политической науки.

3) *Новая парадигма социальной науки*. С тех пор как «бихевиоральное кредо» стало для современной политической науки своего рода «декалогом»², его принципы руководили мыслью и работой политологов. Если политическая наука должна быть восстановлена на своем месте как дисциплина, которая многое может сказать о человечестве и политике, то вместо господствующей бихевиоральной парадигмы необходима новая.

Есть несколько претендентов на эту почтенную роль. Ученики и последователи Лео Штрауса в качестве альтернативной парадигмы предлагают подход к политике своего учителя, и в этом подходе есть много привлекательного. Штраусианство серьезно относится к урокам классической политической философии, серьезно относится к словам и трудам мыслителей и государственных деятелей, понимает важность добродетели. Но есть один аспект в штраусианстве, настораживающий католиков (и не их одних), который заключается в том, что многие из его сторонников, по-видимому, считают, что только в полисе человечество может обрести подлинное счастье. А это подразумевает нечто большее, чем просто сплоченное политическое сообщество; в ряде случаев это означает гражданскую религию, которая не согласуется с католицизмом (католики никогда не вписывались в старую протестантскую гражданскую религию, которая когда-то доминировала в американской политической культуре). Но если штраусианскую политологию можно развить таким образом, чтобы она не исключала ортодоксальный католицизм, то в ней найдется много такого, что заслуживает восхищения.

Другую альтернативную парадигму можно найти в трудах Эрика Фёгелина, который называл себя «дореформационным христианином» и чье мировоззрение гораздо более совместимо с католицизмом. «Новая наука политики» Фёгелина³ предлагает интерпретацию истории и политики, которая является явно иудео-христианской, а его метод фокусируется на политических идеях и писаниях. Но работа Фёгелина трудна для понимания даже для многих ученых и потребует больших комментариев. Кроме того, есть много элементов политики, которые сам Фёгелин не исследовал и которыми необходимо было бы дополнить его труд, чтобы предложить альтернативную парадигму бихевиорализму.

Третья, причем многообещающая, возможность заключается в интегральном подходе к социальной науке, разработанном в трудах Питирима Сорокина. Сорокин почти неизвестен в среде политологов, но он и

¹ Budziszewski J. *Written on the heart : the case for natural law*. – Downers Grove (IL) : InterVarsity press, 1997; Budziszewski J. *What we can't not know : a guide*. – Dallas (TX) : Spence publishing co., 2003. – *Прим. пер.*

² Декалог, десятизаконие – десять библейских (ветхозаветных) заповедей (Исх. 20, 1–17). – *Прим. пер.*

³ Voegelin E. *The new science of politics : an introduction*. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1952. – *Прим. пер.*

его творчество имеют много характеристик, которые в наше время могли бы сделать его привлекательным для них – ведь его работа носит междисциплинарный характер (на что претендует и бихевиорализм), будучи столь же эмпирической, как и философской, и является творением интеллектуала, который в свое время был руководителем департамента социологии Гарвардского университета и президентом Американской социологической ассоциации (так что крестный отец этой парадигмы имеет право обращаться к надутым от важности американским академикам). Но в творчестве Сорокина есть элементы, которые кажутся скорее попытками выдать желаемое за действительное, нежели социальной наукой (особенно в его более поздних работах о мире в международной системе), и его последователи должны учесть это, чтобы работать с новой аудиторией. Интегрализм – это эмпирическая парадигма социальной науки, которая серьезно относится к добродетели, серьезно относится к мудрости той традиции, которую Фёгелин называл «средиземноморской», и предлагает ясный взгляд на человечество, согласующийся с католическим мировоззрением. Политологам нужно получше ознакомиться с интегрализмом, а изучающим Сорокина – объяснить его наследие политологам.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Не одни только католики заинтересованы в восстановлении политической науки. С того времени, когда верх одержало бихевиоралистское кредо, многие политологи считали, что она идет в неправильном направлении. Но католики могут сыграть важную роль в ее восстановлении, если внесут свой вклад в развитие альтернативной – по отношению к бихевиоралистской – политической науки. Учитывая вышеизложенную программу, можно уверенно утверждать, что у католических политологов есть многое, что они могут предложить: у них есть теология и традиция социальной мысли, в которой ценится добродетель и уважается естественное право, и они могут помочь в создании новой парадигмы социальных наук (такой как интегрализм), которая даст последовательное изложение «всей правды о человеке» в терминах, понятных социологам. Работа предстоит большая.

Список литературы

- Barilleaux R.J.* Evaluating presidential performance in foreign affairs // The presidency and public policy making / ed. by G. Edwards, S. Shull, N. Thomas. – Pittsburgh (PA) : Univ. of Pittsburgh press, 1985 a. – P. 114–129.
- Barilleaux R.J.* Presidential conduct of foreign policy // Congress a. the presidency. – 1988. – Vol. 15, N 1. – P. 1–23.
- Barilleaux R.J.* The president and foreign affairs : evaluation, performance and power. – New York : Praeger, 1985 b. – 215 p.
- Brown C.* Politics and the environment : nonlinear instabilities predominate // American political science rev. – 1994. – Vol. 88, N 2. – P. 292–303.
- Campbell C.* Management in a sandbox why the Clinton White House failed to cope with gridlock // Clinton presidency : first appraisals / ed. by C. Campbell, B.A. Rockman. – Chatham (NJ) : Chatham House publishers, 1996. – P. 51–87.
- Ceaser J.W.* Liberal democracy and political science. – Baltimore (MA) : Johns Hopkins univ. press, 1990. – 242 p.
- Clinton presidency : first appraisals / ed. by C. Campbell, B.A. Rockman. – Chatham (NJ) : Chatham House publishers, 1996. – 408 p.
- Fishman E.* The prudential presidency : an Aristotelian approach to presidential leadership. – Westport (CT) : Praeger, 2001. – 138 p.
- Kathlene L.* Power and influence in state legislative policymaking : the interaction of gender and position in committee hearing debates // American political science rev. – 1994. – Vol. 88, N 3. – P. 560–576.
- Krason S.* Liberalism, conservatism and Catholicism : an evaluation of contemporary American political ideologies in light of Catholic social teaching. – Hopedale (OH) : Catholics united for the faith, 1991. – 347 p.
- Public statements of the Public policy and Church affairs committee of the Society of Catholic social scientists, 1993–1995. – Steubenville (OH) : Society of Catholic social scientists, 1995. – Reprint.
- Somit A., Tanenhaus J.* The development of American political science : from Burgess to behavioralism. – Boston (MA) : Allyn & Bacon, 1967. – 246 p.
- Wilson J.Q.* Interests and deliberation in the American Republic, or, why James Madison would never have received the James Madison Award // Political science a. politics. – 1990. – Vol. 23, N 4. – P. 558–562.

Глава 7

Б.В. ДЖОНСТОН

СОЗДАВАЯ ИНТЕГРАЛЬНУЮ СОЦИАЛЬНУЮ НАУКУ: ИСТОРИЯ НАУЧНОГО ПОДХОДА

DOI: 10.31249/idint/2022.00.07

Аннотация. Католические социальные науки и социология долго боролись за то, чтобы вписаться в институциональные рамки профессии и высшего образования. Думается, что вполне приемлемый способ решения этой задачи разработан в трудах Эдварда А. Тириакияна. Особенно в тех, где речь идет о доминирующих теоретических школах и о той роли, которую они сыграли в развитии американской и европейской социологии. Здесь рассматривается теория школ Тириакияна, затем идет ее обсуждение и высказываются предложения о тех шагах, которые нужно сделать, чтобы произошли интеллектуальные и институциональные изменения, необходимые для создания теоретической школы католических социальных наук и продвижения ее миссии.

Ключевые слова: Э. Тириакиян; теоретические школы; интегральная социальная наука; католическая традиция.

B.V. Johnston

Toward an integral social science: a history of science approach

Abstract. Catholic social sciences and sociology have long struggled with the challenges of institutionalizing themselves in the professions and in higher education. It is suggested here that a satisfying strategy for addressing this challenge is found in the work of Edward A. Tiryakian. Particularly those that address hegemonic theory schools and the roles they played in the development of American and European Sociology. The Tiryakian variant of a theory school is explicated here and followed by a discussion, and suggestion for next steps to be taken in order to advance the intellectual and institutional changes required to establish a theory school and move the mission of Catholic social sciences forward.

Keywords: E. Tiryakian; theory schools; integral social science; Catholic tradition.

Эта работа – мысленный эксперимент. То есть попытка творческого проникновения в процесс возникновения научной дисциплины в сфере социального знания. Научные традиции, благоприятствующие этому процессу, представляют собой переплетение трех нитей. А именно: целого комплекса ярких и убедительных идей; сплоченной группы теоретиков и исследователей, проверяющих истинность этих идей; достаточно свободный доступ к средствам интеллектуального производства, например солидный департамент в высшем учебном заведении, обеспечивающий хорошие контакты с редакторами журналов, фондами, издателями и профессиональными организациями [Tiryakian, 1979; Tiryakian, 1986; Wiley, 1979]. Когда такая структура в наличии, ученые могут активно решать свои теоретические задачи и бороться за признание в рамках своей научной дисциплины.

Настоящий очерк построен в виде повествования, в центре которого находится социология, взятая как отдельный пример, но предназначенная послужить общей моделью для социальных наук. Начнем с модели теоретических школ, разработанной Эдвардом Тириакьяном, и применим ее общие контуры к весьма показательному случаю, каковым является Гарвардская социология. Затем теоретические параметры «нормальной науки» сопоставим с параметрами «интегральной науки», опираясь при этом на труды социолога Питирима Сорокина. Затем, в порядке предварительной дискуссии, рассмотрим контуры католической социальной науки и препятствия, встающие на ее пути. Цель этой работы заключается в том, чтобы содействовать диалогу, в ходе которого удастся выяснить некоторые детали того стратегического плана, опираясь на который Католическое социологическое общество может успешно выполнить свою миссию.

СТРУКТУРА ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ШКОЛ И РАЗВИТИЕ СОЦИОЛОГИИ

История американской социологии дает много примеров для изучения динамики построения и изменения теории в научных сообществах. Историю социологии можно написать как историю конкурирующих интеллектуальных традиций (например, функционализма, теории конфликтов и интеракционизма) и ключевых исторических и современных фигур (Дюркгейма, Вебера, Маркса, Парсонса, Мертона, Рэндалла Коллинза и др.). В последнее время эту традицию стали называть теоретически обоснованной программой, или, если воспользоваться более удачным выражением Имре Лакатоса, «научно-исследовательской программой» [Lakatos, 1970]. Примерами являются те программы, которые затрагивают государства и социальный статус; отчуждение; сети и обмены; социальные движения и революции [Berger, Zelditch, 2002]. К этим историографическим и субстантивным подходам Эдвард Тириакьян [Tiryakian, 1979] добавил такую тему, как социология социологии, расширяющую наше понимание динамики и организационных аспектов построения социологии как научной дисциплины. Сначала Тириакьян увязывает процесс развития теории с определенными национальными условиями, а

затем тщательно рассматривает, чем условия в каждой отдельной стране отличаются от условий в других странах. При этом он уделяет большое внимание социально-историческому контексту той или иной эпохи и влиянию этого контекста на форму или содержание социальной теории.

К вышеперечисленным макросоциологическим и историческим проблемам Тириакийн добавляет целый ряд тонких наблюдений по поводу социальной структуры, динамики и организации успешной научной школы. Для него школа, как минимум, должна внести нечто новое в научный стиль, методы или идеи и должна отождествляться с трудами основавшего ее интеллектуально харизматичного лидера-основателя. Школа начинается с небольшого коллектива, насчитывающего чуть больше или чуть меньше десяти человек, связанных этосом братства. Внутренняя солидарность усиливается изнутри и снаружи благодаря приверженности школы идеям, которые противоречат общепринятым в науке теориям. Эти новаторские идеи черпаются из трудов лидера-основателя и, как правило, становятся научным образцом. Эти труды (или труд) представляют собой теоретический зонтик, под которым трудится участник, и в них же сформулированы исследовательская повестка, нуждающаяся в дополнительной проверке, а также те уточнения, которые необходимо внести в теорию для ее дальнейшего развития. Классическими примерами великих социологических школ и их образцовых сочинений могут служить школа Дюркгейма и «Правила социологического метода» и / или «Самоубийство»¹, «Введение в науку социологии» Р. Парка и Э. Берджесса [Park, Burgess, 1921] для Чикагской школы, а «Структуру социального действия» Т. Парсонса [Parsons, 1937] и более позднюю (написанную в соавторстве с Э. Шилзом) монографию «К общей теории действия» [Toward a general theory of action, 1951] можно рассматривать как программные заявления департамента социальных отношений Гарвардского университета. Организационная структура теоретической школы представлена ниже.

Внутренний круг образуют лидер-основатель, интерпретатор и несколько последователей. Лидер-основатель – это интеллектуальный харизматик, который развивает основополагающие идеи группы и формирует контуры ее научно-исследовательской программы (НИП). Обычно это фундаментальный труд или труды, вроде тех, что упомянуты выше. Интерпретатор является опытным и высококвалифицированным ученым, который близок к лидеру-основателю и глубоко понимает главный научный труд и миссию школы. В случае Гарварда и школы Парсонса такими образцовыми учеными были Роберт Мертон и Эдвард Шилз, которые внесли свой собственный значительный вклад в развитие теории Парсонса, дополнив и углубив ее. Помощников у них было меньше. Это была группа молодых аспирантов, которые изучили теорию Парсонса в начале своей научной карьеры и, получив должности в других институтах, передавали полученные ими знания студентам, хотя больше внимания уделяли аспирантам. Они написали довольно много популярных учебников, благодаря которым парсоновский функционализм проник в широкую

¹ Durkheim E. Les règles de la méthode sociologique. – P. : Alcan, 1895; Durkheim E. Le suicide : étude de sociologie. – P. : Alcan, 1897. – *Прим. пер.*

студенческую аудиторию. В качестве примеров можно назвать «Американское общество» Робина Уильямса, «Человеческое общество» Кингсли Дэвиса, «Структуру общества» Мэриона Леви и учебник Гарри М. Джонсона «Социология: систематическое введение»¹. Эти ученые не только были интерпретаторами, сеявшими слово, но и внесли свой вклад в парадигму. Важно отметить, что взаимоотношения между внутренним кругом лидера-основателя и аспирантами (помощниками) были довольно тесными. Сотрудничество поощрялось, и на студентов смотрели как на коллег – младших коллег, разумеется, но тем не менее коллег. Таким образом, они стали полноправными участниками в рамках общей парадигмы.

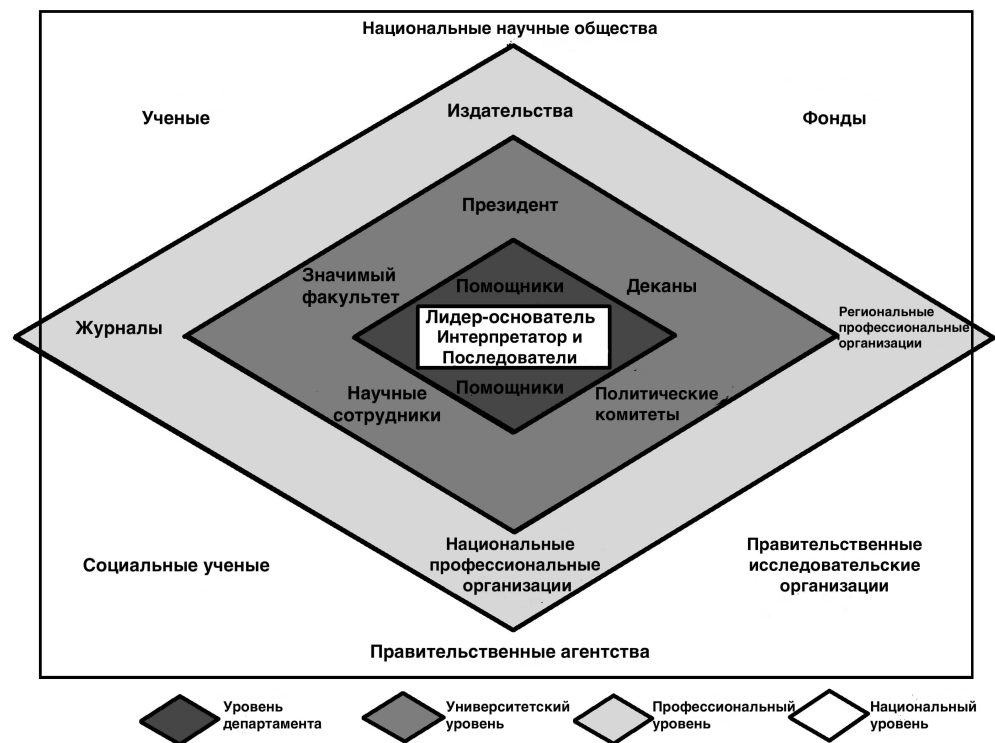


Рис. 1. Организационная структура теоретической школы

Вышесказанным заканчивается описание внутреннего круга, но школа будет расти только в том случае, если ее сторонники станут воспитываться в ее институциональном контексте. Для этого требуется поддержка со стороны

¹ Williams R.M. American society : a sociological interpretation. – New York : Knopf, 1951; Davis K. Human society. – Minneapolis (MN) : Burgess publishing co., 1948; Levy M.J. The structure of society. – Princeton (NJ) : Princeton univ. press, 1952; Johnson H.M. Sociology : a systematic introduction. – L. : Routledge, 1960. – *Прим. пер.*

ключевых факультетских и университетских групп, а также со стороны научных, политических и грантовых комитетов, деканов, проректора и президента. При такой поддержке теоретическая школа, особенно если она размещается в крупном университете и в городском центре, имеет прочную основу для набора перспективных аспирантов и распространения своих идей среди более широких академических и научных сообществ.

Следующий шаг – сделать так, чтобы быть услышанными коллегами-профессионалами и тем самым подвигнуть других специалистов к изучению основополагающих трудов развивающейся школы и к участию в ее программе научных исследований. Новая школа заявляет о себе и о своем существовании благодаря публикациям и презентациям в региональных и национальных профессиональных организациях. Успешная школа обычно пользуется привилегиями у одного или нескольких издателей и журналов. Талкотт Парсонс добился этого благодаря Джереми Каплану и издательству «Free press», а также благодаря своему и многих его студентов членству в Американской социологической ассоциации. В результате несколько его собственных работ и те, которые написаны под его влиянием, проложили себе путь в мейнстрим дисциплины.

Успешная школа получает признание специалистов и в других областях знания, в том числе в других социальных, естественных и гуманитарных науках. Заработанный авторитет нередко дает конкурентные преимущества при обращении за поддержкой и признанием к ключевым правительственным исследовательским организациям, агентствам и частным фондам. Признание с их стороны также способствует укреплению позиции школы в рамках ее научной дисциплины, университета и более широкого академического сообщества.

Главные факторы обретения школой собственной идентичности и достижения известности

Помимо этого, Тириакийн называет ряд условий, необходимых для того, чтобы школа обрела свою идентичность и добилась известности [Tiryakian, 1979, p. 229–234]. Некоторые из них являются продуктами истории, другие – элементами выбора и селекции. Исторические условия стоят, конечно, на первом месте, и Тириакийн отмечает, что успешные школы нередко возникают, когда в научной дисциплине нет господствующей парадигмы или общепризнанной традиции, которыми ученые могли бы руководствоваться при построении теорий и проведении исследований. Это, как правило, благодатное время для новатора, чтобы выйти на свет с новыми идеями, рожденными внутри данной научной дисциплины или в рамках других дисциплин. Состояние теоретической аномии с некоторых пор характерно и для современной социологии [см., например: Johnston, 1998; Bell, 1996; Levine, 1995; Lemert, 1995; Wrong, 1993]. Таким образом, сегодня эта сфера созрела для введения новых точек зрения. По мере того как подобная ситуация складывается и в других дисциплинах, они также становятся более открытыми для новых идей.

Наступило время и для появления харизматических лидеров, абсолютно убежденных в правильности своих идей и готовых быть гласом вопиющего в пустыне профессиональной ортодоксии. Руководители должны быть готовы к тому, чтобы ученики тесно сотрудничали с ними и вносили свой вклад в разработку научно-исследовательских программ. У учеников часто бывают глубокие и важные содержательные идеи для реализации и развития исследовательской программы и парадигмы. Но если нет учеников, то нет и школы! Именно это произошло с Питиримом Сорокиным в Гарварде, с одной стороны, и привело к успеху Талкотта Парсонса – с другой [Johnston, 1986; Johnston, 1995].

Успешная школа нуждается, кроме того, в институциональной аффилиации, журнале и образцовом научном труде. Такие школы, как правило, возникали на территориях известных научных учреждений, а также в столичных регионах, с развитой коммуникационной и рекрутинговой сетью, которая позволяет набирать талантливых студентов, из которых лидер может выбрать наилучших. Следовательно, расположение и рекрутинговая сеть институционального учреждения – это больше, чем удобство или качество жизни. Сотрудничество с журналом, а также наличие или возможность нанять необходимых коллег и сотрудников также являются факторами, которые следует принимать во внимание при выборе учреждения, к которому школа собирается примкнуть.

Разноречивые образы человеческого в нормальной и интегральной науке

Нормальная социальная наука и интегральная социология опираются на разные модели человеческого и по-разному смотрят на природу реальности и способы ее познания. Эмпирики принимают двухмерную модель «душа-тело», в которой те переплетаются благодаря нервной системе и органам чувств и таким образом воспринимают мир. В эмпирической науке истинная реальность – это один из физических объектов, познаваемых с помощью органов чувств с последующей обработкой данных в мышлении и разуме. То, что не воспринимается этими способностями, либо не существует, либо не имеет значения с научной точки зрения.

Для интегралиста мир сложнее и сочетает в себе истины чувств с рациональными истинами разума и сверхрациональными истинами веры [Sorokin, 1941, p. 762]. Тем самым обеспечивается более детальное, сложное и исчерпывающее понимание реальности. В интегральной философии Сорокин объединил духовные, научные и рациональные аспекты человеческой культуры и опыта. Человеческие культуры развиваются из потребности в знаниях, более адекватных для решения сложностей и проблем жизни в различные исторические эпохи, и изменяются, удовлетворяя эту потребность. Чувственное познание обеспечивает нас наукой, техникой и материальным комфортом. Оно предоставляет нам основные механизмы адаптации к окружающей среде и естественным проблемам существования. Характерно, что оно мало говорит о

моральном действии и духовном развитии. Этим потребностям отвечают истины веры, которые и доминируют в идеациональных культурах. Их высшая реальность вытекает не из чувств, а из нематериального вечного Бытия. Основные потребности общества и личности носят духовный характер и достигаются путем развития души индивида и нравственной структуры общества. Третья форма основана на идеалистическом менталитете и культуре, которые тесными узами связаны с истинами разума и логикой. Изменения в системе культуры происходят оттого, что каждый тип культуры ищет то, чего ему недостает. Интегрализм, однако, связывает истины науки, разума и интуиции во всеобъемлющее целое. Это означает наличие вполне удовлетворительных способов понимания жизни, космоса и роли в них человечества [ibid., p. 746–761]. Сорокин предчувствовал, что интегральная философия в чувственную эпоху окажется – и оказалась – в условиях жесткой конкуренции. Современность считает математику и логику плодами разума, а естествознание – продуктом чувств. С истинами же интуиции, вдохновения и откровения дело обстоит сложнее; они вызывают сомнения и массу вопросов. Сорокин устраняет этот барьер, указав на роль морали в других формах познания. Опираясь на историю науки, математики, техники, искусства и религии, он на документальном материале показал, какую роль играла интуиция в процессе открытий. Ссылаясь на свидетельства математиков (Пуанкаре и Биргофа), ученых-естествоиспытателей (Ньютона, Архимеда и Галилея), деятелей искусства (Моцарта и Бетховена), философов (Платона, Ницше, Канта) и религиозных лидеров, таких как Будда, Мохаммед, Зороастр и апостол Павел, Сорокин наглядно продемонстрировал, какую роль играла интуиция в их творчестве и доказал ее духовное присутствие на протяжении всей истории человечества.

Сорокин считал, что современные чувственные культуры переживают кризис и находятся в переходном периоде, что вызывает массу конфликтов внутри стран и между странами. Для управления столь хаотичными изменениями нужна новая иерархия ценностей и новый взгляд на мир. Многие из поздних работ Сорокина посвящены тому, как, с одной стороны, управлять конфликтами и минимизировать их, а с другой – как сделать людей лучше [Sorokin, 1948; Sorokin, 1950]. Таким образом, последний период его научного творчества был посвящен послевоенному кризису современности и методам альтруизации личности и ее социальных действий. Именно в этих произведениях Сорокин непосредственно занимается проявлениями души и духовности. Современное человечество должно сделать их средоточием своего существования, чтобы избежать хаоса и бедствий. Именно в работах по созидательному альтруизму Сорокин пытается научными методами добиться совершенствования человека и подчеркивает роль любви и сострадания в развитии духа и совести и улучшении условий человеческого существования [Sorokin, 1948; Sorokin, 1950].

Многочисленные опирающиеся на веру призывы к интегрализму в более позднее время встречаются в посланиях и энцикликах папы Иоанна Павла II. В основе его работ, как и в основании более ранних работ, написанных другими авторами, «лежит философия и теология Фомы Аквинского, в которых дано обоснование синтеза веры и разума» [Weigel, 2001, p. 841]. Эта привержен-

ность интегральному мышлению и Фоме Аквинскому нашла свой путь в социологию и в Американское католическое социологическое общество (SCSS), о чем свидетельствует целый ряд работ. В их число входят идеи Винсента Джеффриса [Jeffries, 2001] о фундаментальных идеях Фомы Аквинского и их влиянии на развитие интегральной социальной науки и социологии. В своей статье Джеффрис продолжает диалог, сосредоточив внимание на том вкладе Аквината в интегрализм, который носит явно католический характер. Действительно, на данном этапе интегральная концепция человеческого является ключевым определяющим элементом католической социальной науки и отличает ее от светской социальной науки. Теперь, учитывая это интеллектуальное ядро, можно переключить внимание на другие факторы, которые, возможно, либо препятствовали становлению католической социальной науки, либо тормозили данный процесс.

Возможное восстановление католической социальной науки

Читая статьи, в которых речь шла о возможном, желательном и реальном состоянии католической социологии, в частности, и социальных наук вообще [Varacalli, 1987; Varacalli, 1991; Varacalli, 1996; Kelly E., 1999; Kelly J.R., 1998; Kugelman, 2000], я был поражен одним общим для них всех обстоятельством. В большинстве этих работ, если речь в них заходила о напряженности, связанной с вопросами, по которым католическая вера и научная социология расходятся, их язык начинал отсылать к Роберту Фридрихсу, когда он проводил различие между жреческой и пророческой социологией [Friedrichs, 1970]. Книга Фридрихса – полезный источник для того, чтобы составить общее представление о той серьезной напряженности, которую испытывает католическая социальная наука в своем развитии и практическом применении. Он описал социологов-жрецов, как людей, которые строго применяют естественно-научную модель к изучению социальных фактов. Они соблюдают ценностный нейтралитет и с большой осторожностью относятся к применению методов, отличающихся от методов эмпирической социальной науки. В результате их обучение в аспирантуре и профессиональная деятельность выстраиваются вокруг количественных методов, математических моделей и такого понимания социального мира, в котором предсказать можно только то, что отличается постоянством. Социологи-пророки проповедуют другие формы познания, не отказываясь при этом от тех, которые исповедуют жрецы. Они не только стремятся к научному пониманию общества, они хотят большего – его улучшения. Это активисты и критики, любящие оценивать происходящее и считающие, что цель науки и социологии – приносить пользу человечеству и способствовать совершенствованию общества.

Кажется очевидным, что католические социальные науки, безусловно, выиграли бы от объединения этих ролей, что способствовало бы пониманию и улучшению условий человеческой жизни. И это стало бы существенным вкла-

дом католической и интегральной социологии в укрепление просоциального поведения на индивидуальном и институциональном уровнях. Дьявол, как всегда, скрывается в деталях, и вот каковы некоторые ключевые проблемы:

1. Необходимо создать некий образцовый текст или сформировать такую группу ученых, которая могла бы служить базой для католической социологии и других социальных наук.

2. Творчески переработать этот текст в учебные пособия для преподавания католических социальных наук в высших учебных заведениях.

3. Распространять свои основные идеи на конференциях и через печатную продукцию национальных и региональных профессиональных обществ.

4. Устанавливать и поддерживать связи с издательствами, которые открыты для подобного рода новшеств и могут транслировать их на более широкую и разнообразную аудиторию.

5. Важно найти финансовые источники и изыскать гранты для поддержки интегральных исследовательских проектов, которые показали бы широкой аудитории значимость интегральных научно-исследовательских программ.

6. Успешные католические институты – это, как правило, колледжи бакалавриата, но успешные интеллектуальные традиции складываются на уровне выпускников. Именно в этой среде лидер-основатель устанавливает контакт с теми, кто в будущем станет воплощать его идеи на практике, и выращивает их. Ключ к успеху интегральной социальной науки – последовательные когорты аспирантов, которые после выпуска несут идеи школы в другие институты и распространяют их в процессе своей научной и преподавательской деятельности. Благодаря им, к работе по программе научных исследований лидера-основателя привлекаются новые поколения сторонников и продолжателей. Следовательно, для достижения успеха нужна база влияния в системе высшего образования, которая подготовила бы три или более поколений аспирантов.

Еще более странным, хотя и не удивительным, кажется отсутствие структурного развития в том направлении, которое предлагается в трудах Э. Тириакьяна. Его модель четко определяет многие проблемы, возникающие на пути институционализации католической социальной науки. Наверное, самой большой проблемой является появление интеллектуально харизматичных лидеров-основателей (или хотя бы одного такого лидера), которые смогли бы творчески и научно продуктивно снять напряжение, возникающее при зарождении и институционализации интегральной социологии и социальной науки. К этому прибавляются все другие проблемы, связанные с созданием сети ученых в других научных заведениях, которые, работая по научно-исследовательской программе школы, расширили бы ее сеть. Школа становится успешной и долговечной, когда она создает сети коммуникации и влияния, которые включают профессиональные организации, издателей и журналы. Когда она достигает профессионального уровня, указанного на диаграмме, она становится конкурентоспособной в рамках своей дисциплины. Существенным шагом к такому привилегированному положению является создание успешных программ для выпускников. Такие программы воспитывают последовательные когорты аспирантов, которые передают основные

идеи католических социальных наук новым поколениям ученых-практиков. Именно благодаря этому процессу преемственность и творчество становятся институционализированными и могут осуществлять миссию католических социальных наук.

Список литературы

- Bell W.* The sociology of the future and the future of sociology // Sociological perspectives. – 1996. – Vol. 39, N 1. – P. 39–57.
- Berger J., Zelditch M., jr.* Theory programs, teaching theory and contemporary theories // New directions in contemporary sociological theory / ed. by J. Berger, M. Zelditch, jr. – New York : Rowan & Littlefield, 2002. – P. 3–14.
- Explorations in altruistic love and behavior : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1950. – VIII, 353 p.
- Friedrichs R.W.* A sociology of sociology. – New York : Free press, 1970. – XXIII, 429 p.
- Jeffries V.* Foundational ideas for an integral social science in the thought of St. Thomas Aquinas // The Catholic social science rev. – 2001. – Vol. 6. – P. 25–39.
- Johnston B.V.* Integralism and the reconstruction of society : the idea of ultimate reality and meaning in the work of Pitirim A. Sorokin // Ultimate reality & meaning. – 1991. – Vol. 13, N 2. – P. 96–108.
- Johnston B.V.* Pitirim A. Sorokin : an intellectual biography. – Lawrence : Univ. press of Kansas, 1995. – XII, 380 p.
- Johnston B.V.* Sorokin and Parsons at Harvard : institutional conflict and the rise of a hegemonic tradition // J. of the history of the behavioral sciences. – 1986. – Vol. 22, N 2. – P. 107–127.
- Johnston B.V.* The contemporary crisis and the Social relations department at Harvard : a case study in hegemony and disintegration // The American sociologist. – 1998. – Vol. 29, N 3. – P. 1–23.
- Kelly E.* Papal enemies : John Paul II on questions of labor and capital // The Catholic social science rev. – 1999. – Vol. 4. – P. 11–21.
- Kelly J.R.* Retrieving Aristotle : the journeymen calling of the sociologists // The Catholic social science rev. – 1998. – Vol. 3. – P. 7–18.
- Kugelmann R.* The American Catholic psychological association : a brief history and analysis, 1948–1970 // The Catholic social science rev. – 2000. – Vol. 5. – P. 233–249.
- Lakatos I.* Falsification and the methodology of scientific research programs // Criticism and the growth of knowledge / ed. by I. Lakatos, A. Musgrave. – L. : Cambridge univ. press, 1970. – P. 91–196.
- Lemert Ch.C.* Sociology after the crisis. – Boulder (CO) : Westview press, 1995. – XX, 252 p.
- Levine D.N.* Visions of the sociological tradition. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1995. – XIII, 365 p.
- Park R.E., Burgess E.W.* Introduction to the science of sociology. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1921. – XXI, 1040 p.
- Parsons T.* The structure of social action. – New York : Free press, 1937. – XII, 817 p.
- Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – 328 p.
- Sorokin P.A.* Altruistic love : a study of American good neighbors and Christian saints. – Boston (MA) : Beacon press, 1950. – VII, 253 p.

Sorokin P.A. Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1941. – Vol. 4 : Basic problem, principles and methods. – XV, 804 p.

Sorokin P.A. The reconstruction of humanity. – Boston (MA) : Beacon press, 1948. – XII, 247 p.

Tiryakian E.A. Hegemonic schools and the development of sociology // Structures of knowing : current studies in the sociology of schools / ed. by R.C. Monk. – Lanham (MD) : Univ. press of America, 1986. – P. 417–441.

Tiryakian E.A. The significance of schools in the development of sociology // Contemporary issues in theory and research : a metasociological perspective / ed. by W.E. Snizek, E.R. Fuhrman, M.K. Miller. – Westport (CT) : Greenwood press, 1979. – P. 211–234.

Toward a general theory of action / ed. by T. Parsons, E.A. Shils. – Cambridge (MA) : Harvard univ. press, 1951. – XI, 506 p.

Varacalli J.A. Renewing the battle to restore sociology and the social sciences in Christ // Fellowship of Catholic scholars newsletter. – 1991. – Vol. 14, N 3. – P. 21–24.

Varacalli J.A. The resurrection of Catholic sociologies : toward a Catholic center // Social justice rev. – 1987. – Vol. 78, N 5–6. – P. 100–106.

Varacalli J.A. The Society of Catholic social scientists : Catholic social science and the reconstruction of the social order // Faith a. reason. – 1996. – Vol. 22, N 12. – P. 3–14.

Weigel G. Witness to hope : the biography of John Paul II. – New York : Harper & Collins, 2001. – XII, 992 p.

Wiley N. The rise and fall of dominating theories in American sociology // Contemporary issues in theory and research : a metasociological perspective / ed. by W.E. Snizek, E.R. Fuhrman, M.K. Miller. – Westport (CT) : Greenwood press, 1979. – P. 47–80.

Wrong D. The present condition of American sociology : a review article // Contemporary studies in society a. history. – 1993. – Vol. 35, N 1. – P. 183–196.

Глава 8

Б.В. ДЖОНСТОН ГРЕХ И СОЦИОЛОГИЯ: УТРАТА И ВОЗМОЖНОСТЬ ВОЗВРАЩЕНИЯ ПОНЯТИЯ

DOI: 10.31249/idint/2022.00.08

Аннотация. Социология родилась и переживала периоды стремительного научного роста во времена быстрых социальных изменений. Вопросы, волнующие социологов, появились в период с конца феодализма до институционализации модерна. Расцвет социологии обусловлен стремлением ученых выяснить и объяснить логику и динамику произошедших изменений. Наиболее широко используемые модели и методы были заимствованы социологией из естественных наук и стали образцами для ее развития. Эмпиризм и рациональность по-прежнему являются главными инструментами, используемыми социологами для понимания уже современного мира. Люди сведены к категориям и числам и рассматриваются скорее как единицы информации, нежели как Божественные создания, занимающие уникальное место между ангелами и человекообразными предками. И если нынешние условия жизни кому-то подсказывают мысль о необходимости Божественной связи и вдохновения, то другие считают возможным ограничиться верой в рациональность, науку и политику. Последнее, в частности, относится к тем социологам, которые преданы науке об обществе и человечестве, свободной от оценок и использующей эмпирические данные. Для них Бог и грех – это идеи проблематичные, отягощенные ценностями, почти или вообще не имеющие никакого отношения к тому, чем они занимаются, и к тому, как они понимают мир.

Ключевые слова: Бог; грех; интегральная социология; девиантное поведение; ложь.

B.V. Johnston

Sin and sociology: the loss and potential recovery of a concept

Abstract. Sociology was born in and has experienced its greatest intellectual growth during times of rapid social change. The questions driving sociologists emerged from the end of feudalism to the institutionalization of modernity. The discipline thrived as an academic effort to uncover and explain the logic and dynamics of these changes. The most

widely used models and methods were taken from the natural sciences and became the exemplars for the development of sociology. Empiricism and rationality are still the dominant tools used by sociologists to understand yet a new world. Humans are reduced to categories and numbers, and treated as items of data rather than Divinely created beings existing in a unique space between angels and ancestral apes. While current conditions may indicate to some a need for Divine connection and inspiration, others limit their faith to rationality, science, and politics. This is particularly true for sociologists who are faithful to a value free, empirically driven science of humanity and society. For them God and sin are value laden and problematic ideas having little or no relationship to what they do or how they understand the world.

Keywords: God; sin; integral sociology; deviant behavior; deception.

Социология родилась и переживала периоды стремительного научного роста во времена быстрых социальных изменений. Вопросы, волнующие социологов, появились в период с конца феодализма до институционализации модерна. Расцвет социологии обусловлен стремлением ученых выяснить и объяснить логику и динамику произошедших изменений. Наиболее широко используемые модели и методы были заимствованы социологией из естественных наук и стали образцами для ее развития. Эмпиризм и рациональность по-прежнему являются главными инструментами, используемыми социологами для понимания уже современного мира. На его формирование оказали влияние глобализация труда и политики, а также третья технологическая революция.

Границы науки и технологий охватывают и биологическую революцию, которая открыла геном человека и предвещает изменения в продолжительности и качестве человеческой жизни. Одновременно с этим ускоряется рост численности населения, а в связи с этим обостряются продовольственные проблемы, проблемы здравоохранения, усиливаются войны за ресурсы. Эти процессы сопровождаются ростом нищеты, распространением оружия массового уничтожения и предвещают неведомое, но еще более опасное будущее. Одним из таких предвестий является то, что экономические лидеры индустриальных стран становятся менее лояльными к своим странам и все более связанными обязательствами друг с другом. Все эти изменения способствовали тому, что жизнь стала более анонимной и рационализированной. Люди сведены к категориям и числам и рассматриваются скорее как единицы информации, нежели как Божественные создания, занимающие уникальное место между ангелами и человекообразными предками.

И если нынешние условия жизни кому-то подсказывают мысль о необходимости Божественной связи и вдохновения, то другие считают возможным ограничиться верой в рациональность, науку и политику. Последнее, в частности, относится к тем социологам, которые преданы науке об обществе и человечестве, свободной от оценок и использующей эмпирические данные. Для них Бог и грех – это идеи проблематичные, отягощенные ценностями, почти или вообще не имеющие никакого отношения к тому, чем они занимаются, и к тому, как они понимают мир.

ГРЕХ И ОБЩЕСТВО

Интересно отметить, что так было не всегда, да и сейчас дело обстоит не только так. Одно из первых упоминаний о грехе как чисто научном понятии в социологии встречается в книге Эдварда Олсворта Росса «Грех и общество: анализ беззакония последних дней», опубликованной в 1907 г. [Ross, 1907]. В этой книге Росс, социолог, заметил, что характер греха меняется по мере усложнения общества. Усиливающаяся взаимозависимость делает индивида беспомощным перед беспринципностью других, а каждое новшество в сфере финансов и политики открывает возможности для новых злоупотреблений. К этим институциональным несправедливостям добавляется все больше личных несправедливостей. Таким образом, по мере нашего продвижения от аграрного общества к промышленному, а затем и к глобализирующемуся мы добавляем к грехам, совершаемым в порыве страсти, грехи по расчету, грехи из-за эксплуатации и угнетения.

Такие грехи наполняют сводки новостей и в наше время, наполняли они их и во времена Росса. И прежде, и теперь грехи отличались изворотливостью и изощренностью. «Новые грешники» нашего времени и времен Э. Росса носят костюмы, пошитые лучшими модельерами, имеют талантливых юристов и бухгалтеров, тесно связаны с политикой и политиками и от своих жертв отделены большой социальной дистанцией. Они редко знают людей, у которых отнимают работу, надежду и сбережения. У Росса описаны самые разные типы этих новых преступников, но в качестве главного героя выступает «барон-разбойник», аналог некоторых нынешних миллиардеров. В период с 1870 по 1900 г. Соединенные Штаты превратились в ведущую индустриальную страну мира. В результате концентрации капитала примерно к 1900 г. в руках одного процента состоятельных владельцев оказалось 45% всех богатств. Те ранние представители власти и богатства, как и их современные коллеги, часто манипулировали экономической и политической системами в своих интересах. Огромные состояния времен Росса были сколочены в основном на железных дорогах (девять из 22 миллиардеров), включая Леланда Стэнфорда, Коллиса Хантингтона, Джея Гулда (возможно, самого жестокого из всей этой компании) и Джеймса Х. Хилла. С пришедшими им на замену систематически знакомит нас Ральф Нейдер в своем ежемесячном журнале *The multinational monitor*, издающемся с 1980 г. по настоящее время. На его страницах он регулярно публикует ежегодный список корпораций с самой низкой репутацией. Список на 2002 г. включает «Arthur Andersen», «British American Tobacco», «Caterpillar», «Citicorp», «Dyncorp», «MM/Mars», «Proctor & Gamble», «Scherling Plough», «Shell Oil» и «Wyeth Corporation» [Mokhiber, Weismann, 2002]. Хотя нас разделяет столетие, некоторые черты грехов, описанных Россом, расширили и углубили наше представление о несправедливости в нынешних условиях. Но, как уже отмечалось выше, многое изменилось для греха и грешников. Новые грехи – это не грехи из-за страсти, а грехи по расчету, грехи во имя эксплуатации и угнетения. Эти грехи совершают не самые плохие из людей, потому что обычные преступники теперь имеют меньше возможностей причинить вред, и их правонарушения, как правило, совершаются один на один.

Классический злодей не пользовался общественным доверием и не нес ответственности за общественное благо. По сравнению с ним современный злодей – это «образцовый, заслуживающий уважения и доверия человек, который, как правило, находится в центре целой паутины доверительных отношений и способен обчистить тысячу карманов, отравить тысячу пациентов, затуманить тысячу мозгов или подвергнуть опасности тысячу жизней. Именно на этого авантажного грешника сегодня и нужно надеть наручники» [Ross, 1907, p. 29–30].

В современном обществе наибольший вред наносят те, кто обладает достаточно высокими достоинствами, чтобы занять выгодное положение. Некоторые из отпетых мошенников имеют столь внушительный список имущества, что это позволяет им занять положение, дающее им возможность причинить немало вреда. У больших и закоренелых грешников души серые, а не черные, поэтому они отделываются слишком легкими наказаниями, которые им назначают в соответствии с их репутацией, а не с их поступками. Моральная слабость позиции американцев по-настоящему проявляется не в их отношении к обыкновенному преступнику, а в их отношении и в их оценках этих новых «квазипреступников».

Процветающий злодей избегает современных пороков; он ищет новые способы получения прибыли, новые возможности самореализации. Он создает новые грехи и формирует то, что Росс назвал «классом криминалоидов». Их преступления еще не осуждены общественным мнением, и совершаемые ими поступки находятся на самой кромке греха. Они не преступники, потому что они за рамками того, что известно в праве и зафиксировано в нем. Следовательно, право, как способ описания зла в мире, отстает от греха.

Э. Росс утверждает, что этими новыми преступниками движут не злые побуждения, а моральная недоразвитость и бесчувственность. Ими движет не любовная страсть, а желание украсть, и их мало волнует, каким способом они добьются своего. Со своими жертвами они держатся на дистанции и, как правило, отделены от них социальной структурой, престижем, классовой принадлежностью, образованием, политическим положением и большим количеством посредников, которые помогают им оставаться с чистыми руками. Эти злодеи занимают видные и важные посты в своих церквях и синагогах. По своим религиозным взглядам они консерваторы или даже ортодоксы и непоколебимо убеждены в том, что церковь прежде всего заботится о душе, а не об обществе. Поэтому стараются отделять общественные дела от духовной оценки и осуждения. Это именно они и поддерживают всеми силами представление о том, что есть разница между грехом и преступлением, между грехом и девиантным поведением, грехом и обществом. То же самое происходит и в социологии, где почти нет места для этических или моральных оценок.

ГРЕХ ИСЧЕЗАЕТ?

Что случилось с грехом и как он выпал из общественного дискурса и из поля зрения науки – этот вопрос рассматривается и в книге Карла Меннигера с подходящим для нее названием: «Что случилось с грехом?» [Menninger, 1973]. Меннигер, будучи врачом и психиатром, утверждает, что все люди об-

речены нести на себе пожизненное бремя вины. Но вины перед кем: перед кем-то, кого они обидели, перед своей семьей, перед своим сообществом или перед всем обществом? Или это вина перед Богом? Чувство вины лежит в основе той тревоги, которую человек нередко испытывает, сталкиваясь с конфликтами и разногласиями, присущими социальной жизни. Почему мы не можем решать проблемы, постоянно возникающие в нашем обществе? Мы потеряли наши нравственные ориентиры? Неужели погоня за выгодой и успехом вытеснила стремление к моральной чистоте? Если это так, то, значит, Бог умер?

Кто виноват во всем том, что мы ощущаем как неправильное? Кто начинал войны, загрязнял воздух, коррумпировал бизнес и политику, эксплуатировал слабых, делил мир на зоны богатства и бедности? Ответ: это мы; хотя чаще всего мы не знали о принимаемых решениях или знали и не беспокоились об их последствиях. Как такое могло случиться? Как утратилась моральная оценка жизни, принятия решений и социальной справедливости? Что произошло, когда исчез грех, и как это случилось?

Во-первых, что такое грех? Согласно словарю Вебстера, грех – это нарушение закона Божьего; непослушание Божественной воле; моральный крах. Это неспособность реализовать в поведении и характере моральный идеал. Но чем эти проступки так плохи? Грех – это больше, чем неподобающее поведение, это отрыв от Бога и человечества. Это бунт против святого и преднамеренное попрание блага других людей. Грех подрывает отношения человеческого рода с Богом и отношения людей друг с другом. Грех – это акт изоляции, ошибка в суждении и отсутствие знамения, а знамение – это Бог. Грехи – это дерзкий уход от Бога и замыкание на самом себе.

Наряду с любовью к Богу человеческая совесть также действует, чтобы одобрять и разрешать или не одобрять и отвергать те поступки, на которые человека могут подтолкнуть инстинкты, культура или даже случайность. В репликах, которыми обмениваются между собой Хамфри Богарт и Кэтрин Хепберн в фильме «Африканская королева», хорошо схвачена существенная особенность этого традиционного определения. Благочестивая Хепберн ругает нерадивого Богарта за его любовь к виски, а тем временем выливает за борт содержимое дорогих припрятанных им бутылок. Богарт заявляет, что пьянство – «просто часть человеческой природы». Хепберн на это возражает: «Человеческая природа, мистер Оллнат, это то, что Бог предназначил нам на земле преодолеть». Фраза звучит настолько убедительно, что Хепберн становится воплощением фрейдовского Суперэго, сражающегося против Ид, а бедный мистер Оллнат – разве это не терзаемое Эго, оказавшееся между силами морали и трудно преодолимыми желаниями человеческой природы?

Далее Меннингер обращается к событиям, которые привели к быстрому исчезновению понятия греха и самого понятия «грех». Он отмечает, что исчезло оно не полностью, а стало ситуативно-специфическим для церкви, для определенных сезонов года, а в обиходе может иметь юмористический, эгоистический или надменно-благочестивый оттенок [Menninger, 1973, p. 24]. Несмотря на это, люди используют его нечасто и не задумываются серьезно

ни о его смысле, ни о его роли в их жизни. Но отсутствие понятия в разговорной лексике вовсе не означает, что человек не осознает или не ощущает присутствия греха в своей жизни или во всем обществе.

Итак, что же случилось с грехом? По сути дела, грех превратился в разновидность психологических и социологических фактов. В некоторых случаях грех стал сугубо личным делом, вопросом личной совести и неправильной линии поведения. Его последствия ложатся целиком на плечи самого грешника, причем он может обращаться или не обращаться за помощью к духовнику или церкви. Кроме того, грех стал нарушением гражданского и уголовного кодексов. Правовые кодексы узаконили важнейшие нормы поведения, и грехи – в их юридической форме – трактуются и наказываются экспертами с помощью государственного механизма. В некоторых других случаях нравы стали гораздо свободнее. В качестве примера Меннингер (выступая в данном случае в роли психиатра) приводит мастурбацию: «Это древнее табу, за нарушение которого миллионы людей были наказаны, унижены, осуждены и запуганы, – это табу тысячелетней давности исчезло почти в одночасье. Мастурбация, грех в одиночку, стала считаться не таким уж и грехом. Действительно, не так уж она и опасна; это не столько порок, как скорее одно из приятных занятий – нормальное и безвредное для здоровья!» [ibid., p. 36].

Понятно, что хотя мастурбация и перестала считаться грехом, но не все вообще стало дозволенным. Меннингер утверждает, что изменения подобного рода означали сдвиг, в результате которого многие ранее греховные поступки стали считаться менее греховными, сделались более открытыми для личного толкования и более приемлемыми. Таким образом, именно в процессе кодификации и переосмысления то, что считалось грехом, стало для индивида не столь однозначным, а для общества более узаконенным. Это, конечно, может усилить, а необязательно ослабить оценку со стороны религии.

Грех постепенно начал терять свое особое место, когда он стал в той же мере делом и заботой полицейских, адвокатов, судей и тюремных надзирателей, что и священников, пасторов и раввинов. Процесс трансформации ускорился, когда грех признали симптомом психических заболеваний и психических расстройств. Главное в этом подходе – отделение многих ранее греховных поступков от свойственных всем людям чувств, эмоций и реакций, которые необходимо контролировать. Со временем эти поступки перешли в разряд клинических заболеваний, которые считаются независимыми от воли и желаний совершающих их людей и неконтролируемыми с их стороны. Лечение этих состояний началось с того момента, когда они были осознаны как заболевания, и состояло оно в применении медикаментозных, гипнотических, психоаналитических и поведенческих методов. При этом исконное понимание греха, как отпадения от Бога, не переводилось ни на язык психиатрических и психологических теорий, ни на язык практикуемых ими методов лечения. В защиту специалистов надо сказать, что ни тогда, ни теперь Бога и молитву они не игнорировали полностью, но за редким исключением отдавали предпочтение терапевтическим методам лечения.

ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ И ГРЕХ

В отличие от преступления, хотя и не в полном отрыве от него, грех часто рассматривался социологами как девиантное поведение. Большинство исследований обращает внимание главным образом на безрадостную динамику и ужасающие последствия девиантных действий. Безусловно, это правильный подход, но он упускает из виду тот факт, что мотивацией отклонений, если речь идет об алкоголизме, гедонизме, употреблении наркотиков и других девиантных деяниях, часто служит развлечение. Действительно, некоторые классические мыслители, такие как Иеремия Бентам и Чезаре Беккариа, которые ориентировались на раннюю модель рационального выбора, смотрели на девиантность так же, как и на все остальные человеческие поступки: как на свободный и обдуманый выбор, сделанный с целью получить максимум удовольствия, а страдание свести к минимуму [Gallmeier, 1998, p. 91; Beccaria, 1963; Pfohl, 1985; Riemer, 1981]. Понятно, конечно, что между рациональным и моральным есть существенная разница, но рациональность и удовольствие часто выступают мотивами, заставляющими человека ее не заметить.

Стивен Пфоль превосходно проанализировал последствия разъединения греха с девиацией, рассматривая процесс трансформации и исчезновения «демонической перспективы» в своем исследовании, посвященном девиантному поведению [Pfohl, 1985, p. 17–45]. На раннем этапе, еще до того, как в обществе стала доминировать тенденция к секуляризации, девиация приравнивалась греху [Berger, 1967, p. 107–108]. По мере того как общество становилось все более секулярным, они разделялись, и грех оставался в границах «тверди небесной», тогда как отклоняющийся поступок (то же самое действие, но в другом одеянии) переместился в светский мир социолога. Стэнфорд Лайман считает, что основным недостатком социологии является ее неспособность изобрести барометр, с помощью которого можно было бы различать зло в современном мире. Он пишет: «Зло – термин, редко встречающийся в современном социологическом тексте. Поскольку в наше время социологическая мысль в какой-то мере все-таки занимается изучением зла, она стыдливо прикрывает это нейтральным с точки зрения морали понятием девиантности. Занимая по большей части не критическую позицию по отношению к нормативной структуре любого данного общества, социолог, занимающийся проблемой девиантности, исходит из того, что источники права запретительных актов определяют как зло. Поэтому предметом социологического исследования зла становятся властные элементы и структуры, так или иначе (в основном словом) формирующие сознание людей» [Luman, 1989, p. 1].

ВОЗВРАЩЕНИЕ ГРЕХА?

Лайман [Luman, 1989] призывает социологов выйти за рамки того убогого анализа зла, который содержится в исследовании девиантного поведения, а в литературе, посвященной этому вопросу, сводится – как пишет Алекс Лиазос – просто к изучению «психов, шлюх и извращенцев» [Liazos, 1972].

Лайман требует от социологов избавиться от этой поверхностности и перейти на более глубокий уровень. Для него, как и для Э.А. Росса, самые страшные пороки современного мира коренятся в корпоративной структуре и культуре бюрократизированного общества, а также в той системе ценностей, которую они поддерживают. Отказ социологии от оценочных суждений совпадает с усилением разного рода социальных зол, среди которых новые проявления геноцида, напоминающие Холокост; продолжающееся и усиливающееся обнищание стран третьего мира; неспособность движений американских меньшинств обеспечить социальную и экономическую справедливость, и рост девиантности и/или преступности в основных социальных институтах, таких как экономика, политика, образование и т.д. Социология должна пролить свет на механизм, с помощью которого зло укоренилось в основаниях общества и теперь проявляется в виде топорно-аморальной деятельности основных социальных институтов.

По сути дела, Лайман, Росс и Меннингер считают, хотя каждый из них выражает это по-своему, что современные социологи уже утратили какой-то важный элемент своей профессиональной идентичности или вот-вот пожертвуют им. Понять это особенно помогают идеи, высказанные Робертом У. Фридрихсом [Friedrichs, 1970, p. 57–110]. Фридрихс считает, что в истории социологической мысли было два периода: период пророческой и период жреческой социологии. Эти термины обозначают ключевые ориентации социологов в тот или иной период. Жрецы, как люди практические, предпочитают при проведении социологических исследований использовать методы естественных наук и скептически относятся ко всем видам познания, кроме эмпирического. Для лучшего описания и управления социальными силами они используют математико-статистические модели и ставят своей целью прогнозирование социальных явлений. При этом любые свидетельства, выходящие за пределы эмпирического мира, игнорируются. Это ученое сообщество зачастую играет роль патерналистского посредника между мирянами и руководителями общества.

У социологов-пророков иные цели. Они стремятся давать оценки, а не соблюдать нейтралитет, и признают разные источники человеческих истин. Социологи-пророки – это критики, активисты и полемисты, которые видят реальную цель науки и социологии в служении человечеству. У них долгая история, и среди социологов они всегда были и есть.

ИНТЕГРАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Социология началась с трудов Огюста Конта и «парижских пророков». Их традиция пересекла Атлантику и утвердилась в американской социологии благодаря работам Роберта Макайвера, Роберта Линда, Луиса Вирта и Питирима Сорокина. Интегрализм Сорокина и его теории социальных изменений образуют систему, в которой соединены истины науки, разума и веры. Поэтому в ней переплетаются традиции жреческой и пророческой социологии. Интегрализм позволяет практику увидеть, что три формы истины дополняют друг

друга. Это социологическая модель, вполне пригодная для решения проблем человечества в их проявлениях на биологическом, социологическом и духовном уровнях. Эта теоретическая ориентация открывает надежный путь к изучению зла и добродетели как предметов социологического анализа. Благодаря ей, грех и тревога, о которых писал Лайман и другие ученые, стали и остаются легитимными объектами социологических исследований.

Интегрализм Сорокина разработан в его главном четырехтомном труде «Социальная и культурная динамика» [Sorokin, 1937; Sorokin, 1941]. В этом исследовании, посвященном изучению социального устройства и изменений, происходивших в течение 2500 лет, Сорокин выстраивает свой анализ вокруг трех идеальных типов человеческой культуры. Эти типы находят воплощение в таких разных по форме и содержанию обществах, как античная греко-римская и западная цивилизации, и таких, как цивилизации Японии, Китая, Индии и Ближнего Востока. Он исследовал сходства и различия познавательных и этических систем этих обществ, их искусство, правовые кодексы, представления о добре и зле, модели научных открытий, формы политических и экономических институтов, войны, которые они вели, их философские системы и то, как они понимали причинность, пространство и время. Этот список – всего лишь иллюстрация; он не исчерпывает всех изученных им явлений.

В «Динамике» Сорокин проследил, как поток исторических событий и изменения в социальной организации сплетаются с тремя идеальными типами культуры. Самыми фундаментальными и определяющими элементами этих культур являются методы, с помощью которых они постигают абсолютные истины и конструируют реальность. Каждая из этих культурных форм «обладает собственной ментальностью, собственной системой истины и знания, имеет собственную философию и *Weltanschauung*; особый тип религии и образцы “святости”; свое собственное представление о правильном и неправильном; особые формы искусства и литературы; нравы, законы, правила поведения; наконец, специфический тип человеческой личности с особым складом ума и манерами поведения» [Sorokin, 1957, p. 24].

Как уже отмечалось, наиболее важной и фундаментальной характеристикой каждого культурного типа является принцип, с помощью которого он постигает всеобъемлющую реальность и истину. Этот принцип пронизывает все институты этого культурного типа и формирует характер и личность граждан. В идеациональной культуре реальность берет свои истоки в нематериальном вечном бытии. Основные ценности и цели – духовные, и достигаются они путем развития сверхчувственных способностей. Если эта культура имеет аскетическую форму, то воспитанные ею индивиды тренируют свое тело и теряют собственное Я в поисках единства с божеством или конечной реальностью (например, жители Тибета при далай-ламе). Культуры, в основе которых лежит активный идеационализм, стремятся теми или иными способами внушить всем остальным свое видение абсолютной реальности и Бога (таковы миссионеры в колониях Южной или Северной Америки).

В чувственной культуре, такой, как наша, реальность постигается с помощью органов чувств; этим же она и ограничивается. Таким образом, существование идеационального элемента в рамках такой культуры недоказуемо,

и характерная ее черта – отрицание Бога или богов либо безразличие к ним. Насущные потребности людей – физические, и удовлетворяются они с помощью технических, политических и экономических умений, направленных на освоение и эксплуатацию материальной среды. Чувственные культуры противоположны идеациональным и могут принимать три различные формы. Активная чувственная культура удовлетворяет потребности, изменяя физический и культурный мир с помощью науки, техники, экономических преобразований, политики и силы. Более опасными и эксплуататорскими являются пассивные и циничные формы чувственной культуры. Первые, недальновидно удовлетворяя свои потребности, паразитически эксплуатируют физический мир и культуру. Люди равнодушны к чужим обстоятельствам и бездумно берут то, что хотят и что могут взять. Еще более опасен бесстыдно-циничным вариант чувственной культуры, пользующийся любыми способами и средствами для достижения желаемого.

ОБМАН И СОЦИОЛОГИЯ

Присутствие становящейся все более циничной чувственной культуры делается все более заметным во всех наших основных институтах. В начале этой статьи был упомянут список десяти наихудших корпораций за 2002 г. Стоит прочитать этот документ целиком. К этому можно еще добавить данные опроса Харриса о том, что вызывает у американцев доверие или недоверие. В ниже приведенной таблице указаны профессиональные группы, которые вызывали у американцев наибольшее и наименьшее доверие в период с 1998 по 2002 г.

Таблица 1

Каким профессиональным группам американцы доверяют больше всего и меньше всего

Доверяете ли вы:	%	1998	2001	2002	Изменение
Духовенство и священники	%	85	90	64	-26
Учителя	%	86	88	80	-8
Врачи	%	83	84	77	-7
Президент	%	54	79	66	-13
Полицейские	%	75	78	69	-9
Профессора	%	77	77	75	-2
Ученые	%	79	76	68	-8
Судьи	%	79	75	65	-10
Обычный мужчина или женщина	%	71	74	65	-9

Продолжение таблицы

Доверяете ли вы:	%	1998	2001	2002	Изменение
Госслужащие	%	70	71	65	-6
Телеведущие	%	44	54	46	-8
Исследователи общественного мнения	%	55	51	43	-8
Журналисты	%	43	49	39	-10
Крупные бизнесмены	%	49	43	-	-
Члены Конгресса	%	46	42	52	+10
Профсоюзные лидеры	%	37	37	56	+19

Источник: *The Harris Poll (2001–2002)*¹

Очевидно, что произошел серьезный подрыв общественного доверия, и во многом это связано с широким распространением лжи и обмана в общественной жизни. Рассмотрим вкратце некоторые известные случаи обмана по отдельным категориям.

Среди духовенства наибольшее внимание к себе привлекает католическая церковь из-за недавно выявленных случаев сексуального домогательства со стороны ее священников. Однако исследования показывают, что сексуальные скандалы – явление нередкое во всех религиозных конфессиях. Об этих случаях среди иудеев писала Анджела Бонаволья [Bonavoglia, 1992], а исследования Пресвитерианской церкви [Sieber, 1993] показали, что 10–23% ее служителей имели половые связи с прихожанами или замечены в сексуальных домогательствах. О методистской церкви стало известно, что 20% женщин-прихожанок и 3% служителей церкви женского пола, по их словам, подвергались домогательствам со стороны священников-мужчин [Shupe, 1995]. Не так давно мы были очевидцами скандальных дел, в которые замешанными оказались телевизионные проповедники: Джимми Свагарт, Джим и Тэмми Бейкер – одни из самых ярких примеров.

Ложь президента также более распространена, чем ожидалось. Эйзенхауэр лгал о самолете У-2, Джон Кеннеди отрицал, что США использовали вооруженные силы, чтобы свергнуть Кастро, а Ричард Никсон лгал об Уотергейте. Рональд Рейган солгал о тайных операциях в Никарагуа. Джордж Буш-старший солгал о вторжении в Панаму. Билл Клинтон солгал об одобрении вооруженного нападения на ранчо «Ветви Давидовой» и убийстве 81 человека; он также солгал о Сомали и Монике [Zinn, 1998].

В деловом мире наиболее широко обсуждались дела корпораций «Enron» и «WorldCom».

¹ Taylor H. Whom do we trust to tell the truth? // HarrisInteractive. – 2001. – Dec. 21; Taylor H. Trust in priests and clergy falls 26 points in twelve months // HarrisInteractive. – 2002. – Nov. 27. – Прим. пер.

Кроме того, в список десяти худших корпораций 2001 г., который составил Ральф Нейдер, наряду с другими известными корпорациями вошли «Coca Cola», «Philip Morris» и «Wal-Mart» [Mokhiber, Weissman, 2001]. В сфере образования о подобных казусах на университетском уровне свидетельствует полемика по поводу плагиата Мэри Зей и других из Сельскохозяйственного и политехнического университета Техаса [Leatherman, 1999]. Обман, похоже, распространился повсюду. Есть и другие похожие случаи, включая покупку курсовых работ и попытку обмануть MCAT (Medical college admission test), LSAT (Law school admission test), SAT (Scholastic aptitude test), GRE (Graduate record examinations) и другие вступительные тесты [Whitley, 1998]. Образовательная служба тестирования весьма преуспела в деле распознавания обмана, но полного успеха еще не добились.

Ложь в интимных отношениях принимает различные формы. Люди лгут в своих объявлениях о знакомствах и при заполнении анкетных данных на сервисах поиска пары для свиданий [Pawlowski, Dunbar, 1999]. Они отправляют вместо своих фотографии других людей или свои, но те, которые были сделаны до определенных телесных изменений, например фотографии тех лет, когда они еще не располнели или не облысели. Лгут о своих доходах, образовании и предыдущих отношениях [Rowatt, Cunningham, Druen, 1999, p. 209–223]. Изобретательные проходимцы и лгуны, которые якобы ищут общения, нередко извлекают барыш из любовного свидания, помолвки, а то и женитьбы.

Каким образом те, кто обманывает на публичном и частном уровнях, приходят к тому, чем они занимаются? Ложь и прочие разновидности греха имеют одни и те же корни, что и самообман. В основе самообмана лежит тревога, а тревога в современном мире приняла масштабы пандемии. Когда человек боится больших утрат, он нередко ищет спасение в избегании и самообмане. И то и другое относится к числу механизмов, позволяющих людям справляться со стрессами и тревожными состояниями, с которыми иными способами справиться сложно, а то и невозможно.

ОТ ОБМАНА К ИНТЕГРАЛИЗМУ

Самообман дает человеку возможность справляться со стрессовыми ситуациями – то же самое делает в социологии и социальных науках обман академический. Роберт Мертон писал, что наука руководствуется набором правил, которые усваиваются учеными и составляют научную совесть [Merton, 1973]. Существуют общепринятые ценности, определяющие поведение в научных сообществах. Первая норма – это универсализм, который предписывает специалистам оценивать притязания на истину в соответствии с заранее установленными, объективными и универсальными критериями методов и логики научного исследования, согласующимися с установившейся практикой. Далее, «коммунизм» предписывает, чтобы результаты исследований не были личной собственностью, а принадлежали научному сообществу в целом. Норма незаинтересованности требует от исследователей оставаться эмоционально отстраненными от результатов своих исследований. Результаты

таковы, каковы они есть, независимо от того, подтверждают они или опровергают чью-то теоретическую позицию. Наконец, организованный скептицизм требует, чтобы ученые всегда критически относились к тому, что принимается за истину, и постоянно перепроверяли ее путем объективного анализа. Эти нормы призваны обеспечить ценностную нейтральность, добросовестность и объективность в исследовательской и профессиональной деятельности. Социологи долго боролись за то, чтобы включить их в свои исследования. Для этого им пришлось признать, что человек – это двухмерное существо, состоящее из души и тела. Такой взгляд вполне согласуется с концепцией реальности в науке чувственной культуры.

Поскольку мы все больше погружаемся в циничную чувственную культуру, можно ожидать растущего осознания ее ограниченности и более настойчивого поиска альтернатив. Одновременно с этим будут усиливаться идеациональные контртенденции, и на передний план будут выступать моральные проблемы. Это свидетельствует о сдвиге в сторону интегральной культуры, в которой грех и добродетель не прячутся в тени [Jeffries, 1998; Jeffries, 1999; Jeffries, 2001]. С интегрализмом начнется и социологическое переосмысление моральных аспектов человеческой природы. А добро и зло, добродетель и грех станут значимыми формами социального действия. Интегрализм Сорокина привлекает социологов культурой и проявлением гуманности, основанной на органическом синтезе разума, тела и души. Со временем понятия добродетели и греха могут занять центральное место в социологическом дискурсе. Это позволяет по-новому взглянуть на понятия морального порядка Дюркгейма и интегрального общества Сорокина как на жизнеспособные и мощные конструкции для описания и анализа социальной организации. В конце концов грех и добродетель станут вполне социологическими понятиями, которые направляют действия человечества и внедряются в концептуальный аппарат и теоретические построения социологов.

Список литературы

- Beccaria C.* An essay on crimes and punishments / transl. by H. Paolucci. – Indianapolis (IN) : Bobbs-Merrill, 1963. – 99 p.
- Bentham J.* An introduction to the principles of morals and legislation. – L. : Printed for T. Payne, 1789. – CCCXXXV, 33 p.
- Bentham J.* Fragment on government. – L. : Printed for T. Payne, 1776. – LVII, 208 p.
- Berger P.L.* The sacred canopy : elements of a sociology of religion. – New York : Doubleday, 1967. – 229 p.
- Bonavoglia A.* The sacred secret // Ms. – 1992. – March–Apr. – P. 40–45.
- Friedrichs R.W.* A sociology of sociology. – New York : Free press, 1970. – 429 p.
- Gallmeier Ch.P.* Street addicts at play : deviance as fun revisited // J. of the Indiana Academy of the social sciences. – 1998. – Vol. 2. – P. 91–100.
- Jeffries V.* Foundational ideas for an integral social science in the thought of St. Thomas Aquinas // The Catholic social science rev. – 2001. – Vol. 6. – P. 25–39.

- Jeffries V.* The integral paradigm : the truth of faith and the social sciences // The American sociologist. – 1999. – Vol. 30, N 4. – P. 36–55.
- Jeffries V.* Virtue and the altruistic personality // Sociological perspectives. – 1998. – Vol. 41, N 1. – P. 151–166.
- Leatherman C.* At Texas A&M conflicting charges of misconduct tear a program apart // The chronicle of higher education. – 1999. – Vol. 46, N 11. – P. A18–A21.
- Liazos A.* The poverty of the sociology of deviance : nuts, sluts and perverts // Social problems. – 1972. – Vol. 20, N 1. – P. 103–120.
- Lyman S.M.* The seven deadly sins : society and evil. – Revised, expanded ed. – New York : General Hall, 1989. – IX, 358 p.
- Menninger K.* Whatever became of sin? – New York : Hawthorn books, 1973. – VIII, 242 p.
- Merton R.K.* The normative structure of science // Merton R.K. The sociology of science / ed. by N.W. Storer. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1973. – P. 267–278.
- Mokhiber R., Weissman R.* Bad apples in a rotten system : the ten worst corporations of 2002 // Multinational monitor. – 2002. – Vol. 23, N 12. – P. 1–22.
- Mokhiber R., Weissman R.* Corporations behaving badly : the ten worst corporations of 2001 // Multinational monitor. – 2001. – Vol. 22, N 12. – P. 1–22.
- Pawlowski B., Dunbar R.* Withholding age as a putative deception in mate search tactics // Evaluation a. human behavior. – 1999. – Vol. 20, N 1. – P. 53–69.
- Pfohl S.* Images of deviance and social control : a sociological history. – New York : McGraw-Hill, 1985. – XIII, 402 p.
- Riemer J.* Deviance as fun // Adolescence. – 1981. – Vol. 16, N 61. – P. 39–43.
- Ross E.A.* Sin and society. – New York : Houghton Mifflin & co., 1907. – XI, 167 p.
- Rowatt W.C., Cunningham M.R., Druen P.B.* Deception to get a date // Personality a. social psychology bull. – 1998. – Vol. 24, N 11. – P. 1228–1242.
- Rowatt W.C., Cunningham M.R., Druen P.B.* Lying to get a date : the effect of physical attractiveness on the willingness to deceive prospective dating partners // J. of social a. personal relationships. – 1999. – Vol. 16, N 2. – P. 209–223.
- Shupe A.* In the name of all that's holy : a theory of clergy malfeasance. – Westport (CT) : Praeger, 1995. – XII, 173 p.
- Sieber T.* Santa Fe Presbyterian minister suspended // Albuquerque j. – 1993. – March 17.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : revised and abridged in one volume by the author. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1957. – 718 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937. – Vol. 1 : Fluctuation of forms of art. – XXI, 745 p.; vol. 2 : Fluctuation of systems of truth, ethics, and law. – XVII, 727 p.; vol. 3 : Fluctuation of social relationships, war, and revolution. – XVII, 636 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1941 a. – Vol. 4 : Basic problem, principles and methods. – XV, 804 p.
- Whitley B.E.* Factors associated with cheating among college students : a review // Research in higher education. – 1998. – Vol. 12, N 2. – P. 253–270.
- Zinn H.* Presidential lying : the sordid details // Institute for public accuracy. – 1998. – Sept. 23. – URL: <https://accuracy.org/release/148-presidential-lying-the-sordid-details/> (accessed: 17.10.2020).

Л.Т. НИКОЛС

**ИНТЕГРАЛИЗМ И СОЦИОЛОГИЯ ДЕВИАНТНОСТИ:
ПОИСК НОВОЙ ПАРАДИГМЫ**

DOI: 10.31249/idint/2022.00.09

Аннотация. Цель данной статьи – наметить новый подход к социологии девиантности, используя при этом философию интегрализма П.А. Сорокина. Интегрализм Сорокина имеет много точек соприкосновения с традиционными католическими взглядами. Следовательно, вопрос о том, как интегрализм может переориентировать такие дисциплины, как социология, и такие частные проблемы, как девиантность, тесно связан с более широким вопросом о церкви в современном мире и о возможности христианской и католической социальной науки.

Ключевые слова: социология девиантности; Питирим Сорокин; интегрализм; мораль; христианство.

L. T. Nichols

**Integralism and the sociology of deviance:
toward a new paradigm**

Abstract. The purpose of this article is to sketch out a new approach to the sociology of deviance, by examining the field in the light of Pitirim A. Sorokin's philosophy of Integralism. Sorokin's Integralism has many affinities with traditional Catholic perspectives. The question of how Integralism might reorient disciplines such as sociology, and specialized subfields such as deviance, is thus closely related to the broader issue of the church in the contemporary world and the possibility of Christian and Catholic social science.

Keywords: sociology of deviance; Pitirim A. Sorokin; integralism; morality; Christianity.

Цель данной статьи – наметить новый подход к социологии девиантности, используя при этом философию интегрализма П.А. Сорокина. Как отмечают некоторые ученые [Jeffries, 1987; Jeffries, 1998; Jeffries, 1999; Jeffries, 2001; Johnston, 1991; Johnston, 1995; Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology, 1998], в том числе и пишущий эти строки [Nichols, 2001], интегрализм

Сорокина имеет много общего с традиционными католическими взглядами. Не случайно Сорокин часто цитировал труды Фомы Аквинского, Альберта Великого, Николая Кузанского и их современников, которых считал представителями средневекового варианта интегралистской онтологии и эпистемологии. Недавнее папское учение о вере и науке, изложенное в энциклике «Сияние истины» (*Veritatis splendor*) [John Paul II, 1996], подтверждает это мнение. Впрочем, труды Сорокина в области интегрализма серьезно претендовали на предсказание будущего, вытекающее из его тезиса о том, что современная атеистическая культура в Европе и Америке переживает упадок и вот-вот уступит место другому мировоззрению. Таким образом, вопрос о том, каким образом интегрализм может переориентировать такие дисциплины, как социология, и такие специальные проблемы, как девиантность, тесно связан с более широкой проблемой церкви в современном мире и возможностью христианской и католической социальной науки.

Теперь, в качестве необходимого введения, я сделаю исторический очерк социологии девиантности, за которым последует сжатое изложение философии интегрализма. Затем я сформулирую несколько положений, которые должны лечь в основу предлагаемой новой социологии девиантности, в которой главными темами станут духовность и творчество.

СОЦИОЛОГИЯ ДЕВИАНТНОСТИ

Начнем с одного простого вопроса: если бы мы были студентами колледжа, записавшимися на курс по девиантному поведению, какие темы нам предстояло бы изучать? Краткий ответ можно получить, просмотрев названия глав трех недавно опубликованных учебников. Алекс Тио выделяет следующие темы: физическое насилие, сексуальное насилие, имущественные преступления, проституция, самоубийства, психические заболевания, организованная преступность, «беловоротничковая преступность», незаконное употребление наркотиков, пьянство и алкоголизм, гомосексуализм, гетеросексуальные отклонения, злоупотребление властью [Thio, 1995]. Эрих Гуд предлагает аналогичный перечень: преступное поведение, употребление наркотиков, гетеросексуальные отклонения, гомосексуализм, физические особенности, когнитивные отклонения (системы убеждений), психические заболевания [Goode, 2002]. Патрисия и Питер Адлер также рассматривают многие из этих тем, но добавляют к ним несколько других: истерия после употребления наркотиков, моральная паника, гомофобия, проблемы ожирения, анорексия и булимия на нервной почве, социальная стигматизация, жестокое обращение с детьми, молодежный бандитизм, полицейский расизм, бисексуальность, изнасилование, мошенничество [Constructions of deviance, 2003]. Теперь рассмотрим, каким образом сложился этот нынешний реестр проблем.

В США специальный раздел социологии, изучающий девиантное поведение, формировался в течение примерно 70 лет, начиная с 1890-х до 1960-х годов. Если этот период фиксировать с помощью наиболее влиятельных работ, то его можно рассматривать как временной промежуток между

публикацией книги Эмиля Дюркгейма «О разделении общественного труда» (1893) [Durkheim, 1984] и выходом в свет работ Говарда С. Беккера «Аутсайдеры» [Becker, 1963] и «Обратная сторона» [Becker, 1964]. Сочинение Дюркгейма представляет собой фундаментальный труд, в котором общество определяется как группа носителей моральных норм, основанная на «солидарности» и защищенная верховенством права. Труды Беккера и других представителей теории наклеивания ярлыков, наоборот, сосредоточены на самовольных поступках, посредством которых сообщества отличают «нормальных» индивидов от лиц с «отклоняющимся» поведением, которые тем самым и создают девиацию.

В конце XIX – начале XX в. в американской социологии большая часть того, что сейчас рассматривается как девиация, изучалась в рамках нескольких взаимосвязанных дисциплин, таких как социальная этика, социальные проблемы и социальный контроль. Например, в Гарвардском университете экономист и социолог Эдвард Каммингс¹ читал курсы по трудовым конфликтам и политике социального обеспечения, а его коллега Фрэнсис Гринвуд Пибоди занимался «этикой социального вопроса», в которой упор делался на семейную жизнь, воздержание и общественное здравоохранение². Пибоди опубликовал книги «Иисус Христос и социальный вопрос» [Peabody, 1915] и «Воспоминания о современных святых» [Peabody, 1927], которые в сегодняшнем научном сообществе вызвали бы шок. В Чикагском университете, основанном в 1892 г., подход к социальным проблемам с точки зрения христианской морали отстаивал Чарльз Хендерсон, в то время как Мэрион Талбот (одна из первых женщин на факультете) занималась проблемами санитарии. Между тем социолог-экономист Эдвард А. Росс (работавший в университетах Небраски и Висконсина) написал влиятельные работы о процессе социального контроля, посредством которого мотивы и поведение индивидов направляются на общественные цели. В своей нашумевшей книге «Грех и общество» Росс поднял тревогу по поводу нового поколения людей с отклоняющимся поведением, но сохраняющих внешнюю респектабельность, которых он назвал «криминалоидами» (прообраз тех, кого позднее назовут «белыми воротничками») [Ross, 1907]. Таким образом, как среди традиционных моралистов (Пибоди), так и среди исследователей, в большей степени ориентированных на науку (Каммингс, Хендерсон, Талбот, Росс), дискурс о девиантности велся с опорой на иудео-христианскую риторику, предполагавшую аллюзии на библейские тексты. Такой подход впоследствии стал менее популярен, а к 1920-м годам почти и вовсе исчез, за исключением некоторых христианских и католических школ, особенно тех, в составе которых были департаменты социальной этики (например, Бостонский университет). В Гарварде последним видным специалистом по социальной этике

¹ Каммингс больше известен как отец известного поэта Эдварда Эстлинга Каммингса (E.E. Cummings), среди произведений которого есть трогательная дань памяти отца.

² Острые на язык студенты Гарварда курсы Пибоди по социальной этике называли непочтительно: «Пиб напился, в канаве очутился, с женой развелся» (Peabo's drinking, drainage and divorce).

был врач Ричард Кларк Кэбот, который в своей книге, изданной в 1938 г., утверждал, что честность излечит многие социальные проблемы, и который до конца своих дней настаивал на том, что «благотворительность – величайшее слово в нашем языке»¹.

В течение двух десятилетий после Первой мировой войны дискурс о девиантности дал сильный крен в сторону естественно-научного знания, которое воздерживается от моральных суждений. Появились слова, обозначающие безликие, крупномасштабные процессы: урбанизация, иммиграция, цикл расовых отношений, аккомодация, ассимиляция, экология, девиантные профессии. Доминирующей метафорой для обозначения девиантности стала «социальная дезорганизация» – понятие, тесно связанное с Чикагской школой социологии и четко сформулированное в монументальном труде Уильяма Томаса и Флориана Знанецкого «Польский крестьянин в Европе и Америке» [Thomas, Znaniecki, 1918], а также в таких работах, как «Неприспособленная девушка» У. Томаса и Ф. Знанецкого [Thomas, Znaniecki, 1923] и «Дети в Америке: проблемы поведения и воспитания» Уильяма и Дороти Томас [Thomas, Thomas, 1928]. Морально нейтральный тон этого дискурса был популяризирован в работах Н. Андерсона «Бродяга: социология бездомного» [Anderson, 1923] и Э. Сазерленда «Профессиональный вор» [Sutherland, 1937]. Тема, к тому же, вышла за рамки традиционного рассмотрения проблем преступности, порока и зависимости и обратилась к таким вопросам, как нарушения норм на рабочем месте, получившим широкую известность благодаря исследованиям, проводившимся на Западной электростанции в Чикаго. В Гарварде психиатр и промышленный социолог Элтон Мэйо писал о «социальных проблемах индустриальной цивилизации», которые затронули все человечество [Mayo, 1933].

Еще одним показателем изменений в подходе к проблеме девиантности стала идея «естественной истории», или инвариантных стадий процесса девиации, оказавшаяся влиятельной в период между мировыми войнами. Один из вариантов такого подхода был связан с понятием девиантной карьеры, который получил популярность благодаря исследованиям Шелдона и Элеоноры Глюк, особенно благодаря их книгам «500 криминальных карьер» [Glueck, Glueck, 1930] и «Тысяча несовершеннолетних правонарушителей» [Glueck, Glueck, 1934]. Такие девиантные карьеры иногда связывались с «естественными ареалами» городов, как это было сделано в экологических исследованиях Клиффорда Р. Шоу, автора книг «Ареалы делинквентности» [Shaw, 1929] и «Естественная история криминальной карьеры» [Shaw, 1931]. Естественными ареалами могут быть места сосредоточения носителей неконформистских культур (особенно недавних иммигрантов), ставших причиной возникновения «конфликтов и преступлений на почве культуры» [Sellin, 1938].

Когда Соединенные Штаты вступили в эпоху холодной войны с Советским Союзом, в дискурсе о девиантности стала доминировать новая метафора: «системы» и «системные потребности». Так, например, Т. Парсонс,

¹ Гарвард все еще числит в своих рядах профессора по социальной этике Ричарда Кларка Кэбота, несмотря на то что в 1931 г. департамент социальной этики был упразднен, а вместо него создан новый департамент социологии, возглавляемый Сорокиным.

возрождая акцент Дюркгейма на моральный порядок и солидарность, в своем главном труде «Социальная система» [Parsons, 1951] рассматривал девиантность как угрозу для интеграции групп, которая, как правило, заключается в противодействии «механизмам контроля». Роберт Мертон, работавший в то время в Колумбийском университете, к этой «функциональной» или «структурно-функциональной» модели добавил еще один штрих, исследовав, каким образом такая девиация, как политическая коррупция, поддерживает существующий социальный порядок [Merton, 1957].

Акцент на системы хорошо сочетался с анализом «субкультур», порождающих и поощряющих девиантное поведение. Например, Альберт Коэн в книге «Делинквентные дети» [Cohen, 1955] рассматривал «культуру шайки». Уолтер Миллер в том же ключе написал статью «Культура низшего класса как среда, порождающая правонарушения шаяк» [Miller, 1958]. Ричард Кловард и Ллойд Олин соединили проблематику субкультуры с идеей возможности, пытаясь объяснить контрастные модели преступности и девиантного поведения в городских кварталах [Cloward, Ohlin, 1960].

В конце 1950-х годов зазвучали голоса протестующих, бросивших вызов концепции саморегулирующихся систем и субкультур. Ч. Райт Миллс в книге «Властвующая элита» [Mills, 1956], а также Питирим Сорокин и Уолтер Лунден в книге «Власть и нравственность» [Sorokin, Lunden, 1959] выступили с разоблачениями преступлений, совершаемых высшими должностными лицами. Эти критики утверждали, что девиантность политических и экономических элит не является ни автоматическим противодействием (как в модели Парсонса), ни функциональной для эксплуатируемых социальных групп, таких как иммигранты (как считал Мертон, анализируя городские политические машины). В этих произведениях вновь ожили морализаторский дискурс и пророческий пафос, напоминающие библейские предупреждения царям и выступления с прорицаниями перед народом. В социологическом сообществе эти работы были встречены резкой критикой как ненаучные рассуждения в духе политической идеологии и социальной этики, хотя молодое поколение отнеслось к ним с энтузиазмом.

В 1960-е годы социология отклоняющегося поведения стала темой весьма популярной и влиятельной. В исследовательском дискурсе преобладала теория наклеивания ярлыков, или социальной реакции, рассматривавшая девиантность как качество, которое приписывают поведению те, кто находится в позиции власти. В соответствии с тогдашним духом движения за гражданские права, социологи описывали девиантов как жертв произвольных процессов обозначения, через которые им навязываются устойчивые «стигмы» со стороны лицемерно жалеющих их привилегированных групп (например, подростков из среднего класса). Влиятельные социологи – в частности, Говард С. Беккер, – призвали коллег найти нетрадиционный подход к идентификации подобных жертв нормотворческой деятельности. Между тем такие ученые, как Эдвин Шур, подняли вопрос о «преступлениях без жертв» (к их числу относятся, например, проституция, употребление наркотиков, гомосексуализм) и призвали к «радикальному невмешательству» в жизнь неконформистов [Schur, 1965]. Это послужило началом фор-

мирования позиции «мятежного социолога», воинственно выступавшего за реформы и радикальные изменения в обществе, о котором такой католик-традиционалист, как Г.К. Честертон, вероятно, подумал бы, что это и есть тот самый «кавардак», каким отличался весь XX век¹. Будучи смесью американского прагматизма (в духе Уильяма Джеймса, Джона Дьюи и Джорджа Герберта Мида) и теории конфликта, теория наклеивания ярлыков ставит под сомнение авторитет и отрицает моральные абсолюты (в то же время она произвольно стремится абсолютизировать гуманистическое самоопределение и эгалитаризм).

По мере распространения в США и Европе движения новых левых, дискурс о девиантности приобрел яркую неомарксистскую тональность и усвоил лексику классового конфликта. Понятия «конформизм» и «бунтарство» осмыслились теперь главным образом в рамках «политической экономии». Влиятельные писатели, такие как Ричард Куинни, основной причиной уличной преступности считали угнетающую капиталистическую систему и ее же обвиняли в том, что гораздо более серьезные преступления белых воротничков остаются безнаказанными [Quinney, 1973; Quinney, 1977]. Историк-ревизионист Энтони Платт рассматривал движение в поддержку ювенальной юстиции («защиты детей») как средство контроля над низшим классом [Platt, 1969], тогда как Дэвид Ротман осуждал заключение лиц с отклоняющимся поведением в тюрьмы и психиатрические лечебницы как меру жестокую и неэффективную [Rothman, 1971]. Стивен Пфоль выступил с критикой психиатров, пытавшихся предсказать, какие лица станут «опасными» для общества [Pfohl, 1978]. Примерно в то же время переведенные с французского социально-критические труды Мишеля Фуко «Надзирать и наказывать» [Foucault, 1977] и «История сексуальности» [Foucault, 1980] стали очень популярными среди социологов США.

В последние два десятилетия XX в. и вплоть до начала XXI в. темы морального релятивизма, девиантности как виктимизации нонконформистов с помощью официальных преследований, академического бунтарства (например: [Gamson, 1998]) по-прежнему занимали видное место в научном дискурсе. Упор на «наклеивание ярлыков» и политическую экономию, характерный для более раннего времени, теперь смешался с появившимися проблемами политики идентичности (например: [Hendershott, 2002]), особенно феминизма и движения за права сексуальных меньшинств, а также с «постмодернистской» эпистемологией (например, такими понятиями, как «деконструкция», «семантика и семиотика», текстуальность и нарративный анализ)². Перспектива индивидуальной субъективности приобрела широкую легитимность, тогда как «вуайеристский взгляд» репрессивного бюрократического аппарата подвергся осуждению (например: [Pfohl, 1992]). В таких движениях, как

¹ В этот период был основан журнал под названием «Мятежный социолог» (*The insurgent sociologist*).

² Распад Советского Союза в 1991 г. и окончание холодной войны привели к тому, что теперь все меньше остается тех, кто разделяет мнение 1970-х годов о том, что «капитализм – это проблема, а социализм – ее решение».

«квир-социология» (например: [Seidman, 1996]), возникла и выкристаллизовалась тема, когда жертвы говорят со своими угнетателями и демонстративно рассказывают о своей собственной реальности.

По иронии судьбы, растущее признание нонконформизма социологами притупило прежнюю критическую направленность социологии девиантности и послужило одной из причин ее упадка. Действительно, незадолго до начала нового тысячелетия вышла в свет целая книга, своего рода «некролог» социологии девиантности [Sumner, 1994], диагноз которой был подтвержден более поздним исследованием [Miller, Wright, Dannels, 2001]¹. Некоторые ученые, особенно Эрих Гуд, с этим диагнозом не согласились. Однако даже отрицая смерть социологии девиантности, Гуд тем не менее признал ее общее недомогание: «Эта сфера науки не имеет центрального теоретического ядра, у нее нет духовных ориентиров, которые связывали бы всех, кто ею занимается, в единое сообщество, разногласия же между исследователями по поводу ее легитимного предмета весьма глубоки» [Goode, 2002, p. 116]. Таким образом, вполне можно было сделать вывод о том, что для оживления социологии девиантности необходима какая-то новая парадигма.

ИНТЕГРАЛИЗМ СОРОКИНА

Философия интегрализма, как теория познания, берет свое начало с попыток преодолеть явный дуализм, наблюдаемый в отношении природы реальности, истины и ценности. Как отмечает Сорокин, люди – и отдельные индивиды, и организованные группы – воспринимают два радикально отличающихся друг от друга аспекта реальности: духовное вечное измерение и физическое временное измерение. Эти противоположные измерения конкурируют друг с другом за признание и верность себе со стороны людей, и выбор того, какое из них принять и какому отдать приоритет, имеет глубокие последствия для индивидов и сообществ. Действительно, выбор того или другого в качестве доминирующей предпосылки определяет и жизненный мир человека, и его значимый опыт. Люди, пребывая в рамках своей культуры и в системе взаимоотношений друг с другом, живут либо в сфере сакрального, либо в сфере секулярного. Древние инки, индейцы-мая, египтяне, израильтяне и индусы, а также средневековые европейцы и члены современных исламских государств жили и живут в социокультурном строе, при котором приоритетом пользуются духовные ценности. Древним грекам и римлянам на более поздних этапах их истории, а также европейцам начиная с эпохи Просвещения и гражданам официально атеистических государств, таких как бывший Советский Союз и Китайская Народная Республика, наоборот, довелось жить в условиях секулярного общества.

¹ И прежде того была критика, идущая изнутри. Самой цитируемой была статья Алекса Лиазоса, жалующегося на то, что студенты считают, будто социология девиантности занимается только «чокнутыми, шлюхами и извращенцами» [Liazos, 1972].

Сорокин называл сакральный культурный менталитет «идеациональным». В рамках такого социокультурного порядка основной формой литературы являются различного рода «Священные Писания»; искусство, как правило, носит абстрактно-символический характер; возглавляет такое общество теократическое правительство, формируемое из представителей священнических, пророческих или духовных групп; правовые кодексы основаны на принципе искупления вины; преобладает этика абсолютных принципов [Sorokin, 1947, p. 15]. Противоположная ментальность названа им «чувственной»¹. При таком социокультурном порядке развитие получает реалистическая и натуралистическая литература и изобразительное искусство; правительство не претендует на духовную власть; в правовых кодексах особое внимание уделяется перевоспитанию и реабилитации правонарушителей; преобладает этика личного счастья (гедонизм, утилитаризм, эвдемонизм).

Конкретный мировоззренческий выбор приводит к межличностным и межгрупповым конфликтам, которые нередко оказываются очень серьезными и могут закончиться насилием. Представители идеациональных культур, как правило, считают чувственные порядки безбожными, еретическими или богохульными. Точно так же сторонники чувственных культур склонны рассматривать идеациональные системы как темные, суеверные и ненаучные. Каждая из этих культур испытывает угрозу со стороны своей противоположной копии и рассматривает ее как ошибку и недоразумение.

Есть, однако, смягчающие факторы, способствующие их мирному сосуществованию и взаимопониманию. Во-первых, как отмечает Сорокин, ни идеациональные, ни чувственные культуры никогда не встречаются в абсолютно чистой форме. Каждая популяция, каждый культурный ареал, равно как и сознание каждого отдельного индивида, представляет собой некую смесь элементов того и другого типа. В большинстве случаев такие смеси эклектичны и довольно противоречивы, как, например, когда люди благочестивы в церкви и беспощадны при заключении рыночных сделок. Но существует еще одно гармоничное сочетание, при котором утверждается истинность и ценность как идеациональных, так и чувственных предпосылок.

В своем главном труде «Социальная и культурная динамика» [Sorokin, 1937] Сорокин назвал эту гармонично сбалансированную культурную ментальность «идеалистической». В качестве примеров идеалистической культуры Сорокин приводит классический период Древней Греции (время Сократа, Платона и Аристотеля) и средневековую Европу. Согласно проведенному им исследованию, в обеих культурах, представлявших собой гармоничный гибрид сакрального и секулярного, слегка преобладала сакральная или духовная предпосылка. Кроме того, Сорокин считал, что гармоничное сочетание, каковым является идеалистическая культура, можно понимать как определенную стадию развития, в том смысле, что идеалистический социокультурный

¹ Покойный Роберт К. Мертон рассказал о том, что сначала Сорокин использовал термин «сенсуалистическая (sensual) культура», но в конце концов принял термин «чувственная» (sensate), предложенный Мертоном.

порядок, как правило, возникает в тот момент, когда идеациональная система склоняется к упадку и ее начинает вытеснять система чувственная¹.

Ко времени публикации первых трех томов «Динамики» в 1937 г. Сорокин стоял на идеалистической позиции, о чем сообщал читателям в предисловии:

«Моя точка зрения – идеалистическая в том особом значении данного термина, какой принят в настоящей работе. Это единственная точка зрения, позволяющая понять без серьезного искажения оба крайних типа интегрированной культуры – идеациональный и чувственный» [Sorokin 1937, vol. 1, p. X].

Об особом статусе идеалистической позиции свидетельствовали и многочисленные высказывания в трех томах о ее особых, редких и даже «чудесных» свойствах.

Однако в 1941 г., когда появился четвертый том «Динамики», Сорокин перешел от идеализма на еще более широкую синтетическую позицию, названную им «интегрализмом». Начал он с утверждения, что «интегральная истина не тождественна ни одной из трех форм истины, но охватывает их все» [Sorokin, 1941, p. 762]. Развивая идею о том, что интегрализм – это максимально широкая перспектива, Сорокин утверждал [ibid., p. 763]:

«Реальность, открываемая интегральной трехмерной истиной, с ее источниками – интуицией, разумом и чувствами – гораздо ближе к бесконечной металогической реальности с ее *coincidentia oppositorum*², чем чисто чувственная, или чисто рациональная, или же чисто интуитивная реальность, открываемая по отдельности каждой из этих систем истины».

Акцент здесь делался на том, что Сорокин позже назвал «эпистемической корреляцией», т.е. принципом, согласно которому каждый тип знания исправляет и уравнивает другие типы знания [Sorokin, 1956 a]. Иными словами, подлинное знание всегда достигается в рамках интуитивно-рационально-сенсорной матрицы, единой целостности восприятия. Истина всегда диалектична или диалогична.

Сорокин разработал как темпоральное, так и внетемпоральное применение этого принципа. Внетемпоральное применение относится к операциям разума, направленным на самих себя (как в кантовских критиках разума). Таким образом, чувственное восприятие, не проверенное тщательными логическими рассуждениями, будет ошибочным, как это бывает при утверждении, что Земля плоская или солнце маленькое. Точно так же рациональные выводы, не подкрепленные систематическими эмпирическими доказательствами, как правило, оказываются ошибочными, например теории алхимиков. Интуиция сама по

¹ Один из нерешенных вопросов в теории Сорокина состоит в том, почему культура идеалистического типа, наиболее адекватно отображающая истину, столь недолговечна по сравнению с культурой идеациональной и культурой чувственной. Вместо ответа Сорокин, по мнению профессора Джозефа Форда, привел бы сравнение идеалистической культурной ментальности с нежным гибридным растением, которое труднее выращивать, чем те растения, из которых оно выведено. Сорокин мог бы указать и на то, что среди людей чаще всего бывают правши и левши и сравнительно редко встречаются случаи амбидекстерии (одинакового владения обеими руками).

² *Coincidentia oppositorum* (лат.) – совпадение противоположностей. – Прим. пер.

себе может оказаться ложной, о чем свидетельствуют исторические летописи, – как, например, в случаях с предсказаниями даты второго пришествия Христа.

Темпоральное применение принципа эпистемической корреляции показано на примере культуры. Здесь Сорокин теоретически обосновывает подъем и падение идеациональных и чувственных «суперсистем» (т.е. искусства, литературы, права, религии и др.), исходя из их отношения к целостной совокупной истине. В частности, упадок и гибель каждого типа интегрированной системы объясняется как отход от совокупности, т.е. своего рода раскол, отделение или сепаратизм. Вот, например, краткое описание Сорокиным генезиса культурных кризисов, таких как кризис западной чувственной культуры в середине XX в. [Sorokin, 1941, p. 764]:

«Подавляя другие системы истины и затемняя те аспекты реальности, которые они освещают, господствующая система частичной истины начинает под маской всеведения все больше и больше уводить общество в сторону невежества, заблуждения, фальшивых ценностей, бесплодия в сфере созидания и открытий, обеднения общественной и культурной жизни. Адаптация становится все менее и менее возможной. А сама жизнь делается все более бедной в смысле приобретения подлинных ценностей и творческого опыта».

Подробный и всесторонний анализ сложностей интегрализма выходит за рамки настоящей статьи. Как отметил Барри Джонстон, интегрализм «является одновременно эпистемологией, психологией, социологией изменений и теорией исторического процесса» [Johnston, 2001, p. 41]. Однако есть один вопрос, который необходимо решить, поскольку он имеет большое значение для альтернативной социологии девиантности, а именно особый статус интуиции.

В одной из своих статей я уже отмечал, что подход Сорокина к знанию сильно напоминает русскую религиозную традицию интуитивизма, уходящую корнями в труды восточных Отцов Церкви [Nichols, 2001]. Действительно, сорокинский термин «integral» («целостный») занимает центральное место в интуитивизме, особенно в творчестве двух крупных мыслителей – Ивана Васильевича Киреевского (1806–1864) и Владимира Соловьева (1853–1900). Наиболее поразительное сходство проявляется в незавершенном 1877 г. произведении Соловьева «Философские начала цельного знания»¹. Как пишет В.В. Зеньковский, Соловьев (как и Сорокин) ищет «всеединство», т.е. «синтез религии, философии и науки, – веры, мысли и опыта», «которое должно ответить на вопрос: “какая цель человеческого существования вообще, – для чего, наконец, существует человечество?” Соловьев говорит здесь именно о человечестве, как “едином существе” <...> “Окончательная фаза исторического развития” выражается в образовании всецелой жизненной организации, в “цельной жизни”, отвечающей на запросы чувства, мысли и воли» [Zenkovsky, 1953, p. 482].

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Журнал Министерства народного просвещения. – 1877. – Ч. 190, № 3. – С. 60–99; ч. 190, № 4. – С. 235–253; ч. 193, № 10. – С. 79–109. – Прим. пер.

Как Соловьев подчеркивал значение «веры» и «чувства», точно так же и Сорокин рассматривает интуицию как «primus inter pares»¹ в триединстве «интуиция – разум – чувство»².

«Кризис нашего времени», дезинтеграция современной чувственной культуры своими корнями уходят, по мнению Сорокина, во все большее пренебрежение интуицией (истиной веры) или, наоборот, во все большее отделение истины чувств от целостной истины. Поэтому разрешением кризиса является реинтеграция интуиции в новую культуру, где она займет привилегированное положение (т.е. идеациональная или идеалистическая суперсистема). Первый шаг, который видит Сорокин на этом пути, опять же основан на интуиции – это альтруизация индивидов, групп и обществ. Тем самым, как отмечает Джонстон, интегрализм из теории познания превращается в программу практических действий [Johnston, 1995, p. 146, 168].

С точки зрения Сорокина, именно посредством интуиции мы постигаем истину золотого правила христианской морали и, таким образом, именно благодаря интуиции осознаем себя членами глобальной семьи человеческой. Переходя от познания к логически обоснованному действию, продиктованному любовью, мы тем самым интегрируем истину интеллекта с моральным добром³. Для Сорокина (как и для Льва Толстого, оказавшего на него большое влияние) это предполагает дальнейшие шаги в сторону радикального ненасилия, о котором говорится в Нагорной проповеди. В предельно оптимистичном видении Сорокина люди отвернутся от эксплуатации и войны, чтобы построить новый одухотворенный социальный порядок. Следующий отрывок из книги «SOS: смысл нашего кризиса» [Sorokin, 1951, p. 72] говорит о возможности нового неба и новой земли:

«Взгляни окрест очами души – и весь смысл жизни человека и миссия его на земле тоже коренным образом изменятся в этом новом мироздании. Жизнь из безжалостной “борьбы за существование” превратится в творческое деяние, одушевленное любовью, подкрепленное взаимопомощью, стремлением к лучезарному созиданию, а высшей миссией человечества на этой планете станет творческое созидание великой человеческой вселенной, имя которой: Триединство Истины – Добра – Красоты».

По мере восстановления духовности и развития интегральной культуры люди также обретут новый образ самих себя. Отвергнув модель ид-эго-суперэго, а также другие формы биологического редукционизма, которые популяризирует социальная наука, люди осознают свою четырехкомпонентную природу: биологическое бессознательное, биологическое сознание, социокультурное сознание и сверхсознание [Forms and techniques ... , 1954]. Таким образом, интегрализм превращается из теории познания и теории ис-

¹ Primus inter pares (лат.) – первый среди равных. – Прим. пер.

² Даже между фамилиями обоих мыслителей есть интересная этимологическая параллель: фамилия одного происходит от «соловья», другого – от «сороки».

³ Связь между научными исследованиями и практическими реформами всегда интересовала Сорокина, начиная еще с первых его шагов на научном поприще в России. Подробнее об этом см. мою статью «Science, politics and moral activism: Sorokin’s integralism reconsidered» [Nichols, 1999].

торических культур в теорию личности, утверждающую не только существование духовного начала, но и его приоритет. И, наконец, самая большая ересь: интегрализм утверждает, что признание духовности как универсальной природы человека станет отныне аксиомой для подлинной социальной науки. Следовательно, отрицание духовности и агностические взгляды на духовное начало, столь характерные для современной западной науки, будут рассматриваться в будущей реинтегрированной культуре как лженаука.

ИНТЕГРАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА ДЕВИАНТНОСТИ

На основе вышеизложенного можно выделить несколько основных особенностей социологии девиантности, основанной на интегрализме. Такая парадигма будет включать: 1) сбалансированный акцент на позитивном и негативном отклонении; 2) сбалансированный взгляд на свободу и детерминизм; 3) прямое признание духовных аспектов девиантности и контроль за ней; 4) четкие ориентиры, позволяющие определять, что такое мораль и что такое нарушение морали; 5) интегральную методологию, включающую в себя контекстуальный и исторический анализ.

1. *Позитивная и негативная девиантность.* По мнению Сорокина, почти исключительное внимание к негативной девиантности в социологии является симптомом болезни века. Однако это не означает, что сам Сорокин игнорировал негативную девиантность. Действительно, изучение такой девиантности является одним из основных направлений, которому посвящено довольно много его работ, начиная с его раннего исследования – «Преступление и кара, подвиг и награда» [Sorokin, 1914], а затем труды «Голод как фактор» (1922) [Sorokin, 1975], «Социология революции» [Sorokin, 1925], «Социальная и культурная динамика» [Sorokin, 1937; Sorokin, 1941], «Человек и общество в условиях бедствий» [Sorokin, 1942], «SOS: смысл нашего кризиса» [Sorokin, 1951], «Американская сексуальная революция» [Sorokin, 1956 b] и «Власть и нравственность» [Sorokin, Lunden, 1959]. Эти исследования охватывают широкий спектр негативных разновидностей отклоняющегося поведения, особенно таких, как насилие, уголовная преступность и сексуальная распущенность.

По мере того как у Сорокина обнаруживался его собственный, ни на кого не похожий теоретический и пророческий голос – сначала в «Динамике», а затем в последовавших за ней произведениях, – он все больше и больше подчеркивал значение позитивной девиантности. В центре его внимания оказались две разновидности людей: выдающиеся творческие, в том числе и гениальные, личности и те, кто может служить моральным образцом. Так, например, в его исследовании, посвященном флуктуациям западных культур на протяжении 25 столетий, центральное место занимали выдающиеся творческие личности, поскольку именно их достижения определяли специфику отдельных периодов. К гениям здесь Сорокин обращался в меньшей степени, зато они играли большую роль, когда он пытался продемонстрировать силу интуиции, как это видно в его окончательной системе социологии, т.е. в моно-

графии «Общество, культура и личность» [Sorokin, 1947] и его критической работе «Причуды и недостатки современной социологии» [Sorokin, 1956 a].

При этом исследованиям о позитивной девиантности альтруистов Сорокин отдавал всю свою энергию на протяжении более десяти лет, начиная с 1948 г. («Реконструкция человечества») [Sorokin, 1948] и заканчивая 1959 г. («Власть и нравственность») [Sorokin, Lunden, 1959]. Наиболее значительный вклад в разработку этой темы внесли три его работы: «Альтруистическая любовь» [Sorokin, 1950], «Исследования альтруизма» [Sorokin, 1950], «Пути и могущество любви» [Sorokin, 1954]. Работая в основном с биографическими данными и материалами интервью, Сорокин создал тройную типологию альтруистов, а также пришел к поразительному выводу, что альтруисты живут дольше, чем эгоисты. Кроме того, он определил методы производства и использования энергии любви.

Упор на позитивную девиантность вполне согласуется с представлением Сорокина о том, что интегральная культура должна облагораживаться во всех ее отдельных компонентах, таких как наука. Здесь можно усмотреть влияние толстовства. В раннем своем очерке «Л.Н. Толстой как философ» (1914) [Sorokin, 1998] Сорокин отметил убежденность Толстого в том, что хорошая литература обладает таким свойством, как «заразительность нравственными переживаниями», т.е. способна внушать читателям принципы истинной этики.

2. *Свобода и детерминизм.* Как отмечалось в историческом очерке социологии девиантности, в профессиональной литературе обычно подчеркивается роль окружающей среды как причины возникновения и живучести отклонений от общепринятых норм поведения. В многочисленных трудах особо подчеркивались несколько факторов: биология (в том числе физиология и генетика), расовая принадлежность, социально-классовая принадлежность, проживание в бедных городских районах, угнетение и репрессии со стороны власти преобладающих. Подавляющее большинство исследований, посвященных изучению окружающей среды, субкультур, возможностей, навешивания ярлыков и политэкономии, исходили из того, что нарушения социальных норм имеют внешнюю причину.

Правда, бывали случаи, когда девиантность рассматривалась как следствие свободного выбора, но такой подход, как правило, считался возвратом к периоду социальной этики. Действительно, в течение последних нескольких десятилетий было политически некорректно объяснять отклоняющееся поведение с точки зрения свободы воли, и многие социологи рассматривали это как «обвинение жертвы» [Ryan, 1971].

Однако ситуация, по-видимому, меняется, и следует отметить два исключения из вышеуказанного общего правила. Во-первых, это литература по политике идентичности, которая рассматривает девиантный образ жизни как политическое расширение прав и возможностей. Во-вторых, это исследования «соблазнов» преступности и девиантности [Katz, 1990], которые обращают свое внимание главным образом на привлекательность, а не на принуждение.

В трудах Сорокина гениальное творчество и альтруизм представляют собой разновидности позитивной девиантности, в основе которой лежит сво-

бодный выбор. Описывая, каким образом выдающиеся творческие личности и альтруисты преодолевают серьезные препятствия, Сорокин подчеркивает роль свободы. Свободу он привлекает и для объяснения процессов перехода от эгоизма к альтруизму.

3. *Духовные измерения девиантности.* В профессиональной социологической литературе девиантность понимается как нарушение технических (производственных), правовых и этических норм, но не как духовное явление. Однако с интегральной точки зрения отклонение от нормы имеет и трансцендентное внутреннее измерение. В девиантном поведении глубочайшие потенциальные способности человека либо реализуются, либо отвергаются. В любом случае на карту ставится нечто очень ценное.

Позитивная девиантность выдающихся творческих личностей выражает человеческий потенциал в одной из его высших форм. Для Сорокина это проявление духовности имеет особое сходство с божественным. С его точки зрения (как и в первой главе Книги Бытия), Бог прежде всего является созидательной силой, и поэтому быть созданным по образу и подобию Божию – значит быть творцом. И наоборот, явное пренебрежение, даже презрение Сорокина к периодам культурного застоя и особенно к жизненной позиции, которую он называет «пассивно чувственной», коренится в его отношении к неосуществившемуся творчеству. Насилие, особенно иррациональная жестокость революций и мировых войн – все это тоже является антитезой творчества и восстанием против творческого призвания человечества.

Девиантность может быть духовной и в том случае, если она носит характер искупительной жертвы, какой является бескорыстная любовь альтруистов и особенно мучеников и страдальцев. Работы Сорокина о кризисе нашего времени и восстановлении гуманности пронизаны идеей «очищения через страдание», воспетого в творчестве Достоевского. Подобная позитивная девиантность также имеет сходство с божественным, когда она проявляется в мученичестве за веру Христову, демонстрирующем торжество жертвенного непротivления.

4. *Стабильные критерии девиантности.* Вместо крайнего морального релятивизма, присущего многим современным работам в области социологии девиантности, интегральная парадигма предлагает универсальные нормы поведения. Сорокин был убежден в том, что существуют фундаментальные этические принципы, разделяемые всеми культурами и всеми мировыми религиями – такие, как честность, сострадание, ненасилие и любовь. Без таких устойчивых критериев, как уже отмечалось выше в нашем историческом очерке, само понятие отклонения становится чрезвычайно расплывчатым и бессмысленным.

Из всех социологов именно Винсент Джеффрис потратил больше всего сил на то, чтобы сформулировать моральные универсалии, согласующиеся с интегрализмом. Он считает, что лучшей отправной точкой служат библейские десять заповедей и золотое правило в сочетании с идеями добродетели и порока. Это не просто теологические конструкции, ибо, как утверждает Джеффрис, «истина веры определяет и устанавливает добродетели и пороки в качестве основной типологии поступков и норм поведения» [Jeffries, 2001, p. 32].

Добродетели наиболее полезны при изучении позитивных отклонений от общепринятых норм поведения, поскольку они представляют собой «общий стандарт добра и нравственности, независимо от различных исторических эпох и культур» [Jeffries, 1999, p. 43]. Добродетельные индивиды и группы особенно девиантны в позитивном смысле, так как перевыполняют нормы праведности и служат примером для остальных. Джеффрис предлагает социологам использовать типологию, разработанную Фомой Аквинским и насчитывающую пять основных добродетелей: умеренность, мужество, справедливость, милосердие и благоразумие. Противостоящие им пороки – это отношения и шаблоны поведения, которые вредны и для самого человека, и для других, и поэтому их можно использовать при анализе негативной девиантности. Кроме того, Джеффрис считает, что социологи могут использовать и традиционный перечень «семи смертных грехов»: гордыня, зависть, гнев, похоть, обжорство, скупость и лень.

5. *Интегральная методология.* Как и всякая общенаучная парадигма, интегрализм является одновременно и теоретической моделью, и методологической стратегией [Ford, 1996]. Начиная с «Динамики», Сорокин разрабатывал неортодоксальный научный подход, который он называл «логико-смысловым» и «каузально-смысловым» анализом¹. Принцип, лежащий в основе этого подхода, заключается в том, что поведение можно понять только в том случае, если известен смысл поступков, который им придают совершающие их люди. Поэтому социологи, стремящиеся понять поведение (в данном случае позитивно или негативно отклоняющееся от нормы), должны основывать свой анализ на субъективных данных и на intersубъективных смысловых системах (культурах) тех лиц, которые совершают эти поведенческие акты. Например, поведение, расцениваемое тем или иным тоталитарным режимом как негативно девиантное (например, проповедь какой-либо религиозной догмы), может одновременно рассматриваться верующими во всем мире как героически-позитивная девиантность (т.е. мученичество).

Если важна культура, то большую роль играет и контекст, поскольку культура тоже является своего рода контекстом. Но Сорокин помещает культуру в еще более широкий контекст всемирной истории. Конкретные акты являются нормативными или отклоняющимися в зависимости от исторических условий, в которых они совершаются. Кроме того, сорокинская модель исторических фаз и кризисов проливает дополнительный свет на количественные и качественные характеристики девиантности в отдельные периоды. Например, согласно теории Сорокина, периоды культурной дезинтеграции порождают кризисы, в результате которых возникают тоталитарные режимы. Это означает, что зверства, подобные геноциду евреев, совершавшиеся нацистским режимом в 1940-х годах, невозможно адекватно объяснить с точки зрения психологии (например, личностью Адольфа Гитлера) или с точки зрения политических систем (например, как особенность

¹ Термин «логико-смысловой» обозначает метод, кардинально отличающийся от «лого-экспериментального» метода, который отстаивал экономист и социолог Вильфредо Парето и который был построен по аналогии с методами естественных наук.

фашизма), они должны рассматриваться еще и как негативная девиантность, типичная для финальной стадии кризиса чувственной культуры¹.

Особенно сложной задачей для аналитиков является умение почувствовать значимость разных контекстов, способность не только понять доминирующий тип культуры и особенности исторического периода, но и учитывать такие факторы, как политическое настроение (либеральное или консервативное), экономическая ситуация (подъем, рецессия, депрессия), религиозный настрой (например, во времена упадка веры или во времена ее оживления), популяционная динамика (например, многодетные семьи могут рассматриваться как нарушение нормы в периоды бурного роста населения) и международные отношения (так, преследование инакомыслящих чаще всего наблюдается во времена идеологической холодной войны). Наличие нескольких контекстов, в рамках которых можно рассматривать тот или иной поступок, означает, что всегда возможны самые разные толкования девиантного поведения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей статье сделана попытка описать новую парадигму социологии девиантности на основе сорокинской философии интегрализма. С точки зрения многих, а может быть, и большинства социологов, эта попытка сама по себе является отклонением от нормы, поскольку она смешивает науку с религией и главное значение придает человеческой духовности. Тем не менее момент может оказаться благоприятным для подобного переосмысления, поскольку налицо многочисленные признаки возрождения духовности и повышенного интереса к трансцендентальным вопросам. Современные космологические открытия в физике (особенно теория «большого взрыва»), старение поколения, родившегося в эпоху «бэби-бума», движение за всеобщее здоровье, исследование смерти и умирания (в том числе сообщения об «околосмертных переживаниях» и об «опыте вне тела»), психологические учения о личностном росте (см., например, книги Томаса Мура «Забота о душе» [Moore, 1992] и «Религия души» [Moore, 2002]), возрождение интереса к мифологии (о чем свидетельствуют, среди прочих, труды Джозефа Кэмпбелла и христианские аллегории К.С. Льюиса и Дж. Толкина), попытки создать альтернативные корпорации (например, «Душа бизнеса» Тома Чэппелла [Chappell, 1993]), развал атеистических коммунистических систем и исламский вызов Западу – все это вывело духовные вопросы на передний план. И нет никаких разумных оснований ожидать, что социология останется незатронутой этими веяниями.

¹ Хотя большая часть социологических исследований в Соединенных Штатах не имеет исторического аспекта, все-таки в США есть некоторые добротные исследования девиантности, которые основаны на историческом материале. Классическим в этом жанре является исследование Кая Эриксона «Блудные пуритане» [Erikson, 1966], в котором анализируются три кризиса в истории Колонии Массачусетского залива, в том числе и истерия по поводу салемских ведьм 1692 г.

Социология, в том виде, в каком она есть сейчас, началась с «религии человечества» Огюста Конта и в дальнейшем формировалась трудами выдающихся мыслителей, которые либо отрицали трансцендентную реальность (Маркс, Дюркгейм, Герберт Спенсер, Парето), либо понимали духовное как проявление этического действия в мире (Макс Вебер, Эдвард Росс, Джейн Аддамс, Роберт Макайвер, Парсонс, Мертон). На этом фоне Сорокин, с его явной склонностью к мистическому, смотрелся преимущественно как ненаучный негативный девиант, стремившийся назад, в Средневековье. Теперь, по мере того как разворачивается XXI век, труды Сорокина могут предстать в совершенно ином свете – чуть ли не как явный признак возвращения на позиции благодатной веры человечества, которую Честертон называл «ортодоксией».

Список литературы

- Anderson N.* The hobo : the sociology of the homeless man. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1923. – XV, 296 p.
- Becker H.S.* Outsiders : studies in the sociology of deviance. – New York : Free press, 1963. – 215 p.
- Becker H.S.* The other side. – New York : Free press, 1964. – 297 p.
- Best J.* Deviance : career of a concept. – Belmont (CA) : Wadsworth, 2004. – XI, 100 p.
- Cabot R.C.* Honesty. – New York : Macmillan, 1938. – 326 p.
- Chappell T.* The soul of a business. – New York : Bantam Doubleday Dell, 1993. – XVI, 223 p.
- Chesterton G.K.* Orthodoxy. – New York : Doubleday, 2001. – XXI, 170 p. – 1st ed. 1908.
- Cloward R.A., Ohlin L.E.* Delinquency and opportunity. – New York : Free press, 1960. – XI, 220 p.
- Cohen A.K.* Delinquent boys : the culture of the gang. – New York : Free press, 1955. – 198 p.
- Constructions of deviance / ed. by P.A. Adler, P. Adler. – 4th ed. – Belmont (CA) : Wadsworth, 2003. – XXVIII, 508 p.
- Cummings E.* Charity and progress // Quarterly j. of economics. – 1897. – Vol. 12, N 1. – P. 27–41.
- Cummings E.* Industrial arbitration in the United States // Quarterly j. of economics. – 1895. – Vol. 9, N 4. – P. 353–371.
- Durkheim E.* The division of labor in society. – New York : Free press, 1984. – LIX, 352 p. – 1st ed. 1893.
- Erikson K.T.* Wayward Puritans. – New York : Wiley, 1966. – XV, 228 p.
- Explorations in altruistic love and behavior : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1950. – VIII, 353 p.
- Ford J.B.* Sorokin's methodology : integralism as the key // Sorokin and civilization : a centennial assessment / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 83–92.
- Forms and techniques of altruistic love and spiritual growth : a symposium / ed. by P.A. Sorokin. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – XII, 476 p.
- Foucault M.* Discipline and punish. – New York : Pantheon, 1977. – 333 p.
- Foucault M.* The history of sexuality. – New York : Vintage books, 1980. – Vol. 1. – 168 p.

- Gamson J.* Freaks talk back. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – X, 288 p.
- Glueck Sh., Glueck E.T.* 500 criminal careers. – New York : Knopf, 1930. – XXVII, 365 p.
- Glueck Sh., Glueck E.T.* One thousand juvenile delinquents. – Cambridge (MA) : Harvard univ. press, 1934. – XXIX, 341 p.
- Goffman E.* Stigma. – Englewood Cliffs (NJ) : Prentice-Hall, 1963. – 168 p.
- Goode E.* Does the death of the sociology of deviance claim make sense? // *The American sociologist*. – 2002. – Vol. 33, N 3. – P. 107–118.
- Hendershott A.* The politics of deviance. – San Francisco (CA) : Encounter books, 2002. – 194 p.
- Jeffries V.* Foundational ideas for an integral social science in the thought of St. Thomas Aquinas // *The Catholic social science rev.* – 2001. – Vol. 6. – P. 25–39.
- Jeffries V.* Love : the five virtues of St. Thomas Aquinas // *Sociology a. social research*. – 1987. – Vol. 71, N 3. – P. 174–182.
- Jeffries V.* The integral paradigm : the truth of faith and the social sciences // *The American sociologist*. – 1999. – Vol. 30, N 4. – P. 36–55.
- Jeffries V.* Virtue and the altruistic personality // *Sociological perspectives*. – 1998. – Vol. 41, N 1. – P. 151–166.
- John Paul II.* The splendor of truth = Veritatis splendor. – Boston (MA) : St. Paul books & media, 1996. – 154 p.
- Johnston B.V.* Integralism and the reconstruction of society : the idea of ultimate reality and meaning in the work of Pitirim A. Sorokin // *Ultimate reality & meaning*. – 1991. – Vol. 13, N 2. – P. 96–108.
- Johnston B.V.* Integralism, altruism and social emancipation : a Sorokinian model of prosocial behavior and social organization // *The Catholic social science rev.* – 2001. – Vol. 6. – P. 41–55.
- Johnston B.V.* Pitirim A. Sorokin : an intellectual biography. – Lawrence : Univ. press of Kansas, 1995. – XII, 380 p.
- Katz J.* Seductions of crime. – New York : Basic books, 1990. – 367 p.
- Lemert E.* Human deviance, social problems and social control. – Englewood Cliffs (NJ) : Prentice-Hall, 1967. – VIII, 211 p.
- Liazos A.* The poverty of the sociology of deviance : nuts, sluts and perverts // *Social problems*. – 1972. – Vol. 20, N 1. – P. 103–120.
- Mayo E.* The human problems of an industrial civilization. – New York : Viking press, 1933. – 187 p.
- Merton R.K.* Social theory and social structure. – New York : Free press, 1957. – XVIII, 645 p.
- Miller J.M., Wright R.A., Dannels D.* Is deviance «dead»? The decline of a sociological research specialization // *The American sociologist*. – 2001. – Vol. 32, N 3. – P. 43–59.
- Miller W.* Lower class culture as a generating milieu of gang delinquency // *J. of social issues*. – 1958. – Vol. 14, N 3. – P. 5–19.
- Mills Ch.W.* The power elite. – New York : Oxford univ. press, 1956. – 423 p.
- Moore Th.* Care of the soul. – New York : Harper Collins, 1992. – 312 p.
- Moore Th.* The soul's religion. – New York : Harper Collins, 2002. – 297 p.
- Nichols L.T.* Science, politics and moral activism : Sorokin's integralism reconsidered // *J. of the history of the behavioral sciences*. – 1999. – Vol. 35, N 2. – P. 139–155.

- Nichols L.T.* Sorokin's integralism and Catholic social science : concordance and ambivalence // *The Catholic social science rev.* – 2001. – Vol. 6. – P. 11–24.
- Parsons T.* *The social system.* – New York : Free press, 1951. – XVIII, 575 p.
- Peabody F.G.* *Jesus Christ and the social question.* – New York : Macmillan, 1915. – I, 374 p.
- Peabody F.G.* *Reminiscences of present-day saints.* – Boston (MA) : Houghton Mifflin, 1927. – VII, 307 p.
- Pfohl S.* *Death at the parasite café : social science (fictions) and the postmodern.* – New York : Macmillan, 1992. – 319 p.
- Pfohl S.* *Predicting dangerousness : the social construction of psychiatric reality.* – Lexington (MA) : Lexington books, 1978. – XV, 250 p.
- Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston.* – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – 328 p.
- Platt A.* *The child savers.* – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1969. – IX, 230 p.
- Quinney R.* *Class, state and crime.* – New York : Longman, 1977. – IX, 179 p.
- Quinney R.* *Critique of legal order : crime control in capitalist society.* – Boston (MA) : Little, Brown, 1973. – IX, 206 p.
- Ross E.A.* *Sin and society.* – New York : Houghton Mifflin & co., 1907. – XI, 167 p.
- Rothman D.J.* *The discovery of the asylum.* – Boston (MA) : Little, Brown, 1971. – XX, 376 p.
- Ryan W.* *Blaming the victim.* – New York : Pantheon, 1971. – XV, 299 p.
- Schur E.* *Crimes without victims.* – Englewood Cliffs (NJ) : Prentice-Hall, 1965. – 180 p.
- Schur E.* *Radical nonintervention.* – Englewood Cliffs (NJ) : Prentice-Hall, 1973. – X, 180 p.
- Schur E.* *The politics of deviance.* – Englewood Cliffs (NJ) : Prentice-Hall, 1980. – XI, 241 p.
- Seidman S.* *Queer theory.* – Cambridge (MA) : Blackwell, 1996. – 446 p.
- Sellin Th.J.* *Culture conflict and crime.* – New York : Social science research council, 1938. – 116 p.
- Shaw C.R.* *Delinquency areas.* – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1929. – XXI, 214 p.
- Shaw C.R.* *The natural history of a delinquent career.* – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1931. – XV, 280 p.
- Sorokin P.A.* *Altruistic love : a study of good neighbors and Christian saints.* – Boston (MA) : Beacon press, 1950. – VII, 253 p.
- Sorokin P.A.* *Fads and foibles in modern sociology and related sciences.* – Chicago (IL) : H. Regenery, 1956 a. – VII, 357 p.
- Sorokin P.A.* *Hunger as a factor in human affairs.* – Gainesville (FL) : Univ. of Florida press, 1975. – XXXIX, 319 p. – Russian manuscript 1922.
- Sorokin P.A.* *Leo Tolstoy as a philosopher / transl. from Russian by L.T. Nichols // Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston.* – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – P. 133–150. – 1st Russian ed. 1914.
- Sorokin P.A.* *Man and society in calamity.* – New York : E.P. Dutton, 1942. – 352 p.
- Sorokin P.A.* *Prestuplenie i kara, podvig i nagrada [Crime and punishment, heroism and reward].* – St. Petersburg : Ya.G. Dolbyshev, 1914. – L, 456 p. [In Russian].
- Sorokin P.A.* *SOS : the meaning of our crisis.* – Boston (MA) : Beacon press, 1951. – XI, 177 p.
- Sorokin P.A.* *Social and cultural dynamics : in 4 vol.* – New York : American book co., 1937. – Vol. 1 : *Fluctuation of forms of art.* – XXI, 745 p.; vol. 2 : *Fluctuation of systems of truth, ethics, and law.* – XVII, 727 p.; vol. 3 : *Fluctuation of social relationships, war, and revolution.* – XVII, 636 p.

- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1941. – Vol. 4 : Basic problem, principles and methods. – XV, 804 p.
- Sorokin P.A.* Society, culture and personality : their structure and dynamics, a system of general sociology. – New York : Harper, 1947. – XIV, 742 p.
- Sorokin P.A.* The American sex revolution. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1956 b. – 186 p.
- Sorokin P.A.* The reconstruction of humanity. – Boston (MA) : Beacon press, 1948. – XII, 247 p.
- Sorokin P.A.* The sociology of revolution. – Philadelphia (PA) : Lippincott, 1925. – XII, 428 p.
- Sorokin P.A.* The ways and power of love : types, factors, and techniques of moral transformation. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – XIV, 552 p.
- Sorokin P.A., Lunden W.A.* Power and morality : who shall guard the guardians. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1959. – 204 p.
- Sumner C.* The sociology of deviance : an obituary. – New York : Continuum, 1994. – XII, 340 p.
- Sutherland E.* The professional thief. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1937. – XIII, 256 p.
- Talbot M.* House sanitation. – Boston (MA) : Whitcomb & Barrows, 1913. – VIII, 116 p.
- Thio A.* Deviant behavior. – 4th ed. – New York : Harper Collins, 1995. – XXV, 579 p.
- Thomas W.I., Thomas D.S.* The child in America : behavior problems and programs. – New York : Knopf, 1928. – XIV, 583 p.
- Thomas W.I., Znaniecki F.* The Polish peasant in Europe and America. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1918. – Vol. 1. – XI, 526 p.
- Thomas W.I., Znaniecki F.* The unadjusted girl. – Boston (MA) : Little, Brown, 1923. – XVII, 261 p.
- Zenkovsky V.V.* A history of Russian philosophy. – New York : Columbia univ. press, 1953. – Vol. 2. – VIII, p. 482 p.

Глава 10

В. ДЖЕФФРИС

ИНТЕГРАЛИЗМ И ДОБРОДЕТЕЛЬ БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНОЙ ЛЮБВИ: ВОЗМОЖНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ СЕМЬИ

DOI: 10.31249/idint/2022.00.10

Аннотация. В статье представлен обзор потенциальных тем в теоретических и эмпирических исследованиях брака и семьи. Данный круг вопросов сформулирован на основе интегральной перспективы, объединяющей веру, разум и эмпиризм в гармоничную научную систему истины. Интегральный подход к изучению семьи в настоящей работе сфокусирован на причинах и следствиях благожелательной любви, которые исследуются в связи с браком и семьей как группой и институтом. Рассматриваются научные, реформаторские и практические аспекты интегрального подхода в исследованиях семьи.

Ключевые слова: брак и семья; исследования семьи; интегральный подход; любовь; добродетель.

V. Jeffries

Integralism and benevolent love as virtue: directions for family studies

Abstract. This article presents a theoretical and research agenda for the study of marriage and the family. This agenda is formulated on the basis of an integral perspective which combines faith, reason, and empiricism in a harmonious scientific system of truth. The integral approach to family studies is presented as focusing on the causes and consequences of benevolent love. This focus is explored relative to marriage and family as a group and as an institution. Scientific, reform, and practical aspects of an integral approach to family studies are considered.

Keywords: marriage and family; family studies; integral approach; love; virtue.

Питирим Сорокин первым предложил интегрализм в качестве теоретической и эмпирической перспективы в социальных науках [Sorokin, 1941 a, p. 741–746; Sorokin, 1957; Sorokin, 1961; Sorokin, 1963, p. 372–408; Sorokin, 1964, p. 226–237. См. также: [Ford, 1963; Ford, 1996; Johnston, 1995, p. 166–220; Johnston, 1996; Johnston, 1998]. Наиболее характерной и уникальной чертой этого направления является включение религиозных представлений об истине и природе реальности в рамки этих наук. Истина проистекает из трех источников – чувств, разума и веры. В интегрализме эти три источника истины объединены в гармоничную онтологическую и эпистемологическую систему, в основании которой – ниспосланная в откровении истина веры [Jeffries, 1999 a; Jeffries, 1999 b; Jeffries, 2001]. В соответствии с этим подходом ключевой целью интегральной социальной науки является знание и понимание того, как этические принципы ведущих мировых религий могут найти более полное воплощение в жизни индивидов и в обществе [Sorokin, 1941 b, p. 316–318; Sorokin, 1998, p. 279–291]. См. также: [Jeffries, 1999 b; Johnston, 1996].

Интегрализм – это система истины св. Фомы Аквинского и схоластической философии [Sorokin, 1937, vol. 2, p. 95–103]. В католической традиции интегрализма основополагающими источниками истины веры являются Священное Писание и Священное Предание в толковании Учительства Церкви [Catechism of the Catholic Church, 1994, p. 19–38]. Важными источниками здесь выступают папские энциклики и сочинения Учителей Церкви, особенно св. Фомы Аквинского [Jeffries, 2000; Jeffries, 2001].

При построении интегральной системы идеи, основанные на религиозной вере, могут быть включены в существующие рамки социальных наук на всех уровнях научного континуума, от эмпирического до метафизического [Jeffries, 199 b]. Подобное объединение идей и существующих знаний в гармоничную систему должно охватывать общие теории, теории среднего уровня, направленные на конкретные области и проблемы, и эмпирические исследования в обоих этих контекстах.

Одним из первоочередных проектов, который бы упрочил положение интегрализма как жизнеспособной научной традиции, является исследование того, как основанная на вере перспектива может быть инкорпорирована в различные социальные науки и их отдельные отрасли. В качестве примера такого проекта настоящая статья фокусируется на области исследований семьи и представляет теоретико-эмпирическую программу, воплощающую и отражающую интегральную перспективу.

ВАЖНОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЙ СЕМЬИ

Католическое социальное учение подчеркивает значимость брака и семьи [John Paul II, 1981; John Paul II, 1994]. Согласно Иоанну Павлу II, семья – это базовая и жизненно важная ячейка общества [John Paul II, 1981, p. 67–74]. Она обеспечивает первый и наиболее существенный опыт жертвования и искренних социальных отношений. В этом смысле семья служит «источником и наиболее эффективным средством гуманизации и персонализации общества:

она вносит уникальный вклад в построение мира, позволяя родиться как таковой человеческой жизни, прежде всего благодаря охране и передаче добродетелей и “ценностей”» [ibid., p. 68]. В силу своего особого статуса семья обладает определенными «правами», которые должны охраняться и соблюдаться обществом [ibid., p. 70–73].

Существенная роль семьи в социальной организации рассматривалась во многих теоретических и эмпирических исследованиях в социальных науках. Семья считается самой важной из всех социальных групп. Она оказывает большее влияние на человеческое поведение на протяжении всего жизненного цикла, чем любая другая группа, ведь именно семейный опыт определяет поведение людей в остальных социальных контекстах. Это влияние семьи на индивидов сохраняется, несмотря на то что в связи с ростом современных индустриальных обществ она теперь занимает ограниченное место в общей социальной структуре [Levy, 1992, p. XIV–XXV]. Процессы в семье затрагивают характеристики всего общества и культуры. Циммерман утверждает, что в силу заметного влияния семьи на социализацию изучение семьи позволяет особенно приблизиться к пониманию первопричин широких социальных и культурных трендов [Zimmerman, 1947, p. 782–783].

Вследствие подобной значимости семьи, особенную важность представляют высказывания о снижении ее положительного воздействия. Гленн отмечает, что во многих работах, посвященных современному состоянию семьи, высказывается обеспокоенность по поводу происходящих в ней изменений [Glenn, 1987]. В аналогичном ключе Попену полагает, что об упадке семьи свидетельствуют тенденции в трех крупных областях – демографической, институциональной и культурной [Popene, 1993]. Два аспекта этого процесса «делают его одновременно уникальным и тревожным» [ibid., 539]. Во-первых, распадается основа нуклеарной семьи, а не расширенной. Во-вторых, несмотря на тот факт, что именно семья является институтом, в наибольшей мере подходящим для выполнения таких функций, как воспитание детей, любовь и привязанность, в последние три десятилетия она все более недостаточно выполняет эти функции. В своем историческом анализе греческой, римской и западной систем семьи Циммерман утверждает, что, когда семья приходит в подобное состояние упадка, она более не способна обеспечивать опыт социализации, который прививает базовую мораль, необходимую для социальной гармонии и интеграции в систему большого общества [Zimmerman, 1947].

Эмпирические исследования отношений и установок подтверждают эти оценки, основанные на историческом и сравнительном анализе семейных проблем. Гленн отмечает, что данные когортного анализа указывают на снижение качества брака с 1970-х по 1990-е годы [Glenn, 1996; Glenn, 1998]. Роджерс и Амато также обнаружили, что сопоставление выборок из двух поколений демонстрирует существенное снижение качества брака по ряду аспектов [Rogers, Amato, 1997]. Торнтон, в свою очередь, отметил значительные изменения в ценностях и нормах, касающихся брака, развода и воспитания детей, которые свидетельствуют об ослаблении нормативных ограничений и соответствующем расширении индивидуальной свободы [Thornton, 1989].

Семейные отношения исключительно важны для воспитания детей и эффективного функционирования системы нуклеарной и расширенной семьи [Lidz, 1980; Mace, Mace, 1980; Waite, 1995]. В этой связи Бампас замечает, что в ряду характеристик современной семьи первостепенное значение имеет именно нынешнее разрушение института брака [Vumpras, 1990]. Это объясняется тем, что данный процесс оказывает особенно существенное влияние на семейные нормы и ключевые аспекты семейной жизни.

ИНТЕГРАЛИЗМ И ИССЛЕДОВАНИЯ СЕМЬИ

Вследствие фундаментальной значимости семьи разработка теории, которая бы описывала ее структурные и процессуальные аспекты и способствовала бы возрождению института брака и семейной жизни, составляет важнейшую задачу социальных наук. Согласно С. Тернеру и Дж. Тернеру, в социологии существуют три традиции, соответствующие данной задаче: научная традиция, ставящая во главу угла теоретические и эмпирические исследования; практическая традиция, подчеркивающая необходимость применения научных знаний для решения конкретных проблем; реформаторская традиция, делающая акцент на выявлении социальных проблем и диалоге с общественностью относительно их характера и потенциальных изменений к лучшему [Turner, Turner, 1990].

Интегральная теоретическая перспектива содержит в себе основания для разработки направления, включающего все три эти традиции. Тем самым интегрализм может стимулировать теоретические и эмпирические исследования брака и семьи. Поэтому ключевой задачей является точная формулировка природы любви. С точки зрения интегрализма содержание и обоснование концепции любви должны быть основаны на вере. Она также должна включать в себя основные аспекты супружеских и семейных взаимоотношений, что послужит основой для теоретических и эмпирических исследований.

БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНАЯ ЛЮБОВЬ И ИССЛЕДОВАНИЯ СЕМЬИ

По словам Иоанна Павла II, самый сокровенный призыв Бога к людям – это призыв к любви: «Бог наделил всех мужчин и женщин призванием, а значит, способностью и обязанностью любить и жить в единстве друг с другом. Потому любовь является основополагающим и врожденным призванием каждого человеческого существа» [John Paul II, 1981, p. 22]. Это призвание любить находит свое воплощение либо в браке, либо в девственности или целибате [ibid.].

Иоанн Павел II описывает природу этой любви, являющей собой «истинно прочное основание семьи» [John Paul II, 1994, p. 44–48]. Эта «истинная любовь» требовательна. В числе ее составляющих святой апостол Павел

называет такие качества, как доброта, терпение и стойкость. Она не допускает негативных проявлений вроде ревности, высокомерия или грубости и сдерживает эмоциональные порывы – которые враждебны любви. Перечисленные требования любви распространяются на все ситуации без исключения. Именно благодаря этим качествам истинная любовь «творит благо в людях и сообществах; она творит благо и отдает его другим» [ibid., p. 44].

В классических философских и теологических терминах такая любовь традиционно называется благожелательной любовью. Относительно недавно она также получила наименование альтруистической [Jeffries, 1998]. Благожелательная любовь подразумевает желание делать добро другим людям. Подобное отношение находит свое отражение в поведении, направленном на то, чтобы так или иначе принести пользу другому [Aristotle, 1941, p. 1058–1102; Thomas Aquinas, quest. 22–33, p. 1263–1335]. Сущность этой любви, таким образом, заключается в приверженности благополучию другого.

Благожелательная любовь может описываться посредством традиционного понятия добродетели [Jeffries, 1998; Jeffries, 199 b]. Компоненты этой любви могут быть почерпнуты из описания добродетелей, данного св. Фомой Аквинским [Thomas Aquinas, 1981, quest. 55–70, p. 817–894, quest. 23–170, p. 1263–1879. См. также: Pieper, 1966]. Каждая из пяти «первичных» добродетелей включает в себя несколько «вторичных» добродетелей, которые определенным образом проявляют сущность первичной добродетели [Jeffries, 1987].

Добродетели демонстрируют различные способы выражения благожелательной любви. Такая фундаментальная характеристика, как стремление делать добро другим людям, по-своему раскрывается в каждой добродетели. В браке и семейной жизни находят воплощение следующие добродетели. 1) Умеренность – это дисциплина и сдержанность, особенно в отношении стремления к удовольствиям. Эта добродетель подчиняет желания и эмоции разуму, что благотворно сказывается на браке и семейных отношениях. Вторичными по отношению к умеренности добродетелями являются: трезвость – знание меры в употреблении опьяняющих веществ; целомудрие – сдерживание сексуальных желаний; кротость – управление гневом; смирение – готовность признать собственные ограничения и недостатки и положительные качества другого. 2) Мужество – это готовность переносить тяготы, лишения и опасности ради супруга или членов семьи. Вторичные добродетели здесь – терпение и стойкость. 3) Справедливость – это исполнение долга и фундаментальных обязательств перед супругом и другими членами семьи. Еще одним проявлением такой моральной позиции является уважение основных прав этих других как отдельных личностей. Справедливость немыслима без приверженности супружеским и семейным отношениям [Thomas Aquinas, 1975, p. 147–150. См. также: Browning, 1996]. Дружелюбие, благодарность и правдивость являются второстепенными добродетелями по отношению к справедливости. 4) Милосердие¹ приносит пользу супругу и другим членам семьи. Стремление помогать, внимание к нуждам другого, прощение, терпимость к чужим ошибкам и готовность менять себя и семью к лучшему – все

¹ Христианская любовь, агапе, лат. caritas, англ. charity. – Прим. пер.

это проявления милосердия. 5) Благоразумие подразумевает опору на разум в определении и поиске блага. Остальные добродетели несут в себе критерии блага. В браке и семейной жизни благоразумие проявляется в тщательном отборе наилучших способов достичь полезных для супруга и членов семьи целей и показать свою к ним любовь. Заботливость, или бдительность в отношении благополучия членов семьи, и восприимчивость, а именно готовность прислушиваться к их взглядам, являются вторичными добродетелями благоразумия.

Каждая из добродетелей играет свою роль в хорошем поведении, приносящем благо супругу и другим членам семьи. Вклад каждой необходим для полного выражения благожелательной любви [Jeffries, 1998]. Умеренность обеспечивает сдержанность и дисциплину, которые ограничивают поведение, разрушительное для любви, а также способствуют постоянству в практике любви на протяжении времени. Мужество придает решимости перед лицом тягот, лишений и опасностей, которые, какова бы ни была их природа, являются неотъемлемой частью семейной жизни. Справедливость способствует выполнению семейных обязанностей и делает своего обладателя чувствительным к индивидуальности и основным правам каждого члена семьи и приверженным их уважению. Милосердие превосходит справедливость – милосердные одаривают любовью членов своей семьи, не заботясь об ответной любви. Наконец, благоразумие предполагает опору на разум как в определении того, что есть благо, так и в выявлении наиболее эффективных способов достижения этого блага в практике любви к членам семьи.

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ БРАКА И СЕМЬИ

Адекватные понятия являются необходимым условием развития научных исследований брака и семьи. Блумер отмечает, что именно понятия обеспечивают развитие систематических знаний в науке [Blumer, 1969, p. 153–170]. Являясь достоянием всего научного сообщества, они обеспечивают согласованную деятельность, направленную на поиск нового знания и достижение лучшего понимания. Новые понятия могут способствовать прогрессу науки тремя способами: демонстрируя иную перспективу, акцентирующую внимание на том или ином аспекте реальности, который доньше не был в поле зрения; направляя деятельность на достижение лучшего понимания и большей координации; наконец, они могут служить основой для формулирования и исследования новых проблем. Благожелательная любовь как добродетель – это понятие, потенциально содержащее в себе все три источника развития теоретических и эмпирических исследований брака и семьи.

Благожелательная любовь представляет собой многомерный кластер установок и сценариев поведения в соответствии с различными добродетелями. Будучи концептуализирована подобным образом, она являет собой мощный аналитический инструмент для изучения брака и семьи. Это связано с тем, что она включает в себя основные аспекты супружеского и семейного взаимодействия –

дисциплину, верность, честность, заботу, рациональное поведение. Каждая из добродетелей обозначает особый способ обращения с другими членами семьи; при этом они могут проявляться чаще либо реже. Брак и семейная жизнь предоставляют бесчисленное число примеров, когда каждый член семьи по своей собственной воле так или иначе проявляет добродетель либо не делает этого. В иных случаях добродетельное поведение или его отсутствие являются скорее следствием привычки, нежели сознательного выбора. Некоторые эпизоды малозначительны, тогда как другие могут иметь серьезные последствия.

Со временем, в процессе взаимодействия, пять основных компонентов благожелательной любви могут проявляться в меньшей либо в большей степени. Конфигурация добродетелей также может меняться. С большой вероятностью подобные изменения приведут к важным трансформациям как в происходящих в семье процессах, так и в ее структуре. С одной стороны, это сопряжено с тем, что добродетели имеют непосредственное отношение к таким значимым семейным задачам, как поддержание брака, воспитание детей и взаимоотношения с родственниками за пределами нуклеарной семьи. С другой стороны, причина состоит в том, что спектр и конфигурация добродетелей по большей части напрямую связаны с взаимодействием и конструированием реальности, происходящими в браке и семейной жизни [Jeffries, 2000].

Как отмечает Тернер, существуют различные научные подходы к исследованию семьи [Turner, 1970, p. 11–17]. Например, семья может исследоваться в качестве группы или института. Как группа семья изучается в рамках анализа закрытых систем; здесь в фокусе внимания находятся процессы внутри семьи и ее структура. Альтернативным подходом будет исследование семьи как института с точки зрения взаимоотношений между семьей и большим обществом и культурой. В этом случае в центре внимания – структурные отношения и динамическое взаимодействие семьи и других институтов. Изучается то, как решаются задачи, необходимые для функционирования общества и призванные принести благо его членам. Иной научный подход в исследовании семьи как группы или института применяет процессуальный либо статический анализ. Процессуальный подход акцентирует последовательность событий, статический подход – сосуществование разных условий.

С точки зрения интегрализма анализ причин и следствий благожелательной любви является основной проблемой теоретических и эмпирических исследований. Эта проблема может изучаться в контексте различных вышеупомянутых подходов к исследованию брака и семьи.

Брак и семья как группа

При исследовании брака и семьи как группы в рамках анализа замкнутых систем в фокусе внимания оказываются три ключевые проблемы: 1) каковы основные аспекты любви и как с ними соотносится благожелательная любовь; 2) какова взаимосвязь между измерениями любви, с одной стороны, и качеством и стабильностью отношений – с другой; 3) как любовь сопряжена с конфликтом в отношениях и эффективным управлением конфликтами.

Измерения любви. Любовь может концептуализироваться как двойственный феномен. Одно ее измерение – это благожелательная любовь, состоящая в том, что субъект всецело отдается другому. Второе измерение любви характеризуется позитивным отношением к другому, основанным на том, что индивид от того получает. Этот аспект любви можно назвать любовью-притяжением (attractive love) [Jeffries, 1993; Jeffries, 2002]. Данное различие между двумя измерениями любви прослеживается на протяжении всей истории представлений о природе любви. Его можно обнаружить и в соответствующих философских концепциях, и в современных теоретических и эмпирических исследованиях компонентов любви [Jeffries, 1993].

Исследования демонстрируют, что эти два измерения любви положительно коррелируют. В отношениях взрослых мужчин и женщин такие компоненты благожелательной любви, как забота и преданность, оказываются тесно связаны с чертами любви-притяжения вроде жизненной энергии и близости [Hendrick, Hendrick, 1989; Levy, Davis, 1988]. Аналогичным образом, исследования указывают на высокую корреляцию между добродетелью и притяжением в отношениях между подростками и их родителями [Jeffries, 1988; Jeffries, 1990; Jeffries, 1993]. Хотя эти измерения любви тесно взаимосвязаны, они могут варьироваться и независимо друг от друга. Некоторые брачные союзы сохраняются исключительно благодаря вознаграждениям, которые каждый из супругов получает от брака, в то время как другие поддерживаются лишь за счет намерения обоих делать добро супругу.

Говоря о крахе любви в современном обществе, Фромм отмечает, что «вряд ли есть какая-нибудь деятельность, какое-нибудь предприятие, которое начиналось бы с таких огромных надежд и ожиданий и при этом терпело бы неудачу так же часто, как любовь» [Fromm, 1956, p. 4–5]. При разработке программы теоретических и эмпирических исследований, направленной на стимулирование изучения брака и семьи, важный вопрос заключается в том, может ли любовь-притяжение существовать без хотя бы малой толики благожелательной любви. Исследуя эту проблему, статический подход будет изучать взаимосвязь между вариациями данных типов любви в супружеских и семейных отношениях в разные моменты времени. Процессуальный подход будет сфокусирован на том, как события и интеракции на протяжении времени определяют относительную важность и скорость изменений в этих измерениях любви, а также их взаимодействие.

Качество и стабильность. Вторым важным исследовательским вопросом является взаимосвязь между любовью, с одной стороны, и качеством и стабильностью супружеских и семейных отношений – с другой. Качество – это субъективная оценка позитивного или негативного характера отношений; стабильность означает, прекращаются ли отношения по иной причине, нежели естественная смерть одного из партнеров [Lewis, Spanier, 1979]. Эти понятия могут быть применены ко всем семейным отношениям. В недавнем обзоре существующей литературы Хендрик и Хендрик делают вывод, что о качестве взрослых отношений лучше всего судить по характеру страстной любви и дружеской любви [Hendrick, Hendrick, 1997]. Они также заключают, что агапе, вероятно, вносит свой вклад в эти аспекты любви, хотя иногда

действует независимо от них. В своем исследовании отношений между родителями и детьми-подростками Джеффрис обнаружил, что благожелательная любовь положительно коррелирует с качеством отношений, причем как для дающего, так и для принимающего [Jeffries, 1987]. Два других исследования аналогичных отношений показали, что и добродетель, и притяжение тесно связаны с качеством отношений. При этом притяжение выступает зависимой, а добродетель – независимой переменной [Jeffries, 1988; Jeffries, 1990]. Результаты осуществленного Джеффрисом теоретического анализа супружеских отношений демонстрируют, что если любовь-притяжение имеет важное значение для качества брачных отношений, то благожелательная любовь неотъемлема для их стабильности [Jeffries, 2002].

Более адекватное представление о качестве и стабильности отношений исключительно важно для возрождения брака и семьи. Интегральная перспектива сфокусирована на благожелательной любви как добродетели, что является ключевым понятием в концептуализации этих аспектов отношений. Когда благожелательная любовь и другие измерения любви будут адекватно концептуализированы и оценены, вполне вероятно, любовь станет наиболее значимым предиктором качества и стабильности отношений. Статический анализ будет изучать взаимосвязь между измерениями любви, качеством и стабильностью в различные моменты времени; процессуальная модель будет исследовать, почему проявления тех или иных измерений любви претерпевают изменения и влияет ли это на качество и стабильность отношений, и если да, то как.

Конфликт. В последние годы все больше осознается важность понимания семейных конфликтов [Montgomery, 1989]. Интегральная перспектива акцентирует внимание на влиянии благожелательной любви на конфликты и особенно на управление ими. Готтман утверждает, что важнейший вывод его многолетних исследований брака состоит в том, что стабильность в браке является следствием способности супругов разрешать неизбежные конфликты [Gottman, Silver, 1994]. В одной из своих статей Джеффрис рассматривает добродетели как ключ к эффективному управлению конфликтами в браке [Jeffries, 2000]. Вклад каждой добродетели в управление конфликтами анализируется в связи с результатами существующих исследований и теорией крепнущих уз (*crescive bonding*) Тернера [Turner, 1970, p. 41–96]. Такие узы формируются в процессе длительного взаимодействия, делающего супругов незаменимыми друг для друга, и, как представляется, способствуют семейной стабильности за счет того, что «запирают» супругов в непрерывающихся отношениях. Умеренность создает все крепнущие узы, вселяющие чувство безопасности, наделяющие стойкостью и уверенностью в необходимости жертвенности, наполненные честностью и справедливостью, милосердные в любви и благоразумные в разрешении конфликтов. Статическая модель в данном случае будет изучать отношения между компонентами благожелательной любви и любви-притяжения, с одной стороны, и такими аспектами конфликта, как частота, серьезность, управление и последствия, в те или иные моменты времени, – с другой. Процессуальная модель будет исследовать, приводят ли перемены в благожелательной любви и любви-притяжении к изменениям также и в вышеупомянутых аспектах конфликта, и если да, то каким образом.

Брак и семья как институт

На основе институционального подхода, сфокусированного на взаимоотношениях семьи с обществом и культурой, можно вывести две обширные теоретико-эмпирические проблемы. Первая – это влияние доминирующих культуры и общества на то, насколько эффективно семейная система социализирует своих членов, вовлекая их в практику благожелательной любви. Вторая – влияние практики благожелательной любви в семейной системе на практику этой любви в большой социокультурной системе. В обоих случаях интегральная перспектива акцентирует внимание на теоретических и эмпирических исследованиях, касающихся причин и следствий благожелательной любви. В отношении каждой из этих проблем статическая модель изучает, как характеристики семьи во взаимодействии с другими институтами и с доминирующей социальной организацией и культурой в данный момент времени влияют на уровень благожелательной любви. Процессуальная модель исследует взаимоотношения между этой подсистемой и крупными социокультурными трансформациями, а также изменениями в уровне благожелательной любви.

Влияние культуры и общества. Влияние культуры и общества на уровень благожелательной любви в семьях составляет чрезвычайно широкую область, представленную самыми разнообразными теоретическими и эмпирическими исследованиями. Основной акцент здесь делается на характеристиках доминирующей культуры. Иоанн Павел II обращает внимание на то, насколько существенное значение в современной культуре придается индивидуализму и этическому утилитаризму [John Paul II, 1994, p. 45–47]. Данный ценностно-нормативный комплекс ставит во главу угла достижение счастья, понимаемого как удовольствие и немедленное вознаграждение для индивида. Свобода не предполагает ответственности. Такой индивидуализм эгоцентричен и эгоистичен и оттого враждебен любви. Начиная доминировать в обществе, эта позиция «вскоре вступает в союз с разными человеческими слабостями» и «превращается в систематическую и постоянную угрозу семье» [ibid., p. 47].

В аналогичном ключе Циммерман утверждает, что домашняя семейная система, для которой характерны прочные связи между ее членами, начинает приходить в упадок исключительно в силу причин, внешних по отношению к самой системе семьи [Zimmerman, 1947, p. 750–763]. Ведущими среди них являются культурные идеи вроде индивидуализма, свободы и индивидуальных прав, которые подрывают поддержку семейственности как системы ценностей. Со своей стороны, Сорокин утверждает, что чувственная концепция свободы, подразумевающая экспансию чувственных ценностей и способов их удовлетворения, в конечном итоге приводит к конфликту [Sorokin, 1941 b, p. 171–174].

Непрерывно множась «желания» и «права» выливаются в непрекращающуюся борьбу с другими за доступные чувственные ценности. Данная концепция свободы способствует утверждению взгляда на брак как на договор, который теперь может быть расторгнут в любой момент просто по желанию супругов. Ослабление уз, связывающих мужа и жену, приводит к

дальнейшему ослаблению уз между родителями и детьми и между членами нуклеарной семьи и их родственниками [ibid., p. 187–189]. В общей теории, применимой также и к семейным отношениям, Сорокин утверждает, что для культур, основанных на эгоцентрических ценностях и конкуренции, будут характерны более многочисленные и интенсивные межличностные и межгрупповые конфликты, нежели для культур, делающих ставку на противоположные ценности [Sorokin, 1947, p. 119–131]. В сходном ключе Белла и его коллеги описывают, как разновидности индивидуализма, в которых отсутствует идея ответственности за социальное целое, способствуют ослаблению связей и формированию культуры разобщения [Habits of the heart, 1985]. В семье подобный индивидуализм привел к ослаблению обязательств и преданности браку [ibid., p. 85–112].

Вышеназванные наблюдения и выводы свидетельствуют о важности того, чтобы дальнейшие исследования показали, насколько доминирующие культура и общество противоречат сущности благожелательной любви, состоящей в добровольном даре во благо другого. Вторая важная задача теоретических и эмпирических исследований заключается в том, как оградить семью от влияния антагонистичных любви тенденций в доминирующей культуре. В этой связи Циммерман и Сервантес описывают, как сети дружественных семей могут обезопасить своих членов от негативного внешнего давления [Zimmerman, 1960]. Особое внимание в проблемном поле внешних воздействий на брак и семью уделяется связи между религиозными и семейными институтами. Отношения между семьей и религией находятся в центре внимания ряда последних теоретических и эмпирических исследований [D'Antonio, Aldous, 1983; The religion and family connection, 1988]. Циммерман демонстрирует на историческом материале, что хотя религия никогда не преуспевала без определенной семейной доктрины, позиции семейственности тоже не были устойчивыми без принятия основных религиозных ценностей, связывающих веру с отношениями в браке и семье [Zimmerman, 1960, p. 778–782]. Интегральная перспектива указывает на важность изучения того, в какой мере и каким образом религиозные ценности и доктрина, а также участие в религиозной жизни влияют на практику благожелательной любви в браке и семье. Кроме того, интегрализм стремится пролить свет на то, как любовь в семье соотносится (если соотносится) с отпращиванием религиозных обрядов и соблюдением религиозных моральных кодексов и доктрины.

Влияние семьи. С интегральной точки зрения главной функцией семьи является эффективная социализация, ориентирующая на благожелательную любовь. Уровень любви в браке и семейной системе непосредственно обуславливает таковой в больших системах – обществе и культуре. Иоанн Павел II утверждает, что семья является источником любви в большом обществе: «Через семью проходит первичный поток цивилизации любви, которая находит там свои “социальные основания” [John Paul II, 1994, p. 53]. Практика любви друг к другу, являющаяся долгом супругов, – это фундамент любви в обществе в целом» [ibid., p. 52–53].

Существует немало свидетельств в пользу того, что семья представляет собой наиболее подходящий институт для социализации, вовлекающий своих

членов в практику благожелательной любви [Rushton, 1980, p. 113–132; Sorokin, 1954, p. 192–200; Staub, 1992]. В исследовании, посвященном истории семьи в западной цивилизации, Циммерман анализирует соответствующее влияние семьи [Zimmerman, 1947]. Автор утверждает, что верность, самопожертвование и уважение к другим людям составляют суть семейственности [ibid., p. 777–779]. Эта ориентация подобна добродетелям благожелательной любви. Когда в семье такая любовь не практикуется родителями по отношению друг к другу и детям, все больше людей перестают ей учиться. В результате моральная ткань общества истончается и множатся социальные проблемы, отражающие тот факт, что люди больше не желают делать что бы то ни было лишь потому, что так «правильно». В этом смысле благополучие цивилизации зависит от любви.

Из этих соображений вытекают две теоретико-эмпирические проблемы: 1) каковы условия, определяющие меру и степень, в которой семейная система влияет на развитие благожелательной любви в больших социокультурных системах; 2) каковы специфические социальные механизмы, за счет которых такая любовь передается от семейного взаимодействия другим социальным системам. Сформулированная Кули теория симпатической интроспекции в первичных группах и механизмы формирования таких культурных ценностей, как верность, истина, служение и доброта, могут послужить отправной точкой научного изучения обеих этих проблем [Cooley, 1956, p. 23–57].

ПРАКТИЧЕСКИЕ И РЕФОРМАТОРСКИЕ АСПЕКТЫ ИНТЕГРАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ

Интегральная перспектива может способствовать повышению практической значимости социальных наук, а также преодолению относительной оторванности социальных наук от публичного обсуждения социальных проблем и реформ. Понятие благожелательной любви как добродетели является ключевым в достижении обеих этих задач.

Практическая традиция. Тернер и Тернер отмечают, что в социологии сохраняется традиция практической экспертизы, о чем свидетельствует участие дисциплины в развитии социальной работы и других областей, а именно педологии, теории организаций, семейно-брачного консультирования [Turner, Turner, 1990, p. 184–188]. Тот факт, что в центре интегральной модели находится благожелательная любовь, открывает пространство для теоретических и эмпирических исследований, результаты которых могут быть более чем актуальны для таких областей, как семейно-брачное консультирование и пасторское руководство.

Готтман и его коллеги полагают, что теория, которая объясняла бы как здоровые, так и дисфункциональные отношения, вероятно, стала бы наиболее продуктивной с точки зрения понимания качества и стабильности брака, а также в плане разработки эффективных подходов к брачной терапии [Predicting marital happiness ... , 1998]. Если исследования покажут, что

благожелательная любовь как добродетель настолько важна для супружеского и семейного взаимодействия, как утверждается в данной статье, эта концепция любви должна послужить надежной основой для такой теории.

Анализ добродетелей может сочетаться с различными теоретическими перспективами, в частности символическим интеракционизмом, теориями конфликта и социального обмена [Jeffries, 2000]. Это делает его гибким инструментом терапевтической практики. С идеей благожелательной любви многие люди в той или иной форме знакомы. Это фундаментальная идея всех ведущих мировых религий [Sorokin, 1948, p. 156–157]. Она также лежит в основе религиозных представлений о совершенствовании человеческой природы [Jeffries, 1999 b]. Тем самым она представляет собой набор известных идей, которые могут быть легко инкорпорированы в различные формы семейно-брачного руководства, от добрачного пасторского наставления до терапии. Обучение пар или членов семьи теории и практике добродетелей в рамках подобных программ может принести дополнительную пользу, поскольку идея благожелательной любви свяжет содержание такого духовного руководства с религиозными учениями и идеями духовного совершенствования.

Реформаторская традиция. Конечной целью интегральной социальной науки является обретение знаний и понимания, необходимых для эффективной реконструкции индивидов, общества и культуры и умножения благожелательной любви [Sorokin, 1948, p. 158, 233–236]. Таким образом, интегрализм содержит в себе и упоминавшуюся Тернером и Тернером реформаторскую традицию, в которой социальная критика и проекты позитивных преобразований являются логическим следствием научных знаний и понимания [Turner, Turner, 1990, p. 181–184].

Социальные науки не располагают необходимыми ресурсами, организацией или руководством для проведения широкомасштабных преобразований. Тем не менее следующая цитата Сорокина может дать представление о том, как именно может начаться соответствующая реконструкция:

«С точки зрения интегрализма современный антагонизм между наукой, религией, философией, этикой и искусством не является неизбежным, не говоря уже о том, что он губителен. В свете адекватной теории истинной реальности и истинной ценности все они едины и служат одной цели: раскрытию Абсолюта в относительном эмпирическом мире, к величию человека и во славу Божию. По существу, они должны и могут объединиться для выполнения этой величайшей задачи» [Sorokin, 1941 b, p. 317–318].

Интегрализм может послужить основой взаимодействия между религиозной и социальными науками в процессе личностной, социальной и культурной реконструкции. Поставив во главу угла благожелательную любовь как добродетель, интегральная перспектива содействует достижению согласия между социальными науками и мировыми религиями. Концентрация усилий многих ученых будет способствовать росту знаний и понимания причин и следствий благожелательной любви. Ведущие мировые религии смогут извлечь пользу из этих знаний и понимания и распространить их через свои многочисленные мощные сети коммуникации. Таким образом, наука и рели-

гия способны взаимодействовать и в итоге создать цивилизацию, в полной мере способствующую проявлению благожелательной любви.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Всеобъемлющее представление о природе благожелательной любви как добродетели является основой интегрального подхода к исследованиям семьи. Умеренность сдерживает желания и страсти; мужество позволяет преодолевать страх и грусть; в основе справедливости – уважение базовых прав других; милосердие суть дарение другому независимо от его заслуг; благоразумие привержено благу, определяемому другими добродетелями, и руководствуется разумом, решая, как именно лучше их реализовать. Понятие благожелательной любви способно связать знания и понимание, почерпнутые из социальных наук, с представлением о любви, характерным для религиозного мышления и религиозной традиции и касающимся природы блага и духовного совершенствования [Jeffries, 1998; Jeffries, 1999 a; Jeffries, 1999 b; Jeffries, 2001].

Данное многомерное понятие благожелательной любви применимо ко всем любовным отношениям. Тем самым оно объединяет исследование супружеской любви с изучением любви между родителями и детьми, а также между другими членами семьи, в частности братьями и сестрами и иными родственниками. Может оно применяться и к любви за пределами семьи. Таким образом, оно может послужить основой для микро- и макроуровневого анализа в рамках как статической, так и процессуальной модели.

Подобное всестороннее изучение любви свяжет исследование структурных и динамических аспектов феномена семьи непосредственно с такими общими проблемами, как социальные паттерны взаимодействия и институциональные и культурные характеристики. Тем самым исследования семьи займут центральное место в общетеоретическом анализе. Подобный комплексный подход к изучению любви будет способствовать переориентации, расширению и обновлению научных исследований брака и семьи.

Список литературы

- Aristotle*. Nicomachean ethics // Aristotle. The basic works of Aristotle. – New York : Random House, 1941. – Bk. 8/9. – P. 1058–1102.
- Blumer H.* Symbolic interactionism : perspective and method. – Englewood Cliffs (NJ) : Prentice Hall, 1969. – 208 p.
- Browning D.S.* Biology, ethics and narrative in Christian family theory // Promises to keep / ed. by D. Popenoe, J.B. Elshtain, D. Blankenhorn. – Lanham (MD) : Rowan & Littlefield, 1996. – P. 119–156.
- Bumpas L.L.* What's happening to the family? Interactions between demographic and institutional change // Demography. – 1990. – Vol. 27, N 4. – P. 483–498.
- Catechism of the Catholic Church. – Boston (MA) : St. Paul books & media, 1994. – 691 p.
- Cooley Ch.H.* Social organization : Human nature and the social order. – Glencoe (IL) : Free press, 1956. – 460 p.
- D'Antonio W.V., Aldous J.* Families and religions : conflict and change in modern society. – Beverly Hills (CA) : SAGE, 1983. – 320 p.
- Ford J.B.* Sorokin as philosopher // Pitirim A. Sorokin in review / ed. by Ph.J. Allen. – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963. – P. 39–66.
- Ford J.B.* Sorokin's methodology : integralism as the key // Sorokin and civilization : a centennial assessment / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 83–92.
- Fromm E.* The art of loving. – New York : Harper & Row, 1956. – XX, 133 p.
- Glenn N.D.* Continuity verses change, sanguiness verses concern : views of the American family in the late 1980 s // J. of family issues. – 1987. – Vol. 8, N 4. – P. 348–354.
- Glenn N.D.* The course of marital success and failure in five American 10 year cohorts // J. of marriage a. the family. – 1998. – Vol. 60, N 3. – P. 569–576.
- Glenn N.D.* Values, attitudes and the state of American marriage // Promises to keep / ed. by D. Popenoe, J.B. Elshtain, D. Blankenhorn. – Lanham (MD) : Rowan & Littlefield, 1996. – P. 15–33.
- Gottman J.M., Silver N.* Why marriages succeed or fail : and how you can make your marriage last. – New York : Simon & Schuster, 1994. – 234 p.
- Habits of the heart : individualism and commitment in American life / Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swindler A., Tipton S.M. – New York : Harper & Row, 1985. – 355 p.
- Hendrick C., Hendrick S.S.* Love and satisfaction // Satisfaction in close relationships / ed. by R.J. Sternberg, M. Hojjat. – New York : Guilford press, 1997. – P. 56–78.
- Hendrick C., Hendrick S.S.* Research on love : does it measure up? // J. of personality a. social psychology. – 1989. – Vol. 56, N 5. – P. 784–794.
- Jeffries V.* Adolescent love, perception of parental love and relationship quality // Family perspectives. – 1990. – Vol. 24. – P. 175–196.
- Jeffries V.* Foundational ideas for an integral social science in the thought of St. Thomas Aquinas // The Catholic social science rev. – 2001. – Vol. 6. – P. 25–39.
- Jeffries V.* Integralism, morality and the new social science // J. for the comparative study of civilizations. – 1999 a. – N 4. – P. 73–89.
- Jeffries V.* Love : the five virtues of St. Thomas Aquinas // Sociology a. social research. – 1987. – Vol. 71. – P. 174–182.
- Jeffries V.* Love as virtue, love as attraction and relationship quality // Family perspectives. – 1988. – Vol. 22. – P. 107–128.

Jeffries V. Religious ethics and the scientific study of morality // *The Catholic social science rev.* – 2000. – Vol. 5. – P. 217–231.

Jeffries V. The integral paradigm : the truth of faith and the social sciences // *The American sociologist.* – 1999 b. – Vol. 30, N 4. – P. 36–55.

Jeffries V. The structure and dynamics of love : towards a theory of marital quality and stability // *Humboldt j. of social relations.* – 2002. – Vol. 27, N 1. – P. 42–72.

Jeffries V. Virtue and attraction : validation of a measure of love // *J. of social a. personal relationships.* – 1993. – Vol. 10, N 1. – P. 99–117.

Jeffries V. Virtue and marital conflict : a theoretical formulation and research agenda // *Sociological perspectives.* – 2000. – Vol. 43, N 2. – P. 231–246.

Jeffries V. Virtue and the altruistic personality // *Sociological perspectives.* – 1998. – Vol. 41, N 1. – P. 151–166.

John Paul II. Letter to families from Pope John Paul II. – Boston (MA) : St. Paul books & media, 1994. – 94 p.

John Paul II. The role of the Christian family in the modern world. – Boston (MA) : St. Paul books & media, 1981. – 174 p.

Johnston B.V. Pitirim A. Sorokin : an intellectual biography. – Lawrence : Univ. press of Kansas, 1995. – XII, 380 p.

Johnston B.V. Pitirim Sorokin's science of sociology and social reconstruction // Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – P. 1–55.

Johnston B.V. Sorokin's life and work // *Sorokin and civilization : a centennial assessment* / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 3–14.

Levy M.B., Davis K.E. Love styles and attachment styles compared : their relations to each other and to various relationship characteristics // *J. of social a. personal relationships.* – 1988. – Vol. 5, N 4. – P. 439–471.

Levy M.J., jr. Maternal influence : the search for social universals. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1992. – XXIX, 255 p.

Lewis R.A., Spanier G.B. Theorizing about the quality and stability of marriage // *Contemporary theories about the family* / ed. by W.R. Burr, R. Hill, F.I. Nye, I.L. Reiss. – New York : Free press, 1979. – Vol. 1. – P. 268–294.

Lidz Th. The family and the development of the individual // *The family: evaluation and treatment* / ed. by Ch.K. Hofling, J.M. Lewis. – New York : Brunner/Mazel, 1980. – P. 45–70.

Mace D., Mace V. Enriching marriages : the foundation of family strength // *Family strengths : positive models for family life* / ed. by N. Stinnett, B. Chesser, J. DeFrain, P. Knaub. – Lincoln : Univ. of Nebraska press, 1980. – P. 89–110.

Montgomery J. Conflict in families // *The annual review of conflict knowledge and conflict resolution* / ed. by J.B. Gittler. – New York : Garland publishing, 1989. – Vol. 1. – P. 33–67.

Pieper J. The four cardinal virtues : prudence, justice, fortitude, temperance. – Notre Dame (IN) : Univ. of Notre Dame press, 1966. – 234 p.

Popenoe D. American family decline, 1960–1990 : a review and appraisal // *J. of marriage a. the family.* – 1993. – Vol. 55, N 3. – P. 527–542.

Predicting marital happiness and stability from newlywed interactions / Gottman J.M., Coan J., Carrere S., Swanson C. // *J. of marriage a. the family.* – 1998. – Vol. 60, N 1. – P. 5–22.

- Rogers S.J., Amato P.A.* Is marital quality declining? The evidence from two generations // Social forces. – 1997. – Vol. 75, N 3. – P. 1089–1100.
- Rushton Ph.J.* Altruism, socialization and society. – Englewood Cliffs (NJ) : Prentice Hall, 1980. – 244 p.
- Sorokin P.A.* A quest for an integral system of sociology // Memoire du XIX Congress international de sociologie : in 3 vol. – Mexico : Comité organisateur du XIX Congress international de sociologie, 1961. – Vol. 3. – P. 71–108.
- Sorokin P.A.* Integralism is my philosophy // This is my philosophy / ed. by W. Burnett. – New York : Harper & bros., 1957. – P. 179–189.
- Sorokin P.A.* Reply to my critics // Pitirim Sorokin in review / ed. by Ph.J. Allen. – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963. – P. 371–496.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1941 a. – Vol. 4 : Basic problem, principles and methods. – XV, 804 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937. – Vol. 2 : Fluctuation of systems of truth, ethics, and law. – XVII, 727 p.
- Sorokin P.A.* Society, culture and personality : their structure and dynamics, a system of general sociology. – New York : Harper & bros, 1947. – 742 p.
- Sorokin P.A.* Sociocultural causality, space, time. – New York : Russell & Russell, 1964. – 246 p.
- Sorokin P.A.* The conditions and prospects for a world without war // Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – P. 279–291.
- Sorokin P.A.* The crisis of our age : the social and cultural outlook. – New York : E.P. Dutton, 1941 b. – 338 p.
- Sorokin P.A.* The reconstruction of humanity. – Boston (MA) : Beacon press, 1948. – 247 p.
- Sorokin P.A.* The ways and power of love : types, factors, and techniques of moral transformation. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – 552 p.
- Staub E.* The origins of caring, helping and nonaggression : parental socialization, the family system, schools and cultural influence // Embracing the other : philosophical, psychological and historical perspectives on altruism / ed. by P.M. Oliner, S.P. Oliner, L. Baron, L.A. Blum, D.L. Krebs, M.Z. Smolenska. – New York : New York univ. press, 1992. – P. 390–412.
- The religion and family connection: social science perspectives / ed. by D.L. Thomas. – Provo (UT) : Brigham Young univ. press, 1988. – 390 p.
- Thomas Aquinas.* Summa contra gentiles. – Notre Dame (IN) : Univ. of Notre Dame press, 1975. – Bk. 3, Pt. 2. – 280 p.
- Thomas Aquinas.* Summa theologia : in 5 vol. – Westminster (MD) : Christian classics, 1981. – Vol. 3.
- Thornton A.* Changing attitudes toward family issues in the United States // J. of marriage a. the family. – 1989. – Vol. 51, N 4. – P. 873–893.
- Turner R.* Family interaction. – New York : Wiley, 1970. – 505 p.
- Turner S.P., Turner J.H.* The impossible science : an institutional analysis of American sociology. – Newbury Park (CA) : SAGE, 1990. – 222 p.
- Waite L.J.* Does marriage matter? // Demography. – 1995. – Vol. 32, N 4. – P. 483–507.
- Zimmerman C.C.* Family and civilization. – New York : Harper & bros, 1947. – 829 p.
- Zimmerman C.C., Cervantes L.* Successful American families. – New York : Pageant press, 1960. – 226 p.

Глава 11

В. ДЖЕФФРИС ПРИРОДА ИНТЕГРАЛИЗМА КАК НАУЧНОЙ СИСТЕМЫ МЫСЛИ

DOI: 10.31249/idint/2022.00.11

Аннотация. Эта статья представляет собой введение в раздел об интегрализме¹. Для прояснения природы интегрализма описываются идеи Питирима Сорокина о типах культур, соответствующих им системам истины и знания, и интегрализме как новаторской онтологии и эпистемологии. Выдвигаются аргументы, почему интегрализм следует считать перспективной парадигмой в социальных науках. Остальные статьи в данном разделе резюмируются с точки зрения того, какие проекты требуются для утверждения интегрализма в качестве жизнеспособной интеллектуальной традиции в социальных науках.

Ключевые слова: интегрализм; социальные науки; интегральная система истины и знания; интегрированные типы культур.

V. Jeffries

The nature of integralism as a scientific system of thought

Abstract. This article is an introduction to a symposium on integralism. To clarify the nature of integralism, Pitirim A. Sorokin's ideas regarding culture types, their corresponding systems of truth and knowledge, and integralism as an innovative ontology and epistemology are described. The reasons why integralism should be considered an incipient paradigm in the social sciences are advanced. The remaining articles in the symposium are summarized in terms of the various projects necessary to establish integralism as a viable tradition of thought in the social sciences.

Keywords: integralism; social sciences; integral system of truth and knowledge; integrated culture types.

¹ Имеется в виду раздел в журнале «The Catholic social science review» (2003, Vol. 8). – Прим. пер.

Интегрализм – это система мысли, которая способна кардинально изменить и перенаправить социальные науки в более позитивное и творческое русло. В настоящее время он находится на ранней стадии своего развития. Идеи, которые могут быть положены в его основание, можно найти в трудах св. Фомы Аквинского [Jeffries, 2001], папы Иоанна Павла II [Jeffries, 2000] и Питирима Сорокина [Jeffries, 1999; Johnston, 1995; Johnston, 2001; Nichols, 2001]. Настоящая статья исследует природу интегрализма и служит введением во второй раздел об интегрализме в *The Catholic social science review*. Первый раздел, включавший три статьи, была опубликован в шестом томе журнала за 2001 г.

Интегрализм сформулировал и продвигал Питирим Сорокин [Sorokin, 1941 a, p. 741–746; Sorokin, 1957 a; Sorokin, 1957 b; Sorokin, 1961; Sorokin, 1963, p. 372–408; Sorokin, 1964, p. 226–237]. Это уникальное направление в социальных науках, поскольку его исходное положение гласит, что истинная реальность содержит в себе физико-эмпирические, сознательно-рациональные и сверхчувственно-сверхрациональные компоненты. Следовательно, онтология социальных наук должна включать компоненты, отражающие каждую часть этой реальности. Аналогичным образом, эпистемология этих наук должна включать методы познания, соответствующие каждому из данных аспектов реальности – это вера, разум и чувства.

Включение идей, основывающихся на религиозной вере, в систему социальных наук является определяющей чертой интегрализма. Концепции Сорокина – исключительно важный источник объяснения сущности и целей интегрализма. Его идеи служат связующим звеном между идеями св. Фомы Аквинского и Папы Иоанна Павла II, а также церковными традициями, с одной стороны, и современными социальными науками – с другой [Jeffries, 2000; Jeffries, 2001; Jeffries, 2002 b]. Взгляды Сорокина на природу интегрализма, складывавшиеся на протяжении многих лет, носят общий, эклектичный и несколько амбивалентный характер [Nichols, 2001]. Тем не менее основную идею можно извлечь из его работ об интегрализме, его описаний исторических систем мысли и культуры, именуемых им идеалистическими, или интегральными, и анализа его концепции интегрализма другими авторами [Jeffries, 1999; Johnston, 1995; Johnston, 1996; Johnston, 1998; Nichols, 2001]. Идея же эта такова: сущность интегрализма состоит в объединении веры, разума и чувств в гармоничную систему идей и социальных наук.

В этой статье анализируется интегрализм Сорокина в контексте его анализа типов культуры и систем истины и знания. На этой основе описываются некоторые характеристики интегрализма как зарождающейся парадигмы в социальных науках. Статьи об интегрализме в рамках указанного раздела в журнале рассматриваются в связи с рядом проектов, необходимых для создания жизнеспособной традиции интегральной социальной науки.

ИНТЕГРАЛЬНАЯ СИСТЕМА ИСТИНЫ И ЗНАНИЯ В ИСТОРИИ И В ТРУДАХ ПИТИРИМА СОРОКИНА

Осуществленный Сорокиным исторический анализ культуры может служить основой для понимания его идеи интегрализма [Ford, 1963; Ford, 1996]. Его исследования были новаторскими в плане применения статистического анализа к описанию сходств и различий культур на протяжении времени. Прежде всего, он анализирует данные, относящиеся к культуре западной цивилизации, хотя приводит примеры и из других культур. Количественные методы применяются им для исследования культурных особенностей и тенденций с 600 г. до н.э. до 1925 года н.э. (в зависимости от изучаемой темы этот интервал может несколько варьироваться). Данные организуются по временным периодам, составляющим от 20 до 100 лет [Sorokin, 1937 a; Sorokin, 1937 b; Sorokin, 1941 a; Sorokin, 1957 a]. В том же ключе изучаются социальные отношения, войны и внутривластные конфликты [Sorokin, 1937 c; Sorokin, 1957 a, p. 436–604].

Характеристики культур описываются и анализируются с точки зрения как общих культурных типов, так и различных составляющих культуры. По утверждению Сорокина, существуют высоко интегрированные культуры, хотя ни одна культура не является полностью интегрированной. Эта культурная интеграция проявляется в логической и смысловой связности, характеризующей культуру в целом и обнаруживающей себя в разных ее сферах. Основой интеграции служат: базовые предпосылки, определяющие природу реальности; потребности и цели, а также степень и способы их удовлетворения [Sorokin, 1937 a, p. 55–152; Sorokin, 1957 a, p. 20–52].

Интегрированные типы культуры

Два полярных типа интегрированной культуры были идентифицированы и охарактеризованы как идеальные типы, идеациональный и чувственный. Сорокин утверждает, что все реальные культуры располагаются в разных точках континуума между этими чистыми типами, являясь скорее тем или другим, либо их комбинацией. В идеациональной культуре преобладающее определение природы реальности гласит, что, базируясь на некоторой концепции Бога или высшей реальности, она нечувствительна, нематериальна, сверхчувствительна и сверхрациональна. Вполне в соответствии с данным определением реальности потребности и цели видятся, прежде всего, духовными феноменами, степень их удовлетворения максимальна, а способ их удовлетворения состоит в минимизации материальных и физических потребностей посредством внутреннего самоконтроля. В некоторых случаях удовлетворение потребностей осуществляется также посредством изменения чувственного мира, а именно направления его в сторону духовных потребностей и ценностей. Напротив, в чувственной культуре реальность определяется как ограниченная физическим и материальным, т.е. воспринимаемым органами чувств. В соответствии с этим определением реальности подлежащие удовле-

творению потребности и цели имеют физическую и материальную природу, и степень их удовлетворения максимальна. Удовлетворение достигается путем той или иной модификации либо изменения внешней среды. В ряде случаев подобная модификация предполагает некие творческие усилия, в других она носит по большей части эксплуататорский и паразитический характер. Третий тип интегрированной культуры – идеалистический. В этом типе культуры идеациональное и чувственное объединены в гармоничную систему при главенстве первого [Sorokin, 1937 a, p. 55–152; Sorokin, 1957 a, p. 20–52]. В поздних работах Сорокин называет идеалистическую культуру интегральной, и эти термины можно считать взаимозаменяемыми [Sorokin, 1961, p. 95–96; Sorokin, 1963, p. 481; Ford, 1963, p. 53].

Применяя как исторические примеры, так и качественные данные, Сорокин демонстрирует флуктуации доминирования этих трех интегрированных типов культуры в западной цивилизации в последние две с половиной тысячи лет. Сферы культуры, которым уделяется наибольшее внимание, включают в себя изобразительное искусство, философию, этику, право и системы истины и знания. Идеациональная культура доминировала в ранней Греции вплоть до начала V в. до н.э. и затем с V в. н.э. до XIII в. Чувственная культура превалировала с III в. до н.э. до конца IV в. н.э. и с XVI в. до настоящего времени. Будучи по-прежнему доминирующей, сейчас она тем не менее находится в состоянии упадка. Идеалистическая культура преобладала в V–IV вв. до н.э. и в XIII–XIV вв. н.э. [Sorokin, 1941 b, p. 17–22; Sorokin, 1957 a].

Системы истины и знания

Наиболее важной сферой культуры для понимания характеристик интегрализма является то, что Сорокин называет системой истины и знания. Эта система включает идеи, относящиеся к религиозной, философской и научной мысли [Sorokin, 1937 b, p. 1–180; Sorokin, 1941 a, p. 80–132; Sorokin, 1957 a, p. 225–283].

Идеи, лежащие в основе этой сферы культуры, касаются таких ключевых онтологических и эпистемологических вопросов, как природа реальности, идентификация и характеристики предмета систематического исследования, критерии установления истины и методы ее верификации. Сорокин отмечает фундаментальные различия в системах истины и знания в трех типах интегрированных культур. Он описывает их следующим образом:

«Эти три основные системы истины соответствуют трем нашим ведущим культурным суперсистемам. Это идеациональные, чувственные и идеалистические системы истины и знания. Идеациональная истина – это истина, *даруемая милостью Божьей* через Его глашатаев (пророков, мистиков и основателей религий), раскрываемая сверхчувственным образом посредством мистического опыта, непосредственного откровения, божественного вмешательства и вдохновения. Такая истина может быть названа *истиной веры*. Она полагается непогрешимой, несущей адекватное знание о ценностях подлинной реальности. Чувственная истина – это *истина чувств*, полученная с

помощью наших органов чувственного восприятия. Если свидетельство наших чувств говорит о том, что “снег белый и холодный”, суждение истинно; если же наши чувства свидетельствуют о том, что снег не белый и не холодный, суждение становится ложным.

Идеалистическая истина – это синтез обеих истин, осуществляемый нашим разумом. В отношении чувственных явлений она признает роль органов чувств в качестве источника и критерия истинности суждения. В отношении сверхчувственных явлений она утверждает, что какое бы то ни было знание о них невозможно получить посредством чувственного опыта – оно обретается только через непосредственное Божественное откровение. Наконец, наш разум с помощью логики и диалектики может вывести немало истинных суждений – например, силлогистических и математических. Большинство математических и силлогистических суждений не являются результатом чувственного опыта или Божественного откровения, а выводятся с помощью логики человеческого разума. Человеческий разум также “обрабатывает” ощущения и сигналы наших органов чувств и трансформирует их в валидный опыт и знания. Кроме того, наш разум объединяет в одно органическое целое истину чувств, истину веры и истину разума. Это основы идеалистической системы истины и знания» [Sorokin, 1941 b, p. 81–82].

Сорокин исследует флуктуации этих систем истины и знания с 580 г. до н.э. до 1920 г. Для изучения двадцати- и столетних периодов в греко-римской и последующих западных культурах применяется количественный анализ [Sorokin, 1937 b, p. 3–60]. В количественном анализе способом получения чувственной истины служит эмпиризм. Идеациональная истина обретается посредством религиозного рационализма, мистики и фидеизма. Идеалистическую истину разума выявляет идеалистический рационализм. Представлены две формы количественного анализа. С одной стороны, данные суммируются в зависимости от числа выдающихся мыслителей, являвшихся сторонниками указанных подходов. С другой стороны, данные суммируются в зависимости от влияния каждого философа, на что указывает взвешенная мера, применяющая несколько критериев. В дополнение к этому количественному анализу осуществляется подробный качественный анализ работ видных приверженцев данных подходов [Sorokin, 1937 b, p. 61–123]. Кроме того, проводится количественный анализ частотности научных изобретений и открытий за определенный период времени [Sorokin, 1937 b, p. 125–180].

Описание временных флуктуаций систем истины в соответствии с доминирующим культурным типом дополняется всеобъемлющим сравнением этих систем в западной цивилизации с 580 г. до н.э. до 1900 г. [Sorokin, 1937 b, p. 53–55]. Итоговые суммы индикаторов количественных данных сведены в таблицы в зависимости от подхода и системы истины. Результаты демонстрируют, что три системы истины были практически равны друг другу по степени влияния, с небольшим перевесом на стороне истины веры (общая сумма – 1650 баллов); за ней следуют истина чувств (1338 баллов) и истина разума (1292 балла). Согласно Сорокину, подобные результаты могут указывать на то, что «возможно, каждая форма истины выполняет свою важную функцию <...> и, вероятно, полная и абсолютная истина – это в действительности истина,

которая так или иначе охватывает все три формы истины...», каждая из которых сама по себе является лишь «частичной истиной» [Sorokin, 1937 b, p. 55].

Интегрализм

Интегральная истина объединяет эти три системы истины в гармоничную и сбалансированную систему [Sorokin, 1941 a, p. 746–764]. В этом смысле она в наибольшей мере напоминает систему истины идеалистической культуры.

Отчего Сорокин был так привержен интегрализму как онтологии и эпистемологии? Ответ – в его взгляде на природу абсолютной и истинной реальности:

«Всеобъемлющая реальность во всей ее неиссякаемой полноте недоступна ограниченному человеческому разуму. Тем не менее мы способны понять ее основные аспекты, поскольку мы тоже являемся ее важной частью. Среди бесчисленных модусов бытия три, по-видимому, наиболее значимы, а именно: 1) эмпирико-сенсорный, 2) сознательно-рациональный и 3) сверхчувственный-сверхрациональный» [Sorokin, 1957 a, p. 180].

В силу того, что эта природа реальности является предметом науки, в качестве онтологии и эпистемологии необходим интегрализм. Он наиболее целесообразен, так как в наибольшей мере соответствует природе истинной и абсолютной реальности:

«...интегральная истина не идентична ни одной из трех форм истины, но охватывает их все. В этом триединстве истины веры, разума и чувств интегральная истина ближе к абсолютной истине, чем односторонняя истина любой из трех указанных форм. Аналогичным образом реальность, явленная в интегральной трехмерной истине (которая несет в себе интуицию, разум и чувства), ближе к безграничной металоогической реальности *coincidentia oppositorum*¹, чем просто чувственная, рациональная или интуитивная реальность – как она предстает в одной из систем истины и реальности. Эмпирико-чувственная составляющая этой реальности порождается истиной чувств, рациональная – истиной разума, сверхрациональная – истиной веры. Триединая интегральная система истины дает нам не только более адекватное знание реальности, но и более достоверный и менее ошибочный опыт, в том числе в рамках каждой отдельной системы истины. Каждая из этих систем истины, отделенная от остальных, становится менее валидной либо более ошибочной, даже в области собственной компетенции» [Sorokin, 1941 a, p. 762–763].

Сорокин полагал, что в интегральной системе истины и знания наука, религия, этика и философия будут действовать сообща, а не противостоять друг другу [Sorokin, 1941 b, p. 317–318; Sorokin, 1998, p. 284]. В интегралистской системе социальных наук:

¹ Единство противоположностей (лат.). – Прим. пер.

«...религия вступает в гармоничное сотрудничество с наукой, логикой и философией, не жертвуя при этом ни толикой своей интуитивной истины, явленной в сверхсознании ее провидцев, пророков и харизматических лидеров. С другой стороны, она в свою очередь пополняет науку, логику и философию своей системой высшей реальности – ценностями. Тем самым религия, логика и наука объединятся в гармоничный союз, который посвятит себя открытию вечных ценностей и правильному формированию человеческого разума и поведения» [Sorokin, 1948, p. 158].

ПРИРОДА ИНТЕГРАЛИЗМА КАК НАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ

Разрабатывая интегральную систему

Разработка интегрализма на базе идей Сорокина предполагает признание ряда характеристик его модели. Как отмечает Николс [Nichols, 2001], его модель носит общий и эклектичный характер и допускает сосуществование различных «вариантов» интегрализма. Это особенно характерно для его идеи третьего способа познания наряду с чувствами и разумом. В целом Сорокин описывает данный модус как интуицию, под чем он понимает любое познание, недоступное исключительно чувственным и / или рациональным средствам. В его представлении интуиция включает в себя истину веры в смысле откровения или мистического опыта, но явно этим не ограничивается [Sorokin, 1941 a, p. 746–764; Sorokin, 1956 a; Sorokin, 1957 b; Sorokin, 1961; Sorokin, 1963, p. 372–408; Sorokin, 1964, p. 226–237].

В своем анализе интегральных культурных типов и систем истины и знания Сорокин [Sorokin, 1937 a, p. 143–150; Sorokin, 1937 b, p. 3–123] достаточно последовательно ссылается на сверхчувственное, как – обычно, но не обязательно – основу и характерную черту интегральных или идеалистических исторических систем. Поскольку фундаментальной характеристикой интегрализма является включение религиозных идей в научную систему, модель, построенная на базе соответствующих исторических культур, может послужить основой для определения того, какого рода интегральная модель нужна современным социальным наукам.

В одной из предыдущих статей [Jeffries, 1999] автор утверждает, что общую модель интегрализма для социальных наук можно разработать, если определить фундаментальные религиозные идеи, настолько же близкие к универсальным, как истина веры. В частности, в религиозных морально-этических системах к подобным идеям относятся стремление делать добро и избегать зла, золотое правило и любовь, направленная на благополучие других и называемая благожелательной, альтруистической, сострадательной, безграничной или агапе. Также во всех основных религиях для индивида желательным является духовное совершенствование за счет обретения все большей благодати. Как правило, различаясь в деталях, мировые религии тем

не менее схожи в сути подобных идей [Hick, 1989; Hunt, Crotty, Crotty, 1991; Post, 2003; Sorokin, 1948, p. 154–158; Sorokin, 1998]. Тем самым данные религиозные идеи могут быть инкорпорированы в различные социальные науки на разных уровнях научной системы и практики [Jeffries, 1999].

В католическом варианте интегрализма вера, разум и чувства составляют гармоничную систему, в основании которой лежит вера. Образец такого интегрализма можно найти в трудах св. Фомы Аквинского [Jeffries, 2001], а также у Иоанна Павла II, который четко различает эти три источника истины [John Paul II, 1998, p. 41–48, para. 28–35]. Существует «единство истины, природной и явленной», в котором явленная истина веры, философская истина разума и научная истина, полученная в процессе исследований, дополняют друг друга в единой непротиворечивой системе, где явленная истина является основополагающей [John Paul II, 1998, p. 47–48, para. 34–35]. Без авторитета истины веры данные о человеческом поведении, собранные эмпирическим путем, могут быть истолкованы неверно [John Paul II, 1996, p. 48–50, para. 32–34, 112–111, 135–136]. Однозначно, такая система может быть учреждена с опорой на учение церкви о природе истины. В католическом варианте интегрализма истина веры представляет собой совокупность фундаментальных идей, содержащихся в Священном Писании и апостольском предании в истолковании Учительства Церкви [Catechism of the Catholic Church, 1994, p. 19–38, para. 50–141]. Нужно быть приверженным идеям, провозглашенным Учительством, чтобы продолжать пребывать в согласии с явленной истиной веры [Varilleaux, 1998; Krason, 1996]. Благодаря подобной приверженности в рамках интегральной модели возможно существование общего ядра идей, чья истинность не вызывает сомнений. Эта убежденность была дарована самим Христом святому Петру и апостолам, а также их преемникам. Будучи уверены в их истинности, мы можем наилучшим образом внедрить идеи из этого источника на различных уровнях научной системы социальных наук.

Интегрализм как парадигма

В важнейшей работе Куна [Kuhn, 1970] была выдвинута идея о том, что значительные прорывы в науке достигаются за счет разработки и принятия принципиально иных способов определения, концептуализации и анализа предмета той или иной научной дисциплины. Кун назвал эти новые способы мышления парадигмами. Текущие исследования, названные Куном нормальной наукой, обычно осуществляются в контексте признанной парадигмы, которая принимается как должное с точки зрения ее основных положений. Когда накапливаются результаты, которые доминирующая парадигма не в силах адекватно объяснить, развивается новая парадигма, инициирующая научную революцию. Кун описывает ее следующим образом.

«Исключительные эпизоды, когда происходит подобная смена профессиональных предписаний, в данном эссе будут именоваться научными революциями. Они являются разрушающими традиции дополнениями к связанной традициями деятельности нормальной науки <...> Каждый из этих эпизодов

вынуждал научное сообщество отказаться от одной проверенной временем научной теории в пользу другой, несовместимой с предыдущей. Каждый из них обуславливал последующий сдвиг в проблемах, подлежащих исследованию, и в стандартах, посредством которых ученый определял, что считать приемлемой проблемой или ее правомочным решением. И каждый из них преобразовывал научное воображение таким образом, который мы, в конечном итоге, должны описать как трансформацию того мира, в котором проводилась научная работа. Подобные изменения, вкуче с дебатами, практически всегда их сопровождающими, служат определяющими характеристиками научных революций» [Kuhn, 1970, p. 6].

Кун предлагает различные определения термина «парадигма»; значение их не сопоставимо, поскольку некоторые из них носят существенно более общий характер, нежели другие [Masterman, 1970; Ritzer, 1975, p. 1–34]. Ритцер выдвигает следующее определение, которое призвано отразить наиболее общее значение парадигмы по Куну:

«Парадигма – это основополагающий образ предмета той или иной науки. Она необходима для определения того, что следует изучать, какие вопросы задавать и какими правилами руководствоваться при интерпретации полученных ответов. Парадигма является наиболее общей научной единицей и служит для дифференциации научных сообществ (или подсообществ). Она категоризирует, определяет и связывает воедино существующие в них образцы, теории, методы и инструменты» [Ritzer, 1975, p. 7].

Ритцер отмечает, что парадигма суть наиболее важная характеристика, отличающая одно научное сообщество от другого. Научные дисциплины обычно обладают более чем одной парадигмой, особенно в социальных науках. Кроме того, поскольку парадигма носит исключительно общий характер, она, как правило, содержит в себе более одной теории [Ritzer, 1975, p. 1–34].

Интегрализм можно рассматривать как зарождающуюся парадигму в социальных науках [Jeffries, 1999]. Основой парадигматического статуса интегрализма служат две важные характеристики научных систем – оригинальность и универсальность, всеобщность (*generality*) [Black, 1995]. Интегрализм оригинален, потому что на данный момент он не является общепринятой точкой зрения ни в одной социальной науке. Интегрализм универсален, потому что он предполагает внедрение идей, основывающихся на вере, во все аспекты социальных наук. Полностью разработанная интегральная парадигма несет в себе религиозные идеи, которые могут применяться на всех уровнях научного континуума, по отношению к любому предмету в социальных науках и в контексте основных целей науки. Эти характеристики интегрализма можно рассмотреть подробнее.

Ключевая посылка интегрализма состоит в том, что социальные науки могут основываться как на разуме и чувствах, так и на вере. Эта пресуппозиция служит основанием онтологии и эпистемологии, которые были распространены в отдельные периоды истории, но не признаются мейнстримом современных социальных наук. Это явно отличает интегрализм от устоявшихся

и доминирующих мыслительных традиций настоящей исторической эпохи, а также ставит его в оппозицию к тому, что считает научным подавляющее большинство социологов. Вот почему интегрализм оригинален.

Интегрализм является универсальным, потому что он может применяться по отношению к различным аспектам социальных наук. Одним из таких аспектов являются уровни самой системы науки. Элементы научной теории и практики научных исследований в социальных науках варьируются от абстрактно-общего до специфически-конкретного уровня [Turner, 1991, p. 1–30]. На самом абстрактном уровне, часто называемом метатеорией, находятся базовые пресуппозиции, оценочные суждения, элементы онтологии и эпистемологии, а также философские обоснования данных компонентов. Понятия, суждения и их различные комбинации, такие как аналитические модели и схемы, составляют средний уровень научной теории. Эмпирические данные, операциональные определения и эмпирические обобщения представляют собой примеры более конкретных уровней теории и научной практики. Интегрализм внедряет идеи, основывающиеся на вере, на всех уровнях научного континуума. Например, такая идея, как добродетель, может использоваться в качестве ценностной посылки, интегрироваться в различные теоретические направления, включаться в теоретические или эмпирические суждения, изучаться как независимая или зависимая переменная либо операционализироваться в контексте разнообразных методов исследования. Это справедливо и в отношении других идей религиозного происхождения, вроде благожелательной любви, греха или десяти заповедей [Jeffries, 1999].

Вторая причина, почему интегрализм является универсальным, связана с предметом социальных наук, к которым может быть применена интегральная перспектива. Всем социальным наукам присущ общий базовый набор представлений о культуре, обществе и личности, который определяет их основной предмет и детерминирует характер исследования взаимоотношений феноменов в данном контексте [Parsons, 1961; Toward a general theory of action, 1951; Sorokin, 1947; Sorokin, 1966, p. 635–649]. Точнее эта система координат может быть определена с помощью описанных Ритцером [Ritzer, 1979] двух основных уровней анализа: микроскопического / макроскопического и объективного / субъективного. Каждый из данных уровней в действительности является континуумом, от малого до крупного, от материального и наблюдаемого до субъективной сферы идей. Интегральный подход сможет рассмотреть пересечение этих двух уровней в любой точке. Различные социальные дисциплины, такие как экономика, антропология, история, политология, психология и социология, обычно делают акцент на разных интеллектуальных традициях и разных объектах анализа и эмпирических исследований. Интегрализм же обеспечивает всеобъемлющую теоретико-практическую программу изучения идей религиозного происхождения, которые преодолевают дисциплинарные границы и могут быть применены к любому предмету, типичному для социальных наук. Например, добродетели могут изучаться в рамках любой дисциплинарной традиции, представителями различных специальностей, в объективном или субъективном ключе и в любой точке микро- / макроконтинуума [Jeffries, 1999].

Интегрализм также является универсальным, поскольку он охватывает три ведущие цели научного анализа и эмпирических исследований – научную, реформаторскую и практическую. Тернер и Тернер [Turner, Turner, 1990] замечают, что эти три научные модели сыграли важную роль в развитии социологии. Систему мысли Сорокина можно рассматривать как своего рода образец, поскольку она включает в себя все данные направления [Jeffries, 2002 a; Nichols, 1999]. Интегрализм Сорокина содержит научную составляющую, в рамках которой формулируются концепции, осуществляются исследования, разрабатываются и апробируются теории. На этой основе формулируются общие закономерности, касающиеся структуры и динамики социокультурных феноменов. Примерами работ Сорокина, которые по большей части относятся к данному направлению, служат его исторические исследования мобильности [Sorokin, 1959] и социокультурной динамики [Sorokin, 1937 a; Sorokin, 1937 b; Sorokin, 1937 c; Sorokin, 1941 a; Sorokin, 1957 a], а также его общая система социологии [Sorokin, 1947]. Реформаторская составляющая интегрализма высвечивает противоречия, конфликты и проблемные аспекты культуры и социальных отношений. Здесь проводятся сравнения реальности и ценностных посылок интегрализма, и результаты данных исследований, как предполагается, должны быть доведены до сведения широкой общественности. Примерами этого направления в работах Сорокина являются его анализ кризиса чувственной культуры [Sorokin, 1941 b], взаимоотношений власти и морали [Sorokin, Lunden, 1959] и сексуальной революции [Sorokin, 1956 b]. Практический аспект интегрализма посвящен поиску средств, с помощью которых можно продвигать идеи культурной, социальной и личностной реконструкции, а также способствовать росту альтруистической любви. Основным примером данного направления является анализ альтруистической любви, осуществлявшийся Сорокиным с опорой на эмпирические данные и с явным акцентом на методах альтруистической трансформации [Sorokin, 1954]. Еще одним примером служит его анализ природы и способов личностной, социальной и культурной реконструкции [Sorokin, 1948]. В соответствии с основополагающими трудами Сорокина, интегрализм суть парадигма, несущая в себе всеобъемлющий теоретико-практический подход к социальным наукам, который включает в себя эти три ключевые составляющие – науку, реформы и практику. В интегральной системе каждая из данных ведущих целей науки концентрируется в фундаментальных идеях, исходящих из истины веры [Jeffries, 1999].

ПРОЕКТЫ ИНТЕГРАЛИЗМА

Развитие интегрализма как школы мысли и в итоге его утверждение как жизнеспособной традиции требует согласованных действий на всем протяжении научно-теоретического континуума и в рамках всех дисциплинарных традиций. Благодаря его широте и всеохватности возможен целый спектр потенциальных проектов, которые будут способствовать его дальнейшему развитию.

Один из проектов интегрализма может быть посвящен изучению того, каким образом истина веры повлияет на предмет и практику социальных наук. Различные авторы [Barilleaux, 1996; Barilleaux, 1998; Furfey, 1996; Montes, 1998] высказывались по поводу того, какое воздействие основывающиеся на вере пресуппозиции могут оказать на валидность и содержание социальных наук. Например, Витц [Vitz, 1996] пишет о том, как исходящие из религиозной веры моральные основания могут служить интеграции религиозных идей и психологии. Статья Ликона [Lickona, 2003], опубликованная в упоминавшемся разделе журнала *The Catholic social science review*, относится к этой крайне важной аналитической области. Исследовательница подчеркивает актуальность документов Второго Ватиканского собора и сочинений Иоанна Павла II для онтологии и эпистемологии интегрализма. Данные материалы выявляют разницу между верой и естественным знанием, а также привлекают внимание к тому, как вера способна формировать метод и содержание социальных наук, делая акцент на таких вопросах, как человеческое достоинство и важность любви. В частности, Ликона указывает, что вера и основанные на ней посылки в отношении человеческой природы потенциально могут повлиять на темы исследований в области брака. В заключение автор статьи рассматривает дополнительный фактор влияния веры на социологов, а именно необходимость рассматривать науку как призвание.

Еще одним проектом, способствующим развитию интегрализма, станет внедрение в социальные науки понятий, которые так или иначе содержат в себе утверждения, основанные на вере. Подобные понятия представляют важность, поскольку они напрямую – в различной степени – включают истину веры в существующие концептуальные рамки социальных наук. В предыдущих статьях Джеффрис [Jeffries, 1999; Jeffries, 2000; Jeffries, 2001; Jeffries, 2002 b] отмечал соответствующее значение понятия добродетели. Рассматриваемый раздел журнала содержит две статьи, посвященные данному вопросу. В первой из них Витц [Vitz, 2003] утверждает, что с помощью понятия личности, основывающегося на трех ведущих уровнях анализа: богословском, философском и психологическом – можно прийти к более адекватному пониманию природы человека. Это «интегралистское» понятие включает в себя: значимость материи в форме тела, влияние отношений с другими и с культурой, а также ключевое значение любви для интеграции личности. Подобный взгляд на человека в самом общем смысле основывается на иудейско-христианской традиции и в данном контексте – на сочинениях св. Фомы Аквинского. Он базируется на современных теоретико-эмпирических исследованиях и одновременно трансформирует их. Данное понятие рассматривается как более адекватная концептуализация личности, нежели ограниченные современные взгляды. Во второй статье (носящей более конкретный характер) Джонстон [Johnston, 2003] подчеркивает важность понятия греха для описания и анализа социальной организации. Он пишет о ранних исследованиях данного понятия, осуществленных Э. Россом, одним из пионеров современной социальной психологии. Росс видел в грехе важный способ понимания изменений в преступлении как феномене, по мере того как общество становилось более индустриализованным и дифференцированным при относи-

тельно автономном сосредоточении власти в крупных безличных организациях. В то же время, замечает Джонстон, понятия греха и зла оказались отделены от научного анализа, о чем сожалели Меннингер и Лайман. По утверждению Джонстона, интегральная перспектива Сорокина и его концепция заката чувственной культуры указывают способ, с помощью которого понятие греха вновь может стать ключевым для понимания человеческих действий и природы общества.

Несмотря на общие черты, роднящие все социальные науки, для каждой дисциплины характерны свои специфические интересы и свои уникальные традиции. Поэтому отдельным значимым проектом в развитии интегрализма является анализ того, что потребуется для реконструкции каждой из социальных дисциплин. Среди рассматриваемых статей примером подобной работы служит проведенный Монтесом [Montes, 2003] анализ экономической науки. Он начинает свой анализ с замечания о том, что в современной экономической дисциплине доминирует неоклассическая экономика. Данное направление характеризуется такими чертами, как идеал свободного от ценностей позитивизма, ограниченное представление о человеке как экономическом агенте и рациональная модель, фокусирующаяся на целях и средствах их достижения. Монтес утверждает, что экономическая наука нуждается в новой модели. Ценностный контекст для разработки этого нового подхода можно обнаружить в сочинениях папы Иоанна Павла II и католическом социальном учении, как оно представлено в энцикликах социальной направленности. Данные источники ориентируют этот новый подход на ценностную посылку, согласно которой человеческая личность самоценна, и на необходимость продвижения в экономической науке идей защиты и духовного развития людей. Эта модель также будет нацелена на достижение понимания того, как улучшить экономические условия, не легитимизируя при этом те или иные формы несправедливости. Монтес формулирует «принцип множественных культурных выражений» (principle of multiple cultural expressions), согласно которому есть ряд экономических систем, совместимых с основными положениями католического социального учения. Тем самым задача научной теории и практики состоит в том, чтобы идентифицировать эти экономические системы и требования к их оптимальному функционированию.

В каждой из социальных наук существуют общепризнанные области специализации. Еще одним крупным проектом в теоретико-эмпирической исследовательской программе, сопряженной с интегральной парадигмой, будет реконструкция каждой из этих областей в соответствии с основополагающими принципами интегрализма. Статья Николса [Nichols, 2003] демонстрирует пример подобного проекта применительно к социологическому изучению девиаций. Прежде всего, Николс прослеживает историю этого вопроса с 1890-х годов до наших дней. В настоящее время некоторые ученые задаются вопросом, по-прежнему ли изучение девиаций является жизнеспособной областью. По утверждению Николса, интегрализм Сорокина может оживить и переориентировать данную социологическую специализацию. Интегральная парадигма в научном изучении девиаций, основывающаяся на работах Сорокина, будет характеризоваться следующими основными особенно-

стями. Интегральный подход уравнивает существующий перевес в пользу исследований негативных девиаций изучением позитивных девиаций, таких как творческие личности и нравственные образцы. Опять же, в противовес нынешнему акценту на детерминизме, интегральный подход уравнивает исследования закономерных и причинно-обусловленных явлений изучением свободного выбора индивидов и его влияния на человеческую жизнь и общество. Еще одной новацией в интегральном подходе к девиации станет признание духовности в качестве «трансцендентного внутреннего измерения», являющегося значимой переменной как в позитивных, так и в негативных девиациях. Кроме того, благодаря интегральному подходу на смену царящему сейчас в данной сфере моральному релятивизму придут универсальные стандарты, разделяемые всеми культурами и религиями мира. Наконец, в области методологии интегральный подход будет способствовать исследованию множественных контекстов девиации.

Статьи в данном разделе журнала «The Catholic social science review» служат иллюстрацией трех крупных проектов, необходимых для развития интегрализма: 1) анализ того, какое применение фундаментальные онтологические и эпистемологические идеи, основывающиеся на истине веры, могут иметь в социальных науках; 2) идентификация и объяснение конкретных основанных на вере концепций, обладающих потенциалом для теоретических и эмпирических исследований; 3) описание того, каким образом социальные дисциплины и области специализации могут быть реконструированы в рамках интегрального подхода. Подобные проекты относятся к абстрактным уровням научного континуума. Но необходимы и проекты уровня эмпирических исследований, выявляющие предпосылки и влияние основанных на религиозной вере концепций. Успешные системы мысли в социальных науках, существующие на протяжении длительного времени, как правило, генерируют влиятельные исследовательские программы [Alexander, Colomy, 1992; Tiryakian, 1979]. Важно признать: сможет ли интегрализм достичь длительного успеха в социальных науках, частично зависит от разработки исследовательских программ, способных породить валидные обобщения, имеющие как теоретическое, так и практическое значение в различных областях специализации социальных дисциплин.

Список литературы

Alexander J.C., Colomy P. Traditions and competition : preface to a postpositivist approach to knowledge cumulation // *Metatheorizing* / ed. by G. Ritzer. – Newbury Park (CA) : SAGE, 1992. – P. 27–52.

Black D. The epistemology of pure sociology // *Law a. social inquiry.* – 1995. – Vol. 20, N 3. – P. 829–870.

Barilleaux R.J. The Catholic study of political institutions : the utility and limits of secular social science // *The Catholic social science rev.* – 1996. – Vol. 1. – P. 83–90.

Barilleaux R.J. Constructing a Catholic social science // *The Catholic social science rev.* – 1998. – Vol. 3. – P. 111–124.

Catechism of the Catholic Church. – Boston (MA) : St. Paul books & media, 1994. – XII, 803 p.

Ford J.B. Sorokin as philosopher // *Pitirim A. Sorokin in review* / ed. by Ph.J. Allen. – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963. – P. 39–66.

Ford J.B. Sorokin's methodology : integralism as the key // *Sorokin and civilization : a centennial assessment* / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 83–92.

Furfey P.H. Why a supernatural sociology? // *The Catholic social science rev.* – 1996. – Vol. 1. – P. 247–250.

Hick J. An interpretation of religion. – New Haven (CT) : Yale univ. press, 1989. – XV, 412 p.

Hunt A.B., Crotty M.E., Crotty R.B. Ethics of the world religions. – San Diego (CA) : Greenhaven press, 1991. – 216 p.

Jeffries V. The integral paradigm : the truth of faith and the social sciences // *The American sociologist.* – 1999. – Vol. 30, N 4. – P. 36–55.

Jeffries V. Religious ethics and the scientific study of morality // *The Catholic social science rev.* – 2000. – Vol. 5. – P. 217–231.

Jeffries V. Foundational ideas for an integral social science in the thought of St. Thomas Aquinas // *The Catholic social science rev.* – 2001. – Vol. 6. – P. 25–39.

Jeffries V. Integralism : the promising legacy of Pitirim A. Sorokin // *Lost sociologists rediscovered* / ed. by M.A. Romano. – Lewiston (NY) : Edward Mellon press, 2002 a. – P. 99–135.

Jeffries V. Integralism and benevolent love as virtue : directions for family studies // *The Catholic social science rev.* – 2002 b. – Vol. 7. – P. 77–93.

John Paul II. The splendor of truth = Veritatis splendor. – Boston (MA) : St. Paul books & media, 1996. – 154 p.

John Paul II. Faith and reason = Fides et ratio. – Boston (MA) : Pauline books & media, 1998. – 131 p.

Johnston B.V. Pitirim A. Sorokin : an intellectual biography. – Lawrence : Univ. press of Kansas, 1995. – XII, 380 p.

Johnston B.V. Sorokin's life and work // *Sorokin and civilization : a centennial assessment* / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 3–14.

Johnston B.V. Pitirim Sorokin's science of sociology and social reconstruction // *Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology* / ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – P. 1–55.

- Johnston B.V.* Integralism, altruism and social emancipation : a Sorokinian model of prosocial behavior and social organization // *The Catholic social science rev.* – 2001. – Vol. 6. – P. 41–55.
- Johnston B.V.* Sin and sociology : the loss and recovery of a concept // *The Catholic social science rev.* – 2003. – Vol. 8. – P. 49–61.
- Krason S.* Toward a genuine Catholic social science // *The Catholic social science rev.* – 1996. – Vol. 1. – P. 1–4.
- Kuhn Th.S.* The structure of scientific revolutions. – 2nd ed. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1970. – 210 p.
- Lickona L.* The Christocentrism of Pope John Paul II : foundations for a «Catholic integralism» // *The Catholic social science rev.* – 2003. – Vol. 8. – P. 27–37.
- Masterman M.* The nature of a paradigm // *Criticism and the growth of knowledge* / ed. by I. Lakatos, A. Musgrave. – New York : Cambridge univ. press, 1970. – P. 59–89.
- Montes G.* Human sciences and the human person : understanding the trade-off between normative generality and technical problem solving // *The Catholic social science rev.* – 1998. – Vol. 3. – P. 183–194.
- Montes G.* Is Catholic economics possible? // *The Catholic social science rev.* – 2003. – Vol. 8. – P. 39–48.
- Nichols L.T.* Science, politics and moral activism : Sorokin's integralism reconsidered // *J. of the history of the behavioral sciences.* – 1999. – Vol. 35, N 2. – P. 139–155.
- Nichols L.T.* Sorokin's integralism and Catholic social science : concordance and ambivalence // *The Catholic social science rev.* – 2001. – Vol. 6. – P. 11–24.
- Nichols L.T.* Integralism and the sociology of deviance : toward a new paradigm // *The Catholic social science rev.* – 2003. – Vol. 8. – P. 71–88.
- Parsons T.* An outline of the social system // *Theories of society* / ed. by T. Parsons, E. Shils, K.D. Naegle, J.R. Pitts. – New York : Free press, 1961. – Vol. 1. – P. 30–79.
- Post S.G.* Unlimited love. – Philadelphia (PA) : Templeton Foundation press, 2003. – XII, 232 p.
- Ritzer G.* Sociology : a multiple paradigm science. – Boston (MA) : Allyn & Bacon, 1975. – VI, 234 p.
- Ritzer G.* Toward an integrated sociological paradigm // *Contemporary issues in theory and research: a metasociological perspective* / ed. by W.E. Snizek, E.R. Fuhrman, M.K. Miller. – Westport (CT) : Greenwood press, 1979. – P. 25–46.
- Sorokin P.A.* A Quest for an integral system of sociology // *Memoire du XIX Congress international de sociologie* : in 3 vol. – Mexico : Comité organisateur du XIX Congress international de sociologie, 1961. – Vol. 3. – P. 71–108.
- Sorokin P.A.* Integralism is my philosophy // *This is my philosophy* / ed. by W. Burnett. – New York : Harper & bros., 1957 b. – P. 179–189.
- Sorokin P.A.* Reply to my critics // *Pitirim Sorokin in review* / ed. by Ph.J. Allen. – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963. – P. 371–496.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937 a. – Vol. 1 : Fluctuation of forms of art. – XXI, 745 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937 b. – Vol. 2 : Fluctuation of systems of truth, ethics, and law. – XVII, 727 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1937 c. – Vol. 3 : Fluctuation of social relationships, war, and revolution. – XVII, 636 p.

- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : in 4 vol. – New York : American book co., 1941 a. – Vol. 4 : Basic problem, principles and methods. – XV, 804 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : revised and abridged in one volume by the author. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1957 a. – 718 p.
- Sorokin P.A.* Social and cultural mobility. – Glencoe (IL) : Free press, 1959. – XIII, 645 p.
- Sorokin P.A.* Society, culture and personality : their structure and dynamics, a system of general sociology. – New York : Harper & bros, 1947. – 742 p.
- Sorokin P.A.* Sociocultural causality, space, time. – New York : Russell & Russell, 1964. – IX, 246 p.
- Sorokin P.A.* Sociological theories of today. – New York : Harper & Row, 1966. – XI, 676 p.
- Sorokin P.A.* The American sex revolution. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1956 b. – 186 p.
- Sorokin P.A.* The conditions and prospects for a world without war // Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – P. 283–289.
- Sorokin P.A.* The crisis of our age : the social and cultural outlook. – New York : E.P. Dutton, 1941 b. – 338 p.
- Sorokin P.A.* The reconstruction of humanity. – Boston (MA) : Beacon press, 1948. – XII, 247 p.
- Sorokin P.A.* The ways and power of love : types, factors, and techniques of moral transformation. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – XIV, 552 p.
- Sorokin P.A.* This is my faith // This is my faith / ed. by S.G. Cole. – New York : Harper & bros, 1956 a. – P. 212–227.
- Sorokin P.A., Lunden W.A.* Power and morality : who shall guard the guardians. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1959. – 204 p.
- Tiryakian E.A.* The significance of schools in the development of sociology // Contemporary issues in theory and research : a metasociological perspective / ed. by W.E. Snizek, E.R. Fuhrman, M.K. Miller. – Westport (CT) : Greenwood press, 1979. – P. 211–233.
- Toward a general theory of action / ed. by T. Parsons, E.A. Shils. – Cambridge (MA) : Harvard univ. press, 1951. – XI, p. 506.
- Turner J.H.* The structure of sociological theory. – Belmont (CA) : Wadsworth, 1991. – XX, 661 p.
- Turner S.P., Turner J.H.* The impossible science : an institutional analysis of American sociology. – Newbury Park (CA) : SAGE, 1990. – 222 p.
- Vitz P.C.* Catholic presuppositions for a Christian psychology : preliminary remarks // The Catholic social science rev. – 1996. – Vol. 1. – P. 241–245.
- Vitz P.C.* The crisis in the psychological concept of self or person : A neo-Thomist and personalist answer // The Catholic social science rev. – 2003. – Vol. 8. – P. 63–70.

С.Р. ШАРКИ

**ЗА ПРЕДЕЛАМИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ
МИЛЛСА: ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПЕДАГОГИКИ, ОСНОВАННОЙ
НА ИНТЕГРАЛИЗМЕ СОРОКИНА, В СОВРЕМЕННОМ
ПРЕПОДАВАНИИ ВВОДНОГО КУРСА СОЦИОЛОГИИ**

DOI: 10.31249/idint/2022.00.12

Аннотация. В этой статье я исследую некоторые существенные ограничения, которыми страдают типичные педагогические методы преподавания социологии, опирающиеся на социологическое воображение в понимании Ч. Миллса, и предлагаю более глубокий и эффективный подход, который включает в себя лучшие идеи Миллса, но выходит за их пределы. На факультете социологии обычно надеются, что студенты-первокурсники в основном разделяют либеральную политическую идеологию, заложенную в том определении «социологического воображения», которое дал ему Миллс, но в сегодняшней аудитории часто попадают студенты, для которых эта модель обучения не работает. Я исследую, что может лежать в основе кажущегося неприятия студентами научных социологических идей, неприятия, коренящегося в их опыте «горизонтальной» культуры. Затем я представляю некоторые стратегии обучения, основанные на «интегральной» социологии Сорокина, которые могут помочь преподавателям более эффективно воздействовать на студентов, ищущих нечто более глубокое и значимое, чем политическая левизна – нечто такое, что уважает, соединяет и обосновывает эмпирическое, понятийное и духовное, – но которым не хватает для этого инструментов и именно потому, что социология им преподается таким вот образом.

Ключевые слова: Ч.Р. Миллс; социологическое воображение; преподавание социологии; релятивизм; мораль; католическое образование.

S.R. Sharkey

**Beyond Mills sociological imagination:
using a pedagogy based on Sorokin's integralism
to reach today's introductory sociology students**

Abstract. In this paper, I explore some important limitations of the typical pedagogy of sociology based on C. Mills sociological imagination, and suggest a deeper, more effective approach that incorporates the best of Mills' idea but goes beyond it. Sociology faculty

commonly hope that introductory students embrace a type of liberal political ideology embedded in how Mills originally defined the «sociological imagination», but in today's classroom one often encounters students for whom this teaching model does not work. I examine what might lay behind students' seeming rejection of sociological disciplinary messages, a rejection rooted in their experience of a «horizontal» culture. Then I present certain teaching strategies, based on Sorokin's «integral» sociology, that may assist faculty to more effectively reach students who seek something deeper and more meaningful than political leftism – something that respects and connects and grounds the empirical, the conceptual, and spiritual – but who lack the tools to pursue it because of how sociology has been framed for them.

Keywords: C. Wright Mills; sociological imagination; teaching sociology; relativism; morality; Catholic pedagogy.

Парадокс современной американской жизни, особенно если говорить о молодежи, заключается в том, что хотя и кажется, будто американцы движимы амбициями, но на самом деле они недостаточно амбициозны.

Дэвид Брукс. На пути в рай [Brooks, 2004]

Эта статья обязана своим появлением моим неоднократным наблюдениям за тем, как ведут себя мои начинающие студенты-социологи во время того, что должно быть дискуссией, призванной стимулировать их приверженность к выбранной ими науке и проявление какой-то ценностной позиции по отношению к социальной проблеме. Если вы сейчас преподаете курс введения в социологию, то я уверен, что вы это и сами наблюдали. В какой-то момент дискуссии один или несколько студентов пожмут плечами, особенно если она начинает их раздражать, и скажут с определенной долей иронии: «Ну, мне без разницы».

Почему студенты так делают? Они действительно не хотят спорить, им нечего сказать или им все равно? Что они на самом деле хотят сказать этими словами, и что за ними скрывается? Действительно ли они имеют в виду, что им без разницы или, как ни парадоксально это звучит, имеют в виду что-то конкретное под «без разницы»? Вот что я хотел бы здесь рассмотреть.

Преподаватели социологии уже давно бьются над проблемой понимания начинающими студентами основных положений дисциплины из-за их склонности психологизировать объяснения социальных структурных образцов и чрезмерно обобщать на основе своих взглядов и своего опыта. И их преподавательская деятельность увенчалась значительным успехом¹. Я согласен с тем, что обе проблемы носят подлинно педагогический характер, и над их решением должны работать в том числе преподаватели католической

¹ Краткий обзор некоторых мероприятий и их научных основ см., например, в статье М. Аткинсон [Atkinson, 2000]; текущий список мероприятий и ресурсов см. в веб-ссылке Американской социологической ассоциации на учебные ресурсы. См.: Teaching and learning resources. – URL: <https://www.asanet.org/teaching-learning> (accessed: 22.01.2021).

социологии. В то время как католические педагоги могут получать основную помощь только от своих дисциплин, их светские коллеги очень часто выстраивают свою педагогику на важнейшем допущении, которое на самом деле неоднократно высказывалось в мейнстриме дисциплины с первых дней ее существования в этой стране. Они утверждают, что студенты находятся под чрезмерным влиянием того, что они называют неосознанным, «неотрефлексированным» религиозным, «ненаучным» или каким-то другим ограниченным навыком мышления, когда пытаются проанализировать и понять социальную жизнь; такая схема мышления должна быть решительно разрушена или преодолена, если студенты хотят «по-настоящему» развиваться в интеллектуальном и научном плане. Изначальное недовольство студентами в период расцвета позитивизма и бихевиоризма в начале и середине XX в. изменилось, поскольку ученые в области исследований культуры и социологии религии (например: [Smith, 2003]) теперь признают, что тезис о секуляризации в современных культурах не является эмпирически точным – если под секуляризацией подразумевается исчезновение религий и религиозного мышления¹. Сегодняшнее более конкретизированное недовольство заключается в том, что символические, этические, эмоциональные и духовные характеристики студентов, хотя и ценны для изучения, часто искажаются «чрезмерным» догматизмом или «жесткостью», иногда называемой «фундаментализмом». Считается, что эта «жесткость» не согласуется с более «глубокомысленной» религиозностью, вроде той, которую документально подтвердил Алан Вольф, когда догма и отсутствие сомнений не в моде и заменяются самодельными амальгамами и некой «духовностью» [Wolfe, 2003]. Тем не менее социологам, как говорят, еще есть над чем поработать, потому что «фундаментализм» и приверженность традиционным доктринам могут скрываться в смеси, которая получается в результате экспериментов американцев с многоязычными разновидностями спиритизма и доктринами, рождающимися в кафетериях, особенно где-нибудь в глубинке. Таким образом, учебные материалы должны гарантировать, что любой признак такого ретроградного мышления у студентов эффективно устраняется благодаря тому, что они приобретают определенного типа социологическое воображение – такое, которое сформировало бы студенческое сознание, однозначно отказывающееся от «слепого принятия готовых истин». Итак, пойдём дальше.

Э. Хейнор и Дж. Варакалли, С. Красон и другие вполне убедительно показали, что истоки этого печального сетования надо искать в торжестве позитивистской, материалистической парадигмы, укоренившейся в социологии [Hauger, Varacalli, 1995; Krason, 1993]; тогда как, например, Питер Бергер, Норвал Гленн и Энн Хендершотт установили, до какой степени современная социология оказалась политизированной в левацком духе – как в целом, так и ее основные специализированные области, такие как исследования семьи и девиантности [Berger, 2002; Glenn, 1998; Hendershott, 2002].

¹ Сам Иоанн Павел II в своей книге «Переступая порог надежды» отметил этот сдвиг, происходящий во всей интеллектуальной культуре, который социология переживает в своей конкретной области [John Paul II, 1994]. Его взгляд, как всегда, весьма оптимистичен, но указывает путь к открытию интегральной социологии, который я рассмотрю ниже.

В своей недавней статье я исследовал, как Американское католическое социологическое общество, в пору своего расцвета с 1938 до 1970 г. насчитывавшее около 500 членов, не сумело добиться серьезных успехов в борьбе с гегемонией доминирующей сциентистской парадигмы [Sharkey, 2004].

Поэтому можно принять как данность, что главные направления социологии относятся враждебно ко всему, что похоже на серьезную католическую социологию. Поскольку по-настоящему ортодоксальный католицизм в доминирующих социологических кругах считается одной из разновидностей фундаментализма, его зачастую называют антисоциологическим. Таким образом, католические педагоги до сих пор сталкиваются с проблемой, как обучать нашей профессии, используя методы и материалы, которые в глазах наших учеников выражают лишь наши собственные представления о природе истины и о способах ее познания, тогда как вся дисциплина движется в другом направлении, причем только это направление и отражено в наших учебниках. Для осуществления католической преподавательской миссии на ранних этапах обучения нам необходимо более четкое понимание того, каким образом наша дисциплина формирует социологическое мышление, особенно на начальном уровне, чтобы мы могли избежать ее ошибок и передать студентам наше собственное представление о критическом анализе. Нам нужны стратегии, чтобы можно было противостоять самой сути доминирующих направлений нашей дисциплины, поскольку ее парадигма наполняет материалы, которые мы используем в нашем базовом курсе.

Одним из проявлений этой доминирующей парадигмы является «социологическое воображение» Ч.Р. Миллса, которое почти повсеместно признано основой основ социологического преподавания и обучения. Далее я рассмотрю сильные и слабые стороны этого понятия, а затем выясню, почему так много студентов не могут принять парадигму, которую оно представляет, как из-за присущих ему интеллектуальных слабостей и противоречий, так и из-за его эмпирического несоответствия социальному опыту современных студентов. Наконец, я выскажу некоторые конкретные предложения относительно лучшего подхода к преподаванию вводного курса, основанного на интегральной социологии Сорокина, чья великая теория может рассматриваться в качестве основы для давно уже назревшего нового определения «критического мышления», приемлемого для католической социальной науки. Я считаю, что наши студенты действительно созрели для чего-то большего, чем то, что наша дисциплина обычно им предлагает, и, может быть, в интегральной социологии мы найдем инструменты, необходимые для этого.

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СВЕТСКОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ

Доминирующая ныне парадигма преподавания социологии соединяет в себе две основные рамки. Первая – это версия социологического воображения, разработанная Ч.Р. Миллсом; ее преподносят как способ основанного на материализме критического мышления, который должен приучить студентов

с подозрением относиться ко всем внушаемым истинам и поощрять политическое участие в решении проблем, основываясь на возмущении. Вторая – это осовремененная версия культурного релятивизма, которая призвана развеять у современных студентов склонность к «осуждению», но парадоксальным образом она вместе с этим дает им основания отстаивать достоверность какого-нибудь конкретного политического мировоззрения. Более глубокое понимание того, как живут люди, самостоятельное и без предрассудков, действительно является одним из главных преимуществ социологического мышления, – с этим я, конечно, согласен. Тем не менее эта неорелятивистская версия непредвзятости позволяет преподавателям социологии излагать и сразу же оправдывать ту или иную политическую программу и в то же время отклонять критику по ее поводу, используя релятивистские шаблоны в обрамлении социологического языка.

Сплетенные воедино в инфраструктуре вводного курса, эти две рамки создают особый климат в аудитории и подталкивают студентов к определенным выводам, которые, на мой взгляд, у многих студентов отбивают охоту приобретать эту специальность и, что еще важнее, вряд ли приносят им глубокое удовлетворение как учащимся. Чтобы исправить такое положение дел, мы должны рассмотреть некоторые факторы, влияющие на то, как студенты на самом деле реагируют на этот процесс, опираясь на мой личный опыт работы в аудитории и опыт работы с другими преподавателями на учебно-методических семинарах. Некоторые студенты действительно принимают миллсианскую герменевтику политически оправданной подозрительности и присоединяются к светской социологической компании единомышленников. Другие же реагируют на политизированный релятивизм этого направления самобытным релятивизмом собственного изобретения, опираясь на личный жизненный опыт, приобретенный в данном обществе. Я уверен, что их релятивизм, несмотря на стереотипное представление о студентах-бездельниках, является не экзистенциальным вывертом и бессмыслицей, а скорее попыткой оправдать максимизацию личных интересов и обезопасить себя в высококонкурентной и непонятной среде, а также стремлением к глубокому поиску смысла.

«БУДЬ ЖЕСТЧЕ»: НАСЛЕДИЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ ЧАРЛЬЗА РАЙТА МИЛЛСА

Выражение «социологическое воображение» вошло в лексикон вводного курса в 1959 г., когда Миллс опубликовал книгу «Социологическое воображение» [Mills, 1959] – книгу, которую и спустя полвека все еще переиздают; это, наверное, самый цитируемый текст о природе социологического мышления в современной дисциплине. В этой работе Миллс сформулировал некоторые очень важные идеи, лежащие в основе социологического мышления и ставшие таким образом доступными и значимыми для начинающих студентов, желающих понять, каким образом история их личной жизни складывается именно так, а не иначе. Главное здесь состоит в том, чтобы предложить студентам представить – установить, сформулировать, продумать, вы-

яснить и исследовать – связи между личной историей и социальным контекстом: между «биографией» и «историей», как выразился Миллс.

Затем он переводит этот вопрос в практическое исследовательское русло, вполне доступное студентам, которое строится вокруг полезного аналитического различия между тем, что он называет «личными трудностями» и «общественными проблемами». Личные трудности – это проблемы, которые являются результатом обстоятельств или способностей человека. Вы все знаете конкретных женщин и мужчин, которые могут испытывать трудности в браке, писал Миллс, или остались без работы. У них есть личные проблемы в семейной жизни либо проблемы с трудоустройством. Но что происходит, когда огромный процент браков заканчивается разводом или целая масса людей оказывается без работы? Должно быть, происходит что-то еще, кроме личных усилий отдельных людей. Встает вопрос о том, как организованы и функционируют институты семьи и экономики.

Таким образом, студенты, изучающие начальный курс социологии, в основу которого положена концепция Миллса, должны освоить социологическое ремесло, внимательно изучая не только отдельные судьбы – например, свою собственную жизнь и судьбы тех людей, которых они знают или могут узнать, их «психологическую» стартовую позицию, если хотите, – но и паттерны многих жизней. Это позволяет достичь двух педагогических целей: во-первых, это естественный повод для объяснения ценности эмпирических методов выяснения и иллюстрации социальных тенденций, таких как статистика. И, во-вторых, это касается общей озабоченности социологов по поводу того, как сделать так, чтобы студенты осознанно отказались от своей привычки психологизировать и обобщать свой личный опыт и усвоили бы, что для объяснения проблем необходимо рассматривать их в более широком социальном контексте. Вот почему, на мой взгляд, несмотря на несколько устаревшие примеры и сексистское использование мужских местоимений, сама книга Миллса все еще переиздается, а ее центральную главу до сих пор включают во многие, если не в большинство, ознакомительных сборников статей по социологии, в тот их раздел, где говорится о том, что такое социологическое мышление и что оно включает в себя.

Пока что все хорошо: как католические педагоги, мы тоже можем использовать ее без особых осложнений, и мы ее используем. Не так-то просто побудить студентов, находящихся, как правило, еще в старшем подростковом возрасте, согласиться с тем, что их поведение может быть обусловлено социальным контекстом и происхождением, и признать, что их столь престижная в их глазах уникальность не так уж в конце концов и уникальна, – тем более что они приходят в колледж, чтобы «показать, на что они способны» и сформировать свои собственные идеи. В каком-то смысле социология идет вразрез с развитием этой возрастной группы: неудивительно, что психология до сих пор остается столь популярной! Если поможет Миллс в этом вопросе – то и прекрасно. К тому же он писал для американской аудитории, а американцы, выражаясь культурным языком, привыкли объяснять что бы то ни было с помощью психологии, как результат собственных усилий человека, – вот почему когда им надо решать социальные проблемы, они явно предпочитают

обращаться к популярным психологам, психотерапевтам, психиатрам и всякого рода гуру саморазвития. Миллс считал, что социология является очень важной поправкой к столь одностороннему типу анализа, и с этим спорить не приходится.

Есть и еще один плюс. Движущий мотив концепции Миллса – *серьезная моральная обеспокоенность по поводу того, как можно использовать социологическое воображение* для улучшения жизни людей в обществе, понимая при этом подлинные причины общественных проблем и пытаясь их исправлять путем исправления их социально-организационных источников. Миллс и в самом деле писал, движимый сильным желанием уменьшить степень социального неравенства, преодолеть то, что сегодня мы назвали бы отчуждением: ощущение бессмысленности собственной жизни и невозможность ею самостоятельно управлять; он видел, как в 1950 – начале 1960-х годов отчуждение поражает культуру, становившуюся все более индустриализированной, рационализированной и рутинной, что и описано, например, в его классической книге «Властвующая элита» [Mills, 1956]. Наличие развитого социологического воображения стало противоядием от того, что Миллс называл «жизнерадостным роботом». Он твердо был убежден в том, что для решения многих общественных проблем необходимы радикальные изменения в организации общества. Это также согласуется с желанием педагогов-католиков использовать социальные науки для того, чтобы рассказывать об изучении социальных проблем и несправедливостей, равно как о конкретных политических возможностях – например, это вполне сочетается с сугубо католическим понятием «структуры зла» – так что, повторим еще раз, до сих пор все идет хорошо.

В самой учебной аудитории социология Миллса создает ощущение надвигающегося кризиса, ужаса перед несправедливостью и социальными манипуляциями, что в свою очередь порождает в аудитории атмосферу обеспокоенности: что-то страшно неправильно, и мы должны это исправить, причем срочно. Такого рода обеспокоенность часто пропитывает социологическое обучение на начальном уровне и иногда помогает оживить атмосферу в аудитории, хотя вместе с тем из-за нее у студентов иногда складывается представление о социологии как о «дисциплине плохих новостей». Такая обеспокоенность может оказаться привлекательной и убедительной для студентов, которые ценят идею морально ориентированной социологии. Многие преподаватели, которых я знаю, открыто поощряют это чувство, эту «потребность что-то изменить» и считают его главным эмоциональным свойством социологического мышления.

Но у миллсианской педагогики есть серьезный *недостаток*. Миллс категорически отвергал трансцендентные духовные истины и как источник познания, и как мотивацию к обучению. Но если не из высших религиозных начал, то откуда же берутся благотворные стремления и сострадание? Миллс черпал свое моральное возмущение из классового анализа и критики капитализма, и хотя он никогда не был сторонником классического марксизма (Миллс весьма критически относился к организованному коммунизму), он действительно стал предшественником более культурно-ориентированных новых левых. Социология для него была своего рода стоическим отказом от мейнстрима и шагом к

политической мобилизации. Он называл свои собственные социологические работы бесстрашными и политическими, однажды охарактеризовав то, что он делал, через сравнение двух типов мужчин: «хемингуэевского типа» и «размазни» [цит. по: Dandaneau, 2001, p. 82].

По сути дела, сам Миллс относился к религии весьма критически, как видно из его книги «Причины Третьей мировой войны», написанной в 1958 г. [см.: Dandaneau, 2001]. Хотя он воспитывался в католической семье в Техасе, став взрослым, он отказался от веры и утверждал, что религия, особенно христианство, стала «мягкой», даже «чересчур женоподобной» (его слова); радикальные стороны учения Иисуса, по мере того как все основные христианские конфессии приспособлялись к обществу и занимали в нем более или менее высокое положение, были утрачены – а христиане в 1950-х годах стали такими же конформистами, такой же серой мышью, как и вся провинциальная Америка. Как и многие более ранние основатели социологии, он считал, что социология и религия – практически антагонисты: роль религии – служить паллиативом, полезным для того, чтобы помочь власть имущим оставаться у власти, а внимание тех, кто занимает низшие ступени в социальной иерархии, отвлечь таким образом, чтобы их обстоятельства не вызвали у них гнева и чтобы они не пытались их изменить. Он даже называл себя «язычником», может быть, просто для того чтобы спровоцировать чье-то возмущение [см.: *ibid*, p. 159–160], и отстаивал своего рода горький аналитический героизм: социологию определял как настороженное разгребание нечистот, заниматься которым может только смелый человек, поскольку оно подрывает все его сладкие надежды и убеждения.

Какой вывод мы, католические педагоги, можем сделать о роли миллсианского образа мыслей в нашем базовом курсе? С педагогической точки зрения та глубокая нравственная оценка научных данных, которая свойственна Миллсу, – а она ощущается в его текстах, где его идеи выстроены в систему, – это, наверное, хорошая *отправная точка* для студентов, поскольку это лучше, чем бездушный практицизм, псевдообъективность и моральное равнодушие; и эта оценка правильно указывает студентам, какую роль в возникновении проблем играют социальные условия. Но такая позиция основана отнюдь не на трансцендентных принципах, чтобы придерживаться ее в педагогических целях, ее все время нужно подпитывать возмущением, причем возмущением, которое носит отнюдь не трансцендентный, а вполне материалистический характер. Ее необходимо постоянно подпитывать, на мой взгляд, политическим скептицизмом, равно как и возмущением, направленным в русло *политического, постороннего утопизма*, что, по сути дела, *совершенно противоположно* католическому чувству, даже если это чувство возмущения вызвано социальной несправедливостью. Более того, Миллс побуждает студентов быть аутсайдерами в своем собственном мире, полагающимися лишь на себя и скептически относящимися ко всем существующим истинам. Не иметь устойчивой позиции, во-первых, и быть подозрительным по отношению к любому признанному авторитету, во-вторых (исключение делается только для рабочего класса и других угнетенных слоев населения), – это становится признаком интеллектуальной утонченности в левацком понимании аутентичного сознания.

Конечно, в социологии появляются новые публикации, которые пытаются уточнить или смягчить понятие социологического воображения в трактовке Миллса, но они только начинают влиять на некоторые базовые тексты. Среди них есть два направления: одни хотят представить социологическое воображение более широко, как «более высокий уровень» или «более глубокое» мышление, часто называемое рефлексивным мышлением, решением проблем или мышлением в контексте (например: [Geertsen, 2003]). Другие представлены теоретиками развития и феминизма (например: [Perry, 1999; Parks, 2000]), которые справедливо отмечают, что метод критики, предлагаемый Миллсом, и является слишком агрессивным, и для эмпирического применения требует очень высокого уровня интеллектуального развития, каким, судя по исследованиям У. Перри, не обладают даже студенты старших курсов в Гарварде [Perry, 1999].

Но такое изменение происходит медленно, и в любом случае даже ревизионисты считают само собой разумеющимся, что «образование», по существу, *деконструктивно*, и призвано «остановить угнетение»: колледж – это то место, где привитые человеку представления подрывают и оспаривают, а все, что похоже на абсолют, объявляется примитивным или бездумным. Обособленный индивид теряет устойчивую веру, приучившись отвергать указания, которые посылают социальные институты, а затем вновь обретает новую, личную, малую веру, охваченную сильными сомнениями, которые надо снова и снова обдумывать и преодолевать. Обновленные модели критического мышления, как и прежний подход Миллса, погружают человека в мир сомнений среди пугающей сложности. Их можно решать как в одиночку, так и вместе с другими, но глубокое сомнение и дезориентация – неотъемлемая часть такого подхода. На самом деле, в этой потребности формировать у студентов критическое мышление присутствует укоренившееся протестантское представление о студенте, как если бы это был пусть и не разгневанный молодой человек наподобие Миллса, но одинокий искатель истины в мире, где нет ничего достоверного, или утопический искатель человеческого тепла и общения в жесткой, изолирующей культуре. Такое представление об академическом образовании проявляется сегодня во многих разнообразных педагогических контекстах, например в работах очень популярного преподавателя-консультанта и «восстанавливающегося социолога» (как он себя называет) Паркера Палмера (см., например: [Palmer, 1993; Palmer, 1997]). Представление Миллса о мужественном, отважном, нерелигиозном исследователе снова появляется в виде более мягкого, более женственного искателя истины, имеющего обязательства перед сообществом наравне с другими.

На что должны направить начинающие социологи свой ум и свои чувства, начав преодолевать себя и свои «жесткие» традиции? Ответ – *на политику, преобразующую общество*. Тем самым начальный курс формирует субкультуру студентов-социологов: их призывают стать борцами за правду и права аутсайдеров и неудачников, используя как оружие данные социальных наук, равно как и свою политическую страсть к разрушению культурных иерархий. Трансгрессия – это интеллектуальная добродетель¹.

¹ Многие статьи, посвященные проблемам преподавания социологии, подтверждают этот подход и объединяют социологическое критическое мышление с разработкой либерального

Студент должен усвоить, что область игры за истину – это поле боя, которое структурировано *иерархически*. Быть социологом – значит биться за победу над идеологией тех, кто испокон веков держит в своих руках власть, а для этого надо использовать социальные факты как можно более убедительно; противники же используют все отлаженные механизмы вертикали власти, включая экономику и, конечно же, церковь. Вот почему когда преподаватели социологии в своих базовых учебных программах объявляют целью обучения выработку критического мышления у студентов, они, как правило, опираются на изначально сложившуюся критическую социологию и критическую теорию – унаследованную от марксистов и новых левых – в качестве критериев, с помощью которых они оценивают успехи студентов. Студент, который учится «критически мыслить», – это тот, кто в ходе обучения делается «более терпимым к разнообразию» и «менее осуждающим», а это значит, что он становится *более прогрессивным в политическом плане*: т.е. выступает против дискриминации меньшинств, признает право на аборт, права гомосексуалистов и т.д. Меня несколько не удивило, что члены Американской социологической ассоциации в 2004 г. приняли резолюцию против конституционной поправки, определяющей брак как союз между одним мужчиной и одной женщиной, причем за резолюцию было подано 75% голосов, против – 13% при 8% воздержавшихся, тем самым подавляющим большинством голосов протест против такой поправки был превращен в официальную политику АСА. А опрос общественного мнения на эту же тему, проведенный в то же время, показал, что 79% опрошенных членов Американской социологической ассоциации выступают против законодательства, запрещающего однополые браки, 9% выступают за такое законодательство, 8% воздержались, а 4% не сделали никакого выбора [Public forum, 2004]. Как это может не влиять на то, чему учатся студенты?

комплекса социально-политических взглядов. Они предлагают педагогические приемы в поддержку этого идеологического предприятия. Назову лишь несколько недавних примеров. См. статью Кристин де Вельде и Элеоноры Хаббард «“Я рад, что я не гей”: эмоциональный опыт гетеросексуальных студентов в аудитории колледжа с заданием “Выход”», в котором описывается задание, предназначенное для выявления «гомофобии» у гетеросексуалов и оказания им помощи в ее преодолении [De Welde, Hubbard, 2003] и статью Линн Магдол «Либеральные ценности и либеральное образование: влияние курса социологии семьи на семейные ценности студентов бакалавриата», в которой автор с некоторым сожалением сообщает, что студенты, прошедшие ее курс социологии семьи, судя по данным тщательного статистического исследования, не обнаружили существенных, а то и вовсе каких бы то ни было изменений в своих изначальных политических взглядах на семейную жизнь, и предлагает преподавателям подумать о том, как они могли бы улучшить педагогику, чтобы помочь студентам быть более «открытыми» [Magdol, 2003]. Также см. статью Анджелы Хаддад и Леонарда Либермана, подчеркнуто озаглавленную «От студенческого сопротивления к познанию социологического воображения: разоблачение привилегий, социальных конвенций и расизма» [Haddad, Lieberman, 2002].

ПОДДЕРЖКА ПОЛИТИКИ С ПОМОЩЬЮ НОВОЙ ФОРМЫ РЕЛЯТИВИЗМА

Но как могут политические взгляды сторонников Миллса оставаться убедительными в условиях постмодернистского релятивизма? Здесь мы переходим ко второй важной «нити» светского социологического воображения.

Хотя социология, как это всем хорошо известно, является научной дисциплиной с более низким уровнем консенсуса по сравнению, скажем, с химией, поскольку картина этой области исследований, предлагаемая новым студентам во вводных курсах, очень сильно отличается в зависимости от преподавателя и департамента, одним из ярких примеров, получившим широкое распространение, является то, что социология знания входит в базовый курс благодаря акценту на то, как раса, класс и пол определяют или формируют как восприятие социальной реальности, так и применение силы и злоупотребление ею [Keith, Ender, 2004]. Социология всегда предлагает студентам попробовать встать на место других, поэтому темы культуры, культурной диффузии и культурных границ занимают центральное место в перечне проблем вводного курса социологии. Студенты, как правило, любят этот материал, потому что примеры доставляют им удовольствие и заставляют их свежим взглядом посмотреть на привычный для них образ мыслей и поведения.

Таким образом, тот социальный факт, что все мы выносим суждения о людях, сразу же всплывает на поверхность в наших вводных курсах. К чему должна привести дискуссия по этому поводу? К тому, что в социологии называется «культурным релятивизмом», т.е. когда, по словам Джона Масиониса, автора одного из самых популярных учебников, «культуру оценивают по ее собственным стандартам» [Macionis, 2001, p. 79]. Такая позиция противостоит «этноцентризму», когда «другую культуру оценивают по стандартам собственной культуры», что характерно для всех людей, но чего мы должны стараться избегать [ibid.]. Мы все, как правило, этноцентричны, но если мы хотим лучше понять других, то должны попытаться сойти с этой позиции, поскольку считается, что как только мы это сделаем, мы сможем лучше понять и даже признать достоинства их образа жизни.

Проблема, которая теперь встает перед студентами, заключается в том, что делать с культурным релятивизмом, который они только что научились ценить. Куда это вас приведет? Теперь вы усвоили, что все, что вы говорите и думаете, обусловлено положением, которое вы занимаете в обществе, а есть много других мест, и все эти места можно понять в их собственных терминах – и что же дальше? Социология вроде бы не дает ответа на этот вопрос, и все-таки она его дает, поскольку под этим релятивизмом первого уровня находится легко узнаваемая концепция морали, связанная с концепцией Миллса, которую, вслед за Робертом Джорджем, мы могли бы назвать *релятивистским секуляризмом*. В своей книге «Столкновение ортодоксий: право, религия и мораль в условиях кризиса» [George, 2001] Р. Джордж отмечает, что главным культурным контекстом, в который помещено наше социологическое образование, является «моральный плюрализм»: люди больше не расходятся

во мнениях относительно наилучших средств защиты известных социальных благ и борьбы с известными социальными пороками. Сегодня люди принципиально не соглашаются друг с другом – резонно или не очень – прежде всего в том, что такое социальное благо и социальное зло. Слушатели моего вводного курса погружены в мир, где в аудиториях бушуют споры и между ними, и между преподавателями, причем не только о *средствах* достижения социальных благ, но и том, что действительно можно было бы называть социальным благом и социальным злом¹.

Но релятивистское смятение у студентов носит весьма оригинальную окраску. Как объясняет Р. Джордж, релятивизм наших студентов – это не аналог софистики, это не полная неспособность выносить какое-либо суждение о чем-либо и не бессмысленный релятивизм пустой болтовни. Суждения приемлемы и поощряются, когда тема сформулирована так, что предполагается право личного выбора. Другими словами, то, что происходит между взрослыми людьми по обоюдному согласию, просто не подлежит критической моральной оценке. Моральный аспект проблемы возникает лишь тогда, когда нарушаются или ставятся под угрозу «права других». Таким образом, новый релятивизм позволяет выносить суждения, *когда* они высказываются в ходе того, что Мэри Глендон назвала «разговором о правах» [Glendon, 1993]. Разговоры о правах важнее релятивизма. Тогда возникает вопрос, какие права следует признавать нерелятивизируемыми, а это уже вопрос *политический*.

Какой вывод могут сделать из всего этого студенты-первокурсники? Двойкий. С одной стороны, не судите других, потому что это социологически неправильно: эта дисциплина учит вас изучать образ жизни других людей, смотря на мир с их точки зрения. Вы лично можете считать как вам угодно, но тогда вы сойдете с научной позиции, поэтому воздержитесь от высказывания своего мнения. С другой стороны, когда чье-то поведение или образ мыслей затрагивает вопрос о фундаментальных личных или «частных» правах, то такая позиция становится неуместной, а роль социальной науки сводится к тому, чтобы служить политической борьбе за права. Вы можете выносить суждения и по-прежнему оставаться ученым, потому что социология занимается научным обоснованием стремления к справедливости в отношении личных прав и свобод.

Здесь возникает вопрос, о каких и чьих правах идет речь в учебниках, а также о политических взглядах их авторов и вообще научной дисциплины. Как отмечает Р. Джордж, особый интерес в этом отношении представляет понятие «согласие»: всякий раз, когда обнаруживается принуждение, согласие вызывает сомнение, и поэтому социология пытается найти нарушение прав. Это означает, что любая группа аутсайдеров, которая рассматривает свои проблемы с позиции нарушения прав взрослых в результате культурного давления или вследствие социальной структуры, может приобрести моральный авторитет и власть. Релятивизм больше не работает. То, к чему применим релятивизм,

¹ Так, например, они с некоторым недоумением реагируют на диаграмму теории девиантности Мертона, которая обычно приводится в их учебниках, – ее обоснованность зависит от консенсуса по поводу определения социально приемлемых средств и целей.

можно обвести кружком. Такого рода индивидуалистический «разговор о правах» странным образом согласуется с миллсианской озабоченностью структурными проблемами общества. Совместными усилиями они выковывают общую теорию политической формации: научная дисциплина предоставляет основные инструменты для деконструкции доминирующей идеологии во имя социологии релятивизма, основанного на знаниях, а затем – путем политического решения – до упора ввинчивают релятивистскую спираль в моральный хаос и вытаскивают определенные группы из болота на главную сцену.

ЧТО НЕ ТАК С ЭТОЙ КАРТИНКОЙ?

Если бы все это было столь удачной теорией интеллектуального становления студентов, а также педагогической методики, то социология давно опередила бы психологию по количеству профильных курсов (majors). Тем не менее, несмотря на некоторый периодический всплеск внимания, общая картина свидетельствует о том, что социология не занимается изучением интересных вопросов с позиции личности, что она, как правило, подчеркивает социальный детерминизм, что многое из того, что изучается, основано на обыденных представлениях и чересчур политизировано. Я считаю, что фундаментальная педагогическая модель, заложенная в критическом мышлении миллсианства и бытующая сегодня во многих учебных аудиториях, в которых читается курс введения в социологию, в корне ошибочна. В буквальном смысле слова происходит столкновение между господствующей социологической идеологией, выраженной в ее педагогической модели, и социальным опытом наших студентов.

Во-первых, представление о культурной территории, в пределах которой разворачивается антагонистический конфликт за истину и власть между иерархически организованными группами, является полуправдой. Конечно, структура власти влияет на характер и разнообразие дискурсов в нашем обществе. Но, на мой взгляд, студенты *не воспринимают свой жизненный мир как вертикальный*. Хотя студенты, безусловно, прекрасно осведомлены об экономическом расслоении нашего общества и часто бывают разочарованы этим, их переживание и реакция на это расслоение не являются воинственными в миллсианском смысле. Их жизненный мир, по сути, является *более горизонтальным*, с достаточным культурным пространством для сосуществования параллельных реальностей и перспектив. Таким образом, их релятивистские реакции на давление вертикально-ориентированных социологических посылов на самом деле, в данном контексте, вполне разумны. Социология пытается сказать, что их морально и культурно плюралистическое игровое поле – это на самом деле спорная территория, а не ничейная земля, но студенты, как правило, этого не признают.

Во-вторых, в этой горизонтальности нет ни равнодушия, ни расслабленности, ни экзистенциальной тоски, а есть скорее потребность в утверждении личного достоинства и поиске более глубокого смысла. Вот как мы можем объяснить, почему так много молодых американцев, которые внешне

проявляют почти всеобъемлющее чувство того, что они называют «толерантностью», в то же самое время все более активно участвуют в организованных религиях всех видов [Cargoll, 2002] и волонтерских движениях, нежели в официальной политике¹. Для социолога, сторонника Миллса, этот парадокс представляется либо заблуждением студентов, либо, что более вероятно, ложным сознанием. Мне это представляется явным парадоксом, за которым скрывается глубокая истина. Что же это за истина?

СТУДЕНЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ В «ДОСТИГАТРОНЕ»: НЕКОТОРЫЕ ИДЕИ ДЭВИДА БРУКСА

В своей последней книге «На пути в рай: как мы сейчас живем (и всегда жили) в будущем времени» [Brooks, 2004] Дэвид Брукс довольно глубоко вникает в социальную организацию и структуру характера современных американцев, стремящихся к сильной мобильности, и увлекательно анализирует образ жизни наших студентов. Он утверждает, что таким стремлением наделяются прежде всего средние и высшие классы, но, самое главное, оно служит идеалом, на который ориентируются другие классы – в том числе студенты, выходцы из более скромных слоев общества, студенты колледжа первого поколения, подобные тем, которым я преподаю в своем институте и которые быстро овладевают искусством достигать успеха.

Д. Брукс уделяет значительное внимание роли системы образования в воспроизводстве социальной стратификации, системы, язвительно названной им словом «*достигаатрон*» (achievatron), позволяющей студентам существовать в мире, который Брукс описывает как «*социальную структуру беспорядочной застройки*». Беспорядочная застройка – это одновременно и пространственно-географическая среда, и культурная реальность: некое «где», а также и способ мышления, в которое можно вложить все что угодно.

«Наряду с этими обширными, растущими пригородами, существуют еще большие географические пространства. Если вам не нравятся соседи, переехавшие в город, вы можете уехать. Есть социальное пространство с набором каналов, специализированных журналов и интернет-сайтов. Взрывной характер возникновения целых анклавов альтернативного образа жизни привел к появлению культурного пространства. Если баптистам южных штатов не очень нравится ваше решение стать викканом-неоязычником, вы найдете свой собственный викканский кластер. Другими словами, живя в обществе с большими финансовыми и технологическими возможностями, вам не придется бороться за клочок земли и культурное пространство. Вы можете перемещаться и создавать свою собственную среду. Все, что когда-то было иерархией, превращается в ячейку» [ibid., p. 70–71].

¹Это возобновляющаяся тенденция подтверждается статистическими данными об отношениях и ценностях первокурсников, которые приводит, например, Сэнди Астин в своих статьях в «Хронике высшего образования» (Chronicle of higher education). Более полный обзор тенденции и более подробный ее анализ представлен в статье А. Колби и др. [Educating citizens, 2003].

Студенты, входящие в аудиторию, где мы читаем им курс введения в социологию, выросли в этой беспорядочно застроенной социальной системе. Исключение составляют лишь студенты из числа меньшинств, особенно афроамериканцы и латиноамериканцы, которые больше осведомлены о вертикально ориентированной культурной традиции, будучи жертвами расовой дискриминации со стороны вышестоящих слоев общества. Но многие из этих студентов готовы играть в игру, чтобы преодолеть ощущение жертвы с помощью восходящей мобильности и личных достижений. Они не собираются ради политической солидарности отправлять своих детей в школу, приносящую неприятности.

Система «достигатрона», особенно для тех, у кого достаточно средств, очень рано выводит детей на хорошо продуманный, запланированный путь, ведущий к «успеху», и позволяет им получать высокий средний балл. «Они должны научиться не культивировать в себе всепоглощающую страсть к одному предмету, чтобы это не отвлекло их от получения наилучших отметок по всем предметам. Они должны экономно и аккуратно распределять свою умственную энергию» [ibid., p. 154]. Погружение во что-либо может снизить их скорость, поэтому «не будем углубляться» – вот ключевой девиз. Действительно, отсутствие углубленности при кажущейся глубине является главным признаком этой культурной модели. Основываясь на личном опыте преподавания в различных институтах и наблюдения многих других, Д. Брукс отмечает, что «сегодняшние студенты университета, по большому счету, не пытаются сломать систему; они пытаются оседлать ее. Поэтому они образуют группу, в которой не любят спорить» [ibid., p. 159]. Они сделают что угодно, лишь бы не бросать вызов. Вот почему они понимают под «аргументом» совсем не то, что обычно подразумеваем под этим словом мы, ученые, и в дебатах нередко спешат прийти к искусственному и преждевременному согласию.

Кроме того, эти студенты не видят себя в предельно политизированном мире с нулевой суммой – взгляд, который сводит с ума их гораздо более левоцентристски настроенных преподавателей социологии, – но студенты могут принять позицию своих преподавателей за релятивизм, который им представляется искаженной версией их собственного релятивизма. Это происходит в силу того, что главной особенностью культуры «достигатрона» является то, что студенты на пути вверх усваивают определенный набор поверхностных норм и ценностей, фактически коренящихся в постмодернистском радикализме 1970-х годов. Студенты видят экономически вертикальный мир, но не тот, который видят их преподаватели, и считают с таким трудом завоеванные культурные радикальные идеи 1960-х годов просто более удобными. Как говорит Д. Брукс, шикарная идея о том, что конечная истина неопределенна, на самом деле очень подходит для этоса идеального типа капиталиста, ориентирующегося на достижение успеха. Студенты, стало быть, отмечает Брукс, прагматичны и «реалистичны». Связи с идеями – и с людьми – становятся, как правило, временными и свободными. В конце концов, почему тот, кто стремится к успеху, должен наживать себе врагов или тратить время на всякие дискуссии? Зачем вмешиваться в сомнительную строгость суждения? Невозмутимая толерантность сберегает силы. Недаром многие данные о студенческой субкультуре

свидетельствуют о том, что студенты, стремясь к поставленной цели, скользят по поверхности, а времени на то, чтобы копнуть поглубже, у них нет. Ирония – вот главный их мотив в одежде, сексе и самовыражении, поскольку ирония и полуотдача делают отношения легкими и необязательными. Флирт заменяет любовь, проявления активности заменяют поиск объяснений; вместо того, чтобы стоять на своем, у них есть возможность выбрать подходящий вариант. Так что, когда их начинает припирать, у них оказывается много горизонтального культурного пространства, где можно отойти в сторону, и мы слышим: «Ну, мне без разницы».

Так, например, наши студенты отклоняют ту разновидность политической справедливости, которая играет главную роль в миллсианской парадигме, но в контексте горизонтальной культуры затрудняются сформировать другую систему понятий. Могут спросить, почему студенты, с такой решимостью устремляющиеся вперед, не разрабатывают четких моральных ориентиров, способных подстраховать их на прямом и узком пути к будущим успехам. Д. Брукс отвечает, что студенты, охваченные этой системой, придерживаются видимости морали, подходящей для их ситуации, что позволяет им и другим даже выглядеть вовлеченными. Брукс описывает то, что он называет теологией достижения, которую студенты усваивают довольно рано: теологию, особо подчеркивающую как величие собственного Я, так и врожденную доброту и совершенство каждого человека.

Вряд ли это новая социология, но в нынешней ситуации она приобретает характер горькой иронии. *Хотя может показаться, что студенты проявляют массу похвальных протестантских добродетелей, необходимых для социального восхождения в рамках капиталистического общества, более глубокие моральные проблемы ставят их в тупик, потому что явно христианские корни или источники этих чисто внешних поведенческих моделей и способов мышления давно выкорчеваны или осушены.* То, что они усвоили, – лишь видимость или скорлупа пуританских добродетелей, которые М. Вебер описал как часть протестантской этики. Наши студенты жизнерадостны, они не понимают – или не воспринимают – учение, согласно которому люди по своей природе греховны, и не могут понять драматическое (даже трагическое) видение того, что человечество нуждается в спасении.

Д. Брукс замечает, что студенты колледжа часто говорят о чем угодно, но только не о морали: тут они стесняются сказать что-либо определенное, «как будто любое твердое утверждение о том, какой образ жизни способствует развитию твердого характера, может нарушить правила вежливости» [Brooks, 2004, p. 174]. Хотя «достигатрон» управляет многими аспектами повседневной жизни, в области морали и создания характера он строго соблюдает принцип невмешательства (*laissez-faire*). Действительно, само понятие *характера* создает проблему, что я много раз наблюдал во время дискуссий, которые ведутся в учебных аудиториях. В жизни, предназначенной для того, чтобы добиться максимального движения, текучести, приспособляемости, возвышения, характер – это нечто твердое, тяжелое, медленное и даже неудобное. Разве можно в мире, где ты должен уподобиться стреле, выпущенной в небо, быть еще и дубом, прочно укорененным в земле?

Это заставляет меня обратиться к изречению Д. Брукса, приведенному в начале этой статьи. Воспитанников «достигатрона», безусловно, учат думать о будущем и готовиться к нему, поэтому у них есть перспективный взгляд на мир, связанный с реализацией их амбиций в конкурентной и вертикальной экономике. Но, несмотря на все их устремления в будущее, они на самом деле не заглядывают слишком далеко вперед. Как это ни странно, их амбиции на самом деле весьма мизерны. Их может очень беспокоить, что будет года через два или даже через десять лет, но им очень трудно (поскольку к этому у них мало побудительных причин) подумать о какой-либо более крупной миссии, о какой-нибудь более широкой перспективе или долгосрочном историческом проекте, на реализацию которого могла бы уйти жизнь нескольких поколений. Именно это и имеет в виду Д. Брукс, когда говорит, что наши сегодняшние студенты, хотя они, безусловно, и движимы амбициями, побуждающими их подниматься по социальной лестнице, на самом деле недостаточно амбициозны: они не берутся или не могут браться за решение действительно больших проблем, требующих твердых оснований и принципов, которые были бы выстраданы и стоили бы того.

Когда я начинаю знакомиться с идеями моих студентов о более крупных, долгосрочных проблемах или о проблемах человеческого бытия, то обнаруживаю, что многие из них осознают собственную ограниченность и в минуты откровенности вслух задаются вопросом, почему они не знают, как подступиться к этим вещам. При всех их навыках критического мышления их человеческая сущность остается неудовлетворенной, но совсем не по тем причинам, в которые верят их миллсианские преподаватели социологии. Они, как правило, не принимают миллсианскую парадигму, потому что считают ее не только слишком мудреной – это, конечно, так – но и *странной*, если копнуть поглубже. Они могут двигаться горизонтально, чтобы обрести смысл и групповую идентичность, и не считают, что должны бороться за культурное пространство или легитимность. Почему социология упрямо твердит, будто все, что они думают, – неправильно, особенно их попытки выработать собственный взгляд на большие вопросы и их опыт, обретенный в условиях жизни в культуре, носящей более горизонтальный характер? Кроме того, они чувствуют пустоту в постоянных социологических рассуждениях о политических решениях своих проблем, а от себя добавлю, что национальные данные о политических пристрастиях студентов колледжа в сравнении с их участием в жизни сообщества более чем показательны. Наконец, «достигатрон» вполне реален для них, но его культурный багаж, включающий ускользающую идентичность и низкий уровень приверженности, оставляет их совершенно равнодушными. Они хотят думать об обществе и что-то делать для решения его проблем, *но не по-миллсиански*. Они ищут другие сестринство и братство.

Вот почему я убежден, что наши студенты, которым все «без разницы», на самом деле созрели для лучшего подхода к социологии, который способен ценить научный поиск, и в то же время помогает им развивать свои мыслительные способности и опираться на религиозные традиции в качестве основы для решения более крупных проблем, стоящих перед ними.

ИНТЕГРАЛИЗМ И ФОРМИРОВАНИЕ ПОСТМИЛЛСИАНСКОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ МЕТОДИКИ ПРЕПОДАВАНИЯ СОЦИОЛОГИИ

Каким образом мы, преподаватели, опирающиеся на нашу католическую веру, можем приступить к решению проблем, заложенных и отраженных в сознании тех, кому «без разницы»? В последние годы понятие интегральной социальной науки получает все большее внимание в католических кругах, как часть движения, направленного на использование богатств почти утраченной социологической традиции – лучше всего иллюстрируемой Сорокиным – для создания более религиозно обоснованного, целостного подхода к исследованию и теоретическому осмыслению социальных истин. Как заметил В. Джеффрис, интегрализм Сорокина является одновременно и онтологией, и эпистемологией, представляя собой целостный систематический подход к постижению конечной истины, использующий лучшие достижения и методы эмпирических наук, рационального мышления и духовно-религиозного интуитивного озарения [Jeffries, 2003].

Основные детали интегрализма и его корни в грандиозной циклической теории культуры, разработанной Питиримом Сорокиным, были весьма подробно освещены в ряде недавних публикаций – например, в материалах дискуссии, проходившей под руководством В. Джеффриса на тему «Интегрализм, католицизм и социальная наука», опубликованных в журнале *The Catholic social science review* в 2003 г., – поэтому я не буду касаться здесь вопросов общей теории, а только кратко опишу ее ключевой принцип. П. Сорокин на основе эмпирических данных выделяет три системы истины, циклически повторяющиеся во времени с самого начала письменной зафиксированной и наблюдаемой нами истории.

Первая – это идеациональная культура, в рамках которой истина и знание обретаются милостью Божией и даются свыше, «она обнаруживается сверхчувственным способом посредством мистического опыта, прямого откровения, божественной интуиции и вдохновения. Такая истина может быть названа истиной веры. Она непогрешима и дает адекватное знание о ценностях подлинной реальности» [Sorokin, 1951, p. 81]. Есть еще и чувственная система, основанная на «истине чувств, постигаемой органами чувственного восприятия» [ibid.]. Это мир радикального эмпиризма, в котором только эмпирически наблюдаемые и проверяемые вещи имеют подлинно истинную ценность. В мире такой культуры ничто идеациональное не может считаться истинным, если оно не поддается эмпирической проверке. И, наконец, существует тип культуры, синтезирующий эти два типа, часто возникающий в таких обществах, которые находятся в стадии перехода от идеациональной культуры к культуре чувственной, и этот тип Сорокин называет *идеалистическим*.

«Идеалистическая истина есть *синтез двух других истин, созданный нашим разумом*. В отношении чувственных феноменов она признает роль органов чувств как источника и критерия достоверности или недостоверности утверждения. По отношению к сверхчувственным явлениям она заявляет, что их познание невозможно посредством чувственного опыта; напротив, постижение ее возможно лишь посредством прямого откровения Бога. Наконец,

наш разум логически или диалектически может прийти к ряду веских утверждений, например, в силлогистических или математических доказательствах. <...> Человеческий разум “обрабатывает” ощущения и восприятие нашими органами чувств и трансформирует их в достоверный опыт и знание. Человеческий разум также соединяет в единое целое истину чувств, истину веры и истину разума. Это основное, что касается идеалистической системы истины и познания» [Sorokin, 1951, p. 81–82].

Сорокин утверждает, что в XX в. мы вступили в фазу глубокого упадка чувственной культуры, чреватого свехрелятивизмом, подменой поиска истины властью, крахом моральных устоев, усилением иронии и сарказма в качестве культурных мотивов и чувством отчаяния, сопровождающим потерю смысла. Естественным результатом этого упадка стали тоталитаризм и мировые войны.

Сорокин, со своей чуткостью к цикличности, полагал, что мы, может быть, находимся на пороге перехода к более *идеалистической* форме общества и культуры, которая, в силу этого обстоятельства, характеризуется *интеграцией* знаний, получаемых посредством разума, органов чувств и веры, описанных выше. Таким образом, возник термин «интегральная» социология: это социология, уходящая корнями в сорокинское видение идеалистической культуры, социология, характерная для этого этапа социального существования человека. В. Джеффрис и его коллеги доказывают, что интегрализм вполне может быть формирующейся социологической парадигмой, которая, выражаясь сорокинским языком, восстает сейчас из пепла разрушающейся «чувственной» парадигмы – релятивистского, эмпирического способа познания, который доминировал в социальной науке, по крайней мере, целое столетие. В принципе мы здесь можем приравнять понятия идеалистический и интегральный. Ведь главная наша задача сводится к тому, чтобы искоренить две основные особенности современного социологического мышления, которые наносят социологии серьезный ущерб: ее чудовищную и нескрываемую враждебность ко всему, кроме самых банальных и туманных истин, проистекающих из «духовности», и ее чрезмерно материалистические, чувственные предположения о том, что представляет достоверные данные для анализа и вместе с тем является реальной основой для построения теории.

Есть и другие веяния в современной общественной мысли, которые сегодня, на мой взгляд, так же как и интегрализм, заняты поиском более широкого видения человеческой деятельности и социальной динамики – примерами таковых могут служить социологические концепции морального порядка коммунитаристов вроде А. Этциони [The essential communitarian reader, 1998], неодюркгемианский подход к гражданскому обществу Ф. Хирна [Hearn, 1997], теория действующей личности К. Смита [Smith, 2003] и социология эмоций, которую продвигает А. Хокшильд [Hochschild, 1983]. Все они основательно развенчали поздние позитивистские модели социального поведения и мышления, такие как теория рационального выбора, отстаивая социологию, которая учитывает моральные и эмпирические аспекты человеческой личности. На мой взгляд, эти поиски вплотную приближаются к признанию достоверности духовных истин как форм человеческого знания, но не могут полностью отка-

заться от явно чувственного социологического взгляда на религиозные идеи как на продукты других материальных реальностей, будь то внутри человека или внутри социальной структуры. Интегрализм делает решающий шаг вперед и таким образом предоставляет больше свободы для педагогики.

В чувственной культуре, как ее изображает Сорокин, эмпирические «факты» по сути дела становятся стандартами, на основании которых выносятся суждения о нормах и ценностях, поскольку считается, что для этого не существует никаких других принципов более высокого порядка. Таким образом, светская социология, будучи продуктом чувственной культуры, как правило, смешивает статистически нормальное с этически и морально истинным, поскольку нет более высоких стандартов, которые можно было бы применить при вынесении суждений. Мы уже видели, что хотя в светском социологическом воображении релятивизм является главным козырем, все-таки некоторые важнейшие принципы пользуются всеобщим признанием, а именно те принципы, которые защищают права личности на свободу выбора. В релятивистской, чувственной культуре то, что люди считают своей свободой, то и пользуется моральным авторитетом, и единственным существенным принципом, на основании которого выносятся суждения о социальных нормах и ценностях, становится защита или расширение выбора.

С интегральной точки зрения критическое мышление представляет собой вызов этой форме индивидуалистического релятивизма, подтверждая существование различных сфер истинного знания – чувственного, разумного и духовного – и показывая, как можно использовать их все вместе. На семинарских занятиях мы можем использовать интегральные идеи в качестве конкретных приемов, помогающих студентам расширить их социологические горизонты.

Во-первых, студенты должны понять различие между культурным, т.е. аналитическим, релятивизмом, описанным в их учебнике и являющимся частью социологического воображения, и релятивизмом моральным, который может незаметно проникнуть в сознание вместе с ним. По сути дела, культурный и моральный релятивизм необходимо четко разделять. Удобным поводом для этого может послужить такая стандартная тема занятий, как разговор об исследовательской процедуре. Подробно изучая позицию исследователя или наблюдателя и роль его (или ее) ценностей в процессе усвоения информации о других культурных системах, мы открываем дверь для повторной легитимации морального дискурса в рамках самой дисциплины. В частности, нам нужно сделать еще один шаг вперед по сравнению с обычным требованием прояснить наши предубеждения в процессе наблюдения. Что если некоторые предубеждения лучше других? Студенты могут научиться весьма квалифицированно анализировать культуру с позиции, свободной от этноцентризма, но они также должны усвоить, что совсем другое дело – формулировать суждение об этой культуре, когда приходится это делать с человеческой, идеалистической точки зрения.

Этого легко добиться при изучении беспрецедентных случаев: я часто привожу пример с летними лагерями для детей, которые организовывались группами ненависти в США, или рассказываю о том, как воспитывали детей в нацистской Германии. Мы можем изучить, как функционируют эти системы

социализации, но что мы чувствуем при этом и как оцениваем их с чисто человеческих позиций – это уже другой вопрос. После того как эта проблема прояснится, преподаватель может привести более близкие примеры: допустим, рассказать о том, как воспитываются дети в определенном социальном классе или этническом анклав, или в какой-то другой стране, совершенно отличной от нашей. Все дело в том, чтобы объяснить, что социологический аспект культурно-относительного анализа не является конечным пунктом осмысления, что полное понимание должно опираться как на интеллект, так и на религиозные принципы.

В рамках все той же темы по методам исследования, мы можем ознакомиться и с исследованиями, бросающими вызов общепринятой мудрости и политкорректным выводам, содержащимся в наших учебниках и отмечающим, что одной из задач социологии всегда были именно подобного рода вещи! Мы можем показать, как новые эмпирические данные опровергают более ранние представления о том, как сделать социальную политику «здоровой и позитивной». Три ярких примера предоставляют такие сферы, как семья, девиантность и демография. Я использовал одностраничные информационные проспекты, выпускаемые американским фондом «Наследие» (Heritage Foundation), чтобы поднять вопросы о либеральной риторике, согласно которой каждая семейная система якобы так же «хороша», как и любая другая, из чего становится ясно, что политика всегда опирается на скрытое или явное представление о социальном благе, а также и о том, как идеологические предубеждения могут затуманить понимание конкретных результатов работы социальных механизмов.

Что касается сферы девиантности, то здесь лучше всего попросить студентов поискать в Интернете пропагандистские сайты, которые могли бы их чем-то удивить, например сайт «Национальной ассоциации бойлаверов» (National man-boy love association), а для оценки их умения мыслить социологически, попросить студентов, при создании своей публичной библиотеки, разработать решение для программы проверки и фильтрации содержания, работающей на общедоступных компьютерах, которыми может пользоваться молодежь. И, наконец, большинство учебников социологии по-прежнему как данность представляют J-образную кривую роста населения земного шара, хотя иногда и признают, что даже ООН снизила свои оценки численности населения. Однако рост населения по-прежнему рассматривается как проблема, и почти не учитывается тот аргумент, что свободный доступ к противозачаточным средствам и абортам не решает вопрос о том, как повысить уровень жизни беднейших стран. Брифинги Института демографических исследований Стивена Мошера¹ содержат много полезных фактов и комментариев, которые могли бы стимулировать дискуссии в аудитории. Я также использовал краткие выдержки из прекрасной книги Жаклин Кейзан «Война против населения: экономика и идеология контроля над народонаселением» [Kasun, 1999], чтобы оспорить утверждение, встречающееся в учебниках по

¹ См.: The population research institute. – URL: <https://www.pop.org> (accessed: 22.01.2021). – *Прим. пер.*

социологии, о том, что планирование семьи с помощью технологий является лучшим способом улучшения социальных условий жизни.

Во-вторых, студенты должны осознать, что позиция «мне без разницы», которую они видят вокруг себя, на самом деле является частью представления об истине, свойственного определенной исторической эпохе и определенной культуре. Отрывки из работы самого Д. Брукса о горизонтальной культуре очень хорошо воспринимаются студентами-первокурсниками, потому что он пишет остро и увлекательно, а для дальнейшего развития студентам можно рекомендовать такие работы, как, например, книга Лоуренса Фридмана «Горизонтальное общество» [Friedman, 1999]. Метаперспектива вроде той, что была создана Сорокиным, может проиллюстрировать, как изменялись и определения истины, и способы ее достижения. Это означает, что вводный курс по социологии должен иметь хотя бы какой-то исторический аспект. Даже первокурсники смогут с этим разобраться, если объяснять на понятном им языке. Допустим, я провожу занятие на тему «социально-культурные изменения», которая чрезвычайно информативна и богата примерами о разного типа обществах: обществе охотников и собирателей, обществах садоводческо-земледельческих, индустриальных и постиндустриальных. Об этом кое-что написано во многих учебниках, и я придаю этим описаниям больше живости, чем предполагается на их страницах. Нередко в тексте встречаются предвзятые суждения, обусловленные нашим темпорочентризмом: «Мы далеко ушли от тех времен» и т.п. Например, понятие «культурного лага» всегда обыгрывается в текстах одним и тем же образом: идея о том, что нынешние условия жизни, как правило, являющиеся следствием технологических изменений, часто опережают существующие нормы и ценности, что приводит к ощущению противоречия между ними и реальностью.

С этим понятием приятно работать, но и его необходимо скорректировать из-за его склонности к эволюционизму. Так, очень интересно попросить студентов взять понятие культурного лага и привести примеры, какие мог бы привести и автор этого понятия У. Огборн: мы все по-прежнему считаем, что в брак вступают девственницы, поэтому невесты и одеваются в белое, но на самом деле это обычай, отставший от жизни; у бабушек возникают проблемы с настройкой видеозаписывающих устройств, с которыми легко справляются сегодняшние пятилетние дети – значит ли это, что технологические изменения увеличивают разрыв между поколениями? Да, отвечаю я, это хорошие примеры того, что имел в виду Огборн. Но существуют ли какие-то обычаи и идеи из прошлого, которые *сохраняются*? Или *что из прошлого может быть ценным, чтобы стоило его сохранить, и почему?* Да? – *тогда объясните, почему вы так считаете?* Как вы думаете, что важно в этих обычаях или идеях? Очень ярким примером того, что культурный лаг не всегда связан с тем, что люди «не успевают», является область биоэтики и принятия решений в медицинской сфере.

Это может навести на мысль, что социологическое воображение также ведет речь об обществе в целом как о социальном, структурном, моральном и эпистемологическом порядке, – на мысль, исходящую непосредственно от Сорокина. Здесь очень полезно использовать этнографические кейс-стади, так как

лучшие из них дают целостное представление об отдельных регионах или культурах, а также привлечь научную фантастику, на примерах которой можно изучать социологию. Лично я на занятиях с первокурсниками успешно использовал роман О. Хаксли «Дивный новый мир», который легко было увязать с текущими социальными дискуссиями вокруг клонирования, использования банков спермы и яйцеклеток для создания дизайнерских детей, селективных абортов и о природе социальной стратификации. Его отсылки к Шекспиру (особенно к «Ромео и Джульетте» и «Отелло»), остроумное использование имен диктаторов для главных героев (например, Бернардо Маркс, Ленина Краун) и другие литературные приемы нуждаются в некоторых комментариях, но студентам давалось задание самим провести исследование подобных особенностей романа, и они выявили тесные связи между курсом социологии и другими предметами своей общеобразовательной программы.

В-третьих, обширное социологическое исследование, предпринятое Соркиным относительно значения безусловной любви (agape) и социальных условий, благоприятствующих ей, предлагает студентам способы рассмотрения того, как наша культура способствует или не способствует тому, что теологи называют «порядком любви» (ordo amoris). В результате, поскольку студенты с трудом выполняют требования «достигатрона» и культурных посылов о приоритете личных, индивидуальных прав и потребностей, у них самих возникают вопросы о значении таких отношений, как любовь и брак – в том виде, в каком они существуют сейчас и какими станут в их собственном будущем.

Мы, например, знаем – это мы установили, когда рассматривали культуру «достигатрона» у Д. Брукса, – что сегодня есть признаки зарождения новой социальной системы (или социального института) для формирования отношений, которые постепенно заменяют ведущую к браку систему ухаживания, преобладавшую на протяжении столетий. По словам Барбары Дефо Уайтхед в ее недавней книге «Почему не осталось хороших мужчин» [Whitehead, 2003], традиционная гетеросексуальная система, представляющая собой «лестницу обязательств», начиналась одновременно с процессом социализации, проходила серьезные этапы знакомства, оформлялась в виде помолвки и заканчивалась бракосочетанием. Развод считался «неудачей». На место этой системы пришло то, что Барбара Уайтхед называет «циклом взаимоотношений», не обязательно гетеросексуальных, который состоит из череды отношений, которые, складываясь и распадаясь, могут продолжаться всю жизнь с подросткового возраста до старости. Некоторые аспекты таких отношений заранее предполагают, что разрыв считается «нормальным», и сами отношения не обязательно рассматриваются как ведущие к браку. Даже если кто-то и вступает в брак, то он не обязательно считает, что это на всю жизнь: первый и второй браки теперь распадаются с одинаковой скоростью, поэтому вступающие в первый брак используют для него такие названия, как «ледокол» (icebreaker) или «стартовый» брак. Появилась целая и совершенно новая индустрия поддержки, призванная помогать одиноким людям и тем, кто недавно расстался со своими партнерами, «эффективнее справляться с разрывами отношений».

Этот новый социальный механизм предполагает, что связи носят временный характер, а долговременные обязательства откладываются, он дает

некоторую свободу от ответственности, сексуальные отношения считает «удовлетворением потребности» и, наконец, подчеркивает, что в будущем хорошо спланированные отношения должны строиться индивидом на основании целого ряда критериев. Это нелегкая задача, потому что существует не очень много способов познакомиться с кем-то без пары, забота о карьерном росте задерживает или даже заменяет серьезные отношения, а влияние сексуальной революции и феминизма отделило сексуальную близость от любви.

Все это может быть в социальном мире первокурсников нашего колледжа, но, на мой взгляд, для них это не решенный вопрос, даже если кажется неизбежным, что им придется жить в рамках этой новой системы. Сорокин, живя на пепелище двадцатого века, страстно хотел узнать, каким образом в масштабах всего общества может расцвести истинная любовь, глубинная агапе. В учебной аудитории я могу поднять этот вопрос, используя сценарий кейс-стади, на который Стивен Пост ссылается в своем исследовании христианского понимания пределов «родства», нередко далеко выходящих за рамки кровных или супружеских связей [Post, 2003]. Одно из первых занятий в этом семестре я начал со следующего вопроса: предположим, у вас один ребенок или несколько детей, которые приближаются к возрасту, когда им нужно будет поступать в колледж, и вы скопили деньги, чтобы оплатить их обучение и, таким образом, вы, по крайней мере теоретически, можете помочь им в будущем занять достойное место в обществе. В то же время, собираясь потратить деньги на оплату их будущих занятий, вы прекрасно осознаете, как много настоящих человеческих страданий в окружающем мире, вызванных каким-нибудь бедствием или нищетой, и что ваши накопленные и весьма значительные средства действительно могут облегчить сложившуюся ситуацию. Несете ли вы ответственность за помощь нуждающимся, которые не являются членами вашей семьи, и если да, то сколько вы должны пожертвовать? Работа с этим сценарием включает в себя всю интегральную структуру как социологического анализа норм и ценностей, которые, как мы знаем, регулируют взаимоотношения между государственной и частной сферами, так и вопрос о значении любви и ответственности перед другими, и перед какими другими – членами нашей родственной системы или более широкой группы – мы несем реальную конкретную ответственность, побуждающую нас оказывать им помощь посредством любящего усилия. К кому конкретно относится или должна относиться наша любовь, и как мы понимаем любовь в повседневном поведении? Представьте себе ход этого разговора и все те социологические / эмпирические, логические / этические и моральные принципы высшего порядка, которые приходится затрагивать в процессе данной дискуссии. Это моральная дилемма и социологический вопрос *par excellence*.

Второй пример связан как с анализом языка, который люди используют, рассуждая об отношениях, так и с некоторыми размышлениями о социальной теории. Я провожу занятие по теме сожителства, основанное на текущих данных, и прошу студентов изложить мне в аудитории, каковы, по их мнению, преимущества совместного с кем-то проживания – и вообще, и до вступления в брак. Они находят это забавным, но и серьезным, так как обычно, по крайней мере, половина из них признает, что у них в жизни такой опыт

был (а я рассказываю о своем собственном опыте, когда я был аспирантом). Когда мы выписываем доводы на бумажный лист, я показываю им данные, которые опровергают их устойчивое мнение о том, что сожителство вероятнее всего перерастает в длительные отношения. Но настоящая глубина достигается, когда мы начинаем изучать язык, который они сами, как правило, используют при описании отношений, когда определяют, что такое близость и что такое любовь, и когда они думают о проблемах, возникающих при этом. Такой язык в подавляющем большинстве случаев оказывается *языком экономическим*: речь идет о потребностях, затратах, выгодах, обменах, сделках и контрактах в буквальном смысле слова, если мы вступаем в область брачных контрактов и «планирования разводов». Некоторые студенты, как правило, улавливают суть дела и начинают вслух удивляться: «Да где же во всем этом любовь?!» Что дает мне возможность приступить к более широкому теоретическому анализу теории рационального выбора, преобладающей в социальной науке, и утилитаризма, преобладающего в культуре. И С. Пост, и К. Смит проделали отличную работу, исследуя, каким образом теория рационального выбора укрепила свои позиции в социальных науках, и выдвинули хорошие тезисы об этом социальном факте [Post, 2003; Smith, 2003].

Наконец, Сорокин предлагает нам определить и представить критическое мышление действительно целостным образом, что позволяет противостоять тому политическому ажиотажу, который разгорелся в дисциплине. Интегрализм предоставляет нам больше места для маневра, чтобы сделать шаг назад от «деконструкции» («разложения всего на части»), этого постмодернистского способа объяснения, считающегося признаком утонченного интеллектуализма. Безусловно, с сорокинским трудом о любви и альтруистическом поведении, с его безоговорочным признанием альтруистической любви в качестве руководящего и глубоко нравственного принципа, универсально применимого как к человеческой личности, так и к условиям социальной жизни, очень трудно спорить, и очень трудно умничать по этому поводу. Этот труд дает первокурсникам возможность увидеть один из оригинальных подходов Миллса – связь между личным опытом и социальным контекстом – в совершенно новом свете. Ведь, в конце концов, именно студенты и изучают как личные отношения, так и их цинизм в отношении политических и международных отношений. Если Брукс прав в своем понимании студенческого безразличия ко всему, то Сорокин ставит вполне разрешимую задачу перед тефлоновой моделью как личной приверженности, так и динамики на более высоком групповом уровне.

Можно, исходя из жизненного опыта, доказать, что попытки опровергнуть сорокинские представления о главенствующей роли подлинной любви – попытки, в основе которых лежит чувственный цинизм, сводящий ее к той или иной форме своекорыстной манипуляции, что хорошо показано в работе Стивена Поста, – эти попытки несостоятельны, а у студентов появится повод и возможность высказать на дискуссиях, которые ведутся в учебных аудиториях, собственное представление о естественном праве, даже если эти дискуссии касаются столь больных тем, как причины и издержки социального неравенства [Post, 2003]. У меня еще не было возможности испробовать этот

прием, но в следующем семестре я хочу попросить студентов задокументировать те случаи, когда доброта, проявленная к чужому человеку, изменяла взаимоотношения с ним, или когда внимание и уважение друг к другу членов группы становились обязательными нормами для них при решении общих для них проблем. Студенты смогут научиться технике интервьюирования или освоить другие навыки опроса, при этом не получая еще одну порцию плохих новостей от социологии.

Я предлагаю читателю самостоятельно подумать о том, каким образом интегрализм может послужить уникальным и теоретически богатым источником педагогики, который может обосновать наш вызов социологическим подходам, преобладающим сейчас в наших аудиториях, и начать этот процесс с тщательного анализа потенциально деструктивных положений, которые содержат учебники и другие материалы, повсеместно используемые для обучения студентов, приступающих к освоению нашей дисциплины. Сделать это необходимо, если мы хотим, чтобы выросло новое поколение социологических мыслителей, критическое мышление которых сможет охватить больше, чем миллсианское политизированное возмущение и ироничный «горизонталистский» релятивизм.

Список литературы

- Atkinson M.* The future of sociology is teaching? A vision of the possible // Contemporary sociology. – 2000. – Vol. 29, N 2. – P. 329–332.
- Berger P.L.* Whatever happened to sociology? // First things. – 2002. – Oct. – P. 27–29.
- Brooks D.* On Paradise Drive : how we live now (and always have) in the future tense. – New York : Simon & Schuster, 2004. – X, 304 p.
- Carroll C.* The new faithful : why young adults are embracing Christian orthodoxy. – Chicago (IL) : Loyola univ. press, 2002. – XI, 320 p.
- Dandaneau S.* Taking it big : developing sociological consciousness in postmodern times. – Thousand Oaks (CA) : Pine Forge press, 2001. – 271 p.
- De Welde K., Hubbard E.* «I'm glad I'm not gay!» Heterosexual students' emotional experience in the college classroom with a «coming out» assignment // Teaching sociology. – 2003. – Vol. 31, N 1. – P. 73–84.
- Educating citizens : preparing America's undergraduates for lives of moral and civic responsibility / Colby A., Ehrlich Th., Beaumont E., Stephens J. – San Francisco (CA) : Jossey-Bass, 2003. – XX, 332 p.
- Friedman L.* The horizontal society. – New Haven (CT) : Yale univ. press, 1999. – X, 310 p.
- Furfey P.H.* Love and the urban ghetto. – Maryknoll (NY) : Orbis books, 1978. – XIV, 176 p.
- Geertsen H.R.* Rethinking thinking about higher-level thinking // Teaching sociology. – 2003. – Vol. 31, N 1. – P. 1–19.
- George R.* The clash of orthodoxies : law, religion and morality in crisis. – Wilmington (DE) : ISI books, 2001. – XV, 399 p.
- Glendon M.A.* Rights talk : the impoverishment of political discourse. – New York : Free press, 1993. – 218 p.
- Glenn N.* Closed hearts, closed minds : the textbook story of marriage // Society. – 1998. – Vol. 35, N 3. – P. 69–79.
- Haddad A., Lieberman L.* From student resistance to embracing the sociological imagination : unmasking privilege, social conventions and racism // Teaching sociology. – 2002. – Vol. 30, N 3. – P. 328–341.
- Haynor A., Varacalli J.A.* Sociology's fall from grace : the six deadly sins of a discipline at the crossroads // Quarterly j. of ideology. – 1995. – Vol. 16, N 1/2. – P. 3–28.
- Hearn F.* Moral order and social disorder : the American search for civil society. – New York : Aldine de Gruyter, 1997. – XV, 206 p.
- Hendershott A.* The politics of deviance. – San Francisco (CA) : Encounter books, 2002. – 194 p.
- Hochschild A.* The managed heart : commercialization of human feeling. – Berkeley (CA) : Univ. of California press, 1983. – XII, 307 p.
- Jeffries V.* The nature of integralism as a scientific system of thought // The Catholic social science rev. – 2003. – Vol. 8. – P. 9–25.
- John Paul II.* Crossing the threshold of hope / ed. by V. Messori. – New York : A.A. Knopf, 1994. – IX, 244 p.
- Kasun J.* The war against population : the economics and ideology of world population control. – Revised ed. – San Francisco (CA) : Ignatius press, 1999. – 309 p.
- Keith B., Ender M.* The sociological core : conceptual patterns and idiosyncrasies in the structure and content of introductory sociology textbooks, 1940–2000 // Teaching sociology. – 2004. – Vol. 32, N 1. – P. 19–36.

- Krason S.* What the Catholic finds wrong with secular social science // *Social justice rev.* – 1993. – Jan–Feb. – P. 5–11.
- Macionis J.* *Sociology.* – 8th ed. – Upper Saddle River (NJ) : Prentice Hall, 2001. – XXXIII, 701 p.
- Magdol L.* Liberal values and a liberal education : the effect of a family sociology course // *Teaching sociology.* – 2003. – Vol. 31, N 1. – P. 95–109.
- Massaro Th.* Catholic social teaching and United States welfare reform. – Collegeville (MN) : Liturgical press, 1998. – 276 p.
- Mills Ch.W.* The causes of World War III. – New York : Simon & Schuster, 1958. – VIII, 172 p.
- Mills Ch.W.* The power elite. – New York : Oxford univ. press, 1956. – 423 p.
- Mills Ch.W.* The sociological imagination. – New York : Oxford univ. press, 1959. – VII, 234 p.
- Palmer P.* To know as we are known. – San Francisco (CA) : Harper, 1993. – XXVI, 130 p.
- Palmer P.* The courage to teach : exploring the inner landscape of a teacher's life. – San Francisco (CA) : Jossey-Bass, 1997. – XVII, 199 p.
- Parks Sh.D.* Big questions, worthy dreams : mentoring young adults in their search for meaning, purpose and faith. – San Francisco (CA) : Jossey-Bass, 2000. – XIV, 261 p.
- Perry W.* Forms of ethical and intellectual development in the college years : a scheme. – San Francisco (CA) : Jossey-Bass, 1999. – XLV, 285 p. – 1st ed. 1970.
- Post S.G.* Unlimited love. – Philadelphia (PA) : Templeton Foundation press, 2003. – XII, 232 p.
- Public forum // *ASA footnotes.* – 2004. – Vol. 32, N 1. – P. 7.
- Sharkey S.* Framing a Catholic sociology for today's college students : historical lessons and questions from Furfey, Ross and Murray // *The Catholic social science rev.* – 2004. – Vol. 9, Pt. 1. – P. 265–298.
- Smith Ch.* Moral, believing animals : human personhood and culture. – New York : Oxford univ. press, 2003. – VI, 164 p.
- Sorokin P.A.* The crisis of our age : the social and cultural outlook. – New York : E.P. Dutton, 1951. – 338 p. – 1st ed. 1941.
- The essential communitarian reader / ed. by A. Etzioni. – Totowa (NJ) : Rowman & Littlefield, 1998. – XXXIX, 323 p.
- Whitehead B.D.* Why there are no good men left : the romantic plight of the new single woman. – New York : Broadway books, 2003. – 210 p.
- Wolfe A.* The transformation of American religion : how we actually live our faith. – New York : Free press, 2003. – IX, 309 p.

В. ДЖЕФФРИС

**РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА И НАУЧНОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ МОРАЛИ**

DOI: 10.31249/idint/2022.00.13

Аннотация. В этой статье формулируется интегральный подход к научному исследованию морали, предполагающий синтез религиозных идей и устоявшихся концептуальных рамок социальных наук. Основные мировые религии роднит убежденность в том, что наиболее фундаментальным этическим принципом является та или иная версия золотого правила. Золотое правило и идея духовного самосовершенствования индивида рассматриваются как основа теоретических и эмпирических исследований морали. Особый акцент делается на добродетелях, пороках и десяти заповедях как идеях, выражающих положительные и отрицательные предписания золотого правила. Описывается включение данных идей в ценностные предпосылки, а также в теоретические и эмпирические гипотезы. Анализируется, в какой мере интегральное изучение морали опирается на новую критическую перспективу в области научной теории и на научную кумулятивность.

Ключевые слова: мораль; наука и религия; заповеди; добродетели; интегральная социальная наука.

V. Jeffries

Religious ethics and the scientific study of morality

Abstract. This paper proposes an integral approach to the scientific study of morality which synthesizes religious ideas with the established frame of reference of the social sciences. There is consensus among the major world religions that some version of the Golden Rule is the most fundamental ethical principle. The Golden Rule and the idea of individual transformation toward greater goodness are considered as the foundation of theory and research in the scientific study of morality. The virtues, the vices, and the Ten Commandments are advanced as ideas which articulate the positive and negative prescriptions of the Golden Rule. The incorporation of these ideas in value premises and in theoretical and operational propositions is described. The bearing of the integral study of morality on a different critical perspective in theory and on scientific cumulation is considered.

Keywords: morality; science and religion; commandments; virtues; integral social science.

Развитие теоретической традиции, направленной на научное исследование морали, было целью Эмиля Дюркгейма, одного из виднейших отцов-основателей современной социологии [Durkheim, 1953; Durkheim, 1961]. Мораль считалась общей ориентацией, налагающей обязанность стремиться к добру. В этой связи Дюркгейм обозначил три компонента морали: дисциплина, причастность к группе и автономия, или самоопределение [Durkheim, 1961]. Согласно французскому социологу, мораль необходима для социальной солидарности как на индивидуальном, так и на социальном уровне [Lukes, 1977].

Как отмечает Калхун, несмотря на сильное влияние Дюркгейма на многие аспекты развития социологии, попытки следовать за ним в разработке социологии морали, как правило, игнорировались. Это пренебрежение частично связано с разделением нормативного и эмпирического дискурсов, а также с невниманием к ряду философских проблем, свойственных социальной теории [Calhoun, 1991].

Одним из исключений из подобного пренебрежительного отношения к морали в социологии являются, в частности, работы Этциони, который видит в моральных поступках действия, сознательно совершаемые индивидом с целью «соответствовать приличествующим моральным принципам или долгу», в противовес действиям, направленным на получение удовольствия [Etzioni, 1988, p. 12]. Показано, что поведение людей, чьим основным мотивом является соблюдение моральных обязательств, существенно и систематически отличается от поведения тех, кем движет удовольствие.

Настоящая глава основывается на взглядах Дюркгейма и Этциони [Durkheim, 1961; Etzioni, 1988]. Мораль здесь определяется как обязательство придерживаться принципов, которые, как считается, так или иначе принесут благо. С целью разработки данного подхода проводится анализ того, каким образом религиозные концепции морали, в центре внимания которых находятся значимые и непреходящие вариации в поведении человека, могут стать основой валидной концепции морали. Подобные концепции выходят за рамки интерпретаций блага, характерных для отдельных индивидов, тех или иных групп или определенных исторических эпох. Тем самым они могут послужить основанием научного изучения морали.

НАУЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ МОРАЛИ

Научное исследование морали основывается на базовом допущении о возможности естественной науки об обществе. Из подобного взгляда на социальные науки вытекает убеждение в том, что социокультурные феномены обладают определенными инвариантными свойствами, которые могут быть идентифицированы, объективно изучены и в конечном счете объяснены общими законами [Turner, 1987]. По замечанию Александера, научная деятельность в

рамках такого подхода представляет собой процесс, разворачивающийся в континууме от эмпирической до метафизической среды. На эмпирическом полюсе находятся конкретные аспекты исследуемых явлений, на метафизическом – общие пресуппозиции, относящиеся к идеологическим ориентациям и представлениям о действии и порядке [Alexander, 1982, p. 1–46].

В этой статье утверждается, что для адекватного научного изучения морали требуется инкорпорация религиозных и особенно религиозно-этических идей на всех уровнях научного континуума. Данные религиозные идеи имеют непосредственное отношение к идентификации и описанию морального содержания с точки зрения как положительных, так и отрицательных моральных предписаний. Примером этого является золотое правило, так или иначе присутствующее в качестве основополагающего принципа во всех мировых религиях. На метафизическом полюсе научного континуума религиозно-этические идеи могут служить ценностными посылками, направляя тем самым теоретические и эмпирические исследования. Они также могут служить контекстом интерпретации, несущим в себе критерии того, что является желательным и нежелательным для индивидов и социокультурных феноменов.

На средних уровнях научного континуума понятия, основанные на религиозной этике, могут стать частью теоретических гипотез. Данные гипотезы могут быть сформулированы в контексте существующих теорий, а именно функционализма, теории конфликта, теории рационального выбора или символического интеракционизма. Что касается эмпирического полюса научного континуума, то в эмпирических исследованиях операциональные определения, выведенные из религиозных понятий, могут применяться в качестве независимых либо зависимых переменных.

Такое исследование концепции морали, основанной на религиозных идеях, может быть включено в самые общие теоретико-эмпирические рамки социальных наук, образуемые триединством культуры, общества и личности. Эти базовые понятия появились в работах теоретиков-классиков, в частности Дюркгейма и Вебера [Parsons, 1968]. Их разъяснению и детальной проработке в качестве основы социологии как дисциплины и социальных наук в целом во многом способствовали работы Сорокина, а затем и Парсонса [Sorokin, 1947; Sorokin, 1966, p. 635–649; Parsons, 1961; *Toward a general theory ...*, 1951].

Включение религиозной этики и основанных на ней идей в социальные исследования морали может содействовать их расширению и углублению. Далее следует подробное описание того, как этот подход может: 1) привлечь всеобщее внимание к фундаментальным установкам и моделям поведения, бывшим предметом интереса мыслителей с самого рождения спекулятивного мышления; 2) сформировать новый набор важных независимых и зависимых переменных и пересмотреть взгляды на уже существующие; 3) преодолеть релятивизм, сформировав основу для формулировки ценностных посылок, которые небезосновательно могут считаться близкими к универсальным; 4) сформулировать общие идеи, которые будут содействовать коммуникации между социальными науками и общественностью, включая как верующих, так и другие социальные группы; 5) выдвинуть концепции, выходящие за рамки отдельных дисциплин и дисциплинарных областей и тем самым служащие общезна-

чимой основой теоретико-эмпирической кумуляции; б) привести к валидным научным обобщениям, которые могут способствовать личностной, социальной и культурной реконструкции и, соответственно, повышению значения моральной мысли и морального поведения.

ИНТЕГРАЛЬНАЯ СИСТЕМА ИСТИНЫ И ЗНАНИЯ

Такой синтез теорий и методов социальных наук с религиозными идеями был обозначен Питиримом Сорокиным в его описании «интегральной» социологии и «интегральных» социальных наук [Sorokin, 1947; Sorokin, 1961; Sorokin, 1966, p. 635–649; Parsons, 1961; *Toward a general theory ...*, 1951; Sorokin, 1963, p. 372–408; Sorokin, 1964, p. 226–237. См. также: Ford, 1963; Jeffries, 1999 a, 1999 b; Johnston, 1996, 1998; Nichols, 1999]. Интегрализм – самобытное исследовательское направление; он предполагает добавление религиозных концепций истины к уже существующему теоретико-эмпирическому анализу, характерному для социологии и других социальных наук [Jeffries, 1999 a; Jeffries, 1999 b]. Валидность интегральной системы истины и знания основывается на исходном положении, что истинная реальность «по всей видимости, значительно обширнее, глубже и многограннее, чем узкая истина, исходящая лишь из веры, разума или чувств» [Sorokin, 1957, p. 283]. Интегральная система соединяет эти три способа познания в гармоничную и упорядоченную систему. Описывая объединение данных методов познания истины в интегральной системе схоластики XII–XIII вв., Сорокин утверждает: «Она [схоластика] гармонично объединила их в одно органическое единство, в котором вера, чувства и разум не сражались друг с другом, а взаимодействовали в великом служении Богу, истине и истинному человеческому счастью, в достижении полной и всеобъемлющей истины, истинной мудрости и знаний, не ограничивающихся одним углом зрения и не сводящихся к одному-единственному источнику» [ibid., p. 251–252].

Интегрализм, таким образом, представляет собой систему истины св. Фомы Аквинского, в которой чувства, разум и вера видятся источниками знания, при примате веры [Thomas Aquinas, 1981 a, quest. 1, art. 1–9, p. 1–7]. Иоанн Павел II высказывается в пользу схожей системы. Он отмечает, что одним из путей установления истины являются чувства; такая истина подтверждается немедленно – непосредственно – либо экспериментально. Этот «вид истины свойствен повседневной жизни и научным исследованиям». Второй модус – «философская истина, постигаемая за счет спекулятивных возможностей человеческого интеллекта». Третий – религиозная истина, «обнаруживаемая нами в ответах, которые различные религиозные традиции дают на предельные вопросы» [John Paul II, 1998, p. 42–43]. Существует «единство истины, естественной и явленной», в котором религиозная истина веры и истина разума взаимно усиливают друг друга [ibid., p. 48].

В этой статье представлен один из возможных подходов к реализации интегральной перспективы в социальных науках. Основное внимание уделяется морали как отдельной теме теоретических и эмпирических исследований.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕИ: ОСНОВНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ И ПРОЦЕДУРЫ

Основным проектом в развитии интегрального социального знания является изучение священных текстов и теологии основных мировых религий в целях поиска релевантных понятий и гипотез. Тириакьян назвал подобный критический анализ идей из другой дисциплины одним из аспектов метатеории [Tiryakian, 1992]. Он обозначает двойную функцию такой задачи: избежать неправильного применения идей и тщательно искать актуальные идеи, которые ранее могли быть пропущены или признаны непригодными. Для католической традиции интегрализма основополагающими являются Ветхий Завет, Новый Завет и церковная традиция в толковании Учительства Церкви. В этом контексте папские энциклики и сочинения Учителей Церкви и Отцов Церкви также представляют собой важный источник идей, релевантный для интегральных социальных наук.

Наиболее важными религиозными идеями для науки о морали являются морально-этические заповеди основных мировых религий. В данном случае важность представляют и сопряженные идеи, касающиеся последствий соблюдения или нарушения этих заповедей для психики и поведения индивида, а также для общества и культуры в целом. Поскольку данные религиозные идеи связаны с фундаментальными вариациями в поведении людей и их воздействием, они могут рассматриваться как основной источник понятий, гипотез и ценностных посылок для основывающейся на религии науки о морали. Белл указывает на потенциальную пользу включения религиозно-моральных суждений в натуралистическую научную модель, как предлагается в этой статье [Bell, 1994].

Основные мировые религии демонстрируют явное согласие относительно общих морально-этических принципов [Catoir, 1992, p. XIII–XV; Hick, 1989; Hunt, Crotty, Crotty, 1991; Towards a global ethic, 1993; Sorokin, 1948]. Подобный консенсус создает основу для формулирования концепции морали для соответствующих теоретических и эмпирических исследований. Так, по результатам исследования пяти основных мировых религиозных традиций – буддистской, христианской, индуистской, иудейской и мусульманской – Хик заключает, что «все великие традиции учат нравственному идеалу щедрой доброй воли, любви и сострадания, воплощенных в золотом правиле как центральном этическом принципе их “писаний”» [Hick, 1989, p. 316].

Эта основополагающая идея утверждает универсальный критерий религиозной морали, а именно: «приносить пользу другим – благо, а вредить им – зло» [ibid., p. 313]. Еще одна черта, объединяющая традиции основных мировых религий, – это акцент на личностном развитии, приводящем к большей добродетели и спасению. Согласно Хикку, несмотря на различия в сотериологической структуре, между всеми религиозными традициями существует фундаментальное сходство [ibid., p. 36–55]. Все религии подчеркивают важность изменения индивида от сосредоточенности на себе к жизни, сосредоточенной на некоторой идее Бога или трансцендентальной реальности. Каждая религиозная традиция учит тому, как именно реализовать это развитие через взаимодейст-

вие с Высшим Существом или трансцендентальной реальностью [ibid., p. 56]. Внутреннее изменение находит внешнее выражение в добрых делах на благо других [ibid., p. 304–305]. Святые основных религиозных традиций показали пример нравственного роста [ibid., p. 309]. Акцент на человеческой добродетели, сопряженный как с положительными, так и с отрицательными предписаниями золотого правила, еще больше сближает научную практику и религиозные идеи. С точки зрения применения религиозных идей конечной целью интегральной социальной науки является выработка валидного научного знания, а также понимания того, как претворить в жизнь все грани золотого правила в его личностных, социальных и культурных проявлениях.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕИ И ПОНЯТИЯ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

Установление золотого правила в качестве одного из ключевых связующих звеньев между религиозными идеями и системой социальных наук требует, чтобы данная обобщенная идея была разбита на составные части. Основной водораздел пролегает между предписанием творить добро и требованием избегать зла. Это различие соответствует выводам Дюркгейма о том, что моральные предписания всегда влекут за собой как положительные, так и отрицательные обязательства [Durkheim, 1953, p. 44].

Основополагающее допущение интегральной науки о морали заключается в том, что религиозно-теологические идеи содержат в себе достоверные откровения и истины, касающиеся различных аспектов личности, общества, культуры и их взаимосвязей. Ключевая проблема расширения научного знания состоит в разработке типовых концептов, которые привлекут внимание ученых, занимающихся теоретическими и эмпирическими исследованиями, к переменным, являющимся универсальными, в том смысле, что они преодолевают границы исторических и культурных различий. Есть, по-видимому, три религиозные идеи, обладающие данной характеристикой и также имеющие отношение к золотому правилу. Это добродетель, грех и десять заповедей.

Фома Аквинский определяет добродетель как «...хорошую привычку, порождающую добрые дела» [Thomas Aquinas, 1981 b, quest. 55, art. 3, p. 821]. Его схема первичных и вторичных добродетелей описывает полный спектр моделей поведения, так или иначе направленного на благо другого [ibid., quest. 55–70, p. 817–894, quest. 23–170, p. 1263–1879. См. также: Pieper, 1966]. Эта схема может быть представлена в терминах пяти основных, или «первичных», добродетелей: умеренность, мужество, справедливость, милосердие и благоразумие [Jeffries, 1987]. Каждая из этих первичных добродетелей содержит в себе различные «вторичные» добродетели, которые подразумевают более конкретное применение основного качества первичной добродетели.

Пять основных добродетелей и некоторые сопутствующие им вторичные добродетели можно кратко охарактеризовать следующим образом. 1) Умеренность. Критериями этой добродетели являются сдержанность, спокойствие и контроль над собственными страстями и побуждениями, особенно в том, что касается удовольствий. Вторичными добродетелями умеренности

являются целомудрие, трезвость, смирение и кротость. 2) Мужество. Главная характеристика этой добродетели – непреклонность в стремлении к добру, несмотря на опасность и трудности. Вторичные добродетели мужества – терпение, стойкость и великодушие. 3) Справедливость. Критериями этой добродетели служат непредвзятость и готовность исполнять свой долг перед другими и защищать их права. Правдивость, покорность, религиозность, благодарность и дружелюбие – второстепенные добродетели справедливости. 4) Милосердие. Добродетель милосердия определяет отношения человека с Богом и с другими людьми. В последнем смысле она подразумевает стремление делать добро ближним. Таким образом, надлежащее удовлетворение потребностей других, готовность прощать их и терпимость к их несовершенству и недостаткам суть аспекты милосердия. 5) Благоразумие. Эта добродетель означает стремление жить, творя благо, и использовать разум и рассудительность с целью выбирать лучшие способы для достижения такого образа жизни. Благо определяется добродетелями, при этом их значимость зависит от ситуации [Jeffries, 1998]. Восприимчивость и заботливость являются вторичными добродетелями благоразумия.

Понятие добродетели имеет особое значение для науки о морали, прежде всего, по двум причинам. Во-первых, существующее по поводу добродетелей согласие указывает на то, что они приближаются к универсальному стандарту добра и нравственности в различные исторические эпохи и в различных культурах. С исторической точки зрения, представление о том, что добродетели – это благо, улучшающее человеческую природу, является одной из древнейших идей в истории спекулятивного мышления, восходящей к классической греческой и римской философии и раннему иудаизму и христианству [MacIntyre, 1984; Pieper, 1966, p. XI–XIII]. Концепция добродетели уточняет положительное предписание золотого правила [Jeffries, 1999 b]. В этом смысле добродетели служат критерием развития индивида в направлении совершенствования человеческой природы [Thomas Aquinas, 1981 c, quest. 184, art. 1–4, p. 1944–1948].

Важность подобной трансформации в направлении большей благодати подчеркивается в Ветхом Завете, в Новом Завете и в других религиозно-этических традициях [Jeffries, 1999 a]. Добродетели также могут рассматриваться в качестве необходимых компонентов наиболее полного воплощения благожелательной любви [Jeffries, 1998]. Это такая любовь, в которой добра другим желают ради них самих. Благожелательная любовь проявляется в поведении, направленном на благо другого [Aristotle, 1941, p. 1058–1102; Thomas Aquinas, 1981 b, quest. 22–33, p. 1263–1335].

Формулировки аспектов морали в социальных науках также можно сравнить с добродетелями. Добродетели сопоставимы с тремя компонентами морали у Дюркгейма [Durkheim, 1961]. Первый, дисциплина, сравним с умеренностью и с точки зрения требований к соответствующему образу жизни подразумевает стойкость. Второй, причастность к группе, может быть сопряжен как со справедливостью, так и с милосердием. Третий компонент, автономия, или самоопределение, может быть связан с добродетелью благоразумия, поскольку он выражается в том, что индивид желает творить добро и выбирает

средства для этого. Добродетели также непосредственно сопоставимы с обозначенными Уилсоном четырьмя элементами базового морального чувства – сочувствием, справедливостью, самоконтролем и долгом [Wilson, 1993].

Вторая причина важности понятия добродетели заключается в его универсальном характере, т.е. оно обладает хорошими перспективами интеграции с теоретическими и эмпирическими исследованиями в различных контекстах. Можно рассмотреть несколько примеров широкой релевантности данного понятия. В области исследований брака и семьи обзор литературы, посвященной любви, демонстрирует, что многие авторы, стремившиеся очертить и измерить компоненты любви, опирались на идею любви как посвящения себя благу другого [Jeffries, 1993]. Тем самым подтверждается операциональная валидность пяти вышеупомянутых первичных добродетелей [ibid.].

Результаты различных исследований показывают, что добродетели безусловно положительно влияют на отношения молодежи и их родителей [Jeffries, 1987; Jeffries, 1988; Jeffries, 1990]. Добродетели также помогают лучше понять брачные отношения. Теоретический анализ результатов эмпирических исследований однозначно свидетельствует о том, что добродетели способствуют эффективному разрешению конфликтов в браке [Jeffries, 2000]. Для того чтобы понять, как именно добродетели влияют на управление конфликтами, могут быть применены различные теоретические подходы. В области изучения просоциального и альтруистического поведения добродетели могут быть инкорпорированы в существующие эмпирические исследования, с тем чтобы прояснить влияние социальных ситуаций на проявления альтруистического поведения. В зависимости от характера определенной социальной ситуации те или иные добродетели оказываются более важными [Jeffries, 1998]. Наконец, в области исследований девиантного поведения добродетели могут послужить основой интерпретации методов и целей терапевтических сообществ, чьей целью является изменение жизней преступников и наркоманов [Jeffries, 1995].

Грех, или порок, представляет собой отсутствие или противоположность добродетели и может рассматриваться в терминах отрицательного предписания золотого правила. Порок – это дурная привычка, противоречащая человеческой природе и повелениям разума, а грех есть «дурной человеческий поступок», проистекающий из порока [Thomas Aquinas, 1981 b, quest. 71, p. 897–902]. Фома Аквинский детально описывает систему грехов, или пороков, и рассматривает, как они противостоят соответствующим добродетелям [ibid., quest. 71–89, p. 895–990; ibid., quest. 23–170, p. 1263–1879]. Шimmel описывает семь смертных грехов, как то: гордыня, зависть, гнев, похоть, обжорство, скупость, лень [Schimmel, 1992]. Он отмечает, что они являются значимыми идеями в традиционной моральной философии, а также в иудейской и христианской религиозной мысли. Несмотря на различия в данных традициях, между ними, утверждает Шimmel, несомненно, немало общего, что может быть представлено в виде схемы идей, которая будет способствовать лучшему пониманию как индивидуальной психики, так и общества. Лайман также анализирует семь смертных грехов, в данном случае сквозь призму социологии зла, и анализирует их влияние на личность и общество [Luman, 1978].

Десять заповедей являются важными моральными принципами как в иудейской, так и в христианской религиозной традиции¹. Схожие представления можно обнаружить и в других мировых религиях. Заповеди несут в себе моральные императивы, касающиеся таких фундаментальных аспектов человеческого поведения, как отношения с Богом, брак и семейные отношения, сексуальное поведение, права собственности, насилие, воровство, ложь и социальная справедливость в различных контекстах. Иоанн Павел II утверждает, что заповеди «охраняют благу человеческую природу» и «тем самым представляют собой первостепенное условие любви к ближнему; в то же время они служат доказательством этой любви» [John Paul II, 1996]. С этой точки зрения отрицательные предписания десяти заповедей необходимы, поскольку они делают возможным положительное предписание золотого правила, состоящее в том, чтобы делать добро другим.

Ценностные предпосылки и критическая перспектива

Ценностные предпосылки или ценностные суждения суть критерии блага, которые могут применяться по отношению как к цели, так и к результатам научных исследований [Bell, 1993; Myrdal, 1958]. Золотое правило и его более конкретные положительные и отрицательные аспекты, выраженные в добродетелях, грехах и десяти заповедях, могут быть использованы в качестве стандартов ценностных суждений в науке о морали.

Согласно Мюрдалю, ценностные предпосылки способны послужить концептуальной рамкой как для разработки плана исследования, так и для оценки его результатов [Myrdal, 1958]. С этой точки зрения, нашедшей отражение в его книге «Американская дилемма», до тех пор, пока ценностные предпосылки четко определены в качестве таковых, нет необходимости включать их в объективный научный анализ той или иной исследовательской темы [Myrdal, 1962].

Важным аспектом инкорпорации ценностных суждений в научный анализ является способ их обоснования [Bell, 1993]. В интегральной науке о морали, основывающейся на религиозных идеях, обоснование такой ценностной посылки, как желательность благожелательной любви, может иметь как религиозный, так и рационально-эмпирический характер. В первом случае это будет Божья заповедь или конечная цель духовного самосовершенствования; в этом случае задействуется истина веры. В то же время благожелательная любовь может обосновываться и теоретически либо с точки зрения эмпирических данных как благотворная для индивида и общества [Montagu, 1975; Sorokin, 1954].

Критическая перспектива уточняет и направляет интеграцию религиозных идей в базовую систему культуры, общества и личности. В самом общем смысле эта перспектива включает в себя: интерпретацию выделенного аспекта социальной реальности, оценку этой реальности относительно

¹ Exodus 20: 2–17; Deuteronomy 5: 6–21.

определенного стандарта и формулировку альтернатив существующей реальности, которые бы лучше отвечали данному стандарту [Walton, 1990].

Наука о морали, сопряженная с религиозной этикой, согласуется с общей ориентацией критической перспективы в следующих трех аспектах. Во-первых, она основывается на исходном положении о кумулятивности социальных наук. Натуралистические методы могут быть применены с целью попытаться сформулировать инвариантные законы структуры и динамики культуры, общества и личности. Это расширяет рамки данной модели, интегрируя научные методы и представления основных мировых религий о фундаментальных аспектах человеческого поведения. Тем самым с данной точки зрения, отражающей единство эмпирических данных и религиозных идей, социальная реальность может быть изучена и истолкована. Во-вторых, наука о морали, отталкивающаяся от религиозной этики, несет в себе четкий, исторически сложившийся стандарт (или основание) оценки, содержащийся в ранее рассмотренных общих идеях, типичных для мировых религий. Этот стандарт относительно независим от исторического момента и культурной специфики. По-видимому, он особенно близок к универсальному стандарту, который в наибольшей мере подходит для логического обоснования ценностных посылок [Bell, 1993]. В-третьих, в качестве предельной цели интегрального подхода к изучению морали может выступать достижение понимания того, каким образом возможно повлиять на преобразование как индивидов, так и всей социокультурной вселенной в направлении более полного воплощения базовых оснований золотого правила и сопряженных с ним идей [Jeffries, 1999 b]. Таким образом, научное исследование морали возможно интегрировать с критической перспективой, если принять условие, что теоретические и эмпирические исследования должны быть напрямую связаны с моральным обязательством ученого предоставлять валидную информацию с целью совершенствования общества.

Можно провести различие между критической перспективой как общей ориентацией на изучение общества и роли научного знания и более конкретной критической теорией, сформулированной представителями Франкфуртской школы [Wallace, Wolf, 1991]. В противовес критической теории, критическая перспектива, рассматриваемая в настоящей статье, не связана с марксизмом [Antonio, 1983; Ritzer, 1992, p. 511–535]. Интегрализм сопрягает критику общества и формулировку альтернативных исследовательских стратегий, основывающихся непосредственно на религиозной этике. При этом он смещает основной акцент с неравного распределения и господства на мораль как ведущую область исследований и ключевой критерий оценки.

Критическая перспектива в рамках интегрального изучения морали может рассматриваться как один из подходов к реализации представления Белла о том, что моральный дискурс должен играть важную роль в социальных науках и способен существенно увеличить их вклад в публичные дискуссии и принятие решений [Bell, 1996]. Научное исследование истоков и влияния религиозной концепции морали представляет собой подход к широко ориентированной «философской социологии», продвигаемой Беллой, Мэдсенем, Салливаном, Свиндлер и Типтоном [Habits of the heart, 1985, p. 297–307]. С этой точки

зрения социальные и гуманитарные науки, включая философию и теологию, должны способствовать информированию и просвещению общественности об основных социальных проблемах. Если теоретико-эмпирические исследования будут посвящены вопросу воздействия общеизвестных религиозно-этических традиций на индивидов и общество, это обеспечит консенсус, который будет способствовать плодотворной коммуникации между социальными науками и широкой общественностью. Сорокин полагал, что интегральная социальная наука может стать мощным фактором личностной, социальной и культурной реконструкции [Sorokin, 1941, p. 317–318; Sorokin, 1948, p. 110–114; Sorokin, 1954, p. 473–480. См. также: Johnston, 1996, 1998; Nichols, 1999]. В интегрализме «религия, логика и наука объединятся в один гармоничный союз, который посвятит себя открытию вечных ценностей и правильному формированию человеческого разума и поведения» [Sorokin, 1948, p. 158].

Белл отметил особый потенциал религии как локомотива социальной активности, когда религиозные идеи сопряжены с возможным будущим общества [Bell, 1994]. В соответствии с теорией структуризации Гидденса, данный дискурс об этических идеях может способствовать формированию исключительно благоприятных условий для распространения научных знаний и понимания [Giddens, 1984]. Это могло бы наделить агентов ресурсами для применения рефлексивности, а также возможностями выбора и действия с целью конструктивной трансформации самих себя и социального мира.

ПОНЯТИЯ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ГИПОТЕЗЫ

Формулировка адекватных теоретических понятий на основе идей, выведенных из этических предписаний основных мировых религий, – колоссальная задача. По мере ее решения гипотезы, которые включают в себя понятия, почерпнутые из данного источника, могут быть интегрированы с различными теоретическими перспективами в рамках базовой системы культуры, общества и личности. В частности, Джеффрис показывает, как те или иные теоретические гипотезы, связывающие добродетели как с альтруистическим поведением, так и с управлением конфликтами, могут быть объединены с теориями символического интеракционизма, обмена и конфликта [Jeffries, 1998; Jeffries, 2000].

Примером этого могут послужить десять заповедей¹. Одним из подходов к выработке гипотез здесь будет анализ социокультурных условий, влияющих на соблюдение либо нарушение каждой из заповедей. Тогда заповеди будут выступать в качестве зависимой переменной. Второй подход заключается в том, чтобы использовать заповеди как независимые переменные и сформулировать гипотезы, касающиеся воздействия соблюдения или нарушения заповедей индивидом на общество и культуру. В рамках более лично-ориентированного социально-психологического подхода акцент может быть сделан на том, какое влияние соблюдение либо нарушение заповедей оказывает на счастье, творчество и историю жизни того или иного человека.

¹ Exodus 20: 2–17; Deuteronomy 5: 6–21

Еще один пример – добродетели и пороки. Те и другие могут быть инкорпорированы в аналогичный обобщенный набор гипотез. Фундаментальным вопросом в данном случае является природа социокультурных условий, способствующих большей добродетели, с одной стороны, или пороку – с другой. Иной подход состоит в том, чтобы сформулировать гипотезы, касающиеся влияния добродетелей и пороков. Идеи, почерпнутые из основных мировых религий, ясно указывают на то, что пороки негативно влияют на индивидов и общество, тогда как добродетели обычно оказывают на них положительное воздействие. Например, как отмечает Джеффрис, результаты эмпирических исследований свидетельствуют, что добродетели способствуют эффективному разрешению конфликтов в браке [Jeffries, 2000].

КУМУЛЯЦИЯ В НАУЧНОМ ЗНАНИИ И ПОНИМАНИИ

В рамках интегральной перспективы предметом теоретико-эмпирических исследований морали являются добродетели, пороки и десять заповедей. Данные этические принципы рассматриваются как схемы, которые привлекают внимание к универсальным вариациям в человеческом поведении. Как представляется, эти вариации оказывают значительное влияние и на личность, и на социокультурную сферу. Таким образом, интегрализм требует обширного и систематического эмпирического исследования как причин, так и последствий того, что одни индивиды придерживаются данных принципов, а другие их нарушают. Для каждой из этих идейных схем на соответствующих уровнях анализа должны быть сформулированы теоретические понятия. Аналогичным образом должны быть разработаны и апробированы соответствующие операциональные процедуры, подходящие для различных методов исследования.

Подобное исследование морали может осуществляться на разных уровнях научного континуума и на уровнях анализа, варьирующихся от микро- до макроуровня, в контексте различных социальных дисциплин и субдисциплин. Тем самым оно несет в себе потенциал для консенсуса и научной практики внутри социальных наук. Мораль может быть объектом эмпирических исследований в таких различных областях, как исследования структуры и динамики личности, исследования организаций и социальной стратификации, религиоведение, криминология, политология и исследования семьи.

Могут изучаться структурные и динамические факторы и процессы. Например, условия для осуществления на практике добродетели справедливости или же влияние этой добродетели на относительный баланс солидарных и антагонистических взаимодействий могут быть исследованы в конкретных контекстах каждой из вышеупомянутых областей. В схожем ключе важным моральным вопросом, выходящим за рамки отдельных дисциплин, является то, как социальная организация и культура семьи, политические и стратификационные системы, формальные организации, религии и система исправительных учреждений подавляют либо поощряют пороки жадности или гнева.

Эмпирически верифицированные данные могут быть получены двумя основными способами. Первый – непосредственная проверка соответствующих идей посредством эмпирических исследований, таких как проводимые автором исследования добродетелей и детско-родительских отношений [Jeffries, 1987; Jeffries, 1988; Jeffries, 1990; Jeffries, 1993]. Второй путь – пересмотр существующих данных в свете понятий, основанных на этических идеях основных мировых религий. Вероятно, таким образом можно вполне обоснованно переосмыслить значительную часть результатов и обобщений прошлых исследований. Например, заключение Уилсона и Херрнштейна о связи между импульсивностью и преступностью можно интерпретировать с точки зрения добродетели умеренности [Wilson, Herrnstein, 1985, p. 173–209]. Аналогичным образом обобщения Сорокина и Лундена о власти и морали напрямую касаются добродетели справедливости, как на индивидуальном, так и на социальном уровнях анализа [Sorokin, Lunden, 1959].

Изучение подобных проблем морали в различных исследовательских контекстах может способствовать наиболее эффективному участию теорий среднего уровня в формировании общих теорий, как это предлагал Мертон [Merton, 1968, p. 39–72]. Сконцентрировав научные усилия на теме морали, конкретные исследования, теории среднего уровня и общие теории могут выработать консенсус, который будет содействовать их взаимному совершенствованию. Этот интерес к морали в разных контекстах должен значительно содействовать кумуляции, неотъемлемой для разработки валидных научных обобщений. Подобные обобщения, касающиеся причин и следствий моральных феноменов, необходимы для привнесения валидного знания и понимания в публичный дискурс о благоприятных условиях и изменениях. Таким образом, социальные науки способны внести существенный вклад в построение лучшего общества для будущих поколений и завтрашнего мира.

Список литературы

- Alexander J. Ch.* Theoretical logic in sociology : in 4 vol. – Berkeley : Univ. of California press, 1982. – Vol. 1 : Positivism, presuppositions and current controversies. – XX, 234 p.
- Antonio R.J.* The origin, development and contemporary status of critical theory // Sociological quart. – 1983. – Vol. 24, N 3. – P. 325–351.
- Aristotle.* Nicomachean ethics // Aristotle. The basic works of Aristotle. – New York : Random House, 1941. – Bk. 8/9. – P. 1058–1102.
- Bell W.* Bringing the good back in: values, objectivity and the future // International social science j. – 1993. – Vol. 137, N 8. – P. 333–347.
- Bell W.* The sociology of the future and the future of sociology // Sociological perspectives. – 1996. – Vol. 39, N 1. – P. 39–57.
- Bell W.* Using religion to judge preferable futures : an assessment // Futures research quart. – 1994. – Vol. 10, N 3. – P. 5–17.
- Calhoun C.* Morality, identity and historical explanation: Charles Taylor on the sources of the self // Sociological theory. – 1991. – Vol. 9, N 2. – P. 232–263.
- Catoir J.T.* World religions : beliefs behind today's headlines. – New York : Alba House, 1992. – XXIV, 119 p.
- Durkheim E.* Moral education. – New York : Free press, 1961. – 288 p.
- Durkheim E.* Sociology and philosophy. – Glencoe (IL) : Free press, 1953. – 97 p.
- Etzioni A.* The moral dimension : toward a new economics. – New York : Free press, 1988. – 314 p.
- Ford J.B.* Sorokin as philosopher // Pitirim A. Sorokin in review / ed. by Ph.J. Allen. – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963. – P. 39–66.
- Giddens A.* The constitution of society : outline of the theory of structuration. – Berkeley (CA) : Univ. of California press, 1984. – XXXVII, 402 p.
- Habits of the heart : individualism and commitment in American life / Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swindler A., Tipton S.M. – New York : Harper & Row, 1985. – 355 p.
- Hick J.* An interpretation of religion. – New Haven (CT) : Yale univ. press, 1989. – XV, 412 p.
- Hunt A.B., Crotty M.E., Crotty R.B.* Ethics of the world religions. – San Diego (CA) : Greenhaven press, 1991. – 216 p.
- Jeffries V.* Adolescent love, perception of parental love and relationship quality // Family perspectives. – 1990. – Vol. 24. – P. 175–196.
- Jeffries V.* Integralism, morality and the new social science // J. for the comparative study of civilizations. – 1999 a. – N 4. – P. 73–89.
- Jeffries V.* Love as virtue, love as attraction and relationship quality // Family perspectives. – 1988. – Vol. 22. – P. 107–128;
- Jeffries V.* Love: the five virtues of St. Thomas Aquinas // Sociology a. social research. – 1987. – Vol. 71, N 3. – P. 174–182.
- Jeffries V.* The integral paradigm : the truth of faith and the social sciences // The American sociologist. – 1999 b. – Vol. 30, N 4. – P. 36–55.
- Jeffries V.* Virtue and attraction: validation of a measure of love // J. of social a. personal relationships. – 1993. – Vol. 10, N 1. – P. 99–117.
- Jeffries V.* Virtue and marital conflict: a theoretical formulation and research agenda // Sociological perspectives. – 2000. – Vol. 43, N 2. – P. 231–246.

- Jeffries V.* Virtue and the altruistic personality // Sociological perspectives. – 1998. – Vol. 41, N 1. – P. 151–166.
- Jeffries V.* Virtue and the therapeutic community: sociological theory, religious ideas and the practice of personal transformation : paper presented at the American sociological association meetings. – Washington, 1995. – Aug.
- John Paul II.* Faith and reason = Fides et ratio. – Boston (MA) : Pauline books & media, 1998. – 154 p.
- John Paul II.* The splendor of truth = Veritatis splendor. – Boston (MA) : St. Paul books & media, 1996. – 154 p.
- Johnston B.V.* Pitirim Sorokin's science of sociology and social reconstruction // Pitirim A. Sorokin on the practice of sociology / ed. by B.V. Johnston. – Chicago (IL) : Univ. of Chicago press, 1998. – P. 1–55.
- Johnston B.V.* Sorokin's life and work // Sorokin and civilization : a centennial assessment / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 3–14.
- Johnston B.V.* Sorokin's life and work // Sorokin and civilization : a centennial assessment / ed. by J.B. Ford, M.P. Richard, P.C. Talbutt. – New Brunswick (NJ) : Transaction publishers, 1996. – P. 3–14.
- Lukes S.* Emile Durkheim his life and work : a historical and critical study. – New York : Penguin, 1977. – 675 p.
- Lyman S.M.* The seven deadly sins. – New York : St. Martin's press, 1978. – 355 p.
- MacIntyre A.* After virtue : a study in moral theory. – Notre Dame (IN) : Univ. of Notre Dame press, 1984. – XI, 286 p.
- Merton R.K.* Social theory and social structure. – New York : Free press, 1968. – XXIII, 702 p.
- Montagu A.* The practice of love. – Englewood Cliffs (NJ) : Prentice Hall, 1975. – XII, 177 p.
- Myrdal G.* An American dilemma : the negro problem and modern democracy : in 2 vol. – New York : Harper & Row, 1962. – Vol. 1 : The negro in a white nation. – 812 p.; vol. 2 : The negro social structure. – 822 p.
- Myrdal G.* Value in social theory : a selection of essays on methodology. – New York : Harper & bros, 1958. – 269 p.
- Nichols L.T.* Science, politics and moral activism: Sorokin's integralism reconsidered // J. of the history of the behavioral sciences. – 1999. – Vol. 35, N 2. – P. 139–155.
- Parsons T.* An outline of the social system // Theories of society / ed. by T. Parsons, E. Shils, K.D. Naeyege, J.R. Pitts. – New York : Free press, 1961. – Vol. 1. – P. 30–79.
- Parsons T.* The structure of social action : a study in social theory with special reference to a group of recent European writers. – New York : Free press, 1968. – LXV, 470 p.
- Pieper J.* The four cardinal virtues : prudence, justice, fortitude, temperance. – Notre Dame (IN) : Univ. of Notre Dame press, 1966. – XIII, 234 p.
- Ritzer G.* Contemporary sociological theory. – New York : McGraw-Hill, 1992. – XXV, 608 p.
- Schimmel S.* The seven deadly sins : Jewish, classical and Christian reflections on human nature : Review. – New York : Free press, 1992. – 94 p.
- Sorokin P.A.* A Quest for an integral system of sociology // Memoire du XIX Congress international de sociologie : in 3 vol. – Mexico : Comité organisateur du XIX Congress international de sociologie, 1961. – Vol. 3. – P. 71–108.

- Sorokin P.A.* Reply to my critics // Pitirim Sorokin in review / ed. by Ph.J. Allen. – Durham (NC) : Duke univ. press, 1963 b. – P. 371–496.
- Sorokin P.A.* Social and cultural dynamics : revised and abridged in one volume by the author. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1957. – 718 p.
- Sorokin P.A.* Society, culture and personality : their structure and dynamics, a system of general sociology. – New York : Harper & bros, 1947. – 742 p.
- Sorokin P.A.* Sociocultural causality, space, time. – New York : Russell & Russell, 1964. – 246 p.
- Sorokin P.A.* Sociological theories of today. – New York : Harper & Row, 1966. – XI, 676 p.
- Sorokin P.A.* The crisis of our age : the social and cultural outlook. – New York : E.P. Dutton, 1941. – 338 p.
- Sorokin P.A.* The reconstruction of humanity. – Boston (MA) : Beacon press, 1948. – 247 p.
- Sorokin P.A.* The ways and power of love : types, factors, and techniques of moral transformation. – Boston (MA) : Beacon press, 1954. – 552 p.
- Sorokin P.A., Lunden W.A.* Power and morality : who shall guard the guardians. – Boston (MA) : Porter Sargent, 1959. – 204 p.
- Thomas Aquinas.* Summa theologica : in 5 vol. – Westminster (MD) : Christian classics, 1981 a. – Vol. 1.
- Thomas Aquinas.* Summa theologica : in 5 vol. – Westminster (MD) : Christian classics, 1981 b. – Vol. 3.
- Thomas Aquinas.* Summa theologica : in 5 vol. – Westminster (MD) : Christian classics, 1981 c. – Vol. 4.
- Tiryakian E.A.* Pathways to metatheory: rethinking the presuppositions of macrosociology // Metatheorizing / ed. by G. Ritzer. – Newbury Park (CA) : SAGE, 1992. – P. 69–87.
- Toward a general theory of action / ed. by T. Parsons, E.A. Shils. – Cambridge (MA) : Harvard univ.press, 1951. – 517 p.
- Towards a global ethic / Parliament of the world's religions. – Chicago (IL) : Council for a Parliament of the world's religions, 1993. – 20 p.
- Turner J.H.* Analytical theorizing // Social theory today / ed. by A. Giddens, J.H. Turner. – Stanford (CA) : Stanford univ. press, 1987. – P. 156–194.
- Wallace R.A., Wolf A.* Contemporary sociological theory. – Englewood Cliffs (NJ) : Prentice Hall, 1991. – XVI, 336 p.
- Walton J.* Sociology and critical inquiry : the work, tradition, and purpose. – Belmont (CA) : Wadsworth, 1990. – XI, 395 p.
- Wilson J.Q.* The moral sense. – New York : Free press, 1993. – XVIII, 313 p.
- Wilson J.Q., Herrnstein R.J.* Crime and human nature. – New York : Simon & Schuster, 1985. – 639 p. – P. 173–209.

Часть 2
**ИНТЕГРАЛИЗМ В РОССИЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ:
PRO ET CONTRA**

Н.А. ГОЛОВИН

**НА ПУТИ К АМИТОЛОГИИ: НЕМЕЦКИЙ КОНТЕКСТ
СОЦИОЛОГИИ П.А. СОРОКИНА¹**

DOI: 10.31249/idint/2022.00.14

Аннотация. В статье прослеживается связь замысла амитологии как прикладной науки о социальных отношениях, направленной на трансформацию общества на основе широко понимаемой любви в социологии П.А. Сорокина, с влиянием на реализацию этого замысла «немецкой школы ценностей» (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, М. Вебер) и учения о социальных отношениях формальной социологии (Ф. Тённис, Л. фон Визе). Доказывается, что проект прикладной науки амитологии (1951) получил завершенность в ходе длительного дружеского и профессионального контакта П.А. Сорокина с немецкими социологами, что подтверждается архивными документами.

Ключевые слова: П.А. Сорокин; Л. фон Визе; Ф. Тённис; М. Вебер; амитология; история социологии.

N.A. Golovin

**Toward amitology: the German context
of P.A. Sorokin's sociology**

Abstract. The author traces the connection between the idea of amitology as an applied science of social relations, aimed at the transformation of society on the basis of widely understood love in the sociology of P.A. Sorokin, the «German school of values» (W. Windelband, H. Rickert, M. Weber), and the teaching of formal sociology on social relations (F. Tönnies, L. von Wiese). It is shown that the project of the applied science of amitology (1951) was completed due to the long friendly and professional contacts of P.A. Sorokin with German sociologists, which is confirmed by archival documents.

Keywords: P. Sorokin; L. von Wiese; F. Tönnies; M. Weber; amithology; history of sociology.

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20-011-00451. Автор признателен за помощь в обеспечении материалами из зарубежных архивов: Центру изучения Германии и Европы СПбГУ и Билефельдскому университету, Германия (грант № 1 от 05.02.2021); Библиотеке Саскачеванского университета, г. Саскатун, Канада; доценту СПбГУ О.А. Игнатъевой.

В ПОИСКАХ ИДЕЙНЫХ ОСНОВ АМИТОЛОГИИ

Интегрализм и альтруизм в творчестве социолога Сорокина привлекает исследователей, специалистов, широкую общественность. О нем писали многие авторитетные исследователи (Л. Николс, Б. Джонстон, А.Ю. Долгов, Н.Ф. Зюзев, П.П. Кротов, В.В. Сапов и другие). А.Ю. Долгов полагает, что в концепции деятельного альтруизма П.А. Сорокина соединяются «влияния западной рационалистической и русской этико-философской традиций рассмотрения бескорыстного поведения» [Долгов, 2015, с. 33]. Исследователи подчеркивают прикладной статус амитологии П.А. Сорокина, изучающей «возможности потенциала любви, дружбы и сотрудничества в межличностных и межгрупповых отношениях» [Кротов, 2017, с. 93]. Если Б. Джонстон подчеркивает направленность амитологии на все человечество [Джонстон, 1999, с. 20]; то А.Ю. Долгов акцентирует в ней «связь микро-, мезо- и макроуровней исследования» [Долгов, 2015, с. 41]. Амитология в целом была развита уже к началу 1950-х годов. «Вся амитологическая программа изложена в семи книгах, многих статьях... Эту громоздкую гору материала трудно обобщить» [Джонстон, 1999, с. 20], т.е. связь фундаментального и прикладного уровней данной научной дисциплины недостаточно прояснена.

Для уточнения такой связи обратимся прежде всего к «Социальной и культурной динамике» П.А. Сорокина (1937–1941, далее – «Динамика»), в которой система этики общества сопряжена с культурной ментальностью и где раскрыта циклическая смена трех типов культур и этик в западной цивилизации – идеациональная, чувственная и идеалистическая. В первой, абсолютной, культурная и моральная интерпретации «добра» неотделимы от абсолюта-бога; чувственная этическая система, противоположная идеациональной, полагает добро в росте чувственного удовольствия, комфорта; промежуточная идеалистическая система этики сочетает обращение к абсолюту-богу и к земным радостям, но она нестабильна, зато она позволяет заметить признаки новой идеациональной культуры и моральной системы [Кротов, 2017, с. 88–89]. «Динамика», как правило, изучается с учетом широкой реакции на нее в американской социологии. Обзор рецензий на эту книгу в США Н.Ф. Зюзева составляет целую книжную главу [Зюзев, 2009, с. 23–47], но одновременная реакция немецкой социологии на это сочинение обделена вниманием социологов, хотя именно она лучше раскрывает связь фундаментальной и прикладной амитологии в философии интегрализма П.А. Сорокина. Продемонстрируем это, используя две рецензии на первые три тома «Динамики» авторитетного немецкого социолога Л. фон Визе, опубликованные в 1937–1938 гг.¹.

¹ Из письма Л. фон Визе от 25.04.1948 следует, что его рецензии на четвертый том «Динамики» (1941) не было суждено состояться: «Часто мне не хватает трех первых томов “Социальной и культурной динамики” (опубликованных в Штатах), – сообщает он П.А. Сорокину, – Но мне хотя бы удалось ознакомиться с ней и написать две рецензии на три тома несколько лет назад. С четвертым томом я не знаком, вернее, знаком совсем поверхностно...». Цит. по: Pitirim A. Sorokin Collection, University Archives & Special Collections, University Library at the University of Saskatchewan. Научные связи Сорокина и фон Визе были прерваны, когда в 1941 г. гитлеровская Германия объявила США войну.

Во-первых, Л. фон Визе (1876–1969) указал на явное противоречие в *magnum opus* П.А. Сорокина: «Критика культуры, проводимая с особой силой и остротой, в первую очередь относится в основном к обществу Соединенных Штатов. В отношении Европы и опять же особенно Германии, которая в национал-социализме имеет новую, нетеологическую и нетеократическую форму идеациональной культуры, которая Сорокиным понимается совершенно неверно¹, мощная проповедь покаяния действует лишь в незначительной степени. Характерно, что в критике культуры, относящейся к современности (особенно в I и II томах), гораздо большая часть примеров чувственной культуры берется из американской жизни (от Голливуда до игроков бридж-клуба). Итак, в то время как в качестве объекта критики культуры выбрана главным образом Америка, эта страна почти совсем не привлекается как источник исторического анализа», – замечает Л. фон Визе и еще раз подчеркивает неотъемлемость европейского контекста: «Вот одно из противоречий, бросающихся в глаза: критика американского общества ведется на материалах европейской истории» [Wiese, 1937/1938, p. 381].

Во-вторых, Л. фон Визе проясняет понятийный смысл типологии культур в «Динамике», связанный с немецкой классической философией. Примечательно, что типология культур терминологически не унифицирована в российских социологических исследованиях: В.В. Сапов: идеациональная, чувственная, идеалистическая культуры [Сапов, 2020, с. 763–764]; А.Ю. Долгов: идеациональная, чувственная, интегральная (идеальная) культуры [Долгов, 2013, с. 268]; есть и другие предложения. Л. фон Визе разъясняет читателям своей рецензии: «Речь идет об антитезе (платонической) идеи и чувственности, господстве чувства (*Sensus*). Под понятием “идеациональный” имеется в виду духовное, церковное, античувственное, аскетическое и одновременно абстрактное. В “идеационализме” заключается склонность к метафизике и религиозному постижению мира и жизни. Речь идет также о том, что схоласты называли реализмом и универсализмом. “Сенсатное” означает чувственно-телесное, плотское, эротически-сексуальное, кроме того, находящееся во власти земного, т.е. натуралистическое. Это проявляется (по крайней мере, согласно Сорокину) в повседневности. В “сенсатизме” имеет место тенденция к посюсторонности. В научной работе эта система склонна к эмпиризму и номинализму». Далее Л. фон Визе замечает: «Баланс между этими двумя полярными тенденциями не стоит называть “идеалистическим”, потому что в строго научном словоупотреблении идеалистический и идеациональный – одно и то же. Вероятно, Сорокину понятие идеального представлялось в повседневном смысле этого слова, что подразумевает нечто совершенное. Система культуры кажется ему «идеальной», если возникает синтез обеих систем «с преобладанием идеациональных элементов (I, 75)» [Wiese, 1937/1938, p. 375].

В-третьих, методологически важным является подчеркивание Л. фон Визе скоротечности (неустойчивости) «идеалистического» типа культуры:

¹ Гитлеризм был разоблачен после Второй мировой войны, но П.А. Сорокин уже считал «довоенный нацизм» одним из симптомов «истощения творческих сил» и упадка европейской цивилизации [Сорокин, 1992, с. 189–190].

«Общая динамика истории культуры, если брать ее в целом, объясняется чередованием трех систем в следующей последовательности: а) идеационализм, б) короткий период идеалистической фазы культуры, в) сенсатизм, продолжавшийся в Европе и Америке дольше полтысячелетия и теперь разрушающийся» [ibid.]. Именно эта особенность культуры переходного типа открывает возможности научного предвидения смены типа культуры.

П.А. Сорокин подтверждает данное суждение и одновременно немецкий идейный контекст своего творчества в описании созидательного вдохновения словами немецкого философа и поэта Ф. Ницше, автора этического романа «Так говорил Заратустра»: «...Действительно трудно защититься от представления, что ты только инкарнация, только рупор, только медиум сверхмощных сил. Понятие откровения в том смысле, что нечто внезапно с несказанной уверенностью и точностью становится видимым, слышимым и до самой глубины потрясает и опрокидывает человека, есть просто описание фактического состояния. Слышишь без поисков; берешь, не спрашивая, кто здесь дает; как молния вспыхивает мысль, с необходимостью, в форме, не допускающей колебаний, – у меня никогда не было выбора. Восторг, огромное напряжение которого разрешается порою в потоках слез, при котором шаги невольно становятся то бурными, то медленными; частичная невменяемость с предельно ясным сознанием бесчисленного множества тонких дрожаний до самых пальцев ног; глубина счастья, где самое болезненное и самое жестокое действуют не как противоречие, но как нечто вытекающее из поставленных условий, как необходимая окраска внутри такого избытка света... Все происходит в высшей степени произвольно, но как бы в потоке чувства свободы, безусловности, силы, божественности» (фрагмент из сочинения «Esse Homo» Ф. Ницше, цит. по: [Сорокин, 2020, с. 712]). П.А. Сорокин компетентен в области исследований интуиции благодаря университетскому контакту с российскими философами-интуитивистами, но показательно, что он пересмотрел свое критическое отношение к «утопическим построениям нищестанства» [Кутузова, Русанова, 2018, с. 776–777] в студенчестве, признав его гениальность в «Динамике».

Таким образом, немецкий контекст творчества Сорокина изначален, непрерывен благодаря развитым связям в российской и немецкой дореволюционной науке, в изгнании у П.А. Сорокина они стали лишь плотнее, дополнились непосредственными контактами благодаря интенсивным американо-немецким связям.

Примечательно, что американский исследователь Л. Николс удивляется тому, что П.А. Сорокин обратился к амитологии лишь на пенсии: «Почему он не посвятил себя альтруизму раньше?» [Николз, 2018, с. 126]. В поисках ответа он исследует жизненный путь П.А. Сорокина и констатирует, что он не завершен: растет востребованность сочинений русско-американского социолога [там же, с. 125]. Л. Николс в поисках причин перехода П.А. Сорокина от революционной борьбы (напомнив читателю, что тогда он носил с собой револьвер) к проповеди альтруистической любви полагает, что для юного П.А. Сорокина русская интеллигенция была «примером деятельной альтруистической любви» [там же, с. 130]. Это так, но еще не совсем верно. Показа-

тельно, что Л. Николс недооценивает эпизод, когда П.А. Сорокин наотрез отказался уравнивать «социологию и этику в одном департаменте» [там же, с. 134]. Между тем именно этот случай примечателен, он направляет внимание на русский и немецкий идейные контексты амитологии П.А. Сорокина. В отличие от Л. Николса, проследившего несколько линий в творчестве Сорокина, мы остановимся лишь на одной – влиянии немецкой социологии на формирование амитологии, причем взаимное.

ОТ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПРИОРИТЕТОВ К АМИТОЛОГИИ: М. ВЕБЕР, Ф. ТЁННИС, П.А. СОРОКИН

По мнению большинства исследователей, мировоззренческие истоки интегрализма П.А. Сорокина относятся к его детской социализации: к жизни в сельской общине безгосударственного народа коми, что подтверждает и сам социолог. Однако для профессиональной социализации важнее молодость, когда человек открыт для восприятия общественно значимых идей. Сюда относится обращение П.А. Сорокина к философскому учению писателя Л.Н. Толстого – кумиру российской молодежи тех лет, увлечение которым несомненно [Головко, 2019; Ломоносова, 2019]; влияние учителей Сорокина – ученых с мировым именем: В.М. Бехтерева, И.П. Павлова, Н.И. Кареева, Е. Де Роберти, М.М. Ковалевского. Важны и его первые самостоятельные научные выступления. Обратимся к ним, прежде всего, через мысль М. Вебера (1864–1920), авторитетного в России немецкого социолога.

М. Вебер, исследуя российскую культуру, отметил в ней особое место любви среди основных ценностей: в православии живет «особенная, мистическая, исчезающая (*unverlierbar*) на земле Востока вера, где братская любовь, любовь к ближнему, так своеобразна и предстает перед нами такими непостижимыми человеческими отношениями, что прославляются великими религиями спасения, – пишет он и заключает, – Все это известно из Толстого, который неоднократно обращался к этой мистической вере» [Weber, 1988, p. 468–469].

Молодой П.А. Сорокин также обратился к учению Л.Н. Толстого. Отдавая должное немецкой «школе ценностей» (Риккерт, Виндельбанд), он доказывает самостоятельность и целостность философского учения русского писателя [Сорокин, 2014, с. 332, 715], подчеркивая решение им сложного вопроса о различении позитивной науки и ценностей: у них разные критерии анализа общества: «ценность» и «истинность» [Сорокин, 2014, с. 332, 334–335]. Философия изучает ценности («типы человеческой духовности») [Сорокин, 2014, с. 716]. М. Вебер мыслит также: наука не может обосновывать высшие ценности, их следует отличать от повседневной рутины. Пишется это философу-неокантианцу Г. Риккерту в связи с обращением к мысли Л.Н. Толстого: М. Вебер просит прислать ему корректуры сочинений русского писателя в помощь при разработке ныне общепризнанного методологического тезиса о нейтральности социологии по отношению к религиозным и политическим ценностям [Weber, 1998, p. 250].

В отличие от М. Вебера П.А. Сорокин не только разделяет философское учение Л.Н. Толстого, его мысль о том, что «жизнь есть ценность и высшее благо», но и солидарен с ней всю жизнь: от «Листков из русского дневника» (1924) [Сорокин, 2015, с. 233–234] до автобиографии (1963) [Сорокин, 1992, с. 144–145], в словах: жизнь, даже самая тяжелая, – это лучшее сокровище в мире, следование долгу – другое сокровище, а жестокость, ненависть и несправедливость не могут быть созидательны. Эти мысли – часть идейного ядра будущей амитологии, но пока еще в мировоззренческой форме: «Если смысл жизни в воссоединении с Богом, то необходимо воссоединение с другими людьми, ибо Бог заключен в них» [Сорокин, 2014, с. 342]. Таким образом, можно говорить о важности идеи акосмической любви у раннего П.А. Сорокина, в то время как для М. Вебера такая ценность любви – итог внешнего наблюдения православной культуры. Тем не менее контекст «немецкой школы ценностей» здесь влиятелен, так как П.А. Сорокин в своих сочинениях дискутировал с М. Вебером по данной проблематике.

Методологический тезис М. Вебера о ценностном нейтралитете социологии является, прежде всего, прагматичным научно-политическим решением: он позволил социологии без подозрений со стороны государства закрепиться в немецких университетах, основать Немецкое социологическое общество (далее – НСО), содействовать институционализации социологии в других странах. Однако тезис долгое время оспаривался, в частности, он потребовал от П.А. Сорокина сформировать свое профессиональное отношение к нему. Отношение оформилось в 1927 г. в статье «Социология и этика», где, отдавая должное методологическому принципу М. Вебера, П.А. Сорокин заявляет, что все великие мыслители были одновременно великими этиками [Сорокин, 2014, с. 340]. Этот вывод позволяет на фоне авторитета М. Вебера в социологии подчеркнуть самостоятельность мысли П.А. Сорокина в отношении к ценностям. Социология должна, отказываясь от зависимости от религиозных и политических ценностей, служить высшим идеалам. В этом состоит еще одна ранняя идейная предпосылка амитологии П.А. Сорокина, связанная с дискуссией в немецкой социологии. Она заметна, прежде всего, в практической деятельности обоих социологов. Если М. Вебер в практической деятельности разделял науку и свое участие в политике, включая политическую публицистику, то П.А. Сорокин в конечном счете соединил их в деятельности Гарвардского исследовательского центра по изучению созидательного альтруизма (1949, далее – Центр¹), поставив социологию на службу общественному идеалу. Это – следствие различий в мировоззрении социологов. Еще в Санкт-Петербурге П.А. Сорокин писал работы под влиянием Э. Дюркгейма и пытался наладить переписку с ним (1913–1914), а не с М. Вебером. Вебер в тот период занимался как наукой, так и политикой, не смешивая их, размежевывая их, полностью дифференцируя их подобно высшим ценностям и обыденным интересам.

¹ The Harvard research center in creative altruism.

Оказавшись в изгнании и закрепившись в США, П.А. Сорокин наладил связи с коллегами в Старом Свете, прежде всего с немецкими, но не с последователями М. Вебера, которому было отведено немало критических замечаний в книге «Современные социологические теории» (1928 – американское; 1931 – вдвое сокращенное немецкое издание) [Sorokin, 1931]. Личные контакты П.А. Сорокина с немецкими социологами обнаруживают иные векторы: обращение прежде всего к Л. фон Визе, создателю оригинального учения о социальных отношениях, систематизатору социологии, разработчику вопросов этики, которому в дальнейшем и была посвящена программная статья об амитологии, к Р. Турнвальду (1869–1954), социологу и антропологу, исследователю безгосударственных общинных народов, живущих приблизительно там, где бывал этнограф и антрополог Н.Н. Миклухо-Маклай.

Среди приоритетных немецких связей П.А. Сорокина отметим патриарха немецкой социологии, сооснователя НСО Ф. Тённиса (1855–1936). О заинтересованности П.А. Сорокина творчеством Ф. Тённиса свидетельствует его участие в юбилейном сборнике статей «*Reine und angewandte Soziologie*» («Чистая и прикладная социология») [Sorokin, 1936], посвященном 80-летию юбилару, статьей, включающей материал главы будущей «Динамики» «*The Fluctuation of Idealism and Materialism in the Greco-Roman Cultures*» («Флуктуация идеализма и материализма в греко-римской и европейской культурах»); их небольшая личная переписка (1935–1936, опубликована); поддержка П.А. Сорокиным американского издания magnum opus Ф. Тённиса «Общность и общество» [Tönnies, 1940] весьма эмоциональным предисловием, раскрывающим перед американскими коллегами силу братских, дружеских, позитивных общинных социальных отношений в противоположность договорным в капиталистическом «обществе». Это еще один мировоззренчески важный маркер интегрализма П.А. Сорокина – научный интерес к общинным, докапиталистическим отношениям в работах Ф. Тённиса, с одной стороны, акцент на изучении западного капитализма у М. Вебера, с другой.

Влияние Ф. Тённиса на амитологию П.А. Сорокина заметно из результатов участия обоих в журнальной (дистанционной) дискуссии 1932 г. о предмете социологии. Немецкий классик дисциплины на страницах журнала «*Sociologus*» (П.А. Сорокин уже входил в редакцию издания) критикует учение об отношениях Л. фон Визе за отнесение к таковым «как негативных, так и позитивных» социальных связей, ограничивая их «лишь типичными взаимно позитивными» контактами, чему посвящена часть magnum opus Тённиса [Тённис, 2002]. Вышеизложенные сведения позволяют утверждать, что под влиянием патриарха немецкой социологии П.А. Сорокин перешел от мировоззренческого интегрализма с неисчезающей любовью к понятийному оформлению любви как ключевого понятия амитологии. Ф. Тённис, не связанный с ценностными особенностями православия с его широко понимаемой любовью, послужил примером разработки теории общества на основе позитивных социальных отношений в чистых (абстрактных) социологических понятиях, чем П.А. Сорокин и стремился поделиться с американской социологией, подготовив эмоционально выразительное предисловие к сочинению Ф. Тённиса (1940) [Sorokin, 1940].

Таким образом, помимо фонового книжного влияния немецкой мысли на П.А. Сорокина в российский период его творчества, можно отметить и весьма заметное ее воздействие в американский период, сопровождающееся личным контактом и совместной издательской деятельностью. В отличие от Ф. Тённиса П.А. Сорокин в амитологии при теоретическом описании истинно социальных отношений использует естественно-научное понятие энергии, которое в социальных науках встречается лишь как метафора. Отсюда – самобытность творчества П.А. Сорокина, вполне объяснимая его петербургским образованием.

Отмеченное влияние немецкой мысли на амитологию способствовало ее оформлению в исследовательскую программу прикладной научной дисциплины, с которой в 1951 г. автор обратился к своему другу и коллеге Л. фон Визе. Это начало его широкого признания в Германии и в немецкой социологии. Если до войны П.А. Сорокин опубликовал в этой стране две книги и одну главу из сочинения «Социальная мобильность», не считая многочисленных журнальных статей и рецензий, то после войны – лишь одну рецензию и целый ряд книг по политической этике, в том числе издания, переведенные на немецкий язык. Сорокину также было направлено правительственное приглашение посетить ФРГ (визит не состоялся). Концепция амитологии, направленная Л. фон Визе (об этом далее), раскрывает прежде всего истинные социальные отношения на микро- и мезоуровне (межличностные и межгрупповые), что предметно связано с «учением об отношениях» Л. фон Визе и его этикой.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА АМИТОЛОГИИ, АДРЕСОВАННАЯ Л. ФОН ВИЗЕ

В автобиографии П.А. Сорокин подчеркивает, что Л. фон Визе – крупный ученый [Сорокин, 1992, с. 181]. Программа новой научной дисциплины в форме статьи для сборника научных трудов, адресованной немецкому коллеге и юбиляру, завершает переход от гуманистических и интегративных философских идей к разработке прикладной амитологической программы. Она – ожидаемый Л. Николсом переход в предлагаемом П.А. Сорокиным решении «величайшей задачи человечества по увеличению производства, накопления и использования энергии любви» [Сорокин, 1991, с. 150]. «Подобно пище, теплу, электричеству и другим формам энергии, любовная энергия не вырастает сама по себе: каким-то путем она должна быть произведена или, по крайней мере, собрана и сохранена из “природного” источника для того, чтобы все существующие общества могли иметь свою минимальную долю», – полагает П.А. Сорокин [там же].

Исследовательская программа амитологии обращается, прежде всего, к здравому рассудку как к общей предпосылке амитологии: все хотят жить в мире и любви, а не в ненависти и вражде, особенно после войны. «Мы все желаем мира, любви, конструктивной созидательности» [Sorokin, 1951, p. 277], гармонизации общественной жизни на основе любви. Однако наличных знаний, как это реализовать, пока мало. Следовательно, настало время

новой науки и искусства по развитию дружеских отношений – амитологии – науки о производстве дружелюбия, бескорыстной любви, безмолвной помощи в личных и межгрупповых отношениях ради будущего *homo sapiens*. Она будет антидотом от макиавеллевского «Государя» – справочника для безумных, хищных правителей, революционных диктаторов, завоевателей, алчущих власти. Словно повторяя мысль Л.Н. Толстого и свои слова о том, что на ненависти и насилии ничего не построить, и учитывая понятийное оформление этой мысли Ф. Тённисом о социальности лишь позитивных контактов, П.А. Сорокин отмечает, что все иные средства правителей наладить жизнь общества провалились, «не создали гармоничную и созидательную вселенную человека», продолжают угрожать его существованию [ibid.].

«Какого сорта наукой является амитология?» – риторически спрашивает он и разъясняет: «Основная цель – возвращение созидательных дружеских отношений, прежде всего, анализ главных аспектов, свойств и основных форм альтруистических отношений и энергии любви...». Дружба состоит из: 1) субъектов отношений – двух и более индивидов или социальных групп (The subjects of amicable interaction or relationships); 2) собственно дружеских отношений, проявляющихся в действиях-реакциях и инструментах участников контактов; 3) других людей, ощутимо влияющих на субъектов дружеских связей; 4) космической, жизненной и социокультурной среды, в которой они встречаются [ibid.].

Дружеские и враждебные отношения есть везде (так считает и Л. фон Визе), но именно их следует разделить и трансформировать вражду в дружбу (по Ф. Тённису и П.А. Сорокину). Отсюда следует структура амитологии. Во-первых, разработка «надежной теории структуры и мышления для культивации созидательной дружбы». Во-вторых, разработка эффективных методик альтруистической трансформации человека. «В терминах энергетики: поиск наиболее эффективных путей производства, накопления, обращения энергии любви в человеческой вселенной. Подобные техники помогают перевести вражду в дружеские связи, ненависть – в дружбу», – пишет П.А. Сорокин и подчеркивает: «Это важная и наиболее сложная часть амитологии» [Sorokin, 1951, p. 278]. В-третьих, изучение роли других людей: гуру, морального или религиозного наставника, родителей, агентов социальных институтов, психиатра, друга или врага и так далее и их функций по поддержке или торможению развития созидательной и бескорыстной любви между субъектами взаимодействия. В-четвертых, исследование космического, биологического и социокультурного окружающего мира, обеспечивающего максимальное развитие дружеских отношений [ibid.].

Таковы пять основных задач амитологии (считая вышеназванную общую предпосылку – здоровый человеческий рассудок). Их решение сделает амитологию зрелой прикладной наукой и эффективным искусством улучшения вселенной человека, прежде всего в моральном, социальном и созидательном отношении (что подтверждает выработанное П.А. Сорокиным в полемике с М. Вебером различие и связь науки и этики). Именно для этого создан гарвардский исследовательский Центр (1949) и понятийно определена любовь как общественная сила (цитируем далее).

1. «Любовь – сила, дающая жизнь, необходимая для физического, ментального и морального здоровья.
2. Альтруисты живут дольше эгоистов.
3. У детей, лишенных любви, проявляется тенденция к моральным и социальным дефектам.
4. Любовь – мощный антидот против криминальных, патологических и суицидальных тенденций; против ненависти, страха и психоневрозов.
5. Она – неотъемлемое условие глубокого и длительного счастья.
6. Доброта и свобода в своей возвышенности – самая суть, сердце и душа всех моральных и религиозных ценностей.
7. Любовь обладает важными когнитивными и эстетическими функциями.
8. Вместе с истиной и красотой она может свободно, без всякого принуждения, контролировать врожденные и приобретенные влечения человека, его сознание и поведение.
9. В этом смысле любовь – самая возвышенная и мощная сила просвещения и облагораживания человечества.
10. Минимум любви – абсолютная необходимость для длительного существования любого общества, особенно для гармоничного социального порядка и созидательного прогресса.
11. Наконец, во время исторической катастрофы рост “производства, накопления и оборота энергии любви”, т.е. рост альтруизации индивидов и групп, институтов и культуры – потенциально единственное эффективное средство предотвращения новых мировых войн, снижения запредельного уровня индивидуальных и межгрупповых конфликтов» [Sorokin, 1951, p. 279].

П.А. Сорокин еще раз напоминает, что «человечество не производит того необходимого минимума энергии любви для своего благополучия, и не знает, как применить эту благородную силу, чтобы облегчить грехи человеческие и выстроить достойную, мудрую, добрую вселенную человека» [ibid.].

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ НЕМЕЦКОГО КОНТЕКСТА ДЛЯ АМИТОЛОГИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Л. фон Визе – первый крупный европейский ученый, с которым П.А. Сорокин наладил личный контакт после изгнания из Советской России. Было это еще в 1923 г. (судя по опубликованной в журнале «Кёльнский ежеквартальник...», издаваемом Л. фон Визе, статье П.А. Сорокина [Sorokin, 1923/1924]). В 1929 г. он сообщает в личной переписке, что раскритиковал учение об отношениях Л. фон Визе (два соответствующих тома вышло в свет в 1924 г.), но не раскрывает в письме своих профессиональных замечаний. Однако наше исследование уже показало, что они связаны с оформлением амитологии П.А. Сорокина, прослеженной выше, с восхождением мысли от мировоззрения, фундаментальной теории к прикладной исследовательской программе. Вклад русской культуры и связей с немецкой социологией в этом

велики. Именно это обстоятельство позволяет полнее охватить творческий потенциал амитологии, несводимый к научно-биографическим аспектам.

Исследование немецкого идейного контекста в случае амитологии идет вразрез со стереотипным научным исследованием творчества П.А. Сорокина, согласно которому его делят на российский и американский периоды. Это верно лишь в пространственном отношении (переезд и закрепление в США), но не по существу. Идейный контекст амитологии по сложности связей напоминает скорее ризому (Ж. Делез и Ф. Гваттари) без осевой линии, в которой российские, немецкие, и в меньшей мере американские основы творчества П.А. Сорокина соединены.

Амитология является самобытной научной мыслью. В отличие от категорического императива И. Канта, перевернувшего этические воззрения европейцев, и от философии американского прагматизма, в амитологии нет прагматики. П.А. Сорокин контрастно и метафорически противопоставляет любовь-агапе эгоцентрированному «эросу» – утилитарному, гедонистическому и рациональному божеству раннего общества потребления [Сорокин, 1991, с. 126]. При этом немецкий контекст играет важную роль. Именно Л. фон Визе заметил существенное противоречие социологии П.А. Сорокина: критика культуры американского общества потребления через призму истории европейской культуры. Он же раскрыл до сих пор актуальную проблему понятийного аппарата типологии культур П.А. Сорокина, методологическое значение нестабильности так называемой «идеалистической» культуры, открывающей новые горизонты в научном предвидении изменений общества. Оценки Л. фон Визе подтверждены самим П.А. Сорокиным и его обращением к творческому методу Ф. Ницше. Это позволяет отметить крупные аналогии: Великий Полдень (Ф. Ницше) и Великая Заря (точнее: «заря нового величественного порядка») [Сорокин, 2020, с. 23]; идея вечного возвращения одинакового, которую П.А. Сорокин ценит у Ф. Ницше [там же, с. 394, 404]. (Ничего подобного нет в трудах других американских социологов-теоретиков). Аналогии можно продолжить: если Ф. Ницше верно предсказал, что будут учреждены институты по изучению его философии, то уже есть немало организаций, фондов, университетов, институтов, изучающих социологическое наследие П.А. Сорокина.

В анализе немецкого контекста уместно использовать еще одну особенность немецкой научной культуры: стремление продумывать все до логического конца. В этом контексте следует уточнить теоретическое значение созидательной любви в социальной мысли П.А. Сорокина. Немецкий правовед и политический философ Карл Шмитт (1888–1985), современник П.А. Сорокина, написавший беспрецедентно популярную в Веймарской республике книгу «Понятие политического» (33 издания), полагал вражду онтологической категорией и ничего не написал о ее антиподе – любви. Из вражды он логически выводил плюрализм политического мира (политический мир – не универсум, а «плюриверсум»). Отсюда следовало обоснование единства общества (интеграция) перед внешним врагом. Враг, по К. Шмитту, – другой, отверженный иному виду бытия. Политическая философия К. Шмитта интересна тем, что единого, целостного, интегрального мира не может быть во-

обще, так как у человечества нет врагов, как минимум, на этой планете (другие планеты не рассматриваются, это фантастика). Продолжая такую логику, можно утверждать, что замена вражды на любовь в ее онтологическом статусе как атрибуте бытия (общества), по П.А. Сорокину, действительно в теории создает культуру нового типа, однако это не теоретический, а практико-политический вопрос.

Ограничиваясь его теоретическими решениями для современной социологии, отметим, что в немецкой теории общества они тоже предложены: ближе всего к концепции П.А. Сорокина – этика дискурса Ю. Хабермаса, практико-политическая система правил дискуссии, направленная на достижение согласия в обществе (не любви) путем свободного предметного обсуждения под непринудительным принуждением лучшей аргументации. Дальше всего от концепции амитологии П.А. Сорокина отстоит социология Н. Лумана (1927–1998). В ней любовь также отделена от психического переживания и имеет онтологическое качество, но лишь как особое средство (медиум) коммуникации, выполняющий системно дифференцирующую роль. Она отделяет совокупность личных отношений, включая любовь и брак, от всех иных социальных систем, но не обеспечивает целостность социальной системы «общества», она ее дифференцирует.

Список литературы

Головки Ю.В. Альтруизм и амитология как факторы интеграции общества : историко-философский анализ // Вестник института мировых цивилизаций. – 2019. – Т. 10, № 4(25). – С. 39–43.

Джонстон Б.В. Питирим Сорокин и социокультурные тенденции нашего времени // Социологические исследования. – 1999. – № 6. – С. 13–24.

Долгов А.Ю. Генезис теории созидательного альтруизма Питирима Сорокина : социально-исторический и методологический аспекты // Социологический ежегодник, 2012 : сб. науч. тр. – М.: ИНИОН РАН, 2013. – С. 267–279.

Долгов А.Ю. Теория альтруизма Питирима Сорокина : глобальная перспектива // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2015. – Т. 18, № 2. – С. 32–44.

Зюев Н.Ф. «Американские горки» Питирима Сорокина : «зырянский мудрец» глазами заокеанских социологов. – Сыктывкар : Эском, 2009. – 240 с.

Кротов П.П. Питирим Сорокин : от методологических основ изучения морали, альтруизма и социальной солидарности к синтезу теории и практики // Вестник Сыктывкарского университета. Серия Гуманитарные науки. – 2017. – № 6. – С. 85–96.

Кутузова А.А., Русанова В.С. Питирим Александрович Сорокин и Яков Михайлович Захер : университетские годы жизни // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. – 2018. – Т. 160, № 3. – С. 772–785.

Ломоносова М.В., Егошина Н.А. Лев Толстой и Питирим Сорокин : эстафета альтруизма // Наследие. – 2019. – № 2(15). – С. 59–72.

Николз Л.Т. «Долгий путь» Питирима Сорокина к альтруизму : интегрируя науку, духовность и служение // Наследие. – 2018. – № 1(12). – С. 125–143.

- Сапов В.В.* Комментарии // Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / пер. с англ., вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. – Москва : Академический проект, 2020. – С. 762–918.
- Сорокин П.А.* Дальняя дорога : автобиография / пер. с англ., общ. ред., сост., предисл. и примеч. А.В. Липского. – Москва : Terra : Московский рабочий, 1992. – 302 с.
- Сорокин П.А.* Листки из русского дневника. Социология революции / сост., подг. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. – Сыктывкар : ООО «Анбур», 2015. – 848 с.
- Сорокин П.А.* Ранние сочинения : 1910–1914 гг. / сост., вступ. ст. В.В. Сапова ; коммент. В.В. Сапова и С.Н. Казакова. – Санкт-Петербург : Изд. дом «Мирь», 2014. – 832 с.
- Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. – Москва : Академический проект, 2020. – 964 с.
- Сорокин П.А.* Социология и этика // Наследие. – 2017. – № 2(11). – С. 158–162.
- Сорокин П.А.* Таинственная энергия любви // Социологические исследования. – 1991. – № 9. – С. 121–137.
- Тённис Ф.* Общность и общество : основные понятия чистой социологии / пер. с нем. Д.В. Складнева. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2002. – 451 с.
- Sorokin P.* Amitology as an applied science of amity and unselfish love // Soziologische Forschung in unserer Zeit : ein Sammelwerk Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag / ed. by K.G. Specht. – Köln : Springer, 1951. – P. 277–279.
- Sorokin P.* Foreword // Tönnies F. Fundamental concepts of sociology (Gemeinschaft und Gesellschaft) / transl. by Ch.P. Loomis. – New York : American book company, 1940. – P. V–VII.
- Sorokin P.* Soziologie in Russland // Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. – 1923–1924. – Jg. 3, H. 1. – S. 92–93.
- Sorokin P.* Soziologischen Theorien im 19. und 20. Jahrhundert. – München : Beck, 1931. – VII, 342 S.
- Sorokin P.* The fluctuation of idealism and materialism in the Greco-Roman Cultures // Reine und angewandte Soziologie: Eine Festgabe für Ferdinand Tönnies zu seinem achtzigsten Geburtstage am 26. Juli 1935 / Dargebracht von Albrecht, Boas, Bohnstedt [u.a.] / ed. by E. Jurkat. – Leipzig : Buske, 1936. – P. 321–362.
- Toennies F.* Mein Verhaeltnis zur Soziologie // Zeitschrift fuer Voelkerpsychologie und Soziologie. – 1931. – Vol. 7, N 2. – S. 129–148.
- Tönnies F.* Fundamental concepts of sociology (Gemeinschaft und Gesellschaft) / Transl. by Ch.P. Loomis. – New York : American Book Company, 1940. – 293 p.
- Weber M.* Brief an H. Rickert vom 24.06.1911 // Max Weber Gesamtausgabe. Vol. II/7.1: Briefe 1911–1912 / Ed. by M. Lepsius etc. – Tübingen : Mohr, 1998. – P. 250.
- Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. – Tübingen : Mohr, 1988. – V, 518 p.
- Wiese L. von.* Ideenkultur und Sinnkultur. Zu Pitirim Sorokins Lehre von der Dynamik des Sozialen Lebens // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. – 1937–1938. – Vol. 31, N 2. – S. 371–385.

В.А. КОВАЛЁВ
«ЧЕЧЕВИЧНАЯ ПОХЛЁБКА»:
СОРОКИН-МОРАЛИСТ И НРАВСТВЕННЫЙ КРИЗИС
СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

DOI: 10.31249/idint/2022.00.15

Аннотация. В статье делается попытка критически оценить взгляды Пителима Сорокина на моральный кризис современной цивилизации. Нравственная проповедь Сорокина базируется на его концепции социокультурной динамики, но предположение о смене чувственных и идеациональных эпох, а также характеристика сверхчувственной эры и прогноз ее наступления не выглядят достаточно убедительными. Возможно, причины этого обнаруживаются в утопических элементах, которые тесно связаны с генезисом социологии, особенностями биографии мыслителя, а также с патологиями русского стиля мысли, ориентированной на преуменьшение роли рациональности в пользу той или иной мифологии. Морализаторство и поиски альтернативной «духовности» рассматриваются в целом как тупик, хотя изучение связи морали, экономики, политики и права с точки зрения неoinституционализма и концепций доверия и социального капитала являются более убедительными.

Вместе с тем подчеркивается огромная важность критической оценки Пителимом Сорокиным кризиса нашего времени. И для России, и для всего мира проблема морального коллапса является сверхактуальной.

Особенно велика эта опасность на фоне не только нравственной деградации элит и масс, но и прогрессирующей интеллектуальной деградации верхов, в условиях бессилия интеллектуалов и моральных призывов, к которым мало прислушиваются.

Ключевые слова: Пителим Сорокин; кризис современного общества; моральный коллапс; утопическое сознание; «чечевичная похлебка».

V.A. Kovalev
«Red pottage»: Sorokin the moralist
and the moral crisis of modern society

Abstract. The article attempts to critically revise Pitirim Sorokin's views on the moral crisis of modern civilization. Sorokin's moral calls are based on his concept of social and cultural dynamics, but the assumption about the change of sensate and ideational

epochs, as well as the characteristics of the integral era, and the forecast of its onset do not look convincing enough. Perhaps the reasons for this are related to the utopian elements that are rooted in the genesis of sociology, the peculiarities of Sorokin's biography, as well as the pathologies of the Russian style of thought, which tends to neglect rationality in favor of a particular mythology. Moralizing and the search for an alternative "spirituality" is seen as an impasse while considering the relationship between morality, economics, politics and law from the perspective of neo-institutionalism and the concepts of trust and social capital is more convincing.

At the same time, the great importance of Pitirim Sorokin's critical view of the crisis of our time is emphasized. Both for Russia and for the whole world, the problem of moral collapse is very relevant.

The danger is especially great against the background of not only the moral degradation of the elites and the masses, but also the progressive intellectual degradation of the upper classes, in the conditions of the powerlessness of intellectuals and moral appeals that are not paid enough attention to.

Keywords: Pitirim Sorokin; crisis of modern society; moral collapse; utopian consciousness; «red pottage».

Питирим Сорокин по-прежнему актуален. Это, хотя и в разной степени, касается различных сторон его творческого наследия и как социолога, и как человека, носителя высокой морали, рефлексирующего над самыми острыми проблемами современного ему социума.

Среди важных тем, занимающих П.А. Сорокина на протяжении всей его творческой жизни, выделяется тема нравственной деградации общества в контексте «кризиса нашего времени». Так, в кратком изложении своего фундаментального труда о социально-культурной динамике общества, автор сокрушался: «Все больше и больше на истинные нравственные ценности смотрят, как на всего лишь “рационализации”, “деривации” или как на “красивые речевые реакции”, маскирующие эгоистические, материальные интересы и стяжательские мотивы индивидов и групп», и далее: «С потерей престижа они (нравственные и правовые нормы. – В. К.) постепенно утрачивают и свою контролирующую и регулирующую силу – важный фактор человеческого поведения» [Сорокин, 2018, с. 109].

Иными словами, люди в современную эпоху кризиса «чувственной культуры», движимые низкими эгоистическими интересами, все больше готовы разменять «истинные нравственные ценности» на материальную выгоду. Тем самым они уподобляются библейскому герою, променявшему свое первородство на «чечевичную похлебку» непосредственной пользы и доступных сию минуту материальных благ и чувственных удовольствий.

Однако отношение к истокам и происхождению нравственного кризиса современности было у Сорокина неоднозначным, что отметил исследователь его творчества В.В. Сапов. По мнению исследователя, «проблема нормативности позволяет обнаружить основное противоречие научного творчества Сорокина, которое – упреждая результаты нашего исследования, предварительно – можно сформулировать так: являются ли нормы чем-то априорно данным (как бы ни понимать эту априорность – в естественно-научном или в

религиозно-богословском смысле) или же они вырабатываются эмпирическим путем в течение всей истории человечества? В первом случае о генезисе норм не может быть и речи и проблемы девиантного поведения теоретически решаются довольно просто, но на практике осуществляются с величайшим трудом (если вообще осуществляются); во втором – нормы вырабатываются в ходе исторического процесса, меняются от эпохи к эпохе и от страны к стране, проблемы же девиантного поведения не поддаются теоретическому разрешению (или же поддаются ему чисто условно), зато на практике решаются довольно успешно путем поисков и нахождения разумных компромиссов» [Сапов, 2017, с. 229].

В общем, в начале своей научной карьеры П. Сорокин решал проблему в позитивистском ключе «преступления и кары, подвига и награды», а в последние годы жизни занялся проповедью «могущества любви». Скажем сразу, что ни тот, ни другой подход не вызывают у нас согласия, но в постановке проблем глобального нравственного кризиса российско-американский мыслитель был принципиален и максималистичен.

Права Сорокина-моралиста кажется несомненной. Если бросить взгляд сверху (из космоса?), то налицо планетарный кризис нравственности, связанный с кризисом экономики, политики, культурной системы в целом. Люди по-прежнему продолжают уничтожать друг друга и окружающую природу, глобальный долг достиг фантастических масштабов, и кредит, взятый у будущих поколений, кажется невозвратным. Неравенство и несправедливость в мире поражают воображение, падает доверие к институтам, коррупция разъедает правительства и организации. Информационное пространство засорено фейк-ньюс и различными сортами постправды. Либеральная демократия, несмотря на провозглашенный «конец истории», перестает работать, а демократические выборы в стране, считающейся оплотом демократии, уже в который раз проходят в соответствии с названием известного фильма – «тупой и еще тупее»... В общем, сокрушаться и приводить примеры глобальной нравственной катастрофы можно бесконечно. Куда катится этот безумный, безумный мир!

Однако в дискурсах общественных наук тема морального коллапса не занимает центрального места. Не то чтобы эта тема замалчивается, но зачастую как бы «выносятся за скобки». Ученым удобнее заниматься другой проблематикой, позабыв про «жизнь на вулкане». «Неистовый Питирим» и в российский, и в американский период своей жизни был не таков, постоянно переходя от строгих научных размышлений к проповедям в морально-религиозном духе, чем удивлял очень многих.

Тем не менее, несмотря на относительную маргинальность темы морального коллапса¹, и на родине мыслителя можно встретить специалистов, которые обсуждают эту тему не в русле морализаторства, а в разрезе социальной науки. Так, например, екатеринбургские философы В.С. Мартьянов и

¹ Нравственное состояние общества можно, например, мерить по шкале морального развития американского психолога Лоуренса Колберга, но сейчас нам не хотелось бы уходить от темы нашей статьи, связанной с противостоянием «чувственного» и «идеационального».

Л.Г. Фишман полагают, что с развитием капитализма произошло разрушение христианской морали и стал доминировать образ «человека экономического» с соответствующими нравственными установками («выгода любой ценой»). Это приводило и приводит к постоянным кризисам, находящим свое выражение в войнах и революциях. Моральный коллапс в капиталистической миросистеме, по мнению авторов, не преодолим в принципе. Для того чтобы справиться с кризисом, нужно преодолеть сам капитализм [Мартьянов, Фишман, 2012]. Мы привели в пример именно эти высказывания, чтобы показать, насколько схожим может быть ход размышлений авторов сегодняшних этико-политических трактатов с мыслями П. Сорокина. Ведь современный капитализм означает торжество «чувственной суперсистемы», а христианская мораль, упадок которой констатируют сотрудники уральского философского института, шла у гарвардского профессора по линии «идеационализма». Если немного поменять терминологию, то получается весьма схожая тема. Но верна ли она?

Повторим, что у нас нет никаких сомнений ни в актуальности проблемы нравственного коллапса, ни в его наличии, как в мире, так и в России. В последнем случае он во многих отношениях выражается намного сильнее. И, возможно, ситуация здесь и сейчас гораздо хуже, чем даже в исторической России до «взрыва» 1917 г., хотя сам этот «взрыв», от последствий которого страна так и не избавилась более чем за столетие, произошел не на пустом месте.

Статистические данные по РФ не вызывают оптимизма. И хотя статистикой часто манипулируют и данные не всегда точны, многие факты говорят сами за себя, хотя мы и не можем здесь из-за недостатка места приводить данные о цифрах смертности, алкоголизма, наркомании, венерических заболеваний, разводов, числа брошенных детей и т.д. и т.п. Как известно, Питирим Сорокин очень любил статистические выкладки, иллюстрируя с их помощью ужасную ситуацию в России после мировой и гражданской войн. С тех пор прошел целый век – и что же? Американский журнал «Global Finance» опубликовал рейтинг самых безопасных стран мира. Россия не вошла даже в первую сотню, заняв 108-е место¹. То есть в России жить по-прежнему очень опасно и страшно. А ведь в 2020 г. в связи с коронавирусной инфекцией и последствиями экономической разрухи и политической коррупции ситуация еще более усугубилась. Часто кажется, что идти некуда и не за кем. В исторической России были знаменитые моральные авторитеты, роль которых для народа выполняли святые и праведники, а для интеллигенции великие писатели и поэты; толстовство, к примеру, несмотря на сомнительность своих ориентиров, было весьма популярным движением. Даже в условиях всеразрушающего коммунистического режима были отдельные нравственные «маяки»: диссиденты, например, почитали академика Сахарова, а образованная публика прислушивалась к академику Лихачеву. Каких «академиков» слушать сейчас; многие известные люди спокойно разменяли свою по-

¹ Толстоухова Н. Россия заняла 108-е место в рейтинге самых безопасных стран мира // Российская газета. – 2019. – 30 янв. – URL: <https://rg.ru/2019/01/30/rossiia-zaniala-108-e-mesto-v-rejtinge-samyh-bezopasnyh-stran-mira.html> (дата обращения: 20.12.2020).

пулярность на деньги и служат откровенному злу. Общество выглядит дезориентированным и апатичным. Кто и кому может поверить в таких условиях?

Поразительное равнодушие к качеству и даже к количеству (продолжительности и перспективам) своей жизни среди «низов», а также бесконечное циничное воровство и ложь «верхов». Страна как будто уже не желает не только прогрессивно развиваться, но и даже бороться за свою жизнь, безропотно ожидая чего-то страшного («не взрыв, но всхлип»).

Боязнь принципиальных перемен стала закономерным следствием страшного эксперимента, проведенного над Россией в XX столетии. Нравственное гниение является, похоже, фирменным отличием постреволюционной эпохи. Историками и публицистами всесторонне была описана русская катастрофа прошедшего века, но общество эти диагнозы воспринимает плохо и обречено снова наступать на те же грабли.

Примечательный случай произошел, кстати, в ходе одного «круглого стола», проводимого на родине П.А. Сорокина и посвященного его наследию. Один журналист, связанный ранее с демократическим движением и «Мемориалом», с гордостью говорил о том, что при их участии был воздвигнут памятник-часовня жертвам коммунистических репрессий, выходит многотомный мартиролог имен людей, погибших во время террора. Но ведь лучший памятник погибшим в войне – это прочный мир, а лучший мемориал жертв тоталитарного «беспредела» – это правовое государство. Увы, такой памятник воздвигнут не был; в годы перестройки приступили было к его сооружению, а потом опять вернулись в привычную колею. Если брать фигуру П. Сорокина, то на родине ему ставят памятники и вешают мемориальные доски, поддерживают память о нем, делая из ученого даже некоего полумифического «национального героя». Однако страшные сорокинские свидетельства о годах революции и начала большевистского эксперимента [Сорокин, 2015] воспринимаются практически равнодушно, во всяком случае, не служат стимулом для практических политико-правовых шагов и институциональных решений, которые могли бы стать защитой от беззакония...

В своих работах, написанных в постреволюционное десятилетие, Пётр Александрович Сорокин весьма четко указывал на причины российских бедствий, говоря и о количественных потерях, и о резком ухудшении человеческих качеств, так как смутные времена губят в первую очередь именно лучших представителей человеческого рода – происходит аристоцид. А из дурных людей хорошего общества не создашь [см., например: Сорокин, 2019].

В постреволюционные годы происходят и значительные перемены в мировоззрении самого Сорокина. Отказавшись от политического активизма, он сосредоточился на задаче понять и объяснить трагические перемены в мире и на родине, которую он вынужденно покинул. Из под пера ученого выходят такие труды, как «Социология революции», «Социальная мобильность», которые можно смело назвать жемчужинами социологической мысли – эти книги интересны и актуальны до сих пор!

Однако последние десятилетия жизни выдающегося социолога отмечены уже не столько интенсивной научной работой, сколько моральной агитацией, проводимой с поистине религиозным пылом. Не будем скрывать, что идеи

«интегрализма», «альтруизма», «силы любви» и т.п., которыми наполнены работы Сорокина последнего периода, воспринимаются нами, скорее, как мифологемы, как продукт утопического сознания, хотя подчас и выраженные не только в публицистической, но и в подчеркнута наукообразной форме. Сорокин-американец, если так можно выразиться, опять «взялся за старое», повторяя свою русскую молодость, прошедшую под сильным влиянием народнических и эсеровских революционных идей и агитации «за народное счастье». Только теперь место чаемой «народной свободы», наступлению которой мешают «проклятый царизм», заняла уже глобальная проблема кризиса чувственной культуры с ожиданием наступления новой идеациональной эпохи. Как ни удивительно, но, скорее всего, превращение социального исследователя в пророка-моралиста произошло под влиянием его работы над «Социокультурной динамикой», которая считается вершиной сорокинского социологического творчества [Сорокин, 2006]. Труд этот поражает грандиозностью замысла и исполнения; по отношению со сравнительно скромными исследованиями стратификации или аграрной социологии, в своем *opus magnum* мыслитель старается охватить и объяснить весь ход развития мировой цивилизации. В первой половине XX в. это не было единственной попыткой, достаточно вспомнить имена О. Шпенглера, А. Крёбера, А. Тойнби и др. Но эти сверхусилия приносили результаты, которые уже современники оценивали весьма критически.

Было бы смешно в небольшом очерке давать какую-то критику огромной и многоплановой сорокинской «Динамики», надо этим заниматься специально (конечно, в том случае, если видеть в подобной критике актуальный общественный запрос, ну или же оставить труд Сорокина в качестве огромного памятника своего времени). Отметим здесь только, что в связи с сюжетом о Сорокине-моралисте схема подхода П. Сорокина к истории, которую он, как известно, разделял на сменяющие друг друга чувственные, идеалистические и идеациональные эпохи, выглядит довольно сомнительной, хотя вначале и поражает воображение. Отчетливо видны симпатии самого автора к описываемой им идеациональной эпохе (по контрасту с критикой в адрес впавшей в кризис нашей чувственной эры). Но можно ли судить о морали того или иного исторического периода только по артефактам культуры? Даже если оставить в стороне методологию исторического исследования и тот факт, что от многих периодов прошлого сохранилось очень мало памятников и письменных свидетельств, даже если забыть о недостоверности многих исторических источников и исторических описаний, которую постоянно фальсифицировали, то можно ли судить о состоянии морали того же Средневековья, как однозначно ориентированной на сверхчувственные, потусторонние, трансцендентные ценности. Или тем более надеяться на возрождение чего-либо подобного в будущем? Не принимается ли здесь острая нужда за великую добродетель. Ведь после великих социальных потрясений, коими сопровождается смена «эонов», например, после грандиозной катастрофы цивилизаций Бронзового века [Клайн, 2018] или социального кризиса и гибели Античности [Вебер, 1994], сменяющейся «темными веками», происходит крайнее материальное оскудение, архаизация и деградация всех сторон жиз-

ни¹. О каких высоких нравственных ценностях можно говорить, если большинство людей каждодневно вынуждено думать об элементарном выживании! Разумеется, нельзя спорить с фактом практически полного доминирования в Средние века религиозного сознания, но означает ли это какую-то отдельную высоту идеациональной морали. Средневековые люди ради спасения души строили грандиозные соборы, но также устраивали и крестовые походы, увлеченно занимаясь резней иноверцев и единоверцев. Разумеется, такая интерпретация может не понравиться некоторым поклонникам сорокинской схемы, но она, по крайней мере, имеет право на существование. В отечественной истории было немало представителей православной и славянофильствующей публики, которые вдохновлялись и идеалом «Святой Руси», существовавшей скорее некогда в их воображении, нежели как историческая реальность. Идея «Святой Руси» или же существование (и грядущее возвращение) идеациональной эпохи, представленная Сорокиным в виде научной гипотезы (которую он сам твердо отстаивал, развивая на этом основании свою моральную проповедь), – это предмет убеждения и веры. В других отношениях это выглядит крайне сомнительно. Дополнительное замечание по поводу схемы «нравственного прогресса» мы можем позаимствовать у уже упомянутого Арнольда Тойнби, чье «Постижение истории» можно сравнить с сорокинским трудом и которого тоже называли «августинианцем» (очевидно, отсылка к «Граду Божьему» Аврелия Августина). В рецензии на сорокинский труд «Кризис нашего времени» Тойнби задается вопросом: «Если предположить, что его (Сорокина. – *В. К.*) концепция соответствует истине, т.е. что в социальной жизни происходит поочередная смена идеационализма и чувственности, – то добивается ли общество, которое колеблется взад и вперед между этими двумя полюсами, таким качанием маятника чего-то большего, чем просто сохранение жизни?» [Тойнби, 2018, с. 486–487]. Вопрос поставлен с поистине английской прагматичностью. Если Блаженный Августин надеялся на небесное преобразование, то на какую метаморфозу человека и общества надеялся Сорокин с его псевдорелигиозной проповедью?

Характеризуя мировой кризис, П. Сорокин утверждал, что «главный вопрос нашего времени – не противостояние демократии и тоталитаризма, свободы и деспотизма, капитализма и коммунизма, пацифизма и милитаризма, интернационализма и национализма. Все эти темы не что иное, как маленькие побочные вопросы главного вопроса, а именно: чувственные формы культуры и образ жизни против другой, совершенно иной формы. Еще менее значительны такие вопросы, как Гитлер против Черчилля или Англия против Германии, Япония против Соединенных Штатов и им подобные... Ни Гитлер, ни Сталин, ни Муссолини не создали сегодняшний кризис, а, наоборот, существующий кризис создал их такими, каковы они есть, его инструментами и марионетками. Их можно убрать. Но это не уничтожит кризис и даже не

¹ По нашему мнению, это означало и значительный регресс в утверждении нравственных принципов, ибо что такое христианское запугивание адом по сравнению с тщательно разработанной моральной философией стоиков! Хотя, конечно, и стоицизм можно интерпретировать в «идеациональном» духе.

уменьшит его. Этот кризис, пока он существует, будет создавать новых сверх-Гитлеров, Сталиных, Черчиллей и Рузвельтов» [Сорокин, 2018, с. 22–23]. Какой пассаж! Ставить на одну доску Гитлера и Рузвельта и т.д. – это, конечно, очень «круто». Здесь в качестве аргументов даже не действуют бесконечные «скучные» описания политических режимов, идеологий, закрытых и открытых обществ, значения собственности и права и т.д. Все это решительно смахивается профессором социологии в одну мусорную корзину. Российский эмигрант в Америке как будто стоит над смертельной схваткой демократических и тоталитарных режимов, по принципу «чума на оба ваши дома». (Разумеется, только в риторике, связанной со схемой, вытекающей из его понимания социокультурной динамики; как человек и гражданин Сорокин, естественно, был противником нацизма, террора и т.п., чему имеются многочисленные свидетельства). Но попробуем оценить подобные пассажи с точки зрения «социологии жизни» самого социолога.

Практически бесспорным является утверждение, что на мировоззрение Сорокина (это справедливо и для многих других мыслителей) и стиль мышления Питирима Александровича оказала влияние его биография, длинный, сложный и опасный «долгий путь» [Сорокин, 1991]. Но вот как разворачивается жизнь самого Питирима в коммунистической России и буржуазной Америке. На родине наш герой чудом избежал смерти и подвергался преследованиям, испытывая нищету и голод. Если бы он остался в СССР, то, несомненно, повторил бы судьбу своего друга выдающегося экономиста Н.Д. Кондратьева. В «бездуховной» Америке российский эмигрант, благодаря собственным усилиям и помощи заинтересованных лиц, сделал впечатляющую научную карьеру, и даже разойдясь с социологическим сообществом по целому ряду позиций, нашел свое место и средства для продолжения своих штудий по интегрализму и альтруизму благодаря гранту на создание собственного исследовательского центра. В «Большевизии» в тот период для инакомыслящих был уготован путь нищеты, и диссидента, даже если бы не убили, то отправили бы в тюрьму или психушку. Исходя из столь очевидных сравнений и стоит оценивать «ценность» сорокинских филиппик по поводу институтов современного общества... Неудивительно, что многие коллеги восприняли сорокинскую метаморфозу в лучшем случае с недоумением [более подробно см.: Зюев, 2009].

Таким образом, сам «кейс» сорокинской жизни идет вразрез с его «социальной метафизикой». Рассматривая крайне своеобразную академическую траекторию выдающегося социолога, переход от социальной науки к моральной проповеди, мы не могли не задаться вопросом, с какими же факторами связаны ее извилистые повороты. Разумеется, в этой статье мы можем лишь кратко перечислить гипотезы.

Первая касается родовой связи между социологией и утопией. Социология родилась с мечтой познать общество ради его радикального совершенствования. Придумавший «социологию» О. Конт был секретарем А. Сен-Симона, «классика утопического социализма» и многое позаимствовал у него. Если взять классическую марксистскую традицию, оказавшую столь большое влияние на российское и советское общество, то тот же Ф. Энгельс,

проделав передовую для своего времени работу по описанию положения рабочего класса в Англии, с увлечением составлял коммунистический катехизис [Энгельс, 1955]. Без утопического элемента, озаренного надеждой на социальный прогресс, труд социолога часто превращается в скучное описание унылой действительности, отработку грантов и т.п.; подрезаются крылья научного творчества и «социологического воображения». Разумеется, такая приземленность никак не соответствовала характеру и темпераменту Питирима Александровича, и он «динамизировал» социальную мечту до невероятных масштабов. Увлечшись социальной мечтой, с ее вершин очень трудно не осудить «низкую» реальность, ожидая ее преображения. С каких позиций это происходит – в ожидании триумфа «позитивной стадии», коммунистического рая или же утвердившегося «интегрализма» и альтруизма – это уже вопрос второстепенный.

Далее. Повторяя тезис о тесной связи биографии и взглядов Сорокина, вспомним, что социальный и даже революционный утопизм занимал там немалое место. Сорокин мог бы подобно большинству своих современников и соотечественников сказать о себе: «Мы гимназиев не кончали». Необычайно талантливый самородок, обладавший огромным упорством и трудоспособностью, П.А. Сорокин самостоятельно освоил и гимназический, и во-многом университетский курс, стал крупнейшим ученым, но тем не менее в гимназии он действительно не учился, что освободило его от многих лет учебной муштры, но, возможно, также и от «дисциплинирования мысли». Впрочем, обучение в гимназиях и университетах не спасало «русских мальчиков» в предреволюционное время от увлечения самыми безумными теориями, от «кружковщины». Молодой Сорокин имел приличный опыт «кружков» и революционной агитации. Находясь между политическим активизмом и университетской карьерой, Сорокин, к счастью, выбрал науку, но политика, «подполье», революция оставили в его сознании неизгладимый след и, возможно, сорокиноведам еще долго предстоит исследовать эту связь.

Наконец, Сорокин и в научном центре Америки оставался русским (и противоречия между национальными стилями мышления – это также благодатная тема для исследователей); сохраняя и русский стиль мышления, и – мы бы рискнули написать – многие «патологии» русского ума.

Примерно в то же время как молодой социолог Сорокин спасался от преследований большевистской диктатуры, молодой философ Лосев написал: «Основание западноевропейской философии – ratio. Русская философская мысль, развивавшаяся на основе греко-православных представлений, в свою очередь, во многом заимствованных у античности, кладет в основание всего Логос. Ratio есть человеческое свойство и особенность; Логос метафизичен и божественен» [Лосев, 1991, с. 73]. Причем сам ставший потом знаменитым историк русской философии признавал, что, по мнению критиков, метод русского метафизического мышления с его до-(сверх)-логическими и до-(сверх) систематическими особенностями представляет собой *наивное, мифологическое* (курсив мой. – В. К.) понимание философии [Лосев, 1991, с. 67].

Конечно, Сорокин по жизни был весьма далек от того, что называется «русским религиозно-философским ренессансом», который ассоциируется

с такими именами, как В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, тот же А. Лосев и др. Научная карьера молодого Сорокина складывалась первоначально под влиянием российских позитивистов, пытавшихся на российской почве применять «передовые» учения Запада и переосмыслить его научные достижения. Но тем не менее какие-то черты русской «философии», ее «метафизичности и божественности» с характерной антирациональной мифологией Сорокин, несомненно, воспринял, что и нашло отражение в его моральном проповедничестве.

Конечно, это очень спорное утверждение и здесь, что называется, «тонкий лед». Прямого и непосредственного влияния русской религиозной философии на Сорокина нет, хотя, например, многие российские эмигранты, которых социолог привлек для сбора материалов для «Динамики» были религиозны. (Вопрос об отношении к религии самого Питирима Сорокина – это отдельная тема. Также интригует и предположение о причастности Сорокина к масонству. Судя по многим его высказываниям, обширным связям, перспективным знакомствам и умению хорошо устраиваться, а главное – по характеру сорокинских проповедей, перекликающихся с идеалами счастья и прогресса масонов, принадлежность Сорокина к какой-нибудь ложе не выглядит невероятной. Но поскольку прямых свидетельств нет, а тема «масонerie» породила невероятное количество самых диких спекуляций, то эту тему можно разбирать, только имея в руках надежные документы).

Но вот почему-то за прогнозом о приближении идеациональной эпохи так и маячит призрак бердяевского «Нового Средневековья». Идея «Нового Средневековья», причем в масштабе глобализации и в связи с ней, продолжает пользоваться популярностью. Так, модный аналитик по международным отношениям Параг Ханна пишет: «Мы снова живем в век предрассудков, как в Средневековье <...>, авторы бестселлеров <...> проповедуют спасение через духовность и возводят самопомощь в космический ранг, напоминая, что “кризис всего и вся” требует от человечества “эволюции или гибели”. Мы повсеместно сталкиваемся с характерными симптомами Средневековья. За ширмой технологичной изошренности скрываются экономический хаос, социальные волнения, падение нравов, безудержные расходы и религиозная истерия» [Ханна, 2012, с. 57]. Ну чем не перекличка с мыслями Сорокина! Возможно дело в «духе времени», эпохи кризисов и потрясений.

Обжившись в США, где эмигрант получил великолепные возможности для карьеры, да и просто личную безопасность, Питирим Сорокин довольно резко стал критиковать американскую элиту (как и «верхи» других стран, переживающих кризис). В то же время Сорокина обижало, что к его голосу сильные мира сего не прислушиваются. Так, например, он неоднократно сетовал, что, когда отправлял свои труды лидерам мировых держав, то получал вежливый ответ от секретарей, а книги, очевидно, оставались непрочитанными.

Здесь есть любопытная параллель с другим радикальным социологом Ч.Р. Миллсом, младшим и рано умершим современником Сорокина. Они оба быстро добились впечатляющих успехов на социологическом поприще, но после своих острых критических выступлений оказались маргиналами среди коллег [см., например: Sorokin, Lunden, 1959; Миллс, 1959]. Правда, которую

они высказывали, не понравилась в Америке ни политическому, ни научному истеблишменту. (Хотя Миллс связывал аморальность верхов не с глобальным социокультурным кризисом, а с господством корпораций и бесконтрольностью «властвующей элиты», связанной круговой порукой). Но эти радикальные авторы признавали, что элиты аморальны, и, кроме того, прогрессирует их интеллектуальная деградация. В таких условиях «верхи» оказываются глухи к моральной проповеди, а интеллектуалы, даже имеющие необходимые обществу знания и наилучшие нравственные намерения, бессильны. Миллс мрачно резюмирует: «Пишущий склонен верить, что проблемы *действительно* можно решить в его стихии – стихии слова. Поэтому он часто недооценивает угрозу насилия, угрозу силы принуждения, которая всегда присутствует в решающих политических вопросах» [Миллс, 2014, с. 122].

Что же делать в таких условиях? Остается делать, что должно...

Питирим Сорокин надеялся на моральное преобразование общества: «Должно произойти коренное изменение всей ментальности и установок в сторону нравственных норм, предписанных Нагорной проповедью. Когда произойдет такое изменение, в значительной мере упростится и техническая сторона переустройства экономической и политической структур общества в этом направлении» [Сорокин, 2018, с. 217]. Однако почему и как это может случиться? Подобные пассажи, которые в изобилии рассыпаны по страницам сорокинских книг и статей, являются пунктом нашего принципиального несогласия с Сорокиным-моралистом. Проповедь морального преобразования во «всей ментальности», как и поиски абстрактной «духовности», при признании второстепенности, а то и полном игнорировании важности институтов собственности, справедливых законов и честных выборов однозначно приводит к плачевным результатам. Жить как-то еще можно (примерно так, как существует большинство населения в РФ), но ни о каком прогрессе и совершенствовании общества серьезно говорить не приходится. Также отметим, что старые речи Сорокина-моралиста вольно или невольно примыкают к новому росту клерикальных настроений. Однако стремительный рост числа церквей и мечетей не снижает уровня воровства и коррупции. Скорее, все ровно наоборот: клерикализация и криминализация социума – это две стороны одной медали.

Да. Сорокин велик в постановке мировых проблем кризиса нашего времени. Но предложенный им путь моральной проповеди, по нашему мнению, является тупиком. Однако упорная постановка моральных вопросов не проходит совершенно бесполезной. Так, проблема связи нравственности с экономикой, политикой, культурой в целом разрабатывается в русле других подходов. На этот счет уже существует огромная литература. На наш взгляд, наиболее перспективны исследования, затрагивающие проблемы доверия и социального капитала [Putnam, Leonardi, Manetti, 1993; Fukuyama, 1995], а также, особенно, неинституциональные теории, связанные с изучением взаимосвязи между экономическими, правовыми, политическими и другими институтами [North, Wallis, Weingast, 2009], а также причинами экономических успехов/неуспехов различных стран и народов [Acemoglu, Robinson, 2012] и др. Без укрепления современных социальных институтов нынешние

политические системы быстро инволюционируют в государства фашистского типа, и никакая проповедь «духовности» и наступающей новой эпохи ситуацию не исправит. Усилиями многих думающих людей проблема связи экономики, права, политики и морали стала более ясной. Вопрос в том, когда это понимание будет востребовано на практике. Достаточно ли глубок нынешний кризис, чтобы начать жить более разумным и справедливым способом или же коллапс цивилизации вслед за общей деградацией неизбежен?

В библейской сказке про чечевичную похлебку Исав был обманут Иаковом и своей матерью; местом в жизни было пожертвовано ради еды. В прежней России, на первый взгляд, произошло обратное. Ради высоких революционных «идей» и сладких речей «народ» отказался от «похлебки». В постсоветский период маятник качнулся в обратную сторону, ради потребления большинство населения решило закрыть глаза на общие моральные, политические и другие проблемы. Чем же обернулся этот «потребительский бум» в убогом новорусском варианте? Итог выглядит схожим образом: утрата чего-то очень важного – потеря статуса, личного или «места в мировых рейтингах». Сверхсложной задачей для нашей Родины является возрождение после более чем векового кризиса и стремление русского народа вернуть свое «первородство» не в ущерб другим, а ради самих себя. Но это невозможно будет сделать даже при самых благоприятных условиях (которые были, например, при росте цен на углеводороды), если руководствоваться мифологическими и/или идеологизированными представлениями о мире и самих себе.

Непреодолимой заслугой Питирима Сорокина является то, что он не боялся ставить подобные проблемы во всей их остроте и грандиозности и побуждал к поискам их решения.

Список литературы

Вебер М. Социальные причины падения античной культуры / пер. с нем. Е.С. Петрушевой // Вебер М. Избранное : образ общества : пер с нем. – Москва : Юрист, 1994 – С. 447–468.

Зюев Н.Ф. «Американские горки» Питирима Сорокина : «зырянский мудрец» глазами заокеанских социологов. – Сыктывкар : Эском, 2009. – 240 с.

Клайн Э.Х. 1177 год до н.э. Год, когда пала цивилизация. – Москва : АСТ, 2018. – 320 с.

Ковалев В.А. «Прачечная» для радикала : трансформация взглядов Питирима Сорокина на революционный кризис // Россия и современный мир. – 2019. – № 1. – С. 161–181.

Лосев А.Ф. Русская философия // Очерки истории русской философии / сост., вступит. ст., прим. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск : Изд-во Уральского университета, 1991. – С. 67–95.

Мартьянов В.С., Фишман Л.Г. Преодоление капитализма : от морального коллапса к моральной революции? // Полис. Политические исследования. – 2012. – № 1. – С. 63–75.

Миллс Р. Властвующая элита / пер. с англ. Е.И. Розенталь, Л.Г. Рошаль, В.Л. Кон. – Москва : Издательство иностранной литературы, 1959. – 542 с.

Миллс Ч.Р. Бессильные люди : роль интеллектуалов в обществе // Неприкосновенный запас. – 2014. – № 2. – С. 112–124.

Сапов В.В. Проблемы нормативности науки в трудах Питирима Сорокина // Нормы и мораль в социологической теории : от классических концепций к новым идеям : монография / отв. ред. И.Ф. Девятко, Р.Н. Абрамов, И.В. Катерный. – Москва : Весь мир, 2017. – С. 229–254.

Сорокин П.А. Долгий путь : автобиографический роман / пер. с англ. П.П. Кротова, А.В. Липского. – Сыктывкар : Союз журналистов Коми АССР : Шыпас, 1991. – 304 с.

Сорокин П.А. Кризис нашего времени. Россия и Соединенные Штаты / сост., подгот. текста, вступ. ст. и комментарии В.В. Сапова. – Сыктывкар : ООО «Анбур», 2018. – 640 с.

Сорокин П.А. Листки из русского дневника. Социология революции / сост., подгот. текста, вступ. ст. и комментарии В.В. Сапова. – Сыктывкар : ООО «Анбур», 2015. – 848 с.

Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / пер с англ., вступит. ст. и комментарии В.В. Сапова. – Москва : Астрель, 2006. – 1176 с.

Сорокин П.А. То, что часто забывается // Сорокин П.А. Сочинения : 1919–1923 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. – Сыктывкар : ООО «Анбур», 2019. – С. 511–533.

Тойнби А. Дж. Рецензия на книгу «Кризис нашего времени» // Сорокин П.А. Кризис нашего времени. Россия и Соединенные Штаты / сост., подгот. текста, вступ. ст. и комментарии В.В. Сапова. – Сыктывкар : ООО «Анбур», 2018. – С. 485–487.

Ханна П. Новое Средневековье : как способы управления миром отстают от реальности // Россия в глобальной политике. – 2012. – № 2 – С. 44–59.

Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Изд. 2-е. – Москва : Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – С. 231–517.

Энгельс Ф. Принципы коммунизма // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Изд. 2-е. – Москва : Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – С. 322–339.

Acemoglu D., Robinson J.A. Why nations fail : the origins of power, prosperity and poverty. – New York : Crown publishers, 2012. – 571 p.

Fukuyama F. Trust : the social virtues and the creation of prosperity. – New York : Free press, 1995. – 457 p.

North D.C., Wallis J.J., Weingast B.R. Violence and Social orders : a conceptual framework for interpreting recorded human history. – Cambridge (MA) : Cambridge univ. press, 2009. – 308 p.

Putnam R.D., Leonardi R., Manetti R. Making democracy work : civic traditions in modern Italy. – Princeton (NJ) : Princeton univ. press, 1993. – 247 p.

Sorokin P. The crisis of our age : the social and cultural outlook. – New York : E.P. Dutton, 1951. – 338 p.

Sorokin P.A., Lunden W.A. Power and morality : who shall guard the guardians. – Boston (MA) : P. Sargent, 1959. – 204 p.

В.Н. ПЕТРОВ

**КРИЗИС КАК СОСТОЯНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ
В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ П.А. СОРОКИНА¹**

DOI: 10.31249/idint/2022.00.16

Аннотация. Статья тематически ориентирована на изучение богатейшего творческого наследия российско-американского социолога – Питирима Александровича Сорокина. В качестве конкретного направления исследовательского внимания определена теория кризисов в ее приложении к социальным явлениям и процессам. Рассмотрены методологические посылки понимания социальной реальности и сорокинской парадигмы интегрализма, раскрыты общетеоретические компоненты теории кризисов, показаны структурные и процессуальные характеристики этого явления в работах П.А. Сорокина. Конкретное проявление кризисных явлений, их глубина и разрушительная сила, переход к катастрофе и дальнейший выход социокультурной системы в новое состояние изучены на материале широкомасштабных теоретических построений и доказательных фактических данных в научных работах П.А. Сорокина.

Ключевые слова: П.А. Сорокин; интегрализм; теория социальных кризисов; социокультурная динамика; социология революции.

V.N. Petrov

**Crisis as a condition of social reality
in sociological interpretation of P.A. Sorokin**

Abstract. The paper is thematically focused on study of rich creative legacy of Russian-American sociologist Pitirim A. Sorokin. As the line of research is defined theory of crisis in the matter of social phenomena and processes. This paper presents methodological aspects of analysis of social reality and paradigm of integralism by P.A. Sorokin, general-theoretical elements of theory of social crisis, structural and processual characteristics of this phenomenon in research paper by P.A. Sorokin. Specific aspects of crisis phenomena, its deep and destructive, escalation in disasters and continued transformation sociocultural

¹Статья ранее была опубликована в журнале «Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук», 2017, № 6, с. 97–110. Здесь публикуется с незначительными изменениями и исправлениями.

system into new state were investigated on the materials of large-scale theoretical model and meaningful empirical data on research paper by P.A. Sorokin.

Keywords: Pitirim A. Sorokin; integralism; theory of social crisis; sociocultural dynamics; sociology of revolution.

ВВЕДЕНИЕ

П.А. Сорокин, наш знаменитый соотечественник, страстный публичный социолог, блестящий ученый и организатор науки, великий мыслитель и пророк XX века оставил богатейшее творческое наследие в виде оригинальных теоретических концептов. По отношению к его личности и творческой деятельности сложилось пристальное и уважительное исследовательское внимание со стороны научной общественности в США. Ведь здесь он достиг апогея своей научной деятельности, у него остались преданные ученики и последователи. В 1990-е годы стало возможным широкое распространение творческого наследия П.А. Сорокина в России, что стимулировало научно-исследовательский интерес российских ученых. В проведенных ими разработках затронут очень широкий круг вопросов, имеющих концептуальное значение в творческом наследии П.А. Сорокина. По некоторым из них написаны монографии и статьи, защищены диссертации. В данной статье читателю предлагается исследование одного из направлений неисчерпаемого разнообразия творческих идей научной социологической мысли П.А. Сорокина – теории социальных кризисов. Источником изучения методологических обоснований этой теории и ее эмпирических характеристик стали его работы, обращенные к проблематике данного социального феномена: «Социальная и культурная динамика» [Сорокин, 2006], «Социология революции» [Сорокин, 2008], «Кризис нашего времени» [Сорокин, 2009], «Человек и общество в условиях бедствий» [Сорокин, 2012]; «SOS: смысл нашего кризиса» [Sorokin, 1951], «Листки из русского дневника» [Сорокин, 2015 а], «Долгий путь» [Сорокин, 1991] и другие.

СИСТЕМА И СТРУКТУРА СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В ТЕОРИИ П.А. СОРОКИНА

В самом начале становления П.А. Сорокина как ученого им были сформулированы структурные основы как самой науки социологии, так и представления о том, что составляет ее объектно-предметное поле. В дальнейшем эти концептуальные взгляды уточнялись, дополнялись, но не претерпевали радикальных изменений. Характерно, что методологический дуализм в разделении социальной реальности на объективное и субъективное в соответствии с философскими парадигмами номинализма и реализма, неизменный спутник исследовательской культуры П.А. Сорокина.

Понимание Сорокиным объектно-предметного содержания социальной реальности находит свое отражение в предложенной им структуре самой

науки социологии. По его модели она состоит из четырех главных разделов: общее учение об обществе, социальная механика, социальная генетика, социальная политика. Последний раздел, по определению ученого, представляется чисто практическим, прикладным, образно говоря, является социальной медициной или учением о счастье [Сорокин, 1992, с. 21].

По убеждению П.А. Сорокина, все социальное – множественная совокупность явлений надорганического типа. В первой обобщающе-фундаментальной работе «Преступление и кара, подвиг и награда» Сорокиным предлагается рассматривать в качестве основной методологической посылки в понимании социальной реальности следующее утверждение: «социальное явление – объект социологии – есть, прежде всего, взаимодействие тех или иных центров или взаимодействие, обладающее специфическими признаками» [Сорокин, 2015 б, с. 39].

Отвечая на вопрос, что же это за специфические признаки, он поясняет: «Все процессы взаимодействия, обладающие психической природой, совершенно независимо от того, между кем или чем они совершаются, представляют социальное взаимодействие и тем самым являются объектом социологии» [там же, с. 46]. В свою очередь, «каждое психическое взаимодействие имеет две стороны: одну внутреннюю – чисто психическую; другую внешнюю – символическую» [там же, с. 66].

25 лет спустя это разделение на внутреннюю и внешнюю составляющие социальных явлений, в несколько ином виде, находит свое продолжение в «Социальной и культурной динамике», где ученый методологически полагает, что интегрированную систему культуры можно рассматривать с двух сторон: внутренней и внешней. Первая относится к сфере внутреннего опыта: «Это – сфера разума, ценности и смысла» [Сорокин, 2006, с. 56]. Ее он определяет понятием «культурная ментальность». Внешняя сторона «состоит из неорганических и органических объектов чувственного восприятия: предметов, событий, процессов, в которых воплощается, организуется, реализуется или облекается внутренний опыт» [там же, с. 56].

Выстраивая модель первоэлементов социальной реальности, П.А. Сорокин полагает в качестве таковых: индивидов, их действия и взаимодействия. Взаимодействию в этой логической цепочке придается ключевое значение. Именно в нем действующие оказывают влияние друг на друга, образуется зависимость действующих друг от друга, и тем самым формируются необходимые предпосылки социальных отношений. В этой части он стоит на позиции бихевиоризма. Во взаимодействии каждое действие актора нацелено на то, чтобы вызвать у партнера ответную ожидаемую реакцию.

Особую роль в формировании и функционировании всех состояний и всего разнообразия проявлений социальной реальности П.А. Сорокин отводит действию проводников, обеспечивающих наличную и действительную социальную связь в общественных системах. К таковым он относит «проводники взаимодействия, передающие, подобно телеграфной проволоке, влияние или раздражение, идущее от одних людей другим. Под проводниками взаимодействия следует разуметь все те средства, при помощи которых раздражение, идущее от одних людей, доходит до других» [Сорокин, 1994, с. 23].

Виды проводников:

- звуковые проводники;
- проводники цветоцветовые, главнейшими видами их являются письменность (книги, рукописи и т.п.) и живопись (рисунки, картины);
- проводники двигательные, они состоят в определенных движениях человека, в частности в движениях его руки и мускулов лица;
- предметные проводники, все предметы «материальной культуры» являются предметными проводниками в широком смысле;
- проводники электрические;
- проводники тепловые;
- проводники химические и механические [там же, с. 25–26].

По мнению П.А. Сорокина, «все человеческое население распадается на ряд более тесных групп, образующихся из взаимодействия одного с одним, одного с многими и одной группы с другой». Он объясняет: «Какую бы социальную группу мы ни взяли – будет ли ею семья, или класс, или государство, или религиозная секта, или партия, – все это представляет или взаимодействие двух, или одного со многими, или многих людей со многими. Все бесконечное море человеческого общения составляется из процессов взаимодействия: односторонних и двусторонних, временных и длительных, организованных и неорганизованных, солидарных и антагонистических, сознательных и бессознательных, идейных, чувственно-эмоциональных и волевых» [там же, с. 29–38].

МЕТОДОЛОГИЯ И МЕТОД В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ П.А. СОРОКИНА

Сорокинская система социологии проникнута духом непосредственного анализа реальной социальной действительности. Уже в самом начале своего пути как ученого Сорокин уверенно встал на позиции естественно-научного подхода в познании социальной реальности, используя идеи и экспериментальные решения набирающей популярность в научном сообществе того времени рефлексологии. Такова, например, его трактовка социальной реальности, существующей в виде раздражителей, реакций, проводников [там же]. Таковы его характеристики причин революции, кроющихся в ущемленных инстинктах [Сорокин, 2008]. Естественно-научно его понимание социальных явлений и процессов, логические конструкции и лексика. Он часто прибегает к формулированию постулатов и алгоритмов. Его письменная речь пестрит такими понятиями, как «мембраны», «лифты», «сита», «кумулятивные социальные группы», «общество как сложный социальный агрегат», ему свойственно сравнение устройства общества с автомобилем, радио и другими техническими устройствами. В книге «Преступление и кара, подвиг и награда» он формулирует основные теоремы мотивационного поведения [Сорокин, 2015 б, с. 170–174].

Огромное значение в познании социальной реальности для Сорокина приобрели исторические эмпирические факты, дух и логика историзма. Его историзм проникнут стремлением обрести в прошлом, в состоявшейся

социальной реальности, надежную опору при исследовании действительного и настоящего. Громадный массив исторических и современных эмпирических фактов позволяет ему добиться детальнейшего рассмотрения исторических и происходящих сейчас событий, выстроить безупречную логику и добиться высокой степени полноты в раскрытии свойств и характеристик изучаемых социальных явлений и процессов. Работая с этим массивом, он определяет свои методы как логико-смысловой и причинно-функциональный и указывает, что сам он «систематически использовал скорее количественно-числовой, чем вербально-качественный метод и откровенно выкладывал перед читателем все данные на которых основаны мои выводы» [Сорокин, 2006, с. 27–28]. Тщательность, обстоятельность, скрупулезность в использовании эмпирических данных для Сорокина – неизменные условия качественной науки.

Позитивизм Сорокина в интерпретации изменений социального пространства и исторического времени существования социальной реальности ориентирует на понимание ее без однозначного представления о прогрессе как бесконечном восхождении ко всему все более совершенному. Сорокин различает изменения, происходящие в микро- и макромасштабном времени, и при этом отвергает вариант линейного развития, настаивает на конструировании моделей сложных состояний и форм: циклических, синусоидальных флуктуаций, спиралевидных. Он часто апеллирует к необходимости выявлять тенденции, присущие длительным историческим фазам и периодам [Сорокин, 1998, с. 3–14].

СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ – МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТ В ТЕОРИЯХ П.А. СОРОКИНА

Социальное время занимает особое место в методологическом арсенале сорокинских теоретических построений. Социологическое исследование этого феномена совершено в статье, опубликованной в 1937 г. в соавторстве с Р.К. Мертоном [Сорокин, Мертон, 2004], и здесь чувствуется преобладание стиля Учителя по отношению к своему молодому 27-летнему коллеге.

Логика рассуждений авторов понятна и чрезвычайно убедительна. Они считают, что «астрономическое время однообразно, однородно; оно чисто количественно, лишено качественных свойств. Можно ли такими же характеристиками наделить время социальное? Очевидно, – нет». «Мы видим, – считают они, – что система обозначения времени отражает социальные действия группы. Источники ее возникновения – коллективы. Обычай их соблюдения – социальная необходимость. Они возникают из жизненного цикла групп и, в целом, детерминированы религиозными действиями и трудовым распорядком дня. Их подкрепляет потребность в социальной координации. В сущности своей они продукт социальной интеракции. Дюркгейм точно подметил в этой связи, что “календарь выражает ритм коллективных действий, и в то же время его функция – обеспечение их регулярности”» [там же, с. 115].

«Отсюда, – утверждают социологи, – не обязательно следует, что у социального времени нет количественных аспектов. Однако, как представляет-

ся, оно – не чистое количество, однородное во всех своих частях, всегда сопоставимое с собой и точно измеряемое. В суждениях о времени присутствуют соображения способности, возможности, преемственности, постоянства, сходства. Равенство ценностей, относимых к интервалам времени, не обязательно есть измеренное равенство». И далее: «Различия в качестве порождают зависимость относительных ценностей отрезков времени не только от их абсолютной протяженности, но и от природы и интенсивности их качеств» [там же].

«В целом, – констатируют П.А. Сорокин и Р.К. Мертон, – можно сказать, наше исследование обнаружило к настоящему времени следующие факты: социальное время, в отличие от времени в астрономии, обладает качествами, а не только количеством; эти качества производны от верований и обычаев группы, они также служат обнаружению ритмов, пульсаций, биений обществ, в которых найдены» [там же, с. 116]. «Религиозные церемонии, ритуалы, празднования времен года, охота, военные походы, торги, межплеменные сходы и т.п., – все требуют сложного взаимодействия множества людей в фиксированное время – источник четко определенной системы указания времени» [там же].

Итоговые выводы научного анализа сущности, места и функций социального времени в системе социальной реальности выражены в следующих утверждениях. «Локальные системы времени качественны, пронизаны выраженными местными значениями. Система времени, предназначенная для преодоления этого качества разных локальных систем, по необходимости должна абстрагироваться от индивидуальных свойств различающихся систем. Отсюда важный для нас социальный элемент определения концепции чисто квантитативного, однообразного и однородного времени; одномерное астрономическое время было, в сущности, заменено многомерным социальным временем» [там же, с. 119]. «Если мы хотим, – заключают они, – расширить наше знание темпоральных аспектов социальных перемен и процессов, мы должны шире трактовать нашу категорию времени, включив в нее понятие социального времени» [там же].

ТЕОРИЯ ФАКТОРОВ – МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОДОЛЖЕНИЕ П.А. СОРОКИНЫМ НАУЧНОЙ ТРАДИЦИИ СВОЕГО УЧИТЕЛЯ М.М. КОВАЛЕВСКОГО

Важное методологическое значение для исследований П.А. Сорокина имеет теория факторов, среди которых, по его мнению, нет необходимости выделять главные и неглавные. Позитивизм Сорокина отрицает доминирование и сакрализацию однофакторности, ведущие к монизму, будь то экономический или географический детерминизм [Сорокин, 2006, с. 54].

В отдельных исследованиях он концентрировался на ведущих факторах, но при этом рассматривал их как собственную систему, как взаимосвязанные и обусловленные комплексом других условий изучаемой ситуации. Например, так, как это представлено в его знаменитом исследовании «Голод как фактор» [Сорокин, 2003].

Венцом теоретической и эмпирически инструментальной оснащенности исследовательского поиска Сорокина стала методология интегрализма, которую в «чистой социологии» пытаются трактовать как абстракцию и эклектику, а сегодня мы понимаем ее как системность и полипарадигмальность.

В познании всего сущего П.А. Сорокиным определен собственный путь, в котором органично и по принципу взаимодополнения соединены рациональность, чувства и вера. Сорокин был убежден, что в познавательном процессе результатом может быть открытие различных видов истин: иррациональная, рациональная и чувственная [Сорокин, 2006, с. 61–62]. Однако полное представление об объекте и предмете научного социального исследования может быть получено при соединении и сочетании способов и соответствующих им инструментов, характерных для иррационального (интуитивного), рационального (логического) и чувственного (эмпирического) познания. Именно это соединение позволило выработать его уникальную, парадигмального значения, методологию интегрализма и осуществить с ее помощью глубокую теоретическую и эмпирическую проработку многих новаторских концептуальных идей.

Путь к этому был вовсе не прост. Он проходил через мировоззренческий кризис в теориях самого Сорокина, его «творческой эволюции» от позитивизма и бихевиоризма к интегрализму.

ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ ТЕОРИИ КРИЗИСОВ П.А. СОРОКИНА

Социальный кризис рассматривается П.А. Сорокиным как появление и развитие различных деформаций социальных явлений, их состояний и процессуальных изменений. Сами по себе деформации – искажение и утрата, частичная или полная, заданных социальных свойств и качеств. Они могут быть поняты как нарушение и отклонение от сложившегося и устоявшегося причинно обусловленного порядка. Деформации происходят на уровне личностей, групп и общностей людей в социально-институциональном пространстве, экономике, политике, в социокультурной сфере. Деформации социальной реальности становятся характеристикой определенного социального времени.

Исследуя современную ему общественную ситуацию в региональном, страновом и глобальном масштабах, П.А. Сорокин указывает на бесконечное многообразие непрекращающихся больших и малых кризисов: кризисы политические, аграрные, финансовые, промышленные; кризисы производства и распределения; кризисы моральные и религиозные; кризисы в науке и искусстве; кризисы собственности, государства, семьи, предпринимательства; кризисы республики и монархии, автократии и демократии, диктатуры и самоуправления, капитализма и социализма, фашизма и коммунизма, национализма и интернационализма, пацифизма и милитаризма, консерватизма и радикализма; кризис всей системы ценностей нашей культуры. «Каждый из этих кризисов являл собой, так сказать, часть большой ужасающей симфонии, и каждый был замечателен своей силой и интенсивностью» [Сорокин, 2006, с. 787].

С присущей ему литературно-художественной образностью П.А. Сорокин вводит понятие «кризисные фестивали», указывает на их оркестры и хоры.

Этот фестиваль, считал он, в XX в. начался с 400 млн китайского оркестра в 1911 г., затем продолжился кризисами режимов и стран в Европе, а с конца 1929 г. разразился в США. Оглушительный военный марш был исполнен духовым оркестром из многих сот наций в первой мировой войне. Не успел еще закончиться этот фестиваль, как русский оркестр в составе почти 160 млн виртуозов разыграл свою собственную вариацию под названием «коммунистическая революция» [там же, с. 787].

В кризисных галаконцертах их мелодика и последовательность подчинены всем правилам исполнения музыкального произведения: начинаются они *pianissimo* и далее по нарастающей *moderato*, *staccato*, *fortissimo*.

Совокупность кризисных явлений, достигших пика своей разрушительной силы, квалифицируется П.А. Сорокиным как катастрофа. Говоря о политическом кризисе июля 1917 г. в России, он обращает внимание на его катастрофические последствия, предопределенные идеологией большевизма: довести революцию до конца, разрушая все до основания. Революция 1917 г. – это катастрофа, вызвавшая обрушение всего общественного здания. Она стала хирургическим разрешением социальных противоречий, в отличие от возможности терапевтического пути.

Вместе с тем общественные кризисы и возникающие в результате их разрушительной силы катастрофы не являют собой конец истории ни человечества в целом, ни его отдельных общностей и групп. Кризисы представляют собой особые переходные состояния социальной реальности, в которых резко проявляется острота противоречий между отжившим и уходящим, отмирающим старым и становящимся новым, а также противоречий в самом становящемся новым.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ КРИЗИС В ПРОЦЕССАХ ФЛУКТУАЦИИ БАЗОВЫХ ЦЕННОСТЕЙ КУЛЬТУРНЫХ СУПЕРСИСТЕМ

Одной из центральных проблем научного внимания П.А. Сорокина стала теоретическая разработка теории флуктуации определенных состояний культуры. На огромном историческом и современном фактическом материале он детальнейшим образом исследовал, типологизировал и классифицировал содержание и формы культурной ментальности. Отвергая линейный подход в исследовании социальных явлений и процессов, на множестве конкретных фактов и примеров он доказал, что флуктуация культур – это исторический процесс, в котором происходит утверждение, распространение и практическая реализация выделенных им типов культуры (чувственной, идеациональной и промежуточной – идеалистической). Каждая из культур, в своих ареалах распространения, образует суперсистемы с господствующей системой ценностей. Каждая из них во множестве разновидностей представляет собой комплекс ментальных особенностей в восприятии действительного и трансцендентного миров и его отображение в отношениях с ними. В каждом из них происходит акцентирование действий на соответствующем специфическом виде и способах творческой деятельности.

Смена состояний флуктуационной синусоиды, процессы перехода от одного к другому неизбежно находят свое выражение в совокупности явлений, свидетельствующих о кризисе уходящей культуры и трудностях становления и утверждения культуры, идущей на смену. В представляемом материале остановимся на нескольких аспектах теории общественного кризиса П.А. Сорокина: кризис как необходимость разрешения противоречия между чувственной и идеациональной ценностными системами; социальная революция как кризисное явление и процесс; революционный кризис и катастрофа в России 1917 г.

Приоритетное положение в системе объяснений существа культуры П.А. Сорокин отводил «культурной ментальности» – сфере внутреннего опыта, включающей разум, ценности и смысл [Сорокин, 2006, с. 56]. Он постоянно напоминал, что определяющее влияние на формирование и существование базовых ценностей культурной ментальности идеационального и идеалистического видов оказывают религиозные учения. Связывая созидательный альтруизм (любовь) с идеациональной культурой, ученый подчеркивал: «Если на один момент мы представим христианство устраненным из исторической жизни, социальных институтов и культуры Запада; конфуцианство, даосизм и буддизм – из жизни и культуры Китая; индуизм, буддизм и джайнизм из социокультурного универсума Индии – только хаотическая масса развалин останется от культуры, социальных институтов и исторической жизни этих стран. Без этико-религиозных систем вся история становится непонятной» [там же, с. 251].

В теории П.А. Сорокина кризис, переживаемый в современную ему эпоху, имеет почти глобальный масштаб – это «кризис чувственной культуры, которая господствовала в западном мире в течение последних пяти столетий и ныне достигла до состояния перезрелости. Вместе с ним это кризис тесно связанного с ней договорного (капиталистического) общества» [там же, с. 786]. Обосновывая противоречия, порожденные чувственной культурой как источник современного кризиса, П.А. Сорокин тем не менее подчеркивал, что его теория «не предрекает ни неизбежной смерти, ни упадка западной культуры и общества. Признавая закат нынешней чувственной фазы и вероятность мучительного перехода, она вместе с тем показывает и возможность рождения новой величественной идеациональной или идеалистической культуры, нового общества и человека» [там же, с. 793]. «Возможность упадка нынешней культурной фазы, – заключал П.А. Сорокин, – не наполняет меня пессимизмом. 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» [там же, с. 29–30].

Указывая на перспективы выхода из кризиса, П.А. Сорокин обозначил их в названии одной из глав «Социальной и культурной динамики» так: «сумерки нашей чувственной культуры и ближайшие перспективы», «кризис», «катарсис», «харизма» и «воскресение» [там же, с. 880–887]. Поскольку, по убеждению ученого, это способ, посредством которого была преодолена

большая часть предыдущих великих кризисов, то увенчается этот путь благополучным исходом. Наступит время, когда «народы Запада войдут в конструктивный период новой более интегралистской суперсистемы». Что касается сроков реализации своих прогнозов, то Сорокин был уклончив в их определении. Часто употребляемое им понятие «age» переводится как время, эпоха, век, но конкретного ответа на вопрос, сколько будет длиться эта переходная эпоха, эпоха кризиса, и какое время еще предстоит проявляться негативным кризисным последствиям, в работах ученого нет.

СОЦИАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ КАК САМОЕ ЯРКОЕ ПРОЯВЛЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННОГО КРИЗИСА

П.А. Сорокин вскрыл глубокие имманентные причины напряжений в общественной системе, вызывающие возникновение малых и больших кризисов: социального беспокойства, волнений и революций. В самом общем виде – это специфическое состояние социокультурной структуры отношений и ценностей. «Поскольку рано или поздно, в силу изменения присущего во всякой социокультурной системе, любая система неизбежно приходит в расстройство, “увядает” и разрушается, социокультурный строй всякого общества должен переживать переходные периоды и заодно испытывать нарастающие волны беспорядков» [там же, с. 762]. Теория социальной революции П.А. Сорокина, основанная на огромном историческом фактическом материале, подкрепленная конкретными доказательными примерами, включает несколько ключевых положений. Основное место среди них занимают: а) указание на факторы, выступающие в качестве причин революции (ущемленные «инстинкты» – социальные потребности); в) трактовка субъекта революции (представители средних социальных слоев – «головастики»); с) представление о контрсубъекте революции (аристократия и власть).

Рассматривая в целом революцию как кризисный процесс, он выделяет в ней несколько фаз: предреволюционную, непосредственно революционную и постреволюционную. На каждом из указанных этапов действуют свои, обуславливающие революционное движение факторы и условия, свои особенности развертывания кризиса.

Первым и основным комплексом признаков, свидетельствующих о надвигающемся революционном кризисе, по убеждению Сорокина, становится общественное состояние, в котором со все большей силой проявляются ущемленные «рефлексы» (они тождественны социальным потребностям). К таковым Сорокин относит: потребность питания (или пищевые рефлексы) значительной части населения; рефлексы индивидуального самосохранения; рефлексы группового самосохранения; потребность в жилище, одежде, тепле; рефлексы половые; инстинкты собственности; инстинкты самоуважения и собственного достоинства; инстинкты драчливости; борьбы и конкуренции; творческой работы, разнообразия и приключений и «рефлексы свободы» [Сорокин, 2008, с. 309–310].

Обострение лишений в виде ущемленных инстинктов составляет содержание преадактивной фазы революции. Возросшее давление ущемленных рефлексов (инстинктов, социальных потребностей) переводит ее в фазу действий. «1) Рост ущемленных главных инстинктов, 2) массовый характер этого ущемления, 3) бессилие групп порядка уравновесить пропорционально усиленным торможением возросшее давление ущемленных рефлексов – таковы необходимые и достаточные условия наступления революций» [там же, с. 312].

Кризисное состояние в удовлетворении потребностей может перейти в фазу активной революции при наличии ее субъекта, т.е. сил, способных совершить решительные действия. Под таковыми Сорокин понимает достаточно развитый слой представителей среднего класса, у которых, по его мнению, сформировалась способность и готовность управлять. Сорокин именует таких представителей «головастиками». Однако в существующей системе власти в силу искусственно закрытых каналов вертикальной социальной мобильности путь наверх им закрыт заостеневшей элитой [там же, с. 386].

Еще один комплекс факторов, создающих революционный кризис – состояние правящей элиты и представляемой ею власти. «Предреволюционные эпохи, – констатировал П.А. Сорокин, – просто поражают бездарностью власти и вырождением привилегированно-командующих слоев, не способных успешно выполнять ни функции власти, ни противопоставить силе силу, ни разделить и ослабить оппозицию, ни уменьшить ущемление, ни канализировать его в формах, отличных от революции» [там же, с. 380].

РЕВОЛЮЦИОННЫЙ КРИЗИС И СОЦИАЛЬНАЯ КАТАСТРОФА В РОССИИ 1917 Г.

Революционный процесс в России 1917 г. П.А. Сорокин рассматривает как взаимосвязанную цепь кризисных состояний: предреволюционный (думская сессия и речь Милюкова, декабрь 1916 г.), февральские события 1917 г. и падение самодержавия, апрельский (нота Милюкова), июльский, августовский, сентябрьский кризисы и, наконец, катастрофа вызванная октябрьским большевистским переворотом. Предреволюционный кризис в российском обществе носил всеохватывающий характер. Его явным признаком стало катастрофическое падение авторитета, а значит, доверия и поддержки государственной власти в лице царской семьи и институтов самодержавия. Усталость от ее векового существования и раздражение от неспособности адекватно реагировать на изменившуюся действительность создали глубокие трещины в сознании масс.

Наблюдая за происходящими кризисными переменами, Сорокин замечает: «На вчерашнем заседании депутатов, политиков, ученых и писателей в доме Шубина-Поздеева даже самые убежденные консерваторы высказывались о приближающейся революции как о чем-то неизбежном. Графы и бароны, помещики и капиталисты – все шумно одобряли едкую критику, прозвучавшую в адрес правительства, и приветствовали начинающуюся революцию» [Сорокин, 2015 а, с. 51].

Кризисным стало состояние армии от ее поражений и накопления общей усталости от тягот бессмысленной и бесперспективной войны. В политической области – это кризис думской власти неспособной добиться от царизма уступок в вопросе реформирования органов управления государством посредством создания «ответственного правительства». Война до крайних пределов обострила продовольственный кризис.

В этой кризисной среде, подобно пожару, глубоко и масштабно распространились революционные настроения и произошли революционные действия. Царизм пал легко как картонный домик. Устранение его из политической жизни было встречено с ликованием в самых различных слоях российского общества.

В грозном 1917 г. П.А. Сорокин, как и многие представители российской научной и общественно-политической интеллигенции, не мог остаться просто отстраненным научным наблюдателем происходящих событий. Вполне логичным выбором, вытекающим из его предшествующего жизненного пути, стало активное, непосредственное участие в революционном процессе. Более того, он оказался в эпицентре революционного водоворота, стал его идеологическим Деятелем. Его неуемная энергия, проникнутая чувствами тревоги и ответственности за настоящее состояние и будущее любимой России, нашла свое применение в самых разнообразных формах: обсуждение со сторонниками, дискуссии с оппонентами по поводу происходящего и перспектив; выступления с речами и докладами, редактирование газеты «Воля народа», злободневные публикации в прессе, организация Всероссийского съезда крестьянских депутатов, подготовка резолюций по итогам работы, участие в выборной кампании избрания делегатов Учредительного собрания. В этот необычайно насыщенный и по своему содержательному значению и интенсивности период жизни политическая деятельность всецело поглощала его. Повествуя о первых днях революционного подъема в феврале 1917 г., он намечает свой выбор в новой ситуации: «Я взглянул на свои книги и рукописи, подумал, что придется отложить их на время в сторону. Сейчас не до занятий. Надо действовать» [Сорокин, 1991, с. 86]. Внимание и интерес к научным занятиям уступили место политике. Даже знаменательнейшее событие личной жизни – заключение брака с Еленой Баратынской произошло быстро и крайне скромно: «26 мая 1917 г. был днем моей свадьбы. Она представляла собой действительно революционное бракосочетание. После церемонии венчания в церкви, на которую я явился прямиком с какого-то важного митинга, мы с женой и друзьями имели только полчаса на обед, а затем мне уже надо было поторапливаться на другое окаянное мероприятие» [там же, с. 97].

В накале политических страстей Сорокин-ученый вынужден уступить Сорокину-революционеру, однако эта уступка оказалась неполной и временной. Сорокин-социолог во всех обстоятельствах оставался исследователем. Уже через полгода революции он записывает в дневнике: «Я приступил к более глубокому изучению Великой французской революции. Как повторяется история! Кто мы, как не русские жирондисты? Какая ждет нас судьба? Такая же как у них? Что случится с Отечеством? Вероятно, тот же ужас, кровопролитие и разруха...» [Сорокин, 2015 а, с. 104].

В целом его отношение к революционным событиям можно определить как сдержанный оптимизм. Однако это отношение корректируется наблюдением и анализом конкретных ситуаций. Достаточно часто в нем присутствуют пессимистические нотки, драматизм, трагедийность. Рассказывая о своих впечатлениях от происходящего в самый в первый день февральских событий в Петрограде, он объят тревожными предчувствиями: «В два часа ночи я добрался до дома и сел записать наскоро свои впечатления. Рад я или нет? Трудно сказать, но мрачные предчувствия и опасения преследуют меня!» [Сорокин, 1991, с. 86]. В последующие дни он, определяя происходящее как сочетание света и тени, хотя и без чувства растерянности, но снова подтверждает свое тревожное настроение: «Ночь... Измотанный речами, митингами и сотней неприятностей, я возвратился домой, ощущая себя человеком, который голыми руками пытается остановить мчащуюся с гор лавину. Безнадежное дело» [там же, с. 94].

Временами же Сорокин-политик, оставаясь стойким приверженцем правого крыла партии эсеров, демонстрировал взгляды и высказывал предложения бескомпромиссно-радикального характера. Он очень резко осуждал провокационное выступление большевиков 5–6 июля 1917 г. в Петрограде и призывал к жесткой реакции на него: «Мы умеренные, не кровожадны, тем не менее, чтобы предотвратить повторение таких бунтов, мы должны проявить большую твердость. Если необходимо казнить несколько тысяч бандитов, чтобы спасти миллионы жизней русских людей, мы должны быть готовы сделать это» [Сорокин, 2015 а, с. 92–93].

Тревоги, опасения и правый радикализм Сорокина небеспопченны. Всякий раз в изменяющейся действительности он стремится взглянуть на происходящее с максимально реалистичных позиций. Сорокин прагматично видит расклад политических сил, трезво оценивает их исторический потенциал. Он хорошо понимает, что российское общество, не успев толком выйти из катастрофического кризиса, вызванного падением царского самодержавия, сразу же погружается в пучину кризиса, создаваемого Двоевластием. Один за другим следуют кризисы, вызванные беспомощностью и бездействием Временного правительства, его откровенными просчетами и ошибками в политике и действиях. Эти кризисы углубляются и масштабируются: неопределенностью будущего государственного устройства России; разлагающейся и выходящей из повиновения армией, требующей мира; растущим напряжением в среде крестьянства, мечтающего получить землю; ухудшением продовольственного снабжения; радикализацией требований и действий большевиков, подкрепленных созданием военно-революционных комитетов в воинских полках и вооруженных формирований в виде красногвардейских отрядов.

При всей приверженности Временному правительству Сорокин относится к нему очень скептически: «А что же правительство? Лучше, наверное, было бы вообще не говорить о нем. Благородные идеалисты, эти люди не знают азбуки государственного управления. Они сами не ведают, чего хотят, а если бы и знали, то все равно не смогли бы этого добиться» [Сорокин, 1991, с. 92].

Не более лестна его оценка государственной деятельности А.Ф. Керенского. Характеризуя его, он отмечает: «Керенский практически не занимается

конструктивной работой... Как человек он честен, искренен и готов отдать свою жизнь ради блага страны. Но он некомпетентен, безволен, не имеет четкой позиции. Он ничего не знает об искусстве управления... Хороший человек, но слабый руководитель, типичный представитель русской интеллигенции» [Сорокин, 2015 а, с. 95].

В целом Сорокин оказался удивительно прозорливым политиком, вполне реалистично оценивающим каждую конкретную социально-политическую ситуацию. Уже в самом начале существования двоевластия он предрекает победу Совета в противостоянии его с Временным («очень непрактичным») правительством. При всем этом он последовательно и стойко остается непримиримым идеологическим противником большевизма и большевиков. Уже в условиях состоявшегося захвата и существования новой власти несгибаемый Сорокин бросает ей смелый вызов: «В редакции моей газеты я написал свою первую статью о победителях, клеймя их как убийц, насильников, бандитов и грабителей, и подписал ее полным именем, невзирая на протесты моих коллег и даже наборщиков. “Пусть стоит,” – сказал я, имея ввиду подпись. – Мы все так или иначе смотрим в лицо смерти» [Сорокин, 1991, с. 109]. (См. статьи в газете «Воля народа»: «Победителям», «Во власти преторианцев»: [Сорокин, 2000, с. 180, 182]).

В конце 1917 – начале 1918 гг. в условиях большевистско-радикального этапа революции Сорокин остается верен своему революционному долгу, преданным и стойким приверженцем идеи мирного революционного преобразования России. Финалом этого этапа для него становится арест большевиками и камера в Петропавловской крепости.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, П.А. Сорокин теоретически и на прочном фундаменте эмпирических фактов обосновал вывод глобальной значимости о кризисе, переживаемом современными ему модернизированными обществами: «Человечество должно быть благодарно чувственной культуре за ее замечательные достижения. Но теперь, когда она пребывает в агонии, когда ее продукт – это скорее отравляющий газ, чем свежий воздух, когда, благодаря своим достижениям, она вручила человеку ужасающую власть над природой, обществом и культурой, не обеспечив его при этом ни средствами самоконтроля, ни властью над своими стремлениями, чувствами инстинктами, – теперь в руках такого человека со всеми достижениями ее науки и техники, она становится чрезвычайно опасной и для самого человека и для всех его ценностей» [Сорокин, 2006, с. 793].

Теория кризисов П.А. Сорокина может быть определена как наука и провидение-предвиденье.

Ученый-пророк предрекал: «наступление царства умственной, моральной, эстетической и социальной анархии»; «нарастание атомизации чувственных ценностей»; падение значения «общественного мнения» и «мирового сознания»; утрату в договорах и соглашениях остатков обязывающей власти;

превращение грубой силы в право и как результат этого масштабные социальные конфликты, потрясения и катастрофы; вырождение свободы и превращение ее в миф, лишение неотъемлемых прав; кратковременные правительства создадут условия для замены: бомбы вместо хлеба, смерть вместо свободы, насилие вместо закона, разрушение вместо созидания; продолжение распада семьи; превращение чувственной суперсистемы культуры в базар, где она станет «местом культурного демпинга»; место настоящих мыслителей и ученых займут посредственности, одна вульгарнее другой; количественная гигантомания вытеснит качественную утонченность; мышление заменится «поиском информации»; величайшие культурные ценности прошлого подвергнутся унижению; творческие способности чувственной ментальности станут убывать; уменьшится безопасность жизни и имущества; произойдет раскол среди населения на гедонистов, аскетов и стойков [там же, с. 880–883].

Выход же из кризиса, как полагал П.А. Сорокин, может произойти через катарсис: «Западному обществу, очищенному огнем пережитой катастрофы, будет ниспослана благодать (харизма), а вместе с ней – воскрешение и высвобождение новых творческих сил» [там же, с. 884].

Надежду на выход из общественного кризиса П.А. Сорокин связывал с новым человеком, носителем идеациональной и идеалистической культур, которому «можно будет доверить то стоящее, что создано чувственной культурой» [там же, с. 794]. Правда, при этом в сорокинской теории остается без ответа вопрос: как в процессе катарсиса явится миру и станет доминирующим в нем этот новый человек. Он искал его в примерах жизни «добрых соседей», в богослужебном подвижничестве святых и священномучеников, в собственном кредо отношения к другим и к тому, что стало судьбой. Это кредо формировалось на протяжении всей его очень непростой жизни. В записи В.Ф. Булгакову от 19 апреля 1923 г. он формулирует основные принципы своего миропонимания и деятельности: «Жить и действовать при всех условиях, стремиться любить людей и мир... Жизнь, даже самая тяжелая – великое благо по сравнению со смертью, а любовь – душа жизни» [цит. по: Дойков, 2009, с. 40]. Завершая в этом же году полные душевного трагизма и драматических переживаний от случившегося в России «Листки из русского дневника», П.А. Сорокин с оптимизмом и светлыми надеждами был устремлен в будущее. Его жизненное кредо приобретает ясный и заверченный вид: «Что бы ни случилось со мной в будущем, я уверен, что три вещи навсегда останутся убеждениями моего сердца и ума. Жизнь, как бы ни была она тяжелой, – это самая прекрасная, удивительная и чудесная вещь в мире. Только посвятив ее служению долгу, можно сделать ее счастливой и тем самым наполнить душу необоримыми силами, чтобы служить идеалам – таково мое второе убеждение. И, наконец, в-третьих, я убежден, что жестокость, ненависть и несправедливость никогда не были и никогда не будут способны построить на земле Царство Божие» [Сорокин, 2015 а, с. 233–234].

Список литературы

- Дойков Ю.* Питирим Сорокин в Праге : 1922–1923. – Архангельск, 2009. – 146 с.
- Сорокин П.А.* Голод как фактор : Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь. – Москва : Academia & LVS, 2003. – XII, 684 с.
- Сорокин П.А.* Долгий путь : автобиографический роман / пер. с англ. П.П. Кротова, А.В. Липского. – Сыктывкар : Союз журналистов Коми АССР : Шыпас, 1991. – 304 с.
- Сорокин П.А.* Заметки социолога. Социологическая публицистика. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 300 с.
- Сорокин П.А.* Кризис нашего времени : социальный и культурный обзор. – Москва : ИСПИ РАН, 2009. – 332 с.
- Сорокин П.А.* Листки из русского дневника. Социология революции / сост., подг. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. – Сыктывкар : ООО «Анбур», 2015 а. – 848 с.
- Сорокин П.А.* Обзор циклических концепций социально-исторического процесса // Социологические исследования. – 1998. – № 12. – С. 3–14.
- Сорокин П.А.* Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. – Москва : Наука, 1994. – 560 с.
- Сорокин П.А.* Преступление и кара : Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали / сост., подг. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. – Сыктывкар : ООО «Анбур», 2015 б. – 496 с.
- Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика / пер. с англ., вступ. статья и коммент. В.В. Сапова. – Москва : Астрель, 2006. – 1176 с.
- Сорокин П.А.* Социология революции / вступ. статья Ю.В. Яковца; предисловие И.Ф. Курова, И.И. Лукинова, Т.И. Деревянкина; подг. текста, сост. и коммент. В.В. Сапова. – Москва : Астрель, 2008. – 784 с.
- Сорокин П.А.* Человек и общество в условиях бедствий : влияние войны, революции, голода, эпидемии на интеллект и поведение человека, социальную организацию и культурную жизнь. – Санкт-Петербург : Мир, 2012. – 336 с.
- Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов. – Москва : Политиздат, 1992. – 349 с.
- Сорокин П.А., Мертон. Р.К.* Социальное время : опыт методологического и функционального анализа // Социологические исследования. – 2004. – № 6. – С. 112–119.
- Sorokin P.A.* SOS : the meaning of our crisis. – Boston (MA) : Beacon press, 1951. – XI, 177 p.

В.В. ВАСИЛЕНКО

**ПРОБЛЕМА ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ПРОЦЕССА
В ИНТЕГРАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ П.А. СОРОКИНА**

DOI: 10.31249/idint/2022.00.17

Аннотация. Статья посвящена анализу проблемы историко-культурного процесса в интегральной концепции российско-американского социолога П.А. Сорокина. Рассматриваются вопросы соотношения понятий исторического и культурного процессов, освещаются ключевые элементы теории историко-культурного процесса. Анализируются понятия динамики, мобильности, флуктуации, социокультурной системы. Показана роль теории историко-культурного процесса в современном научном историческом знании.

Ключевые слова: интегральная концепция; интегральная методология; теория социокультурной динамики; исторический процесс; П.А. Сорокин.

V.V. Vasilenko

**The problem of the historical and cultural process
in the integral concept of P. Sorokin**

Abstract. The article analyzes the problem of historical and cultural process in the integral concept of Russian-American sociologist P.A. Sorokin. The issues of correlation between the concepts of historical and cultural processes are considered, the key elements of the theory of historical and cultural process are highlighted. The concepts of dynamics, mobility, fluctuations and socio-cultural system are analyzed. The role of the theory of historical and cultural process in modern scientific historical knowledge is shown.

Keywords: integral concept; integral methodology; theory of sociocultural dynamics; historical process; P.A. Sorokin.

В условиях современного цивилизационного перехода, когда существенной трансформации подверглись привычные формы взаимодействия людей, культурные ценности, общественные институты, когда во многих сферах жизни обществ наблюдается кризис и нет определенности глобального будущего, научное познание, по выражению академика В.С. Степина, «становится компонентом культуры и социальной жизни» [Степин, 2017, с. 16].

Изменившаяся реальность и почти неуправляемые процессы в «делах человеческих» [Тойнби, 2004, с. 14] заставляют более пристально присмотреться к социогуманитарному знанию, вытесняемому на периферию современной науки. Еще в 1963 г., оценивая вклад П.А. Сорокина в развитие социальных наук, А. Тойнби отмечал: «Сорокин – первопроходец, и признание этой истины – необходимый первый шаг в попытке понять и ценить его труд <...> Именно как интеллектуальный первопроходец <...> Сорокин наложил отпечаток на историю мысли о делах человеческих» [Тойнби, 2004, с. 14]. Высказанное А. Тойнби предположение о том, что в дальнейшем П.А. Сорокина «поправят и превзойдут», «самодельную карту первопроходца скорректируют», «его тропу все больше и больше будут спрямлять, маркировать, выравнивать, пустят по ней двустороннее движение», «зарубки его топора на деревьях заменят неоновые знаки» и что «все эти усовершенствования превзойдут труд следопыта, и чем быстрее это сделают, тем более значимым будет признание его достижений» [там же] – трудно оспорить.

Одним из таких современных «знаков», маркирующих магистраль современного социогуманитарного познания стали работы академика В.С. Степина об исторических типах научной рациональности [Степин, 2017, с. 6]. На основании критериев: 1) «особенности системной организации объектов, осваиваемых наукой»; 2) «присущая каждому типу рациональности система идеалов и норм исследования (объяснения, описания, обоснования, структуры и построения знаний); 3) «специфика философско-методологической рефлексии над познавательной деятельностью, обеспечивающая включение научных знаний в культуру соответствующей исторической эпохи» В.С. Степин выделил три исторических типа научной рациональности – классическую, неклассическую и постнеклассическую [Степин, 2017, с. 6]. Можно предположить, что научная практика П.А. Сорокина, включая его интегральную методологию, осуществлялась в постнеклассической парадигме.

Особенность постнеклассики состоит в рассмотрении всех объектов социально-гуманитарных наук как «человеко-размерных», т.е. «развивающихся на основе деятельностного отношения человека к миру» [Лубский, 2015, с. 21; Тихонов, 2011, с. 11]. Свою систему социологии П.А. Сорокин так и называл «нито-социологией», т.е. наукой о человеческом духе, о ценностях, о культуре. И поэтому в будущем, которое так заботило П.А. Сорокина, которое сегодня уже наступило, главную роль, с его точки зрения должны играть гуманитарные науки. Именно они, как он полагал, помогут выбраться из цивилизационного тупика, с которым столкнулось человечество.

Сама концептуальная форма организации интегрализма, в основе которого лежал мотив создать новую теорию познания изменяющейся объективной реальности, дает возможность взглянуть на нее с точки зрения современной научной рациональности.

Рациональность как разумность предполагает особый взгляд на личность – у П.А. Сорокина как на многомерную интегральную личность (космо-, био-, психо-, социо-, культурное, духовное, экзистенциальное существо надорганической целостности). В этой логической последовательности выстраивается интегральная теория познания. Объектами познания являются сложные само-

развивающиеся системы. Они представляют «более сложный тип системной целостности, который характеризуется развитием, <...> в ходе которого происходит переход от одного вида саморегуляции к другому, <...> смена вида саморегуляции системы представляет собой фазовый переход, который может быть охарактеризован в терминах динамического хаоса» [Степин, 2017, с. 12]. При формировании новых уровней организации сложных систем «происходит перестройка прежней целостности, появление новых параметров порядка» [там же, с. 13]. В этих сложных системных объектах «появляется новое понимание объектов как процессов взаимодействия» [там же]. Одной из самых сложных с точки зрения организации, саморазвития, познания является современное общество как система, т.е. «...социальные объекты, рассмотренные с учетом их исторического развития» [там же].

Исследованием таких сложных «суперорганических или культурных» классов реальности, содержащих нематериальный компонент смысла, занимался П.А. Сорокин [Сорокин, 1997, с. 135]. И чем дальше в этом направлении он продвигался, тем сильнее подвергался критике со стороны последователей классической теории познания. Его упрекали в сложности и громоздкости категориального аппарата, в отсутствии последовательной исследовательской стратегии, в размывании предметных границ, утопизме, чрезмерном морализаторстве, в пророческом высокомерном тоне и многом другом. С каждым годом логика его рассуждения становилась все менее и менее понятной коллегам и вызывала раздражение (см. об этом: [Зюзов, 2009]).

Анализ теоретических трудов П.А. Сорокина в ретроспективе показывает, каким образом и в какой последовательности формировались его теории, выкристаллизовывался смысл и назначение интегральной концепции.

Осознание хрупкости социокультурного мира вместе с трансформацией научного мировоззрения пришли к нему после событий российской революции 1917 г. Она «разбила вдребезги <...> взгляды на мир, вместе с характерными для них позитивистской философией и социологией, утилитарной системой ценностей, концепцией исторического процесса как прогрессивных изменений, эволюции к более лучшему обществу, культуре, человеку, <...> революция разбудила в человеке зверя и вывела на арену истории, наряду с благородным, мудрым, созидующим меньшинством, гигантское число иррациональных человекоподобных животных, слепо убивающих друг друга, разрушающих все великие ценности, низвергающих все великие ценности человеческого гения и поклоняющихся вульгарности в ее худших формах» [Сорокин, 1991, с. 167].

Накануне высылки из СССР в статье «Верую, Господи! Помоги моему неверию!» (1922 г.), которая была запрещена цензурой, П.А. Сорокин писал: «Горе побежденным и слабым! Не надейтесь на пощаду – ее не бывало в истории. Для возрождения из руин потребуется трезвый взгляд, иначе “участь музейной мумии” грозит и России, а выжившим ее членам – участь феллахов, <...> над которыми будет висеть палка иноземного господина, по земле которых будут по-хозяйски разгуливать ноги чужаков, полноправных, довольных и сытых, считающих великой заслугой и гуманностью бросание

крох со своего богатого стола “диким туземцам” – так будут называть тебя великий русский народ» [Сорокин, 2003, с. 588–589].

В 1937 г., когда Сорокин создавал «Социальную и культурную динамику», описывая масштабы разрастающегося кризиса и угрозы динамического хаоса, он уже допускал вероятность Второй мировой войны и страшных человеческих бедствий.

С середины 1950-х годов он по-прежнему не переставал напоминать об опасности новой мировой войны. В книге «Власть и нравственность» Сорокин настаивал: «Процветание и выживание человека сегодня во многом определяет лишь горстка верховных правителей великих ядерных держав. В своих руках они безраздельно сосредоточили контроль над беспрецедентно мощными, несущими смерть вооружениями. От их мудрости или глупости во многом зависит судьба человечества – прочный мир или самоубийственная война. Никогда прежде в истории не было, чтобы жизнь и смерть такого огромного количества людей зависели бы от такой кучки правителей» (цит. по: [Сорокин, 1992, с. 241]).

В конце 1960-х годов, оценивая текущий век, П.А. Сорокин констатировал: «Волна смерти, зверства и невежества, захлестнувшая мир в двадцатом, цивилизованном, как считалось, столетии, полностью противоречила всем “сладеньким” теориям прогрессивной эволюции человека от “теологической” к “позитивной” стадии развития общества, от тирании к свободе, от нищеты и болезней к неограниченному процветанию и здоровью, от уродства к красоте, от человека – худшего из зверей, к сверхчеловеку-полубогу» [Сорокин, 1991, с. 167].

В исторических масштабах времени реальность стремительно менялась и требовала не только новой теории познания, но и теории творческого созидания нового мира. Новый суперорганический культурный мир прямо на глазах становился «окружающей средой, которая окутывает, обуславливает, определяет и формирует каждого индивида и группу» [Сорокин, 1997, с. 136]. П.А. Сорокин внимательно наблюдал, как мир «вырос до такой степени по своей динамической творческой силе, что использовал в значительной мере неорганические и органические силы, подчинил их себе, сильно изменил поверхность всей земли и простирает свою власть далеко за границы нашей земли в космос» [там же].

Анализ письменных источников, связанных с научной деятельностью П.А. Сорокина в разные периоды жизни, показывает, что интегральная концепция выстраивалась на основе теории познания, которая логически вытекала из теории социокультурной динамики. Есть основания предполагать, что интегральная концепция формировалась вполне осмысленно и целенаправленно. Об этом свидетельствует работа П.А. Сорокина «Моя философия – интегрализм» (1958), которая была опубликована в сборнике размышлений двадцати выдающихся мыслителей о «глубочайшем смысле, который они нашли в жизни» [Сорокин, 1997, с. 134]. П.А. Сорокин, рассуждая об интегральной системе мировоззрения пишет: «Она рассматривает всю действительность как бесконечное X бесконечных качеств и количеств: духовных и материальных, ментальных и вечных, вечно-меняющихся и неизменных,

личностных и сверхличностных, временных и безвременных, пространственных и лишенных пространства, единых и многих, меньших, чем малое, и больших, чем большое» [Сорокин, 1997, с. 134]. В этой статье явно обозначена связь интегрализма с задачами научного познания. П.А. Сорокин исходит из недоступности «в своей неистощимой полноте» всей действительности человеческого ума, отмечая, что только главные аспекты действительности могут приблизительно быть поняты, поскольку сам человек является частью этой реальности. Для максимально полного познания столь многообразной реальности (неорганической, органической и надорганической), с точки зрения П.А. Сорокина, необходимо использовать все каналы познания (чувственный, сверхчувственный и интуитивный).

Интегральная концепция формировалась постепенно, дополнялась новыми идеями, уточнением положений и гипотез. Вырабатывалась исследовательская стратегия с оригинальной плюралистической методологией. Окончательное оформление интегральной концепции получает в конце 1950-х годов. Венцом интегральной концепции стала работа «Главные тенденции нашего времени» [Сорокин, 1997], в которой была обоснована необходимость творческого созидания нового интегрального общества, «новой великой культуры», нового человека.

Анализ интегрализма в контексте постнеклассической парадигмы предполагает рассмотрение интегральной концепции как комплекса теорий, сформулированных П.А. Сорокиным и отражающих систему его научных взглядов на разные аспекты (объекты, процессы и др.) социокультурного мира. Если перечислять теории в хронологической последовательности, то это теория факторов, теория мобильности, теория социокультурной динамики, теория кризиса, теория личности, теория познания и творчества, теория конвергенции, теория созидательного альтруизма и др. Все эти теории выстраивались на основе определенной совокупности ключевых понятий, были обусловлены общей смысловой зависимостью и логической взаимосвязью.

Теоретическим ядром интегральной концепции является теория социокультурной динамики, основные положения которой были изложены в 1937 г. в «Социальной и культурной динамике» [Сорокин, 2006]. Как профессионального социолога П.А. Сорокина в первую очередь интересовало современное состояние общества, его злободневные проблемы и перспективы будущего. Выдвинутая им научная гипотеза о смене трех типов социокультурных систем и огромный массив фактического исторического материала были нацелены на решение задач настоящего и будущего. Специальных исторических исследований П.А. Сорокин никогда не проводил и целей подобных не ставил. Однако необходимость открытия закономерностей исторического процесса неизбежно ставила перед социологом эпистемологические вопросы. Поэтому проблема культурно-исторического процесса находилась в поле «интегральной теоретической и исследовательской повестки» П.А. Сорокина [Джеффрис, 2010, с. 305].

Создавая «Социальную и культурную динамику», П.А. Сорокин решал следующие исследовательские задачи: «...первое, показать, что <...> типы ментальности на самом деле существовали в истории; второе, показать, что в

этих исторических комплексах сочетание элементов и сопутствующих свойств (сателлитов) в каждом типе было именно таким, как описано» [Сорокин, 2006, с. 81]. Ключевые понятия теории социокультурной динамики, на которых в дальнейшем выстраивается интегральная концепция, – «социокультурная система» и «социокультурная динамика».

Как было ранее неоднократно показано в отдельных публикациях, формирование научного мировоззрения П.А. Сорокина проходило под влиянием выдающихся российских ученых, представляющих дореволюционную социогуманитарную мысль – М.М. Ковалевского, Н.И. Кареева, А.С. Лаппо-Данилевского, В.М. Бехтерева и др. [Голосенко, 1992; Василенко, 2015].

В ранних работах П.А. Сорокина прослеживается интерес к проблеме динамизма в истории, которая в тот период поднималась ученым с мировым именем, социологом, основателем российской школы методологии истории академиком А.С. Лаппо-Данилевским (1863–1919). В отличие от позитивистов, опирающихся на установки эволюционизма, А.С. Лаппо-Данилевский рассматривал исторический процесс через категорию изменения. Идеи А.С. Лаппо-Данилевского оказали влияние на П.А. Сорокина [Василенко, 2019].

В книге «Преступление и кара, подвиг и награда» П.А. Сорокин как раз и размышлял о «нелинейности исторических тенденций», о «временном повышении и понижении» исторических тенденций [Сорокин, 1914 б, с. 11]. Объясняя популярность линейных идей развития общества в начале XX в., П.А. Сорокин писал: «...одной из самых существенных и важных особенностей ментальности XIX в. была вера в “большой и лучший” прогресс и фактическую predeterminedную эволюцию, <...> если оценивать их как проявление пожеланий, то они весьма благородны, <...> если <...> смотреть на них как на научное описание действительности, то они – не что иное, как прекрасные убеждения, чуть ли не на каждом шагу опровергаемые “уродливыми фактами”» [там же, с. 713].

В 1922 г. в рецензии на учебник Н.И. Бухарина по марксистской социологии он обращал внимание на трактовку «проблемы динамизма в истории» [Сорокин, 1922]. Не разделяя точки зрения автора учебника, П.А. Сорокин обвинял Н.И. Бухарина в том, что «из его изложения получается впечатление, что будто бы динамический принцип: “все изменяется” и “все стоит в связи со всем” есть черта, специально присущая “диалектическому методу”, <...> гр. Бухарин <...> знать ничего не хочет о повторениях в истории, с одной стороны, с другой – рисует весь исторический процесс подобием какого-то плац-парада, где общества переходят смиренненько из одной стадии в другую, пока не придут к вечной пристани коммунистического рая, приуроченного им автором и долженствующего наступить “неизбежно”. Такие концепции приходится признать метафизическими» [там же, с. 210]. П.А. Сорокин писал: «Если бы никаких повторений в истории не было и если бы неповторяющийся в целом исторический процесс не состоял из повторяющихся элементов, то нужно было бы проститься с возможностью формулировки законов общественной жизни, в том числе и законов развития. Последние возможны только тогда, когда в сериальном ряду <...> есть повторения. Без него <...> никакие

“тенденции” не формулируешь. Как неповторяющаяся в целом история земли, или солнечной системы, или организма не мешает существованию повторяющихся явлений (например, смены дня и ночи, времен года...), так в историческом процессе есть множество повторяющихся явлений, что и дает возможность открытия и формулировки закономерности» [Сорокин, 1922, с. 210].

Интерес П.А. Сорокина к повторяющимся явлениям и процессам сохранялся на протяжении всех этапов его научного творчества. В «Социальной и культурной динамике» он подробно рассматривал социокультурные флуктуации, как беспорядочные колебания, которые время от времени повторяются в истории. Отчасти именно поэтому до сих пор остается распространенной точка зрения на П.А. Сорокина как на одного из основоположников школы «русского циклизма» и «теории циклической динамики общества» [Яковец, 1999, с. 11].

Позволим себе возразить и подкрепить собственную точку зрения авторитетным мнением. О том, что «считать Сорокина простым циклистом <...> будет несправедливым» в 1990-х годах писал И.А. Голосенко [Голосенко, 1997, с. 131], ссылаясь в том числе и на близкого друга и коллегу П.А. Сорокина социолога Н.С. Тимашева [Тимашев, 1968, с. 281].

Сужая тенденцию культурно-исторического процесса до уровня циклической теории, ограничивается эвристический потенциал всей интегральной концепции П.А. Сорокина, теряется ее смысл, как универсальной познавательной парадигмы. Сам П.А. Сорокин неоднократно и вполне определенно противопоставлял теорию социокультурной динамики концепциям «линеаристов» и «циклистов», считая их ошибочными [Сорокин, 2000, с. 782]. Он отмечал, что «если мы не приемлем концепции, основанные на идее периодичности и “циклическости” в исследуемой нами области, то еще более решительно должны отвергнуть все “линейные” концепции, господствующие с конца XVIII в. и на протяжении всего XIX столетия» [Сорокин, 2006, с. 712].

Как отмечалось выше, линейные концепции, в том числе идею прогресса, П.А. Сорокин не разделял. А ведь сторонником эволюционизма был главный его учитель, основатель социологии в России академик М.М. Ковалевский (1851–1916). В одной из ранних статей русского периода «Обзор теорий и основных проблем прогресса» П.А. Сорокин отмечал, что для позитивистов «...было бы гораздо правильнее совсем выбросить термин “прогресс” из научного обихода и говорить только об эволюции» [Сорокин, 1914 а, с. 152–153]. В более поздний, американский период он широко и свободно оперировал неокантианским термином «изменение» или «динамика». Вообще, тема синтеза позитивизма и неокантианства в процессе формирования интегральной концепции является чрезвычайно интересной.

В работе «Социальная мобильность» (1927) П.А. Сорокин ввел понятие «социальная мобильность», под которой понимал «любое перемещение индивидуального или социального объекта или ценности <...> из одного положения в другое» [Сорокин, 2005, с. 490–491]. При описании вертикальной мобильности «в виде восходящих и нисходящих потоков, в зависимости от их интенсивности» он выделил подвижные (мобильные) и иммобильные (неподвижные) типы обществ и разные периоды истории. Он отмечал, что мо-

бильное общество прогрессирует более интенсивно, чем имобильное [там же, с. 490]. Приведем цитату, которая иллюстрирует ход мысли ученого и порядок аргументации, он пишет: «Когда в стране, в которой сословия на протяжении длительного времени существовали изолированно друг от друга, внезапно смешиваются, и социальная циркуляция вдруг становится интенсивной, такие периоды отмечены значительным ростом экономического благосостояния страны. Примерами могут служить Афины времен Перикла, республиканский Рим после победы плебеев, Франция после революции 1789 г., Англия времен Кромвеля, Германия в период Реформации, Италия после 1870 г., <...> вслед за усилением мобильности, наблюдавшейся после эпохи Перикла, последовал не рост, а снижение уровня благосостояния Греции – таких случаев история знает немало. Этот социальный процесс, как и многие другие, имеет предел, по достижении которого корреляционная связь исчезает» [там же, с. 490–491].

Таким образом, интенсивность мобильности, с точки зрения П.А. Сорокина, может меняться в историческом времени и пространстве. В истории любого общества существует ритм, в соответствии с которым более или менее мобильные периоды сменяются периодами относительно имобильными. Однако единой, постоянной универсальной тенденции в этих колебаниях быть не может. Развивая эту идею, П.А. Сорокин заметит, что мобильность оказывает влияние на социокультурные процессы, обуславливая перемены в организации социокультурных систем, изменении социальных норм, нравов, поведенческих стереотипов, т.е. «...является фактором, который сокращает долговечность культуры, разрушает ее целостность, способствует ее дезинтеграции и тем самым сокращает срок жизни соответствующего общества или социального института» [там же, с. 495].

Далее, прежде чем переходить к еще одному не менее важному понятию концепции – понятию «социокультурная система», заметим, что в 1920 г. П.А. Сорокин впервые высказал мысль об операционной несостоятельности понятия «общество», о его ограниченности, неспособности охватывать все многообразие социальной жизни. Эта идея вызвала одобрение и поддержку со стороны авторитетного российского ученого Н.И. Кареева (1850–1931), который был склонен к методологическому плюрализму. «Не будучи сторонником экономического материализма, <...> я, однако, взглянул на него как на одну из историологических теорий, которая, вернее – элементы которой должны, вместе с разными другими теориями идти в общий социологический синтез», – отмечал Н.И. Кареев [Кареев, 1915, с. 10].

В «Социальной и культурной динамике» П.А. Сорокин вводит понятие «социокультурная система» – «некая совокупность, которая создана или модифицирована в результате сознательной или бессознательной деятельности двух или более индивидов, взаимодействующих друг с другом или влияющих друг на друга своим поведением» [Сорокин, 2006, с. 33]. Понятие социокультурной системы многоуровневое. В социокультурной системе П.А. Сорокин выделяет два уровня интеракции: социальный (взаимодействие двух или более индивидов) и культурный (ценности, значения, нормы, придающие смысл этому взаимодействию). Интегрированная структура социокультуры, или

суперкультуры (чувственной, идеациональной, идеалистической) и эмпирических социокультурных подсистем (науки, морали, религии, политики, экономики, искусства, права и др.), образует сложную систему.

Методологический прием упорядочивания через типологизацию П.А. Сорокин перенял от А.С. Лаппо-Данилевского, который в типологических обобщениях видел один из способов образования общих понятий социального исторического познания. Об этом в «Методологии истории» А.С. Лаппо-Данилевский писал следующее: «В сущности, историк-социолог превращает законы комбинаций психических факторов в типизацию их, но он придает типическим комбинациям значение реальных факторов. При помощи такого построения историк-социолог вырабатывает понятие, которое я назову понятием о племенном (или, в более узком смысле, о национальном типе) и понятием о культурном типе (данного периода). <...> В основе общих понятий лежит мысль о законосообразной комбинации психических факторов, соответственно производящей, при тождественности условий, одни и те же следствия: только постоянство такого соотношения в понятии о племенном типе строится преимущественно во времени, а в понятии о культурном типе – преимущественно в пространстве» [Лаппо-Данилевский, 1910, с. 139].

Под культурным типом А.С. Лаппо-Данилевский понимал «общее для данной социальной группы состояние сознания», он писал: «...можно установить некое психическое отношение между состоянием сознания, а также характером данной группы и однородностью соответствующих продуктов культуры» [там же]. Вместе с тем, предостерегая исследователей от неоправданной объективации понятия «тип», А.С. Лаппо-Данилевский считал, что не стоит смешивать типологическое обобщение, являющееся теоретическим конструктом, и продукт культуры как фрагмент действительности. Он утверждал: «Всякий тип есть наше построение, а всякий продукт культуры – есть результат индивидуальной деятельности, <...> тип есть всегда относительное обобщение, <...> есть понятие растяжимое, и объем типа может быть разным» [Лаппо-Данилевский, 1910, с. 149, 158]. А.С. Лаппо-Данилевский рекомендовал «...пользуясь типологическим приемом обобщения, историку следует иметь в виду, что тип есть его построение, а не действительность; понятие типа, если он идеальный, не обозначает реально данной вещи; лишь репрезентативный тип может обозначать конкретный факт; но и последний в отношении к остальным случаям данной группы все же будет только идеальным» [там же, с. 157–158].

Схожим методологическим приемом в «Социальной и культурной динамике» руководствовался П.А. Сорокин. В отборе материала ему помогали известные ученые – И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, Н.Л. Окунев, М.И. Ростовцев и др. Они консолидировали фактический материал по отдельным проблемам в специальных таблицах, не имея никакого представления о генеральной гипотезе П.А. Сорокина. П.А. Сорокин вспоминал, что когда получал от коллег полные, компетентно составленные подборки фактов, изучал их и радовался, что многочисленные результаты этих «раскопок» подтверждали его теорию.

Таким образом, выстраивалось ключевое понятие социокультурной системы и ее типология. Познавательный и ментальный критерии играли

смыслообразующую роль. Мыслительные и смысловые элементы, лежащие в основе любой логически интегрированной системы культуры, П.А. Сорокин рассматривает с двух сторон: внутренней и внешней, где «первая относится к сфере внутреннего опыта, существующих либо в виде хаотических и бессвязных образов, идей, стремлений, ощущений и эмоций, либо в виде упорядоченных систем мышления, сотканных из этих элементов внутреннего опыта» [Сорокин, 2006, с. 57]. Типологию интегрированных культур П.А. Сорокин основывает на определении их «собственной ментальности, собственной системы истины и знания», которая «имеет собственную философию; <...> особый тип религии; <...> свое собственное представление о правильном и неправильном; особые формы искусства и литературы; нравы, законы, правила поведения; собственную экономическую и политическую организацию; наконец, специфический тип человеческой личности с особым складом ума и манерами поведения. Все эти ценности, одинаково присутствующие и в той, и в другой культуре <...> в рамках каждой из культур <...> тесно прилажены друг к другу, будучи связаны логически, а зачастую и функционально» [Сорокин, 2000, с. 45].

Теперь вернемся к динамике. Уже упоминалось сугубо культурное измерение социума, предполагающее искать причину изменений социальных систем в культурном элементе. Вместе с тем каждый элемент социокультурной системы обусловлен рядом факторов, играет определенную роль в общем контексте процессов и механизмов изменений и имеет функциональное назначение.

В своем историческом изменении социокультурная система проходит следующие фазы – идеациональную, идеалистическую и чувственную. Вопрос соотношения понятий «идеалистического» и «интегрального» в интегральной концепции на сегодня остается дискуссионным и требует своего специального рассмотрения. Последовательность смены типов не имеет заданной определенности. В реальной действительности с точки зрения П.А. Сорокина существуют всегда все три социокультурных суперсистемы, одна из которых через доминирующую систему интегрированных ценностей, норм в единый стиль мировоззрения обычно резко преобладает. Другие, разобщенные смыслы остаются на «свалке истории» в ожидании условий, благоприятных для интеграции в целостную систему.

Такой подход позволяет взглянуть на исторический процесс как на культурно-исторический и рассмотреть все клетки и механизмы социального бытия через культурное измерение в аспекте многовариантного изменения. С течением времени господствующая мировоззренческая система стремится занять монопольное положение, полностью вытесняя другие основные ценности, значения, нормы. По мере убывания удельного веса доминирующего типа культуры и возникновения трудности познания мира ему на смену постепенно приходит следующий социокультурный тип.

Следующее ключевое понятие, на котором строится теория динамики – «процесс». По П.А. Сорокину, процесс – это «любой вид движения, модификации, преобразования, перестройки или “эволюции”, <...> любое изменение данного логического субъекта во времени, касается ли оно изменения его

места в пространстве или речь идет о модификации его количественных или качественных аспектов» [Сорокин, 2006, с. 105].

Процесс П.А. Сорокин раскладывает на элементы: 1) единицу (изменяющуюся или находящуюся в процессе социокультурную систему); 2) временные отношения (социальное время); 3) пространственные отношения (социальное пространство с его собственной системой координат); 4) направление (длительность, последовательность, количественная и качественная направленность) [там же]. Именно на основе этих критериев строится интегральная методология, которая позволяет наблюдать и описывать сложные самоорганизующиеся динамические процессы.

Начало и конец процесса П.А. Сорокин связывает с сохраняющейся возможностью идентификации единицы как элемента социокультурной системы, находящейся в движении. Он пишет: «Момент, когда идентификация единицы становится невозможной, является точкой, в которой процесс заканчивается, когда же мы обнаруживаем появление новой единицы, которая, насколько позволяют судить наши знания, до этого не существовала, начинается новый процесс» [там же, с. 107].

Логику процесса определяет его направленность. Культурно-исторический процесс, по П.А. Сорокину, представляет собой «непрерывное изменение главных повторяющихся тем», а вовсе не циклы в истории с их стадиями зарождения, роста и умирания. «История в целом никогда не повторяется, и совокупный исторический процесс имеет уникальный исторический аспект в каждом своем моменте», – убежден П.А. Сорокин [там же, с. 652]. Повторение – частный случай многовариантного динамического процесса [там же, с. 781]. Уточняя свои расхождения со сторонниками теорий замкнутых циклов, П.А. Сорокин писал: «Последние либо не признают предела в данном направлении или же вынуждены утверждать, что направление изменяется постоянно (поскольку процесс развивается циклически), но в целом процесс снова и снова повторяет тот же самый или прежний цикл. Концепция вариантного повторения, наоборот, считает, что многие процессы в течение какого-то времени происходят без сколько-нибудь заметного изменения их направления, но что рано или поздно тенденция достигает своего предела, после чего процесс уклоняется в сторону по новому пути. Тем самым отрицает наличие неизменной главной линейной тенденции в истории <...> Что касается истории в целом, то, поскольку она еще не закончилась и поскольку будущее непредсказуемо, мы не знаем и не можем знать, имеется ли какая-нибудь непрерывная главная тенденция и какой-нибудь пункт назначения, к которому идет человечество» [там же, с. 93]. Или еще одна цитата: «...ни циклично-периодические, ни линейные теории <...> не применимы к истории человечества или истории любой отдельной страны» [там же, с. 652].

Помимо повторяющихся циклов, беспорядочных флуктуаций, разнообразных колебаний, в культурно-историческом процессе П.А. Сорокин обнаруживает и другие тенденции, в том числе эволюцию, которую он рассматривает как накопление и рост, например техники, или нарастание степени проявления каждой культуры в каждый новый момент его повторения в ис-

тории. Отклонения, скачки назад, застои и др. образуют многовекторный многообразный культурно-исторический процесс.

В заключение отметим, что детально описанные П.А. Сорокиным элементы и механизмы самоорганизующихся динамичных социальных объектов трудно поддаются исследованию, описанию, объяснению и прогнозированию с точки зрения классической и постклассической науки. Они требуют специальных междисциплинарных подходов, которые можно применять не только в процессе познания, но и в социокультурной практике. В своем стремлении к универсальной интеграции П.А. Сорокин нашел способ рационального применения и придания актуального звучания идеям и подходам, унаследованным им от предшествующего поколения социальных мыслителей.

Культурно-исторический процесс в трактовке П.А. Сорокина представляет собой сложный многоплановый многовариантный процесс, который имеет множество различных аспектов, каждый из которых при более детальном рассмотрении заслуживает специального исследования. Вместо классического понимания исторического процесса как смены состояний общества, где каждая последующая стадия зависит от предыдущей, П.А. Сорокиным выдвигается сложный вариативный процесс, на который через включение в научное познание ценностного аспекта можно оказывать влияние и творчески создавать новый тип общества.

Список литературы

Василенко В.В. Многофакторный подход к истории в российском позитивизме и неокантианстве (конец XIX – начало XX вв.) // Вестник Ставропольского государственного университета. – 2012. – № 1. – С. 5–8.

Василенко В.В. «Любите истину и никогда и ни за что не уступайте ее...». Роль М.М. Ковалевского в становлении научного мировоззрения П.А. Сорокина // Гуманитарные и юридические исследования. – Ставрополь : СКФУ, 2015. – Вып. 4. – С. 13–20.

Василенко В.В. Идеи А.С. Лаппо-Данилевского в интегральной концепции П.А. Сорокина // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2019. – Т. 22, № 5. – С. 52–72.

Василенко В.В. М.М. Ковалевский и его выдающийся ученик П.А. Сорокин о духовном построении общества // Проблемы теоретической социологии. – Санкт-Петербург : Астерион, 2016. – Вып. 11. – С. 243–254.

Голосенко И.А. Проблема кризиса общества и культуры в социологии Питирима Сорокина // Российская социология : историко-социологические очерки. – Москва : Изд. центр, гос. гум. ун-та, 1997. – С. 127–153.

Голосенко И.А. Социология Питирима Сорокина (русский период деятельности). – Самара : Социологический центр «Социо», 1992. – 153 с.

Гуревич А.Я. Подводя итоги... (Теория и практики исторического познания, сквозь призму индивидуального опыта ученого XX столетия) // XX век : Методологические проблемы исторического познания : в 2 ч. – Москва, 2001. – Ч. 1. – С. 56–71.

Джеффрис В. Одиннадцать тезисов об интегрализме // Социологический ежегодник, 2010. – Москва : ИНИОН. РАН : Каф. общей социологии ГУ-ВШЭ, 2010. – С. 290–309.

Зюев Н.Ф. «Американские горки» Питирима Сорокина : «зырянский мудрец» глазами заокеанских социологов. – Сыктывкар : Эском, 2009. – 240 с.

- Кареев Н.И.* Историология (теория исторического процесса). – Петроград, 1915. – 320 с.
- Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории : в 2 ч. – Санкт-Петербург : Студ. изд. ком., 1910. – Вып. 1, ч. 1 : Теория исторического знания. – 292 с.
- Лубский А.В.* Альтернативные модели исторического исследования. – Москва : Социально-гуманитарные знания, 2005. – 349 с.
- Лубский А.В.* Постнеклассическая рациональность и неклассическая модель социально-гуманитарных исследований // Научная мысль Кавказа. – 2015. – № 1. – С. 21–30.
- Сорокин П.А.* «Верую, Господи! Помоги моему неверию!» // Наследие. – 2013. – № 3. – С. 158–165.
- Сорокин П.А.* Главные тенденции нашего времени. – Москва : Наука, 1997. – 351 с.
- Сорокин П.А.* Голод как фактор : влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь. – Москва : Academia & LVS, 2003. – XII, 684 с.
- Сорокин П.А.* Долгий путь : автобиографический роман / пер. с англ. П.П. Кротова, А.В. Липского. – Сыктывкар : Союз журналистов Коми АССР: Шыпас, 1991. – 304 с.
- Сорокин П.А.* Обзор теорий и основных проблем прогресса // Новые идеи в социологии. – Санкт-Петербург : Образование, 1914 а. – Сб. № 3 : Что такое прогресс. – С. 152–153.
- Сорокин П.А.* Преступление и кара, подвиг и награда : социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. – Санкт-Петербург : Изд-во Я.Г. Долбышева, 1914 б. – 456 с.
- Сорокин П.А.* [Рец.] // Экономист. – 1922. – № 4. – С. 210. – Рец. на кн.: Бухарин Н.И. (1888–1938). Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии. – 5-е изд., (стереотип.). – Москва ; Ленинград : Гос. изд-во, 1928. – 390 с. – С прил. ст. «К постановке проблем теории исторического материализма».
- Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. – Москва : Астрель, 2006. – 1176 с.
- Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. – Санкт-Петербург : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 2000. – 1054 с.
- Сорокин П.А.* Социальная мобильность. – Москва : Academia, 2005. – 588 с.
- Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. – Москва : Политиздат, 1992. – 543 с.
- Степин В.С.* Особенности научного познания и критерии типов научной рациональности // Epistemology & philosophy of science. – 2013. – Т. 36, № 2. – С. 78–91.
- Степин В.С.* Типология научной рациональности и синергетика // Філософія освіти. – 2017. – № 1(20). – С. 6–29.
- Тимашев Н.Г.* Научное наследие П.А. Сорокина // Новый журнал. – 1968. – Кн. 92. – С. 278–282.
- Тирикьян Э.А.* Осовременивание Сорокина // Социологические исследования. – 2016. – № 3. – С. 13–23.
- Тихонов А.В.* Отечественная социология : проблемы выхода из состояния преднауки и перспективы развития // Социологические исследования. – 2011. – № 6. – С. 3–13.
- Тойнби А. Дж.* Философия истории Сорокина // Социологические исследования. – 2004. – С. 14–13.
- Яковец Ю.В.* Великие прозрения Питирима Сорокина и глобальные тенденции трансформации общества в XXI веке : доклад на Международном научном симпозиуме, посвященном 110-летию со дня рождения Питирима Сорокина. – Москва : МФК, 1999. – 40 с.
- Яковец Ю.В.* Школа русского циклизма : истоки, этапы развития, перспективы. – Москва : МФК, 1998. – 79 с.

М.В. ЛОМОНОSOVA
**ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ СКРЕПЛЯЮЩИЕ СВОДЫ:
ИСТОРИЯ СОБОРА СЯТОЙ СОФИИ
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ СКВОЗЬ ПРИЗМУ
ИНТЕГРАЛЬНОЙ МЕТОДОЛОГИИ
ПИТИРИМА СОРОКИНА**

DOI: 10.31249/idint/2022.00.18

Аннотация. Историческое решение о возвращении Айя-Софии статуса мечети еще раз доказало, что цикл ее истории подошел к новому этапу: от византийского храма – к османской мечети – от памятника Всемирного наследия ЮНЕСКО – к Большой мечети Айя-София. В случае изучения исторической динамики статуса, культурного значения и социальных функций Айя-Софии интегральная макросоциологическая теория П.А. Сорокина является наиболее релевантной и обладает достаточным эвристическим потенциалом. История Айя-Софии испытала и испытывает на себе влияние ритмической последовательности трех сверхсистем: идеациональной, идеалистической и чувственной. С другой стороны, Айя-София – это не только памятник зодчества и архитектурное сооружение, в своей исторической динамике прошедшее сложный путь от христианского храма к мечети, но прежде всего – одно из основных средств выражения комплекса ценностей идеациональной культурной суперсистемы.

П.А. Сорокин создал интегральную макросоциологическую теорию, позволяющую изучать общество, социальные и политические процессы прошлого и настоящего, а также прогнозировать основные векторы изменений культуры. При этом единицей социологического анализа выступает не страна (государство), а культурная суперсистема (цивилизация) с ее уникальным набором ценностей. В XXI в. интегральная теория Питирима Сорокина не только является классической социологической теорией и достоянием истории социальной мысли, но она обладает высоким эвристическим потенциалом при анализе современных проблем и социальных процессов.

Ключевые слова: Айя-София; социальная динамика; интегрализм; Питирим Сорокин; архитектура.

M.V. Lomonosova

**The bracing vaults of millenium:
history of the Hagia Sophia of Constantinople through
the prism of Pitirim Sorokin's integral methodology.**

Abstract. The historic decision to return to Hagia Sophia the status of a mosque once again proved that its history cycle has reached a new stage: from Byzantine temple – to the Ottoman Mosque – through the UNESCO World Heritage Site – to the great Hagia Sophia mosque. In the case of studying the historical dynamics of the status, cultural significance and social functions of Hagia Sophia, the integral macrosociological theory of P.A. Sorokin is the most relevant one and has sufficient heuristic potential. On the one hand, the history of Hagia Sophia has been influenced and is still being affected by a rhythmic sequence of three super-systems: ideational, idealistic and sensate. On the other hand, Hagia Sophia is not only an architectural object, which in its historical dynamics has passed a difficult way from a Christian temple to a mosque, but above all – one of the main means for expressing the set of values of the ideational cultural supersystem.

Pitirim Sorokin created an integral macrosociological theory. This theory is an important tool for studying social and political processes of the past and present, as well as predicting political changes. In this case, the unit of sociological analysis is not a country or a state, but a cultural supersystem – a civilization with its unique set of values. In the 21 st century, the integral theory of Pitirim Sorokin is not only a classic of sociology, but has a high heuristic potential in the analysis of contemporary problems and social processes.

Keywords: Hagia Sophia; social dynamics; integralism; Pitirim Sorokin; architecture.

**ИСТОРИЧЕСКОЕ РЕШЕНИЕ О ВОЗВРАЩЕНИИ АЙЯ-СОФИИ
СТАТУСА МЕЧЕТИ: КОНСЕНСУС, РАСКОЛ ИЛИ РЕВАНШ?**

10 июля 2020 г. Госсовет Турции отменил решение 1934 г. о превращении одного из главных символов Стамбула – мечети Айя-София в музей и постановил, что это здание вновь может использоваться в качестве мечети. В этот же день президент Турции Реджеп Тайип Эрдоган подписал указ о превращении Айи-Софии в мечеть. Несмотря на то что это решение вызвало официальную критику со стороны ЮНЕСКО, Всемирного совета церквей, Европейского союза, Австрии, Германии, Греции, Кипра, США, Константинопольской, Иерусалимской, Русской, Элладской православных церквей, а также Православной церкви Украины, Евангелической церкви Германии и Святого Престола, 24 июля 2020 г. в мечети Айя-София впервые за 86 лет состоялся пятничный намаз. Это историческое решение сопровождалось бурной дискуссией в средствах массовой информации. Противники этого решения, впрочем как и сторонники, приводили убедительные аргументы в защиту своей позиции. Московский патриархат, высказывая свое резко негативное отношение к изменению статуса музея, искал обоснование своей позиции в мозаике фактов тысячелетней истории. Характерно, что профессиональные историки в этих дискуссиях практически не принимали участия. Для них бы-

ло совершенно очевидно, что, несмотря на провозглашаемую противниками изменения статуса музея и превращения его в мечеть угрозу нарушения межконфессионального и межрелигиозного баланса, основная причина этого решения находится совершенно в другой плоскости. Не поддержали позицию Московского патриархата и те социальные группы, на помощь которых Русская православная церковь (РПЦ) рассчитывала, апеллируя к исторической памяти и сакральной значимости собора Святой Софии Константинопольской для православных верующих. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл 6 июля 2020 г. в своем заявлении по вопросу статуса храма Святой Софии, отметил, что «любую попытку унижить или попрасть тысячелетнее духовное наследие Константинопольской Церкви русский народ – как раньше, так и сейчас – воспринимал и воспринимает с горечью и негодованием» [Заявление Патриарха Московского ... , 2020]. Тем не менее негодование, на которое в своем выступлении указал патриарх Кирилл, разделяли, пожалуй, только некоторые представители духовенства, но в российском обществе это событие не вызвало ожидаемого Московским патриархатом резонанса.

ИСТОРИЯ АЙЯ-СОФИИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА МАКРОСОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ПИТИРИМА СОРОКИНА

В поисках более свободного от религиозных и политических ценностей взгляда на процессы изменения статуса Айя-Софии стоит обратиться к истории и социологии, без которых невозможен объективный анализ и оценка сложных общественных процессов и явлений. Причем если история фокусирует свое внимание на прошлом, а социология описывает процессы, происходящие в настоящем, то междисциплинарные историко-социологические исследования и принцип историзма, лежащий в их основе, обязывают изучать каждое явление и событие во всей их совокупности. Таким образом, наиболее значимые вехи выделяются в их исторической динамике, учитывающей как объективные факторы на уровне общества и государства, так и факторы субъективные, связанные с ключевыми участниками изучаемых исторических событий. С другой стороны, выбор конкретной методологии исследования связан с особенностями самого объекта. В случае изучения исторической динамики статуса, культурного значения и социальных функций Айя-Софии интегральная макросоциологическая теория Питирима Александровича Сорокина (1889–1968) является наиболее релевантной. Именно теория социальной и культурной динамики, разработанная П.А. Сорокиным в рамках его научно-исследовательской работы в Гарвардском университете, позволяет изучать социальные и политические процессы прошлого и настоящего, а также прогнозировать изменения социальных, культурных и политических систем. При этом единицей социологического анализа выступает не страна (государство), а культурная суперсистема (цивилизация) с ее уникальным набором ценностей. Таким образом, методология анализа, позволяющая охватить социокультурные изменения западной цивилизации за 25 веков ее истории и представленная

в фундаментальной работе П.А. Сорокина «Социальная и культурная динамика» (1937–1941), как никакая другая подходит для анализа процессов исторической динамики Айя-Софии с момента ее основания вплоть до наших дней. Характерно, что на страницах своей работы Питирим Сорокин неоднократно обращается к Айя-Софии как к образцу христианской архитектуры идеационального типа, претерпевшего затем на себе архитектурные изменения под влиянием османской культуры [Сорокин, 2000].

Архитектура является одним из основных средств, формирующих самосознание и мировоззрение, наряду с языком, музыкой и наукой. В объектах архитектуры опредмечиваются этические принципы и эстетические идеалы эпохи. Кроме этого, архитектура всегда являлась важным средством утверждения идеологии. Пространство, структурированное архитектурой, ненавязчиво, но непрерывно воздействует на эмоции, разум и поведение человека и социальных групп. Тем не менее архитектурные сооружения редко попадают в фокус внимания социологов. Можно отметить, что Питирим Сорокин одним из первых отнесся к архитектуре как к предмету изучения в рамках социологии. Он подчеркивал логическое единство культурной системы, определяемое цельностью ее ментальности, и выделил следующие три базовых типа культурной ментальности: идеациональный, идеалистический, чувственный. Обобщая эмпирическую реальность, в основу классификации он заложил комплекс универсальных ценностей, доказав его влияние на поведение больших масс людей. Изучая культурные системы, П.А. Сорокин объединил разнообразные социальные явления и процессы, относя к проявлениям ценностей живопись, скульптуру, архитектуру, литературу, системы истины и знания (включая динамику научных открытий), социальные теории сингуляризма и универсализма, детерминизма и индетерминизма, линейную, циклическую и смешанную концепции космических, биологических и социокультурных процессов. От доминирующих ценностей зависят основные категории мышления, общие и частные научные теории, тип социальных отношений, формы господства и правления, понимание сущности свободы, характер протекания войн, революций и внутренних беспорядков, экономические условия, право и т.д. С точки зрения интегральной методологии Питирима Сорокина Айя-София – это не только величайший памятник мирового зодчества и архитектурное сооружение, в своей исторической динамике прошедшее сложный путь от христианского храма к мечети, но прежде всего – одно из основных средств выражения комплекса ценностей идеациональной культурной суперсистемы.

Ранняя византийская архитектура, как отмечает в своем исследовании Питирим Сорокин, вплоть до высшего ее достижения, каковым является храм Айя-София (537–563 гг. н.э.), носила ярко выраженный идеациональный характер [Сорокин, 2000, с. 174]. Этот идеациональный характер архитектуры сохранялся несколько столетий как в Византии, так и в Западной Европе. После завоевания османами Константинополя храм Святой Софии был захвачен 29 мая 1453 г. и превращен в мечеть. Характерно, что именно мечеть Айя-София была принята османами за некий символический эталон, который, взяв за основу, стремились превзойти великие архитекторы и инженеры все-

мирно известных мечетей Константинополя и Османской империи. В соответствии с теорией Питирима Сорокина, к моменту падения Византийской империи в византийско-османских войнах идеациональный период ее исторической динамики находился в фазе упадка и перехода к чувственному типу. В то же самое время османская культура была на пике идеационального периода, что и позволило сохранить храм Святой Софии, изменив лишь ее конфессиональный статус, но не затрагивая ее архитектурную целостность. Только во второй половине XVI в. при султанах Селиме II (1524–1574) и Мураде III (1546–1595) к зданию собора были пристроены тяжелые контрфорсы, существенно изменившие внешний вид здания, причем вплоть до середины XIX в. никаких реставрационных работ в мечети не производилось.

Современные исследователи османской архитектуры отмечают, что «архитектурное тело мечети – оболочка, никак не связанная с культовой функцией, не ограниченная этой функцией и почти ничем не лимитированная; это тело может подвергаться любым воздействиям и отражать их, и зрителем с развитым храмовым сознанием может восприниматься и как образ Храма, функционально и литургически таковым не являясь» [Кононенко, 2018, с. 124]. Таким образом, мечеть Айя-София в исламской культуре не являлась священным объектом, а выступала как архитектурное сооружение, определяющее особое пространство для совершения коллективной молитвы и других ритуальных и социальных практик, не противоречащих шариату. Развивая положения теории социальной и культурной динамики Питирима Сорокина, можно сказать, что архитектурная политика османской культуры на пике ее идеационального периода была не только всецело направлена на строительство мусульманских культовых зданий и экспансию символики ислама, но и на искоренение сакральных христианских архитектурных сооружений и комплексов византийской и римской культуры. И как это видно на примере храма Святой Софии – он не был разрушен, но был лишен своего христианского статуса и символического значения, став одной из центральных мечетей Константинополя, вплоть до 1616 г., когда было завершено строительство мечети Султана Ахмеда (Голубой мечети) на месте разрушенного дворца византийских императоров. Причем если архитектура этой мечети сочетает в себе многие византийские элементы собора Святой Софии с традиционной исламской архитектурой, то выбор места строительства Голубой мечети был завершающим аккордом в процессе забвения одного из шедевров византийской архитектуры и главной резиденции византийских императоров – Большого дворца Константинополя, сооружения которое стало постепенно подвергаться сносу после падения Константинополя в 1453 г.

Спустя столетия османская культура в своей исторической динамике подошла к чувственному периоду, что в архитектуре наиболее ярко проявилось во время правления султана Абдул-Меджида I (1823–1861). Именно он принял решение о строительстве дворца Долмабахче, эклектичный дизайн которого содержал элементы из стилей барокко, рококо, неоклассицизма и традиционной османской архитектуры. Несмотря на то что фасад дворца Долмабахче, обращенный к Босфору, выполнен в классическом европейском стиле, функционально он сохраняет в себе все особенности традиционной

османской дворцовой жизни. На фоне все усиливавшейся тенденции преобладания светских элементов в архитектуре, в 1847 г. Абдул-Меджид I поручил архитектору российского посольства в Константинополе Гаспару Фоссати (Gaspard Fossati), по проекту которого уже было построено само великолепное здание посольства, остаться в Османской империи и провести реставрацию Айя-Софии, поскольку мечети угрожала опасность обрушения. В результате реставрационных работ, продолжавшихся два года, были укреплены колонны, своды и купол, а также было обнаружено, что на стенах под слоями извести хорошо сохранились византийские мозаики, которые были расчищены. Султан дал разрешение задокументировать мозаики, а затем снова их покрыть штукатуркой. Тогда же было принято решение разместить на колоннах деревянные щиты с именами Аллаха и пророка Мухаммада. В 1915 г. в Санкт-Петербурге на русском языке вышел в свет альбом, в котором были воспроизведены живописные изображения Айя-Софии Гаспара Фоссати из английского издания 1852 г., исполненного в самой знаменитой мастерской печатной графики живописца и литографа Луи Гага (Louis Haghe) в Лондоне [Ая София ... , 1852]. Пояснительный текст написал Адальберт де Бомон (Adalbert de Beaumont). Причем предисловие к русскоязычному изданию редактор завершил следующими словами: «Мне простому редактору заметок Фоссати, изучившему с любовью эту замечательную мечеть, да позволено будет сказать, что искусство обязано ему живой благодарностью за все труды, терпение и талант, которые он отдал этой важной и трудной задаче» [Храм Св. Софии ... , 1915, с. 6]. В этом альбоме содержатся интересные иллюстрации, на которых запечатлены не только архитектурные особенности Айя-Софии, но и люди, посещающие мечеть. Характерно, что среди изображений мусульман на нескольких рисунках можно увидеть европейцев, которые пришли в мечеть как в музей – полюбоваться великолепным архитектурным наследием византийской культуры. К сожалению, в русскоязычном издании цветные, сияющие золотом византийские мозаики, литографии воспроизведены методом фототипии в черно-белом цвете, что лишило российских читателей возможности прикоснуться к величию Айя-Софии сквозь призму ярких изображений Гаспара Фоссати. В 1897 г. в Санкт-Петербурге вышла в свет книга выдающегося русского востоковеда-тюрколога Василия Дмитриевича Смирнова (1846–1922) «Турецкие легенды о Святой Софии и о других византийских древностях» [Смирнов, 1898]. Она была издана факультетом восточных языков Санкт-Петербургского университета и приурочена к XI Международному съезду ориенталистов. В этой работе было показано, как османы после завоевания Константинополя наполняли символические формы византийской культуры своим содержанием, а вокруг собора Святой Софии постепенно стали складываться мифы и легенды, связывающие ее историческое прошлое уже с османской культурой и исламом.

Характерно, что в середине XVI в. в мастерских Османской империи по унаследованным византийским технологиями изготавливались парчовые полотна, предназначенные для торговли с христианскими странами. Османские художники во время работы над созданием нового узора ткани добавляли к изображениям святых и христианских символов традиционные элементы ис-

ламского орнамента – тюльпаны и лилии (тюльпан в исламском искусстве имеет сакральный смысл, так как при написании этого слова по-арабски используются те же буквы, что и при написании слова «Аллах»). Саккос из парчи с орнаментом, который был создан османским художником и в котором нашли свое воплощение христианские и исламские символы, Иван Грозный преподнес в дар Митрополиту Московскому и всея Руси Дионисию в 1583 г. Это факт является лишь малым подтверждением универсального процесса взаимопроникновения и взаимообогащения культур или, если использовать терминологию Питирима Сорокина – флуктуации типов культуры.

В многочисленных воспоминаниях и путевых заметках русских путешественников конца XIX – начала XX вв. присутствуют описания Айя-Софии – мечети, которая в прошлом была византийским храмом. Причем в них очень редко встречаются высказывания, содержащие призывы к возвращению ее прежнего христианского статуса. Таким образом, можно заметить, что в этот период в официальных изданиях, прошедших цензуру, Айя-София рассматривалась авторами и воспринималась читателями прежде всего как мечеть, но обязательно акцентировалось внимание на ее христианском историческом прошлом. И только во время Крымской войны (1853–1856), Русско-турецкой войны (1877–1878) и Первой мировой войны (1914–1918) на страницах печатных изданий появляются послы о возвращении Айя-Софии в лоно христианства, что отчетливо указывает на внутренний раскол, на упадок традиционных ценностей христианской культуры, на необходимость идеологического обоснования участия России в войнах, и прежде всего на острую потребность в увеличении мобилизационного потенциала страны. Научное исследование А.И. Шингарева «Вымирающая деревня» (1901) [Шингарев, 1907], выполненное на основе сравнительного статистического и социологического анализа, отчетливо выявило бедственное положение российских крестьян: голод, нищету, санитарное неблагополучие, высокий уровень детской смертности и заболеваемости, неграмотность, малоземелье. И именно эту «вымирающую деревню» политики с милитаристским мышлением рассматривали в качестве мобилизационного ресурса, а для объяснения главной причины участия Российской империи в войнах против Османской империи была выдвинута идея о необходимости освобождения христианских святынь Константинополя из-под османского ига. Были выпущены специальные издания, посвященные этому вопросу, в центральных и провинциальных журналах и газетах стали появляться публикации об истории Константинополя и Айя-Софии, читались открытые лекции. Категоричную позицию заняли в этом вопросе представители духовенства, черпающие свои идеи из политических доктрин и религиозно-философских концепций, обосновывающих милитаристические стратегии в отношении столицы Османской империи. Таким образом, историческая политика и политика памяти в отношении Айя-Софии после начала Первой мировой войны проводилась на всех уровнях: на государственном и на региональном.

Приведем лишь несколько цитат из изданий периода Первой мировой войны. «В настоящее время наш взор снова обращен на Турцию и Константинополь. Мировые события во весь рост поставили восточный вопрос.

Пульс русской жизни ускорен, и с переборами бьется народное сердце. Повелительная необходимость требует, чтобы двухвековое кровавое дело было окончательно завершено, чего бы то ни стоило, и Царьград с его водными путями вошел в состав Русской империи, или под ее зависимость <...> Могушественная Русская держава не может мириться, чтобы древняя христианская столица, озарившая нас светом Евангелия, состояла во власти турок, дикой азиатской орды, хищнически управляющей православными церквями Востока, грозящей нашим черноморским границам» [Волков, 1915, с. 11–15]. Русский философ, правовед, публицист Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920) в те годы был уполномоченным Главного комитета Всероссийского земского союза помощи больным и раненым воинам (1915) и, несмотря на всю специфику гуманитарной деятельности этой организации, на страницах своих работ писал следующее: «Обладание проливами может оказаться необходимым России как обеспечение ей хлеба насущного, обладание Царьградом – как условие ее государственного могущества и значения. А храм святой Софии – выражает для нее тот смысл ее народной жизни, без коего ни богатство народное, ни могущество, ни даже существование нашего народа не может иметь ни малейшей цены – то, ради чего стоит жить России, то, что составляет единственно возможное оправдание ее существования и то, **во имя чего** она ведет теперь борьбу не на жизнь, а на смерть против соединенных сил германо-австрийского Запада и турецкого Востока. Все вопросы русской жизни, поднятые настоящей войной, так или иначе завершаются этим одним вопросом – удастся ли России восстановить поруганный храм и вновь явить миру погашенный турками светоч» [Трубецкой, 1915, с. 4–5]. Русский писатель Леонид Андреев на страницах своей повести «Иго войны» (1915) излагает мысли и чувства, которые испытывали обычные русские люди, вовлеченные в водоворот событий Первой мировой войны, и выражает зачастую противоположные чувства из-за обрушившейся на всех мощной идеологической пропаганды: «Господи! Кому это нужно? Конечно, как русский, любящий свою родину, я не могу не радоваться, что проливы и Царь-Град будут наши, но и здесь в глубине сердца не могу не чувствовать некоторых сомнений: ведь жили же мы без Царь-Града и не жаловались» [Андреев, 2013, с. 189]. Но как объяснить эти противоречия не только в восприятии статуса Святой Софии, но и в изменчивой военно-политической повестке ушедших дней и современности? Для ответа на этот вопрос стоит снова обратиться к интегральной методологии Питирима Сорокина, но представленной в работах, написанных уже после многотомной «Социальной и культурной динамики», а также в отраслевой эмпирической дисциплине, у истоков которой он стоял – социологии войны.

В рамках интегральной методологии в работе «Человек и общество в условиях бедствий» (1942) П.А. Сорокин, рассматривая природу войн, утверждает, что необходимой (обязательной) причиной их возникновения является дезинтеграция религиозных, моральных, юридических и других ценностей данного общества (в случае революции) или обществ (в случае войны). В обществе происходит разделение на «патриотические» и «непатриотические» материальные и духовные ценности. Когда война заканчивается и на-

стует мир, начинает преобладать тенденция противоположного свойства: то, что во время войны провозглашалось, после войны развенчивается, осмеивается, с негодованием отвергается [Сорокин, 2012]. П.А. Сорокин отмечает, что данная трансмутация затрагивает почти все идеологические учения и практически все ценности, которые непосредственно или косвенно связаны с войной. В глобальном масштабе, согласно П.А. Сорокину, жесточайшие войны в истории человечества – это смена одной формы культуры другой. А на локальном уровне – войны возникают тогда, когда происходит быстрое и коренное изменение высших ценностей в одной части общества, тогда как другая либо не принимает перемены, либо двигается в противоположном направлении. Таким образом, поляризация точек зрения и сама интенсивность дискуссий как в Российской империи, так и в современной России о статусе Айя-Софии напрямую зависела и зависит от целей и задач внешней и внутренней политики, что в свою очередь определяется степенью интеграции (дезинтеграции) религиозных, моральных, юридических и других фундаментальных ценностей российского общества.

ОТРАЖЕНИЯ АЙЯ-СОФИИ И ИСААКИЕВСКОГО СОБОРА В ЗАЗЕРКАЛЬЕ XXI В.

В начале XX века произошли цивилизационные трансформации как в Российской империи, так и в Османской империи. Природа и основной вектор изменений были обусловлены тем, что в истории человечества, согласно теории социальной и культурной динамики Питирима Сорокина наступил поворотный момент, когда «одна форма культуры и общества (чувственная) исчезает, а другая лишь появляется» [Сорокин, 2018, с. 22]. Иными словами, чувственная система евро-американской культуры, преобладающая на протяжении трех столетий и оказавшая влияние на культуру практически всех стран европейского континента, вошла в стадию глубокого кризиса. Этот кризис был чрезвычайен в том смысле, что он был отмечен «необычайным количеством войн, революций, анархии и кровопролитий; социальным, моральным, экономическим и интеллектуальным хаосом; возрождением отвратительной жестокости, временным разрушением больших и малых ценностей человечества» [Сорокин, 2018, с. 22]. Российская империя и Османская империя в результате войн и революций, сопровождавших этот кризис, были разрушены, а на их месте возникли Союз Советских Социалистических Республик и Турецкая Республика. Две столицы – Санкт-Петербург и Константинополь утратили не только свои исторические названия, но и столичный статус. Столицами стали Москва и Анкара, а Санкт-Петербург и Стамбул сохранили за собой статус «культурных» столиц. Секуляризация активно насаждалась властью как в российском, так и в турецком обществе. Долгий и сложный процесс музеефикации в 1928–1931 гг. Исаакиевского собора (кафедрального собора Санкт-Петербургской епархии с 1858 г.) завершился открытием «Государственного Антирелигиозного музея» (в наше время музейный комплекс «Государственный музей-памятник “Исаакиевский собор”»). Практически в этот же период

времени в 1934 г. мечеть Айя-София получила статус музея. В 2015 г. власти Санкт-Петербурга стали рассматривать идею о передаче Исаакиевского собора на 49 лет РПЦ в безвозмездное пользование с сохранением музейно-просветительских функций, но жители Санкт-Петербурга выступили против принятия положительного решения по этому вопросу, и в январе 2019 г. власти города сделали официальное заявление о том, что собор не будет передан РПЦ. В свою очередь, возвращение Айя-Софии статуса мечети не вызвало общественного резонанса в России, на который рассчитывали представители Московского патриархата. Понять и объяснить эти диаметрально противоположные позиции по отношению к равнозначным историческим решениям, связанным с возвращением религиозного статуса действующим музеям, помогает интегральная теория Питирима Сорокина. Российское общество и культура в настоящее время находятся в стадии глубокого кризиса чувственной культуры, поэтому вопросы, связанные с идеациональными религиозными и культурными ценностями, не могут выступить как достаточным основанием для консолидации, так и в качестве причины раскола общественного мнения. Турецкое общество и культура, находясь в самом эпицентре цивилизационных трансформаций и конфликтов, пытается предложить альтернативную модель общественного развития с доминированием в ней ценностей идеациональной культурной суперсистемы. Поэтому пристальное внимание к Айя-Софии, являющейся символом идеациональной культуры Византии, не случайно. Ее архитектурный комплекс, утрачивая светский статус, вновь становится центром религиозной жизни. И в этом отношении историческое решение о возвращении Айя-Софии статуса мечети еще раз доказало, что цикл ее истории подошел к новому этапу: от византийского храма – к османской мечети – сквозь памятник Всемирного наследия ЮНЕСКО – к Большой мечети Айя-София. История Айя-Софии испытала и испытывает на себе влияние ритмической последовательности трех сверхсистем: идеациональной, идеалистической и чувственной. Питирим Сорокин считал, что социальное согласие является одним из основных показателей качества человеческого существования, а его отсутствие говорит о том, что общество или социальный институт находятся в состоянии кризиса. И в этом отношении единство турецкого народа в вопросе изменения статуса Айя-Софии указывает на наличие социального согласия в обществе. Можно предположить и хочется верить в то, что именно Россия и Турция в условиях глубокого кризиса чувственной евро-американской культуры смогут предложить человечеству интегральную модель общества, опирающуюся как на богатое историческое прошлое, так и ориентированную на достижение идеалов социальной справедливости, истины и разума в будущем.

Список литературы

- Андреев Л.Н.* Иуда Искариот. Дни нашей жизни. Повести. Рассказы. – Москва : Эксмо, 2013. – 768 с.
- Волков И.В.* Константинополь и его значение для России : популярное чтение. – Рязань : Тип. братства св. Василия, 1915. – 16 с.
- Заявление Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в связи с ситуацией относительно Святой Софии // Официальный сайт Московского патриархата. – 2020. – 6 июля. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5659210.html> (дата обращения: 20. 01. 2021).
- Кононенко Е.И.* Архитектура мечети как объект интерпретации // Вестник СПбГУ. Искусствоведение. – 2018. – Т. 8, вып. 1. – С. 113–130.
- Смирнов В.Д.* Турецкие легенды о Святой Софии и о других византийских древностях. – Санкт-Петербург: Тип. Акад. наук, 1898. – 402 с.
- Сорокин П.А.* Кризис нашего времени. Россия и Соединенные Штаты. – Сыктывкар : ООО «Анбур», 2018. – 640 с.
- Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика : исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2000. – 1055 с.
- Сорокин П.А.* Человек и общество в условиях бедствий : влияние войны, революции, голода, эпидемии на интеллект и поведение человека, социальную организацию и культурную жизнь. – Санкт-Петербург : Изд. дом «Мирь», 2012. – 336 с.
- Трубецкой Е.Н.* Национальный вопрос, Константинополь и святая София: (Публ. лекция). – Москва : Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1915. – 32 с.
- Храм Св. Софии в Царьграде. Айя-София в Константинополе. [Альбом]. – Петроград : Издание Акц. общества «Биохром», 1915. – 11 с.: ил. 16 л.
- Шингарев А.И.* Вымирающая деревня : опыт санитарно-экономического исследования двух селений Воронежского уезда. – Санкт-Петербург : Общественная польза, 1907. – 223 с.
- Aya Sofia, Constantinople, as recently restored by order of H.M. the Sultan Abdul Medjid / from the original drawings by Chevalier Gaspard Fossati; lithographed by Louis Haghe. – London : Messrs. P. & D. Colnagni & Co., 1852.

ПРИЛОЖЕНИЕ

П.А. СОРОКИН

ГАНДИ¹

Этот текст был найден среди записей лекций на тему морали и этики, которые Питирим Сорокин читал время от времени в Бостоне. Возможно, он произнес эту речь наряду с лекцией «Реконструкция человечества», посвященной памяти Ганди, в 1948 г. в Обществе Веданты Рамакришны (Провидения)², с директором которого – Свами Ахиланандой³, у него были дружеские отношения.

Копия этого документа (машинопись) была любезно передана из семейного архива (авторские права: Dr. Sergei P. Sorokin, Winchester, MA 01890, USA) С.П. Сорокиным президенту Международного института Питирима Сорокина – Николая Кондратьева Ю.В. Яковцу для перевода на русский язык и публикации. В 2004 г. Ю.В. Яковец предоставил возможность ознакомиться с этим документом и перевести его на русский язык. На русском языке публикуется впервые.

В 1948 г. П.А. Сорокин опубликовал о М. Ганди статью в журнале, издаваемом Обществом Рамакришны (Веданты) в Бостоне (Sorokin P.A. Mahatma Gandhi // Vedanta Quarterly. – 1948. – Winter. – P. 204–210).

М.В. Ломоносова

¹ Перевод с английского, комментарии и примечания М.В. Ломоносовой.

² Общество Веданты Провидения – Общество Рамакришны Веданты в Бостоне является филиалом Ордена Рамакришны, основанного Свами Вивеканандой (1863–1902). Общество продолжает свою деятельность в наши дни (см.: <https://vedantasociety.net/>). – *Прим. пер.*

³ Св́ами (санскр. स्वामी; хинди svāmī – «учитель, господин») – отшельник или йогин, получивший посвящение в религиозном монашеском ордене; почетный титул в индуизме. Обращение используется как к мужчинам, так и к женщинам. – *Прим. пер.*

Свами Ахилананда (Swami Akhilananda) (1894–1962) в возрасте 25 лет вступил в Орден Рамакришны. В ноябре 1926 г. приехал в Бостон, чтобы содействовать Свами Парамананде (1884–1940) в распространении философии и религии Веданты в США. В 1928 г. основал Общество Веданты Провидения, а в 1941 г. – Общество Рамакришны Веданты в Бостоне.

Ахилананда написал несколько книг, в том числе «Психология индусов и ее значение для Запада» (1960) и «Индуистский взгляд на Христа» (1949). Эти книги оказали значительное влияние на межконфессиональный диалог в США. В своем исследовании «Психология индусов и ее значение для Запада» Свами Ахилананда неоднократно ссылается на книгу Питирима Сорокина «Кризис нашего времени» (1941). – *Прим. пер.*

Было бы самонадеянно с моей стороны, если бы я попытался рассказать в этой аудитории о жизни, деятельности и достижениях Махатмы Ганди: все это вы знаете лучше меня. Вместо этого я просто хочу обозначить, в чем заключается чрезвычайная важность Махатмы для людей настоящего и будущего и особенно для Запада. Ганди, прежде всего, один из величайших творческих гениев на поприще Добра. Вместе с Истиной и Красотой, Добро – один из трех аспектов Абсолюта, неотделимое от Истины и Красоты, оно сливается в совершенном единстве в Абсолюте, Брахме или Боге. Любая настоящая Истина Добра и Красива; любая настоящая Красота Добра и Истинна; любое настоящее Добро Истинно и Красиво. Сам Ганди подчеркивал эту неотделимость, используя термин Истины взамен триединого Абсолюта или Бога. Отмечая это триединство, применяя его на деле, создавая и воссоздавая Добро на протяжении всей жизни, он воздал его человечеству гораздо больше, чем это поддается измерению.

В настоящее время на Западе мы отвернулись от Абсолюта. Отрицая всякий Абсолют – совершенство в его многообразии, мы расщепили его на миллионы связанных между собой ценностей, отделили Истину (науку и философию) от Добра и Красоты, и каждую из последних отделили друг от друга. В результате у нас есть наука и философия, безразличные к добру и красоте; красота, не содержащая в себе добра и истины; истина, упрощенная и низведенная до уровня рыночного и гедонистически утилитарного товара. Должны ли мы удивляться, что наша наука служит в равной степени Богу-творцу и Сатане-разрушителю и что она стала в настоящее время главной угрозой разрушения человечества? Если, согласно Библии, подобное злоупотребление наукой, отделенной от Добра и Красоты, стало на заре истории причиной изгнания человечества из Эдемского Сада, теперь оно угрожает самому древу жизни человека. Стоит ли нам удивляться, что наша Красота, отделенная от Истины и Добра (ставшая искусством ради искусства), потеряла большую часть своей творческой энергии и стала третьесортным товаром, простым приложением к рекламе мыла и слабительного, шампуня и жевательных резинок? Своей отвратительной негативностью она портит красивое, делает бессмертное смертным, спускает в сточную социальную трубу все ценности, дезинтегрирует и деморализует нас. Должны ли мы удивляться, что наше Добро, вновь отделенное от Истины и Красоты, стало относительно до такой степени, что все нравственные ценности обращены в пыль? Что оно пытается контролировать поведение человека? Что оно является причиной моральной анархии, культа насилия и лицемерной политики, неизбежно приводящей к отвратительным апокалиптическим войнам и бесконечным конфликтам?

Ганди убедительно демонстрирует нам то, что настоящее Добро неотделимо от Истины и Красоты в единстве совершенного Абсолюта. Он показывает, что настоящее Добро – не просто бессильная «речевая реакция» из высокопарных слов и фраз, каковой она воспринимается нами, неспособная изменить человеческое поведение и социальную жизнь; но это – огромная сила, способная изменить наши действия, повлиять на направление социального прогресса и на судьбы государств и империй, на жизни миллионов людей.

Ганди показывает, что любовь, а не ненависть, ненасильственное сопротивление, а не кровавое насилие содержат в себе эту силу. И только такая сила является по-настоящему силой созидательной. Он показывает, что ведомые любовью действия даже одного человека могут привести к заметным последствиям. Нам – идеологам физической силы и «политики силы», нам, доверяющим свои надежды, свою безопасность и саму жизнь политике силы, ненависти и насилия, достижения Ганди показывают в позитивном смысле то, что недавние события продемонстрировали в негативном свете, а именно, что ненависть порождает ненависть, жестокость порождает жестокость, война и насилие порождают войну и насилие. Если мы – особенно наши лидеры и политики – небезнадёжно слепы, глупы и безответственны, мы должны понять по этому двоякому позитивно-негативному примеру, что любовь и настоящее добро, а не ненависть и сила создают мир, гармонию, социальное и моральное благополучие. Это тот урок, который человечество должно выучить и сделать своей главной внутренней составляющей. Иначе мы будем скатываться в пропасть.

Ганди не только провозглашает эту первостепенную истину. Как настоящий ученый, он показывает и доказывает, что человек может стать более совершенным, а также демонстрирует лучшие средства и пути к этому состоянию. Как любой настоящий творческий гений на поприще Добра, он экспериментировал как истинный ученый с различными методами достижения этой цели, пытаясь выяснить, какие из методов наиболее эффективны. Название его автобиографии «История моих экспериментов с Истиной»¹ точно отражает это. В своих поисках Добра он должен был искать также и знания, еще раз демонстрируя нераздельность Истины и Добра.

Сейчас не время и не место анализировать научные методы и практики на пути приближения человечества к идеалам Добра, которые помогут ему стать чище и мудрее – как интеллектуально, так и морально. Я только могу сказать, что они сильно отличаются от тех, которые в последнее время преобладают на Западе среди наших педагогов, психиатров, психоаналитиков, психологов, политических и социальных лидеров. Фрейдистские концепции и методы, преобладающие на Западе, всецело проникнуты и основаны на взгляде на человека как на простой рефлексивный механизм, психоаналитический чемодан, заполненный либидо и ненавистью, как чем-то материальным, и поддающимся изменению только материальными средствами и давлением. Идеи Ганди, как и большинства великих просветителей гуманизма, основаны на противоположном взгляде на человека: прежде всего и в большинстве своем, как на инкарнацию божественного сверхсознания, которое может по собственному желанию поставить животное и биологическое начало под контроль рационального Эго и поставить оба этих начала под контроль сверхрационального и сверхсознательного Я. Соответственно, Ганди

¹ Автобиография Ганди – в английском оригинале «История моих экспериментов с истиной» («The story of my experiments with truth»), в русском переводе – «Моя жизнь», охватывает его жизнь с раннего детства до 1921 года. См.: Gandhi M.K. An autobiography : the story of my experiments with truth. – London : Phoenix press, 1949. – *Прим. пер.*

в своей концепции трансформации личности ставит перед собой цель – освободить божественный элемент в человеке и посредством искусной комбинации различных внешних и особенно внутренних компонентов, позволить этому элементу полностью контролировать телесные и эгоистически-рациональные составляющие личности. В то время как фрейдистские и незамысловатые методы объективно низводят человека до самого низкого уровня биологического Ид, метод Ганди пытается поднять человека до его высочайшего – божественного уровня.

Ганди детально описал, каким образом ему удалось полностью взять под контроль свои сексуальные импульсы, каким образом он экспериментировал над собой, пытаясь подавить биологические импульсы к еде и материальному комфорту; какими мерами он добился успеха, пытаясь стать господином таких человеческих стремлений и страстей, как благосостояние, популярность, слава, жажда власти. Ганди описал, как он поборол такие биологические и реально действующие силы, как страх во всех его проявлениях, начиная от страха потерять комфорт и сесть в тюрьму или получить физические увечья и заканчивая страхом насильственной смерти. Наследие Ганди и его опыт имеют важное значение для науки. Западным ученым и образованным людям особенно следует изучить эту концепцию Ганди пристально и подробно. Как и методы, используемые другими альтруистами, методы Ганди представляются мне более ценными, чем те способы трансформации человека, которые популярны на Западе. Сам факт, что альтруисты, использующие идеи Ганди, действительно добились успеха, став альтруистичными, а также исцелили психологические и моральные болезни многих, является неоспоримым доказательством научной ценности их методов. Таким образом, творческий гений, действующий в одной из трех главных сфер, приносит огромную пользу также и остальным двум сферам. Как гений в области Добра, Ганди стал творцом в области Истины и Науки. С точки зрения Ганди, монополия на Истину не принадлежит ни одной из религий. Истина – едина, хотя иногда называется разными именами. Таким образом, он не проявлял никакой религиозной нетерпимости, что гораздо больше, чем толерантность.

Вышесказанное никоим образом не исчерпывает творческие достижения Ганди. Сама его жизнь обогащает нас также и в области Красоты. Рассматриваемая в целом, она является величественной, самой возвышенной и одухотворенной драмой, настолько прекрасной, насколько прекрасны трагедии Софокла или Шекспира, или «Божественная комедия» Данте, или «Война и Мир» Толстого, которые были сыграны не на театральной сцене, а на сцене истории человечества. Жизнь Ганди наполнит каждого, кто о ней узнает, глубочайшим катарсисом Красоты – облагораживающим и очищающим, к которому приводит, по словам Платона и Аристотеля, только настоящее великое произведение искусства. Даже конец телесной жизни Ганди соответствует последнему акту величайшей драмы человечества: драмы *Agnus Dei qui tollis peccata mundi*¹. Начиная с Христа и Сократа и заканчивая Ганди, это вели-

¹ *Agnus Dei qui tollis peccata mundi* (лат.), Агнец Божий, берущий на Себя грехи мира – троекратное воззвание, произносимое во время мессы. – *Прим. пер.*

чайшее трагическое действие повторяется вновь и вновь: Апостолы и Бог Любви убиты рукой ненависти. Тем не менее трагедия, внушающая нам благоговейный страх, очень значима своей глубочайшей тайной. Вместо уничтожения созиданий Божьего Агнца мученичество безмерно укрепляет их в пространстве и времени, делая их действительно непоколебимыми. Оно влияет на человечество и трансформирует его сильнее и интенсивнее, чем что-либо еще. Что касается физической смерти, Ганди поборол свой страх смерти, как и другие мученики, он знал Истину, выраженную в Бхагавадгите, которая так же, как и Нагорная Проповедь, была одним из главных духовных проводников Махатмы:

«Ибо, познай, неуничтожимо то, которым распространена эта вселенная; непреходящее никто не может сделать уничтоженным. Кто думает, что Он бывает, или кто полагает, что Он может быть убитым, оба они не знают: он не убиваем и не может быть убитым. Он никогда не рождается и не умирает, не возникает, он больше никогда не возникает, нерожденный, постоянный, бесконечный, он, Древний, не убивается, когда убивается тело. Ибо его не рассекают мечи, не опаляет пламя и не увлажняет вода, не иссушает ветер. Неуязвим он, не сжигаем, не увлажняем, не иссушим, постоянный, вездесущий, стойкий, пребывающий. Его именуют непроявленный, невообразимый, неизменный; познав его таким, ты не должен сокрушаться» (Бхагавадгита, II, 17–25).

«И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Евангелие от Матфея, 10:28).

«Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Евангелие от Марка, 8:35).

**ПИСЬМА П.А. СОРОКИНА К.Г. ШПЕХТУ
В СВЯЗИ С ПУБЛИКАЦИЕЙ НАУЧНОЙ ПРОГРАММЫ
АМИТОЛОГИИ В ЮБИЛЕЙНОМ СБОРНИКЕ СТАТЕЙ,
ПОСВЯЩЕННОМ Л. ФОН ВИЗЕ (1951)¹**

Карл Густав Шпехт (1916–1980) – известный немецкий социолог, его научные интересы обширны, междисциплинарны (теоретическая социология, связь теории и эмпирии, социология медицины, геронтология). В период контактов с П.А. Сорокиным он был научным ассистентом проф. Л. фон Визе в университете г. Кёльна (1947–1953). В то время воссоздаваемая после войны немецкая академическая социология опиралась на собственную философско-теоретическую традицию и активно заимствовала подходы эмпирических социальных исследований из американской социологии.

Его взгляды на социологию во многом сходились со взглядами Л. фон Визе и П.А. Сорокина: в признании важнейшей роли нравственных ценностей в социальных науках, в анализе трудовых отношений в промышленности, критической оценки общества потребления, налаживании связи поколений, в преподавании социологии².

В 1951 г. К.Г. Шпехт в качестве редактора-составителя сборника научных статей «Социологическое исследование в наше время»³, посвященного 75-летию социолога Л. фон Визе, обратился к П.А. Сорокину, коллеге и другу юбиляра, с просьбой поучаствовать в работе над этим томом. В его письме-обращении к П.А. Сорокину изложен замысел сборника: в первой части раскрываются методологические вопросы современных исследований; во второй – обзор состояния отраслей социологии; сообщается, что объем рукописей должен быть невелик и что издание будет сурпризом юбиляру.

¹ Перевод с немецкого и английского языков, комментарии и примечания Н.А. Головина. Публикуется по письменному разрешению Pitirim A. Sorokin Foundation, Boston, MA, USA и University Archives & Special Collections, University Library, University of Saskatchewan, Saskatoon, SK, Canada. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00451.

² Deneke J.F.V. Karl Gustav Specht zum Gedenken // Deutsches Ärztenblatt. – 1981. – N 4. – P. 145–146.

³ Soziologische Forschung in unserer Zeit / Ein Sammelwerk Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag / ed. by K.G. Specht. – Köln : Springer, 1951.

Последующая переписка П.А. Сорокина и К.Г. Шпехта свидетельствует о высоком авторитете русско-американского социолога у немецких коллег, прежде всего, в кельнской социологической школе, основанной Л. фон Визе. Переписка раскрывает ход подготовки П.А. Сорокиным к печати научной программы амитологии в форме небольшой, проникнутой дружеским настроением статьи. Из нее следует, что К.Г. Шпехт как редактор сборника принял самостоятельное решение опубликовать в сборнике статей одну из двух рукописей, предоставленных П.А. Сорокиным на выбор, наиболее краткую по объему, но одновременно концептуально емкую. В рукописи представлена научная программа амитологии, и, с точки зрения К.Г. Шпехта, новая научная дисциплина «будет иметь для немцев выдающееся значение»¹. В переписке можно найти и другие сведения, интересные для историков социологии.

Н.А. Головин

№ 1. П.А. Сорокин – К.Г. Шпехту
9 апреля 1951 г.

Д-ру К.Г. Шпехту
Оденкирхенер штрассе, 256
Райдт²
Германия

Уважаемый д-р Шпехт,
безусловно, рад возможности поучаствовать в юбилейном сборнике статей (Festschrift) в честь д-ра фон Визе. Единственная трудность – написать хорошую статью в несколько страниц. В данный момент у меня есть относительно неплохая работа под названием «The Supraconscious in Human Personality»³ в тридцать машинописных страниц, но, наверное, это слишком много. Однако есть несколько страниц, очерчивающих новую прикладную науку о дружбе и дружеских отношениях (амитологию), соотносящуюся с работами Леопольда фон Визе по этике, но будучи «каркасом» она, наверное, не очень хороша. Наверное, будет лучше направить Вам относительно краткую работу, приблизительно пятнадцать печатных страниц, представляющую результаты конкретного исследования происхождения и развития дружеских, без ненависти, отношений между 75 студентами Гарварда и Радклиффа⁴.

Сообщите, какую из этих работ вы предпочитаете.
С наилучшими пожеланиями, искренне Ваш,
Питирим А. Сорокин

¹ Источник: University Archives & Special Collections, University Library, University of Saskatchewan. Box 954 Specht, Dr. Karl Gustav. April, 1951 – December, 1953.

² Район города Мёнхенгладбах, с 1933 по 1974 гг. – отдельный город.

³ «Сверхсознание человеческой личности».

⁴ Radcliffe College, Радклифф колледж (1879–1999) – женский колледж.

№ 2 П.А. Сорокин – К.Г. Шпехту
20 апреля 1951 г.

Д-ру К.Г. Шпехту
Оденкирхенер штрассе, 256
Райдт
Германия

Уважаемый д-р Шпехт,
я постараюсь привести мою краткую работу об амитологии в соответствии с Вашими пожеланиями не позже июня.

С наилучшими пожеланиями, искренне Ваш,
Питирим А. Сорокин

№ 3 П.А. Сорокин – К.Г. Шпехту
15 мая 1951 г.

Д-ру К.Г. Шпехту
Оденкирхенер штрассе, 256
Райдт
Германия

Уважаемый д-р Шпехт,
поскольку Вашим пожеланием была небольшая работа в юбилейный сборник в честь д-ра фон Визе, вместе с этим письмом высылаю вам две краткие работы. Выберите ту, которую предпочтете. У меня также есть несколько других работ, но они гораздо больше, следовательно не годятся в юбилейный сборник.

Искренне Ваш,
Питирим А. Сорокин

№ 4 П.А. Сорокин – К.Г. Шпехту
31 мая 1951 г.

Д-ру К.Г. Шпехту
Оденкирхенер штрассе, 256
Райдт
Германия

Уважаемый д-р Шпехт,
если Вас это не слишком затруднит, то я хотел бы вычитать корректуру моей небольшой статьи. Если это вам неудобно, то Вы сами или кто-то еще пусть внимательно сделает это и, если нужно, что-то исправит. Вторую рукопись мне не возвращайте. Вместе с исследованием поляризации и права, флуктуаций

и причин тоталитаризма, американское издание данного эссе выйдет в свет следующей осенью как том, озаглавленный «Reflections on Humanity's Crisis»¹.

Если вы увидите д-ра фон Визе, передайте ему и миссис фон Визе мои наилучшие пожелания. Вам и, наверное, ему будет интересно, что следующей осенью выйдет сокращенный вариант моих теорий в одном томе, в британском и американском изданиях, подготовленный одним из издателей газеты «The London Times», который к тому же является заместителем министра образования Великобритании.

Искренне Ваш,
Питирим А. Сорокин

№ 5 П.А. Сорокин – К.Г. Шпехту
5 сентября 1951 г.

Письмо отправлено авиапочтой по адресу: Ферд. Шмитц ШТрассе 5,
Кёльн-Цолльшток, Германия

Господину
д-ру К.Г. Шпехту
~~Оденкирхенер-штрассе 256~~
~~Райдт Германия~~²

Уважаемый д-р К.Г. Шпехт,
кратко перечисляю ниже свои звания и должности:
директор Гарвардского исследовательского центра по изучению созидательного альтруизма;

профессор социологии в Гарварде;
основатель и бывший руководитель департамента социологии в Гарварде;
бывший президент Международного института социологии;
член Американской академии искусств и наук;
член Королевской Академии Бельгии;
член Королевской Академии Румынии и т.д.

Если вам потребуется более детальная информация обо мне и список моих публикаций, то все это можно найти в американском издании энциклопедии «Кто есть кто», в международном издании «Кто есть кто», в английском издании «Кто есть кто», а также в немецком «Философском словаре» (под ред. В. Цигенфуса)³.

Желаю Вам успешного издания тома, искреннее Ваш,
Питирим А. Сорокин

¹ Размышления о кризисе человечества.

² Зачеркнуто в оригинале.

³ См.: Philosophen-Lexikon: Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. Bd. 1, 2 / Unter Mitw. von Gertrud Jung; verf. und hrsg. von Werner Ziegenfuss. – Berlin : de Gruyter, 1949–1951. См. также перевод этой словарной статьи П.А. Сорокина о себе на русский язык: Сорокин П.А. О Сорокине // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. – 2017. – № 6. – С. 180–183.

№ 6 П.А. Сорокин – К.Г. Шпехту
17 декабря 1953 г.

Д-ру К.Г. Шпехту
Ферд. Шмитц штрассе, 5
Кёльн-Цолльшток, Германия

Уважаемый д-р К.Г. Шпехт,
этим письмом хотел бы выразить Вам свою благодарность за то, что Вы прислали мне репринты Ваших работ. Поскольку я издал целый том, посвященный «Social Mobility»¹, мне, естественно, интересны Ваши работы о влиянии территориальной мобильности на жизнь социальных групп.

С наилучшими пожеланиями, искренне Ваш,
Питирим А. Сорокин

¹ См.: Сорокин П.А. Социальная мобильность. – Москва : Academia : LVS, 2005.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Барийо Райан – профессор политических наук (звание им. Пола Реджия) в Университете Майами в г. Оксфорд, шт. Огайо. Он является автором / редактором десяти книг, а также десятков научных статей. Одна из его последних книг «Tough times for the president» («Трудные времена для президента»). В 2010–2011 гг. был признан успешным преподавателем Университета Майами; в прошлом был также педагогом-консультантом журнала «The Catholic social science review». Степень бакалавра (с отличием) получил в Университете Луизианы в г. Лафайет (1979), степень магистра (1980) и доктора философии (1983) – в Техасском университете в Остине.

Ryan J. Barilleaux is Paul Rejai professor of political science, Miami University, Oxford, Ohio. He is the author or editor of ten books and has published dozens of scholarly articles as well. His recent book is «Tough times for the president». He was the Miami University effective educator for 2010–2011 and is former educator of the «Catholic social science review». He received a B.A., summa cum laude, from the University Louisiana at Lafayette (1979), and an M.A. (1980) and Ph.D. (1983) from the University of Texas at Austin.

Василенко Виктория Валерьевна начиная с 1990-х годов исследует интегральную методологию П.А. Сорокина. Написала книгу «П.А. Сорокин: опыт интеллектуальной биографии» (2005). В 2006 г. защитила докторскую диссертацию «Интеллектуальная биография П.А. Сорокина: опыт нового исследования формирования “интегральной” методологии социально-исторического познания». В 2008 г. в Ставропольском государственном университете организовала и руководила Научно-образовательным центром теоретических проблем истории имени П.А. Сорокина. В настоящий период является профессором кафедры философии, истории и теории искусства Академии Русского балета имени А.Я. Вагановой (Санкт-Петербург). В последние годы занята поиском идейных истоков научного мировоззрения П.А. Сорокина в российской социогуманитарной мысли конца XIX – начала XX вв. Среди последних публикаций: «Идеи А.С. Лаппо-Данилевского в интегральной концепции П.А. Сорокина» (2019 г.). E-mail: vasilvika@yandex.ru

Vasilenko Victoria Valerievna has been researching the integral methodology of P.A. Sorokin since the 1990 s. She wrote the book «P.A. Sorokin: an essay on intellectual biography» (2005).

In 2006, she defended her doctoral dissertation «Intellectual biography of P.A. Sorokin: an essay on a new study of the formation of an “integral” methodology of socio-historical cognition».

In 2008 at the Stavropol State University she organized the Scientific and Educational Center «Theoretical problems of history named after P. Sorokin». Currently, she is a professor at the Department of philosophy, history and theory of art of the Vaganova Academy of Russian Ballet (St. Petersburg). In recent years, she has been researching the problem of the influence of Russian socio-humanitarian thought on formation of the integral concept of P.A. Sorokin. Among the latest publications is «The ideas of A.S. Lappo-Danilevsky in the integral concept of P. Sorokin» (2019). E-mail: vasilvika@yandex.ru

Головин Николай Александрович – кандидат философских наук, доктор социологических наук, обе ученые степени присуждены в Санкт-Петербургском государственном университете. Многократно стажировался в университетах Германии, приглашенный профессор университета Гёттингена (2009), университета Магдебурга (2010–2011). Читает лекции по теоретической социологии, исследует русско-немецкие социологические связи. E-mail: n.golovin@spbu.ru

Golovin Nikolay Alexandrovich – PhD, doctor of science (sociology). The both scientific degrees were granted by Saint Petersburg State University. He has interned many times in German universities, and was a visiting professor at the University of Göttingen (2009) and the University of Magdeburg (2010–2011). He lectures on theoretical sociology and explores the Russian-German sociological relationship. E-mail: n.golovin@spbu.ru

Джеффрис Винсент получил докторскую степень в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе. Сейчас является почетным профессором социологии Университета штата Калифорния в Нортридже. В соавторстве с Х. Эдвардом Рэнсфордом написал книгу «Social stratification: a multiple hierarchy approach» («Социальная стратификация: подход множественной иерархии»). В последние годы его научная работа посвящена интегральной теории Питирима Сорокина, а также исследованиям, касающимся добродетелей, брака и семейных отношений. Среди его последних публикаций – «Handbook of public sociology», 2011 («Хэндбук по публичной социологии»); «The Palgrave handbook of altruism, morality, and social solidarity», 2014 («Хэндбук по альтруизму, морали и социальной солидарности»).

Vincent Jeffries received his Ph.D. from the University of California, Los Angeles. He is professor emeritus of sociology at California State University, North Ridge. He is the author (with H. Edward Ransford) of «Social stratification: a multiple hierarchy approach». In recent years, his scholarly work has focused on

developing Pitirim Sorokin's integral theory and on research regarding the virtues and marriage and family relationships. His most recent publication is «Handbook of public sociology», 2011; «The Palgrave handbook of altruism, morality, and social solidarity», 2014.

Джонстон Барранс скончался 5 ноября 2011 г. Он получил докторскую степень в Университете Нотр-Дам в г. Саут-Бенд, шт. Индиана; был профессором социологии в Индианском университете Северо-Западном. Проф. Джонстон участвовал в Программе Фулбрайта и много путешествовал. Его перу принадлежат три книги и сотни статей в его области. Одна из его книг – «Pitirim A. Sorokin: an intellectual biography» («Питирим Сорокин: интеллектуальная биография») (1995).

Barrance «Barry» V. Johnston died November 5, 2011. He received his Ph.D. from the University of Notre Dame in South Bend, Indiana. He was professor of sociology at Indiana University Northwest. He was a Fulbright Scholar and traveled extensively. Professor Johnston authored three books and hundreds of articles in his field. One of his books is «Pitirim A. Sorokin: an intellectual biography» (1995).

Долгов Александр Юрьевич – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Отдела социологии и социальной психологии Института научной информации по общественным наукам (ИНИОН) РАН; старший преподаватель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). В 2015 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Теория созидательного альтруизма Питирима Сорокина: генезис и методологические проблемы». Соредактор книги «Питирим Сорокин: избранная переписка» (2009) и соавтор книги «От войны к миру: у истоков теории созидательного альтруизма Питирима Сорокина» (2011). E-mail: adolgov@inion.ru

Dolgov Alexander Yurievich – PhD in sociology, senior researcher at the department of sociology and social psychology of the Institute of scientific information for social sciences of the Russian academy of sciences (INION RAN); senior lecturer at the National research university «Higher school of economics» (HSE University). In 2015 he defended his PhD thesis on «Pitirim Sorokin's theory of creative altruism: genesis and methodological problems». Co-editor of the book «Pitirim Sorokin: selected correspondence» (2009) and co-author of «From war to peace: at the roots of Pitirim Sorokin's creative altruism theory» (2011). E-mail: adolgov@inion.ru

Ефременко Дмитрий Валерьевич. Кандидат философских наук, доктор политических наук. Заместитель директора Института научной информации по общественным наукам РАН. Приглашенный профессор Ляонинского университета (г. Шеньян, КНР). Автор более 250 научных публикаций по политологии, международным отношениям, социологии и философии. Научный

редактор более двух десятков монографий и сборников трудов, в том числе: «Питирим Сорокин: новые материалы к научной биографии» (2012). E-mail: efdv2015@mail.ru

Efremenko Dmitry Valerievich, PhD in Philosophy, Dr. Sci (Political Sciences). Deputy director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences, Russian Academy of Sciences. Guest professor of the Liaoning University (Shenyang, China). Author of over 250 scientific publications on political science, international relations, sociology and philosophy. Scientific editor of more than two dozen monographs and collections of scientific works, including: «Pitirim Sorokin: new materials for a scientific biography» (2012). E-mail: efdv2015@mail.ru

Ковалёв Виктор Антонович. Кандидатскую и докторскую диссертации защитил в Санкт-Петербургском государственном университете. Сейчас является профессором кафедры философии и социально-политических наук Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина. Автор шести монографий и более ста научных статей по социально-политическим проблемам. Среди научных интересов – изучение наследия П.А. Сорокина в контексте актуальной проблематики современного общества. Опубликовал ряд статей на эту тему. В 2017 г. был редактором-составителем специального выпуска журнала «Вестник Сыктывкарского университета» (№ 1), полностью посвященного творчеству П. Сорокина. E-mail: vant_2000@mail.ru

Kovalev Victor Antonovich. He defended his PhD and doctoral dissertations at St. Petersburg State University. Now he is a professor at the Department of philosophy and socio-political sciences of Syktyvkar State University named after Pitirim Sorokin. Author of six monographs and more than a hundred scientific articles on socio-political issues. Among his research interests is the study of the heritage of P.A. Sorokin in the context of the actual problems of modern society. He has published a number of articles on this topic. In 2017 he was the editor-compiler of a special issue of the journal «Bulletin of Syktyvkar University» (N 1) dedicated to the work of P. Sorokin. E-mail: vant_2000@mail.ru

Ломоносова Марина Васильевна – доцент кафедры теории и истории социологии СПбГУ, кандидат социологических наук. В 2006 г. в Санкт-Петербургском государственном университете под руководством проф. А.О. Бороноева защитила диссертацию на тему «Социология революции П.А. Сорокина». Руководитель и исполнитель российских и международных исследовательских проектов. Научный консультант документальных фильмов, посвященных Питириму Сорокину: «Антитеза Питирима Сорокина» и «Письма из провинции. Великий Устюг». Владеет методами историко-архивных исследований. На основе научной работы в Государственном архиве Российской Федерации, Российском государственном историческом архиве, Российском государственном архиве литературы и искусства и других архивных коллекциях опубликовала серию научных публикаций в социоло-

гических журналах. Подготовила к изданию сборник литературных произведений Питирима Сорокина: «Прачечная человеческих душ: художественные произведения. 1907–1923» (2017). E-mail: lomonosovamv@mail.ru

Lomonosova Marina Vasilyevna – associate professor of the Department of theory and history of sociology, St. Petersburg State University. PhD in Sociology in 2006 at St. Petersburg State University under the supervision of prof. Asalkhan Boronoev. The topic of the dissertation is «Sociology of the revolution by P.A. Sorokin». M. Lomonosova – leader and co-author of Russian and international research projects. She was a scientific consultant for documentaries about Pitirim Sorokin: «The Antithesis of Pitirim Sorokin», and «Letters from the Province. Veliky Ustyug». She works by methods of historical and archival research. After research activities in the State Historical Archives, she prepared a series of scientific publications in sociological journals. Marina Lomonosova in 2017 compiled and edited for publication a collection of literary works by Pitirim Sorokin: «Laundry of human souls. Fiction of 1907–1923». E-mail: lomonosovamv@mail.ru

Николс Лоуренс – профессор социологии и бывший руководитель отдела социологии в Университете Западной Виргинии, где он читает курсы по беловоротничковой преступности, терроризму, социальным проблемам и социологии бизнеса. Автор книг по альтернативному урегулированию споров и корпоративной социальной ответственности, а также многочисленных статей по криминологии, девиациям, социальным проблемам, теории и истории социологии. Особое внимание он уделяет исследованиям карьеры и сочинений Питирима Сорокина. С 1998 г. Л. Николс – главный редактор журнала «The American sociologist».

Lawrence T. Nichols is Professor of Sociology and former chair of the Division of Sociology at West Virginia University, where he teaches courses on white collar crime, terrorism, social problems, and the sociology of business. Dr. Nichols has authored books on alternate dispute resolution and corporate social responsibility, and author of many articles on criminology, deviance, social problems, theory, and history of sociology. He has especially focused on the career and writings of Pitirim A. Sorokin. Dr. Nichols has served as editor of the «American sociologist» since 1998.

Родс Кольберт – почетный профессор социологии в Техасском университете Пермского бассейна (г. Одесса). Он является соавтором (вместе с Джинном Левайном) книги «Japanese American community: a three generation study» («Сообщество американцев японского происхождения: исследование трех поколений»). Автор учебников по танатологии, геронтологии и статистике, а также статей по социальной мысли, философии и вопросам этничности. В последние годы проф. Родс посвятил себя изучению значения интегральной социологической теории Питирима Сорокина.

Colbert Rhodes is a professor emeritus of sociology at the University of Texas–Permian Basin. He is author (with Gene N. Levine) of the «Japanese American community: a three generation study». He has written text books on thanatology, gerontology and statistics and articles on social thought and philosophy and ethnicity. In recent years, he has devoted himself to studying the importance of Pitirim A. Sorokin's integral sociological theory.

Петров Владимир Николаевич – историк по университетскому образованию, в 1972–1974 гг. работал практическим социологом. С 1975 г. – преподаватель в Кубанском государственном университете, руководитель научно-исследовательских проектов. В.Н. Петров – организатор социологического образования в Кубанском государственном университете. В 2005–2015 гг. – заведующий кафедрой социологии Кубанского государственного университета. В настоящее время – доктор социологических наук, профессор кафедры социологии. Автор более 200 публикаций. E-mail: degnev20@rambler.ru

Petrov Vladimir Nikolaevich a historian by his university education, in 1972–1974 worked as a practical sociologist. Since 1975 is a professor at the Kuban State University, head of research projects. V.N. Petrov was one who brought sociology to the Kuban State University. In 2005–2015 – head of the Department of sociology of Kuban State University. Currently – doctor of social sciences, professor of the Department of sociology and an author of more than 200 publications. E-mail: degnev20@rambler.ru

Шарки Стивен получил докторскую степень в Коннектикутском университете. Сейчас он профессор социологии и старший научный сотрудник в области гуманитарного образования Колледжа Альверно (г. Милуоки, шт. Висконсин). Его основные научные интересы – индивид и общество, социальные движения, католическая социальная мысль, методика университетского преподавания. Проф. Шарки работал консультантом в кампусах и на социологических факультетах по вопросам общего образования, развитию факультетов, реформе учебных программ и оценке знаний студентов; писал и редактировал материалы для книг, издаваемых Американской социологической ассоциацией и различными организациями высшего образования. В последнее время он сосредоточился на исследованиях католической социальной мысли.

Статьи проф. Шарки: «Teaching for sociological imagination in a social Darwinist culture» (2005); «Unwrapping “our best kept secret”»: a critical review of popular textbooks in Catholic social teaching» (2004); «Framing a Catholic sociology for today’s college students: historical lessons and questions from Furfey, Ross and Murray» (2004–2005). Среди его последних публикаций – «Sociology and Catholic social teaching: contemporary theory and research» («Социология и католическое социальное учение: современные теоретико-эмпирические исследования») (2012).

Stephen R. Sharkey received his Ph.D. from the University of Connecticut. He is Professor of Sociology and Senior Scholar for Liberal Learning at Alverno College. His main scholarly interests have been the individual and society, social movements, Catholic social thought, and the nature of undergraduate teaching. He served as a national consultant to campuses and sociology departments on general education, faculty development, curricular reform, and assessment of student learning; he edited and contributed to books published by the American Sociological Association and other higher education organizations. Recently he has focused on Catholic social thought.

Sharkey's articles and papers include «Teaching for Sociological Imagination in a Social Darwinist Culture», in «Sociological imagination», vol. 41, 2005; «Unwrapping “out best kept secret”»: a critical review of popular textbooks in catholic social teaching», «Catholic social science review», November 2004; «Framing a Catholic sociology for today's college students: historical lessons and questions from Furfey, Ross, and Murray», «Catholic social science review», November 2004, and November 2005. His most recent publication is «Sociology and Catholic social teaching: contemporary theory and research», Scarecrow Press, 2012.

ПЕРЕВОДЧИКИ

Евсеева Ярослава Вячеславовна – старший научный сотрудник отдела социологии и социальной психологии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: yar_evseeva@mail.ru

Сапов Вадим Вениаминович – старший научный сотрудник отдела теории и истории социологии Института социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН. E-mail: vadven56@yandex.ru

**ИДЕИ ИНТЕГРАЛИЗМА В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ:
ДИСКУССИИ РОССИЙСКИХ И АМЕРИКАНСКИХ
ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ**

**Сборник научных трудов
под редакцией Д.В. Ефременко, А.Ю. Долгова и К. Родса**

Оформление обложки И.А. Михеев
Техническое редактирование
и компьютерная верстка И.К. Летунова
Корректор Л.Н. Казиминова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 4 / V – 2022 г.
Формат 70×100/16 Бум. офсетная № 1 Печать офсетная
Усл. печ. л. 26,9 Уч.-изд. л. 22,9
Тираж 300 (1–100 экз. – 1-й завод) Заказ № 135

**Институт научной информации
по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН)**
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, 117418
<http://inion.ru>

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий**
Тел.: +7 (925) 517-36-91, +7 (499) 134-03-96
e-mail: shop@inion.ru

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН
ООО «Амирит»,
410004, Саратовская обл., г. Саратов,
ул. Чернышевского, д. 88, литера У