

# Питирим Александрович СОРОКИН «ОТВЕТ МОИМ КРИТИКАМ»<sup>1</sup>

Комментированный перевод с английского избранных глав из книги  
«ОБЗОР ТВОРЧЕСТВА П.А. СОРОКИНА»<sup>2</sup>  
выполнил Владимир Н. АЛАЛЫКИН-ИЗВЕКОВ<sup>3</sup>

## Содержание

1. Вводные замечания
2. Общее описание моей интегральной философии
3. Интегральное познание и система истины
4. Интегральная теория человека и социокультурного мира
5. Цивилизации и социокультурные системы
6. Критические вопросы Арнольда Дж. Тойнби

### 1. Вводные замечания

Я только что закончил чтение рукописей замечательных очерков данного тома, факт подготовки и публикации которого не только приятно удивил, но также произвел на меня глубокое впечатление. Я не ожидал, что такой выдающийся учёный, как профессор Филип Дж. Аллен, с которым я ранее не был знаком, возьмёт на себя огромный труд подготовки этого тома, а также, что группа видных учёных из различных стран пожелает потратить свои ценное время и энергию с целью написания очерков о моих теориях. Ещё менее я ожидал их анализ и критику моих идей быть проделанными с замечательно редкими, по крайней мере в довольно обширной литературе о моих трудах, пониманием, объективностью и элегантностью. Более того: хотя они представляют собой письменные *apropos*<sup>4</sup> моих исследований, данные очерки ярко освещают определённое число фундаментальных проблем философии и психосоциальных наук. В этом смысле упомянутые очерки представляют собой реальный вклад в эти области общечеловеческого знания.

<sup>1</sup> Рекомендуемая ссылка: Сорокин, П.А. Ответ моим критикам: из книги «Pitirim A. Sorokin in Review» [Электронный ресурс]. Автор научн. коммент. и пер. с англ. на русс. избранных глав В.Н. Алалыкин-Извеков // *Biocosmology – neo-Aristotelism*. Vol. 5, No. 2, (Spring 2015). С. xxx. URL: <http://www.biocosmology.ru/elektronnyj-zurnal-biokosmologia-biocosmology-neo-aristotelism> (последнее обращение: xx-число x-месяц, xxxx-год).

<sup>2</sup> Allen, A. Ed. (1963). Pitirim A. Sorokin in Review. Durham, N.C. Duke University Press (прим. пер.).

<sup>3</sup> International Society for the Comparative Study of Civilizations (ISCSC).

<sup>4</sup> *Аpropos* – (от фр. à propos) – кстати, касательно (прим. пер.).

Я глубоко благодарен Филипу Дж. Аллену, а также всем приславшим свои публикации для данного тома видным учёным, за вдумчивый анализ моих взглядов. Хотя их щедрая оценка некоторых моих работ не нуждается в моих комментариях, их пронизательная критика требует с моей стороны самого внимательного исследования. Если они правильны, мои соответствующие теории, очевидно, должны быть отвергнуты и замещены более адекватными концепциями. Однако, если критика является несовершенной с логической либо фактической точки зрения, мои утверждения сохраняют свою научную валидность. И, наконец, если критика является частично корректной и частично ошибочной, мои взгляды нуждаются в коррекции своих несовершенств. Во всех трёх случаях мы все оказываемся в выигрыше путём избавления от ошибок и достижения лучшего понимания обсуждаемых фундаментальных проблем.

Я намерен проанализировать главные суждения тематически: вначале возражения против философских оснований и наиболее общих принципов моих теорий; затем критику моих утверждений касательно существенных, однако более ограниченных проблем психосоциальных наук; и, наконец, критику специфических, детализированных вопросов моих исследований.

В этом отзыве я проанализирую лишь критические мнения авторов данного тома. Ограниченное пространство отзыва не позволяет произвести анализ многих других отзывов на мои теории, которые были опубликованы различными авторами в книгах, посвящённых моим трудам, докторских диссертациях, а также многочисленных статьях. Возможно, в будущем у меня будет возможность ответить на их интерпретации, суждения и критику. В настоящее время, однако, я должен ограничить свою задачу ответами на содержательные вопросы и возражения опубликовавшихся в этом томе видных учёных.

## 2. Общее описание моей интегральной философии

По всей вероятности, я смогу начать ответы на критику различных положений моей философии, приведя несколько строк из начала и из окончания двух моих статей, где я вкратце описываю мою философию и религию.

Имя ей – интегрализм, который рассматривает всю действительность как бесконечный (неопределимый) X бесчисленных качеств и количеств: духовных и материальных, постоянно меняющихся и неизменных, личностных и сверхличностных, временных и безвременных, пространственных и лишенных пространства, единых и множественных.... В этом смысле действительность представляет собой подлинную *mysterium tremendum et fascinosum*<sup>5</sup> и *coincidentia oppositorum* (согласование противоположностей). Её высшая точка

<sup>5</sup> *Mysterium tremendum et fascinosum* – вызывающая трепет и ослепляющая (завораживающая) тайна (лат.). Термин введён немецким философом Р. Отто в его книге «Das Heilige» («Священное») в качестве формулы для описания религиозного опыта (прим. пер.).

– *summum bonnum*<sup>6</sup> – есть недоступный человеческому пониманию Бесконечный (Неопределимый) Творческий Х ...<sup>7</sup>

Я согласен со всеми подлинными мистиками и великими логиками всех великих культур, что наш язык не способен адекватно определить действительность во всей её полноте и/или её высшую ценность. Все наши слова, концепции и определения, а также все наши знаки и символы возникли для обозначения, выделения, описания и определения только лишь конечных, ограниченных, специфических дифференциаций всеобъемлющей, недифференцированной, а также количественно и качественно бесконечной (неопределимой) действительности во всей её полноте.... они непригодны для определения или понимания действительности в её бесконечной полноте и многообразии. С помощью наших слов и символов мы не можем определить ни одно из ограниченных, специфических колебаний бесконечного океана действительности, так же как мы не можем адекватно описать сам океан; он содержит все колебания и в то же самое время не идентичен ни одному из них в отдельности, ни им всем в совокупности. То же верно и в отношении *summum bonnum*....

Это объясняет почему многие мистики называли его «Неизъяснимым», «Невыразимым», а также, используя выражение Фомы Аквинского, «Божественным Небытием», в котором теряются все реалии и дифференциации.»<sup>8</sup>

Такова, в общем описании, моя «интегральная религия» и философия. Я признаю её неадекватность. Я не утверждаю её превосходство над любой другой либо всеми другими религиями и философиями. *У меня даже отсутствует миссионерское рвение обратить в неё последователей.* В то же время, она представляет собой результат моих скромных наблюдений, мыслей, переживаний и действий на протяжении многих лет моей жизни. Как таковая, эта интегральная философия-религия довольно хорошо удовлетворяет мои нужды, поиски и исследования в отношении *mysterium tremendum et fascinatum*.<sup>9</sup>

Моя онтология представляет собой всего лишь вариацию древнего, мощного и безбрежного потока философской мысли, представленного таоизмом, Упанишадами и Бхагавад-Гитой, а также глубоко исследованного такими (жившими в период между первым и седьмым столетиями) логиками индуизма и буддизма Махаяны, как великие (мыслители) Нагарджуна, Асанга, Васубандху, Готама, Дигнага и Дхармакирти.<sup>10</sup> Это направление охватывает

<sup>6</sup> *Summum bonnum* – (лат.) высшее благо (прим. пер.).

<sup>7</sup> П.А. Сорокин, «Интегрализм есть моя философия», в Уит Бернетт, ред., *Это моя философия* (Нью Йорк: Харпер, 1957), с.180 (прим. авт.).

<sup>8</sup> П. А. Сорокин, «Это моя вера», в С. Дж. Коул, ред., *Это моя вера* (Нью Йорк: Харпер, 1956), сс. 212-13 (прим. авт.).

<sup>9</sup> Там же, с. 227 (прим. авт.).

<sup>10</sup> Более подробно смотри превосходный двухтомный труд Феодосия Щербатского «Буддийская логика» (Ленинград, 1932 г) (прим. авт.).

также все ответвления буддизма, включая представителей дзен буддизма, которым вторят и такие великие мусульманские мыслители и поэты, как Аль-Халладж, Аль-Газали, Руми и Абу Саид. В греко-римском мире эта философия была разработана Гераклитом и Платоном (в особенности, после 385 г. до н.э.), частично поддержана Аристотелем, и, с вариациями, заимствована Платином, Порфирием и другими мыслителями нео-платонического, герметического, орфического и других течений мысли. В христианстве она высказывалась многими Отцами Церкви, такими например, как Климент Александрийский, Василий Великий, Григорий Нисский, Ориген, Августин Блаженный, Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник, Иоанн Скот Эриугена, Иоанн Дамаскин, и позже, Гуго Сен-Викторский, Фома Аквинский (в поздний период жизни), Николай Кузанский, а также многими христианскими мистиками, такими, как, например, Иоанн Креста, Тереза Авильская, Майстер Экхарт, Иоанн Рейсбрук, Якоб Бёме и другими.

Даже такие философы-рационалисты, как Декарт, Спиноза и Джордано Бруно, а также такие великие учёные, как Паскаль, Кеплер, Ньютон (в своих богословских трудах) разделяли определённое число положений данной философии. Она продолжала существовать как одно из основных течений философской мысли до настоящего времени<sup>11</sup> в западном, а также в восточном мире.

Мои собственные причины предпочтения данного рода онтологии материализму либо другим типам онтологической метафизики являются интегральными, то есть основываются на согласованном – эмпирически, логически и интуитивно – массиве данных. Эмпирически, бесконечное многообразие всех граней действительности и заключённого в ней «согласования противоположностей» явно подтверждаются как нашим непосредственным ежедневным опытом, так и общей суммой научных данных.

Даже в весьма ограниченном мире нашего существования мы ежедневно наблюдаем сосуществование противоположных феноменов движения и состояния покоя, света и тьмы, полноты и пустоты, здоровья и болезни, уродства и красоты, правды и лжи, А и не-А, и это, упоминая лишь малое число бесчисленных, контрастных либо противоположных сенсорных феноменов. Наша жизнь сплетена из сосуществующих радостей и печалей, надежд и прискорбий, напряжённостей и расслаблений, знания и невежества, достижений и неудач, рациональных и иррациональных элементов, жизни и смерти, конфликтов и солидарностей, а также из тысяч других противоположных переживаний. Более того, вся жизнь каждого из нас представляет сосуществование неизменного Бытия – индивидуальность и тождественность самому себе – и постоянно меняющегося Становления.

<sup>11</sup> Смотри подробный список представителей данной философии мистицизма в греко-римском и западном мире с 600 года до н.э. до 1920 г. н.э. в *Социальной и культурной динамике*, II, сс. 639-42 (прим. авт.).



Наш непосредственный опыт и наблюдения показывают, что то же относится к жизненной истории любой группы, человечества в целом, а также всего известному нам физическому и витальному миру. Их непрерывное Становление либо Изменение сосуществует с их постоянным неизменным Бытием: в любом Изменении *нечто в том что изменяется* – будь то физический, химический, биологический или психосоциальный феномен – сохраняет своё тождество или идентичность и, по необходимости, остаётся неизменным; в противном случае мы не можем ни мыслить, ни говорить об изменении физико-химического феномена А, биологического феномена В, психосоциального феномена С, всего космоса Х либо любого изменяющегося феномена Y. Без устойчивой индивидуальности данных трансформирующихся А, В, С, Х, Y самый термин изменение лишается смысла и содержания.

Суммируя: эмпирически, наши непосредственные наблюдения и опыт свидетельствуют, что не только вся полнота действительности, но даже её мельчайший фрагмент – ограниченный мир нашего бытия – представляет вечное сосуществование гераклитовского «всё непрерывно меняется» с отрицанием, согласно взглядам Парменида и Зенона, реальности изменения и утверждением реальности неизменного всеобъемлющего Существования. Эмпирическая действительность на самом деле выглядит как согласование противоположностей.

Наш повседневный опыт также показывает, что постоянные перемены в нас самих, вместе с изменением окружающего мира, непрерывно открывают *что-то новое* в данной действительности и что не существует лимитов на *новые* объекты, аспекты, события, свойства, отношения, закономерности, качества и количества данной действительности. Другими словами, наш сенсорный либо эмпирический опыт демонстрирует, что данная реальность *беспредельно богата и неистощима* в своих формах Бытия и Становления.

Данное заключение о неистощимости и бесконечном многообразии всей полноты действительности полностью подтверждается достижениями современной науки. Стремительный прирост количества открытий едва затрагивает количество нерешённых загадок этой действительности. Каждая разрешённая загадка приоткрывает несколько новых нерасшифрованных головоломок как в области бесконечно малых, так и в области макрокосмически грандиозных форм всей полноты Бытия-Становления.

По мере того, как наука продвигалась вперёд, статус элементарных единиц физической действительности был присвоен вначале атомам, а вслед за атомами «загадочным, таинственным и малопонятным элементарным частицам», открытие которых выявило набор новых головоломок касательно их природы, поведения и взаимоотношений, а также относительно ещё более малых частиц или волн данных якобы предельных «элементарных частиц-волн».

Подобным же образом, по мере прогресса биологии организм был «разделён» на органы, органы на клетки, клетка на части (например, хромосомы) и каждая из данных частей была разделена далее на собственные

части (хромосомы на гены), гены будучи в настоящее время разделяемы на составляющие их молекулы. Конца этой прогрессии от наименьших единиц жизненных форм к ещё более малым частицам не видно. И, опять же, каждое новое открытие сразу выявляет набор новых нерасшифрованных загадок, которые предстоит изучить и объяснить. В этом смысле вся полнота действительности является «малейшей из малых». Подобным же образом, по мере прогресса науки макрокосмический аспект всей полноты действительности продемонстрировал себя «наибольшим из больших». От малого, локализованного космоса покрытой тесным небосводом «плоской» Земли макрокосмос последовательно расширился до всё большей и в конечном итоге безграничной вселенной, которая включает в себя бесчисленное количество галактик и других «небесных тел» вместе с космическими лучами, радиациями, магнитными полями и другими всё ещё малоизвестными и неизвестными формами Бытия и Становления. Опять же, каждое новое открытие выявляло набор новых неисследованных «таинств».

Несмотря на всё увеличивающееся число открытий в науке, она вряд ли способна исчерпать загадки всей полноты действительности либо достичь такого этапа, когда она могла бы произнести: «Всё и вся открыто; мы полностью знаем всё богатство действительности и теперь ничто не осталось необнаруженным». Для достижения данного абсолютного знания человек должен был бы превратиться во всеведущего Бога.

Данные примеры из обширного массива *эмпирических* данных поддерживают описанную концепцию всей полноты действительности как беспредельного (неопределимого) *X* и как *согласования противоположностей*.

Ещё более явно данная концепция поддерживается *логическими доказательствами*. Сторонники гилозоистского, механистического или диалектического материализма утверждают, что вся полнота действительности представляет собой Материю, в то время как приверженцы объективного или субъективного идеализма заявляют, что конечная действительность есть Разум, Дух, *Geist*, Бог либо идеальные Формы. Декларируя это, сторонники обоих течений философской мысли совершают ряд логических ошибок в процессе обоснования своих утверждений. Они начинают свою аргументацию имея в виду *Материю как нечто радикально разнящееся от Разума, Духа, Geist и т.д.* (либо, что последние разнятся от Материи). В данном сопоставлении и дифференциации термины Материя и Дух означают две различные формы всей полноты действительности. Затем, когда они начинают утверждать, что Дух или Разум представляют собой ни что иное как Материю в своей диалектически развитой форме либо что Материя представляет собой ни что иное, как Дух или *Geist* в «её иной манифестации», они отождествляют эти прежде различные категории либо различные формы. В результате данной операции мы лишаем смысла каждую из этих категорий и крайне эффективно опустошаем каждую из этих форм: если Материя идентична *Geist* либо Духу или *Geist*-Дух идентичен Материи, то разница между приверженцами идеализма и материализма становится чисто терминологической: материалисты зовут ту же полноту

действительности «Материей», которую идеалисты называют Духом или «*Geist*». В конкретном виде это может наблюдаться как конфронтация марксистско-ленинской материалистической онтологии с гегелевским объективным идеализмом.

В ленинском *Материализме и эмпириокритицизме* материя определена таким образом, что если заместить материю в данном определении гегелевским *Geist*, то это определение подойдёт *Geist* примерно так же хорошо, как и материи. «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них». Спонтанное, постоянное движение или изменение является имманентным и неотъемлемым свойством данной действительности. «Мир есть вечно движущаяся и развивающаяся материя». «Её высшая форма представлена органической материей». «Она содержит потенциалы ощущений, рефлексий и сознательной мысли, которые актуализируются в её диалектическом развитии».<sup>12</sup> Данная концепция материи мало отличается от гегелевской концепции непрерывно и диалектически саморазвивающегося объективного *Geist*, который реализуется в диалектическом процессе *Geist* «в себе», «в другом» и «в себе и в другом» (тезис, антитезис и синтез). Поскольку Маркс и Ленин приняли практически всю структуру гегелевской философии, мы не должны быть удивлены, обнаружив, что разница между гегелевским «объективным реализмом» и марксистско-ленинским «диалектическим материализмом» является, в основном, терминологической. Различными терминами «*Geist*» и «Материя» Гегель, Маркс и Ленин обозначают по существу идентичную действительность и приписывают ей практически идентичные свойства, а также диалектический процесс самореализации.

Поступая таким образом, сторонники материализма либо идеализма совершают следующие логические ошибки:

- (1) *противоречие двух утверждений*: во-первых, они начинают с заявления, что «Материя отличается от *Geist* либо Разума», во-вторых, замещают его на: «Материя не отличается от *Geist* либо Разума; таковые представляют собой ту же материю в её саморазвившемся представлении» (то же противоречие существует в сходных утверждениях сторонников идеализма);
- (2) *Смещение части с целым*: в первом утверждении, материя и *Geist* мыслятся как *часть либо производное* всей полноты действительности; во втором утверждении они *идентифицируются со всей полнотой действительности*. Данное противоречие порождает дополнительную ошибку *часть вместо целого* во втором утверждении.
- (3) *Идентификация* этих двух категорий во втором утверждении лишает смысла термины материя и *Geist* или Дух; каждый из данных терминов

<sup>12</sup> Смотри Ленин В.И. Полн. Собр. соч., XIV (Москва, 1928), сс. 117-24 (прим. авт.).

имеет смысл лишь как категория отличная от другой. Когда они идентифицируются как принадлежащие к одной и той же категории, («Материя есть Дух» или «Geist (Дух) есть Материя»), оба термина становятся бессмысленными, пустыми, лишёнными какой-либо специфичности.

Как любая пара коррелирующих терминов, например, «отец» и «сын», они способны обладать значением лишь в противопоставлении или корреляции друг с другом, когда каждая категория сохраняет коррелирующее отличие одна от другой. Если данная разница упразднена и каждая категория сливается или идентифицируется с другой, их значение стирается и каждый термин становится совершенно неопределённым и лишённым содержания.

- (4) Начав с лишённой разума и отчужденной от мысли и духа материи, и «контрабандой пронеся» через чёрный ход «жизнь, ощущения, рефлексы и сознательное мышление», они затем утверждают, что эти нематериальные формы бытия были созданы каким-то чудодейственным путём материей в её эволюции. В результате данной операции материалисты снова совершают ошибку внутреннего противоречия и допускают «непорочное зачатие» «сознательного мышления» бессмысленной материей, а также допускают другие логические просчёты. Те же ошибки в своём роде допускают также идеалисты.

Концепция всей полноты действительности как бесконечного многообразного  $X$  является свободной от данных противоречий и ошибок. Поскольку  $X$  включает бесчисленные формы бытия, в их числе он также содержит материальные, витальные и имматериальные (духовные) формы со всем колоссальным разнообразием их манифестаций, представленных физико-химическими, биологическими и ментальными (имматериальными) феноменами и энергиями.

Имматериальные (ментальные) феномены и энергии также многообразны и выражают себя в таких проявлениях как «био-подсознательные», «сознательные», «сознательно-рациональные», а также «сверхсознательные и сверхрациональные» энергии и формы бытия. Все эти – материальные, витальные и ментальные (или духовные) – формы бытия сосуществуют в безграничной полноте действительности, взаимодействуют, и, в определённых пределах, даже трансформируются одна в другую (подобно тому, как физико-химическая субстанция трансформируется в физико-химическую энергию, а последняя конденсируется в материю).

Имматериальная энергия креативной мысли «материализуется» во всех бесчисленных созданиях человеческого разума – во всех технологических приспособлениях и машинах, во всех незамысловатых и величественных зданиях, во всех научных инструментах, в ритуальных религиозных объектах, во всех шедеврах изящных искусств, одним словом, в созданной человечеством обширной сфере так называемой материальной культуры.



И наоборот, физико-химические (материальные) и витальные «вещи» и энергии как средства к существованию (как, например, пища) для творческих личностей и их умственной деятельности трансформируются в симфонии Бетховена, *Божественную комедию* Данте, *Principia* Ньютона и тысячи форм, которые способствуют и препятствуют, порождают и уничтожают, движут и трансформируют всю сферу «материальной и имматериальной культуры», функционирование умственных энергий в человеческой вселенной, а также человеческие жизнь и творчество.

Данный интегральный подход ко всей полноте действительности является свободным от логических ошибок материалистических, идеалистических и других онтологий: противоречий, *pars pro toto*,<sup>13</sup> итоговой бессмыслицы, а также протаскивания контрабандой в их материю или дух какой-либо иной категории. Интегральный подход содержит в себе и заново открытый современными физиками «принцип дополнительности».

И, наконец, данная концепция всей полноты действительности соответствует нашим древним («сверхсознательным») интуициям. В своём изобилии, вся полнота действительности самоочевидно мыслится как: пространственная и беспространственная, вечная и временная, качественно неисчерпаемая, а также безграничная и до бесконечности делимая количественно, одним словом, как бесконечность бесконечностей. Её части и аспекты конечны, однако, в целом она вряд ли осмыслима как ограниченная, конечная и исчерпаемая.

Так или иначе, практически все космологии – теологическая, философская, научная и поэтическая – выражают данные взгляды. Некоторые из них приписывают данные характеристики всеведущему, вездесущему, вечному, неизменному Богу или Божеству, который олицетворяет для них истинную действительность; другие – материалисты – приписывают их материи; третьи – какой-либо другой «древности»; однако практически все онтологии и космологии предполагают многостороннюю необъятность всей полноты действительности.

Данный беглый обзор представляет идею интегральности – эмпирики, логики и интуиции – как причин в основе моего предпочтения данного вида онтологии или метафизики всей полноты действительности. Этот обзор также иллюстрирует интегральный метод согласованного представления эмпирических, рациональных и интуитивных суждений. Моё предпочтение данному виду онтологии, однако, может не разделяться другими. По различным причинам они могут принять материальный, духовный либо любой другой аспект действительности за всю её полноту. Делая это, они частично правы до той степени, до которой их материя или дух представляют собой реальную часть либо аспект всей полноты действительности. Как я упоминал в начале, их онтология может подходить им лучше, чем та, что описана мною. Поэтому у меня нет желания обратить их в мою метафизику. Здесь, как во многих других

<sup>13</sup> *Pars pro toto* – (лат.) часть вместо целого (прим. пер.).

фундаментальных областях, каждый имеет право поступать мудро либо глупо, так, как ему или ей заблагорассудится. Вот, вкратце о моей онтологии всей полноты действительности.

### 3. Интегральное познание и система истины

В тесной связи с описанной интегральной онтологией находится моя интегральная теория познания, а также чувственной, идеациональной и интегральной систем истины. Здесь, опять же, мои теории не открывают ничего нового, а являются просто вариацией классических теорий данного типа, сформулированных великими мыслителями Китая, Индии, Персии, Греции, Рима, стран ислама, а также средневекового и современного Запада.

Конкретно, суть данных теорий может быть суммирована следующим образом: будучи сами важной частью всей полноты действительности, мы способны осмыслить некоторые из её фундаментальных аспектов. Из бесчисленных модусов бытия, существенными представляются три фундаментальные формы: (1) эмпирико-сенсорная, (2) рационально-интеллектуальная и (3) «суперрационально-суперсенсорная», то есть, отличающаяся от сенсорных и рациональных форм глубинная и высшая форма действительности, непосредственно недоступная сенсорному и рациональному познанию. Данная концепция не отрицает сенсорно-эмпирическую форму всей полноты действительности, а рассматривает её лишь как один из её трёх главных аспектов. Хотя данная «трёхмерная» или интегральная концепция всей полноты реальности представляет собой лишь примерную аппроксимацию её бесчисленных аспектов, тем не менее, это более адекватная аппроксимация по сравнению с теми философиями, которые редуцируют всю полноту действительности к сенсорно-эмпирическому, сознательно-рациональному либо «сверхрациональному» модусам бытия.

Данной трёхмерной познаваемой действительности соответствует трёх-канальная интегральная теория познания действительности. В отличие от односторонних теорий познания, которые провозглашают, что мы познаём действительность (а) только путём сенсорной перцепции и наблюдения, либо (б) только путём рационального, логико-математического мышления, либо (с) только путём «сверхрациональной» интуиции, интегральная теория познания утверждает что существует не один, а множество путей познания и в их числе находятся три фундаментальных канала обретения познания о всей полноте действительности: сенсорный, рациональный и «суперрационально-суперсенсорный». Эмпирический аспект всей полноты действительности воспринимается нами через наши сенсорные органы и их экстраполяции: микроскопы, телескопы, радары, мазеры и т.п. Рациональный аспект либо грань действительности воспринимается нами, в основном, через посредство рассудка: математическое и логическое суждение во всех его рациональных формах. Наконец, проблески «суперсенсорно-суперрационального» модусов бытия нам даны через «суперсенсорно-суперрациональные» «интуицию», «инсайт», «вдохновение», «вспышку просветления» всех гениев-созидателей:

основателей великих религий, мудрецов и титанов философии и этики, великих учёных, художников и других выдающихся творцов во всех областях культуры.

Данные сверхсознательные «интуиция» или «инсайт» отличаются от сенсорного и рационального путей познания. Они не должны быть спутаны, как это обычно делается, с «бессознательной», «подсознательной» либо «расовой памятью» Фрейда, Юнга или фон Хартмана. В то время, как уровень сверхсознательного находится выше уровня сознательного, уровень бессознательного находится ниже сознательного уровня умственной деятельности. Хотя сверхсознательно-интуитивный модус познания и креативности ставится под сомнение многими психологами и эпистемологами чувственного толка, в настоящее время мы обладаем достаточным массивом эмпирических и логических доказательств для установления его существования и функционирования.<sup>14</sup>

Его главной функцией является откровение, вдохновение и высшего уровня просвещение в процессе совершения великих открытий, изобретений и творческих свершений (малые осуществляются через взаимодействие сенсорного и рационального познания). В данном качестве он взаимодействует с сенсорными и рациональными способами познания и творчества, чьи основные функции, состоят, видимо, в разработке и эмпирическом тестировании озаряющей идеи, которой вспыхнула сверхсознательная интуиция.

Все великие достижения и открытия всегда представляют собой результат интегрированного взаимодействия всех трёх методов познания и творчества. Достигнутая через интегрированное использование всех трёх модусов познания истина является более полной и великой чем та, которая достигается лишь через один их трёх каналов.

История человеческого знания и творчества представляет собой кладбище, полное неверных эмпирических наблюдений, ошибочных аргументов и лишённых смысла псевдо-интуиций. В процессе интегрального использования все три способа дополняют, исправляют и балансируют друг друга. Интегральное познание означает, что мы познаём всю полноту действительности не только через учёных-эмпириков, логиков и математиков,

<sup>14</sup> Смотри анализ, обоснование и литературу по данной теме в моей *Пути и власть любви*, гл. v, vi; *Социальная и культурная динамика*, IV, гл. xvi; под термином «духовный инсайт» он рассматривается Э. У. Синноттом в *Двух путях к истине* (Нью-Йорк: Викинг Пресс, 1953); как «интуиция» во «Встрече Востока и Запада» Ф.С.К. Нортропа (Нью-Йорк: Макмиллан, 1946); как «индуктивный скачок» в *Открытых горизонтах* Г. Маргенау (Нью-Хейвен, Коннектикут: Издательство Йейльского университета, 1961); как высшая форма умственной деятельности в *Вершине психологии* Бьёрна Сьовалла (Стокгольм, 1959); как таоистское «незнание» в *Тао науки* Р.Г. Х. Сиу (Нью-Йорк: Джон Уили и сыновья, 1957); как «мистический опыт» в *Созерцателе на холмах* Р. К. Джонсона (Лондон: Ходдер и Стоугхтон, 1959). Под различными терминами феномен сверхсознательного признаётся В. Франклом, Г. Олпортом, Сен-Жон Персом, К. Гаттегно, Р. Ассагиоли и многими другими исследователями человеческой индивидуальности, человеческого разума, а также методов познания и творчества (прим. авт.).

но также и через великих религиозных и этических лидеров, таких, например, как Будда, Лао-Цзы, Иисус, а также через таких гениев творчества, как, например, Бетховен и Моцарт, Фидий и Микеланджело, Гомер и Шекспир.

#### 4. Интегральная теория человека и социокультурного мира

Интегральное познание особенно необходимо при познании человеком психосоциальных и культурных феноменов, поскольку сверхорганичный мир человека состоит не только из физико-химических и биологических форм бытия, но, что особенно важно, из невещественно-бессознательных, сознательно-рациональных и сверхсознательно-сверхрациональных форм и энергий всей полноты действительности. Интегральный подход к человеческой индивидуальности рассматривает человека как интегральное, в особенности, «сверхсенсорное и сверхрациональное» создание; он представляет собой не только физический объект и биологический организм, но прежде всего рационального мыслителя и деятеля, а также активного и актуального творца, выдающегося участника в творческих космических процессах. Таковой же является созданная людьми социокультурная вселенная человечества. Именно рациональное и сверхсознательное предоставляет ответ на извечный вопрос: «Что такое человек, что Ты столько ценишь его и обращаешь на него внимание Твое».<sup>15</sup> Мысль Франца Кафки «Des Menschen Tiefe ist seine Höhe» («глубина в человеке определяет его высоту») прекрасно суммирует данную точку зрения.

#### 5. Цивилизации и социокультурные системы

Ответив на вопросы и возражения относительно моей интегральной системы философии, я могу сейчас обратиться к центральному вопросу интегральной социологии, культурной морфологии и теории истории. Данные вопросы были продуманно поставлены Арнольдом Дж. Тойнби<sup>16</sup> и Отмаром Ф. Андерле<sup>17</sup> в их превосходных статьях.

Сразу следует сказать, что существует значительное соответствие между некоторыми из наших философских предпосылок (в особенности теми, что были сформулированы А.Дж. Тойнби в его *Переосмыслениях*, двенадцатом томе его *Постижения истории*), между тематикой наших исследований, определённым числом фундаментальных принципов и общих выводов.

<sup>15</sup> «Что такое человек, что Ты столько ценишь его и обращаешь на него внимание Твое». Цитата из Библии. Пс.8:5. Иов. 7:17 (прим. пер.).

<sup>16</sup> Арнольд Джозеф Тойнби (14 апреля 1889 г. – 22 октября 1975 г.) – британский историк, философ истории, культуролог и социолог, автор двенадцатитомного труда по сравнительной истории цивилизаций «Постижение истории», один из наиболее выдающихся разработчиков цивилизационной теории (прим. пер.).

<sup>17</sup> Андерле, Отмар Ф. (25 февраля 1907 г. – 27 апреля 1981 г.) австрийский философ истории и культуры, директор Института теоретической истории в Зальцбурге (Австрия), генеральный секретарь (1960-1969) Международного общества по сравнительному изучению цивилизаций (прим. пер.).



Уже в моей книге *Социальные философии в век кризиса*<sup>18</sup> я обозначил определённое число «зон согласия» между теориями Данилевского-Шпенглера-Тойнби-Норттропа-Крёбера-Бердяева-Шубарта-Сорокина. К этим именам должны быть прибавлены имена Хосе Ортега-и-Гассет и Ф.Р. Коуэлла.<sup>19</sup>

*Первый фундаментальный пункт согласия между данными теориями заключается в том, что в безграничном океане социокультурных феноменов существуют обширные культурные образования, культурные системы или цивилизации, которые живут и функционируют как реальные единства. Они не идентичны государствам, нациям или любым другим социальным группам.*

*Второй важный пункт согласия относительно обширных культурных образований состоит в том, что их общее число на протяжении всей культурной истории человечества было крайне малым.*

*Третий пункт согласия состоит в том, что каждый из данных базовых вариантов культурных прототипов отличается от других.*

*Четвёртое сходство состоит в том, что каждая из обширных культурных систем основывается на некоторой «основной предпосылке», «философской презумпции», «первичном символе» либо «основной ценности», которые суперсистема или цивилизация артикулирует, разрабатывает, реализует во всех своих основных компонентах или частях в процессе её жизненной карьеры. Соответственно, каждое из великих культурных образований либо логически, либо эстетически последовательно в значимых аспектах своих частей и компонентов.*

*Пятое совпадение стоит в том, что каждая из этих базирующихся на эмпирической реальности суперсистем является причинно-значимой [либо целостной] единицей.*

*Шестой пункт согласия касается общих характеристик суперсистемы или цивилизации, а именно: (а) её реальности, отличающейся от суммы её частей; (б) индивидуальности; (в) общей и дифференциальной зависимости её компонентов друг от друга, от целого и целого от его частей; (г) сохранение её индивидуальности или её «тождества», несмотря на изменение её частей; (д) изменение в целостности; (е) саморегулируемое (имманентное) изменение и самоопределение её жизненной карьеры, в то время как внешние силы либо ускоряют, либо замедляют, способствуют либо препятствуют развёртыванию потенциала суперсистемы или цивилизации, иногда даже разрушая её, (е) избирательность суперсистемы или цивилизации, принимающей то, что*

<sup>18</sup> Монография *Социальные философии в век кризиса* (1950 г.) была позже переименована в *Современные исторические и социальные философии*. (1963). Подробный анализ эволюции взглядов учёного на феномен цивилизации смотри, например, в Alalykin-Izvekov, V. (2011). Sorokin's Contribution to the Civilizational Theory and Science // *Dialogue and Universalism*. Vol. XXI, No. 1/2011. P. 33–51 (прим. пер.).

<sup>19</sup> Смотри, в первую очередь, *Человек и кризис* и *Человек и люди* Ортега (Нью-Йорк: У.У. Нортон Корп., 1958); *Культура в частной и общественной жизни* Ф.Р. Коуэлла (Лондон; Теймз и Хадсон, 1959) (прим. авт.).

приемлемо и отвергающей то, что неприемлемо, (ж) *ограниченную изменчивость каждой суперсистемы* или цивилизации.<sup>20</sup>

Дополнительные схожие черты данных теорий: (1) отвержение линейной концепции исторического прогресса как универсальной модели всех исторических изменений и замена таковой концепции многоаспектной, «циклической», «переменной», «бесцельно варьирующейся» и линейной, однако лишь на ограниченный период времени в отношении определённого числа исторических процессов;<sup>21</sup> (2) концентрация внимания на повторяющихся закономерностях, ритмах и «циклах» социокультурных процессов, вместо сосредоточенного поиска различных, в особенности, извечных, линейных тенденций социокультурной «эволюции и прогресса», характерных для восемнадцатого и девятнадцатого столетий; (3) аналогий в основных «фазах» жизненной истории «цивилизаций», «исторических прототипов», «высоких культур» и «культурных суперсистем» и определённом числе других тождественных выводов.<sup>22</sup>

[Данные] согласования являются существенными и, скорее всего, валидными, поскольку иначе их авторы, так радикально разнящиеся по своим базовым посылкам, методологиям и фактическому материалу, а также по индивидуальным менталитетам и темпераментам, вряд ли бы смогли прийти к согласующимся выводам.<sup>23</sup>

*Различия* между теорией истории Тойнби и культурной морфологией Андерле, с одной стороны, и моей интегрально-структурной и динамической системой социологии, с другой стороны, имеют место, в основном, из-за *разницы между обширными социокультурными образованиями*, с которыми мы имеем дело, *разницы между их цивилизациями* и моими «культурными суперсистемами». В то время, как Тойнби и «культурные морфологи» с самого начала принимаются исследовать обширные «специфические общественные единицы», как «постижимые области исследования», как «общую основу между соответствующими индивидуальными областями действия определённого числа различных людей»,<sup>24</sup> я принимаюсь за дело исследования структур и изменений социальных систем (организованных, неорганизованных и дезорганизованных социальных групп), культурных систем и скоплений, и, в особенности, обширнейших культурных суперсистем.

Для того чтобы успешно иметь дело с данными чрезвычайно сложными феноменами, мне пришлось создать систематическую и довольно точную

<sup>20</sup> П.А. Сорокин, *Социальная философия в век кризиса*, с. 275-79 (прим. авт.).

<sup>21</sup> Весьма знаменательно, что Тойнби в последнем, двенадцатом томе своего *Постижения истории*, под названием *Переосмысления* (Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета, 1961), вместо единой «циклической» (эллинской) модели, на которой делался акцент в предыдущих томах, вводит три модели жизненного курса цивилизаций: эллинскую, китайскую (переменную) и еврейскую (прим. авт.).

<sup>22</sup> Смотри детали в *Социальной философии в век кризиса*, сс. 279–322 (прим. авт.).

<sup>23</sup> Там же, с. 275 (прим. авт.).

<sup>24</sup> А.Дж. Тойнби. *Переосмысления*, сс. 284 и далее (прим. авт.).

теорию компонентной структуры социокультурных феноменов в целом; затем я должен был провести чёткое различие между пятью основными формами отношений социокультурных феноменов по отношению друг к другу: (1) пространственная или временная сопредельность, (2) непрямые причинно-следственные отношения, (3) прямые причинно-функциональные отношения, (4) чисто значимые отношения, и (5) значимо-причинные отношения.

Поступив данным образом, я определил как социальные или культурные системы лишь те группы либо культурные конфигурации, которые являются либо причинно-следственными, либо последовательно-значимыми, либо значимыми причинно-следственными единствами с реальной взаимозависимостью существенных компонентов один с другим, компонентов с целым, а также всей системы с её компонентами.

Таким образом, по определению, все социальные и культурные феномены, которые попросту граничат один с другим, либо невплотную объединены один с другим непрямыми причинно-следственными отношениями, были исключены из класса подлинных социальных либо культурных систем. Достигнув данный пункт, я продолжил детально исследовать далее необходимые характеристики отличающихся от неорганизованных и дезорганизованных групп всех значимых причинно-следственных организованных социальных групп, а также всех контрастирующих с культурными *скоплениями культурных систем*.

Результатом такового исследования явилось следующее определение организованной социальной группы (системы): «Социальная группа, как совокупность взаимодействующих индивидуумов, является организованной, когда являющийся причиной их взаимодействия центральный набор значений и ценностей относительно согласован и принимает форму законов-норм, точно определяющих все релевантные действия-реакции взаимодействующих индивидуумов в их отношениях друг с другом, с аутсайдерами и с миром в целом; а также когда данные нормы являются эффективными, обязательными и реализуются в поведении взаимодействующих индивидуумов».

Развернув данное определение, я с достаточной степенью точности перечислил шесть эмпирических характеристик всех организованных социальных систем или групп.<sup>25</sup>

Подобным же образом культурная система определяется как логически или эстетически согласованный набор значений-ценностей-норм по контрасту с культурными скоплениями, представляющими собой нагромождение значений-ценностей-норм, либо нейтральных, либо противоположных друг другу. Начиная с таких простейших утверждений, как «А есть Б» или «дважды два четыре», и продолжаясь в обширных системах языка, науки, религии, философии, этических и юридических кодексов, искусства, а также стилевой последовательности, и заканчивая обширнейшими культурными суперсистемами, которые артикулируют во всех областях культуры свои конечную сущность, касающуюся природы истинной действительности,

<sup>25</sup> *Общество, культура и личность*, сс. 70–92 (прим. авт.).

таковые – малые и обширные – культурные системы резко отличаются от культурных скоплений.

Культурные системы или наборы последовательных значений-ценностей-норм существуют либо в чисто идеологических формах, не укоренённых в очевидном поведении, социальных учреждениях и материальных носителях индивидуумов или групп, либо в поведенчески-материальных формах, которые проявляются в очевидных действиях-реакциях индивидуумов и групп и объективизируются в материальных формах зданий, книг, лабораторий, инструментов, картин, скульптур, предметов культа и т.п.

На основе данных концепций я разработал систематическую «структурную анатомию», «таксономию», «физиологию» и типологию жизненных курсов основных социальных и культурных систем и, в особенности, обширнейших культурных суперсистем.<sup>26</sup>

Я позволил себе наскучить читателю данным кратким обзором по двум причинам: во-первых, разъяснить, что моё исследование суперсистем представляет собой органическую часть и логическое следствие моей систематической теории социокультурных феноменов вообще и социальных и культурных систем в их структурных и динамических аспектах, в частности; и, во-вторых, объяснить, почему я испытывал трудности при помещении «цивилизаций» среди основных классов социокультурных единиц: является ли цивилизация опосредованной причинно-следственной, непосредственной функциональной причинно-следственной, значимой либо значимой причинно-следственной единицей?

Если ни одна из этих единиц, то, какого это рода единица? Представляет ли она, в моей терминологии, организованную обширную социальную систему (группу), либо обширную культурную систему, либо комбинацию обеих? После тщательного анализа концепции «цивилизации», блестяще набросанного Данилевским и Шпенглером и великолепно разработанного Тойнби, не говоря даже о других «культурных морфологах» я продиагностировал его в терминологии моих категорий следующим образом:

**i.** Большинство этих «цивилизаций», видимо, представляют собой значительные *социальные группы*, обладающие набором культурных значений-ценностей-норм, благодаря которым, ради которых и вокруг которых данные группы организуются и функционируют. (Любая организованная группа обладает таким культурным набором либо системой).

**ii.** В моей классификации организованных групп некоторые из данных «цивилизаций», по-видимому, представляют собой *лингвистические либо этнические группы*, участники которых объединены в реальный коллектив общностью языка, территории и этнической культуры, которая является

<sup>26</sup> Эта систематическая разработка моей интегральной системы социологии повсеместно дана в моей книге *Общество, Культура, Личность*, а наиболее детализированный анализ и жизненная история суперсистем представлены в четырёх томах моей книги *Социальная и культурная динамика* (прим. авт.).



результатом проживания на одной территории и зачастую происхождения от общих предков (реальных либо мифологических); другие «цивилизации» представляют собой *территориально-государственные группы*, объединённые принадлежностью к одному и тому же государству в пределах его территории и соответствующим набором культурных значений-ценностей-норм-интересов, являющихся результатом участия в одной и той же территориально-государственной группе; другие «цивилизации» являются, в большинстве случаев, *религиозно-государственно-лингвистическими группами*; существуют также «цивилизации» которые представляют даже ещё более сложную «многосвязную» группу с собственным сложным центральным набором культурных значений-ценностей-норм-интересов либо их конфигураций. Другими словами, «цивилизации» представляют не один и тот же класс, а различные типы организованных социальных групп, которые играли важную роль в истории человечества и в социокультурном мире.

iii. Все эти организованные группы, вместе с их культурами, составляют основу каждой «цивилизации». Кроме данной основной группы, каждая «цивилизация» содержит одну или более «чужеродную группу», обладающую своей собственной «групповой культурой», отличающуюся от доминирующей культуры основной группы. Эти «чужеродные группы» существуют в данной «цивилизации», однако они не являются её органической частью, а их групповые культуры не обязательно совместимы с доминирующей культурой основной группы. Таким образом, каждая «цивилизация», связана, в основном, через не прямые причинно-следственные отношения с несколькими «внешними группами», а также «групповыми культурами», которые входят в общую культуру «цивилизации» как скопления.

iv. Учитывая тот факт, что *совокупная* культура практически каждой социальной группы не состоит из единой культурной системы, объединяющей в одно логическое целое миллионы значений-ценностей-норм-интересов их участников, а из множества частично нейтральных и частично даже противоречащих друг другу идей-ценностей-интересов-устремлений-правил, достаточно очевидно, что *вся совокупность культуры* каждой цивилизации содержит, наряду с центральной культурной системой своей основной группы, множество различных, частично нейтральных, частично противоречивых, культурных систем и скоплений.

v. На основе данного диагноза я подверг критике некоторое число определённых вопросов теории цивилизаций Данилевского-Шпенглера-Тойнби.<sup>27</sup> Поскольку так сложилось, что их «цивилизации» и мои «культурные

<sup>27</sup> См. критику данных проблем в моей книге *Социальных философиях в эпоху кризиса*, главы iii, iv, v и vii; моем труде *Общество, культура, личность*, сс. 638-44. Моя критика никоим образом не помешала мне очень высоко оценить их труды в следующих словах: «блестящий труд по философии истории и культурной социологии, а также необычайно проницательный и верный образец прогнозирования и предвидения» (о работе Данилевского); «чрезвычайно богатый и насыщенный идеями шедевр» (О *Закате Запада* Шпенглера); «он иллюстрирует свою теорию богатым и полнокровным фактажом...

суперсистемы» представляют собой достаточно различные «образования», понятно, почему наши взгляды разнятся по определённому числу вопросов. Поистине удивительным, однако, является не наличие таких противоречий, а наличие гораздо более многочисленных совпадений, касающихся основных проблем наших исследований.

vi. На мою критику Данилевского-Шпенглера-Тойнби отвечал контр-критикой д-р Андерле. Начнём с главных пунктов контр-критики Андерле:

a. Его первая линия защиты объединённых, «холистических» структур, «цивилизаций» представляет собой отсылку к якобы современной теории *Ganzheiten* (единств) в том виде, в каком она была разработана в психологии фон Эренфельсом, Кёлером, Сандером-Фолькельтом, Веллеком, Нетцгером,<sup>28</sup> Вертгеймером, Коффкой, Катц, Левин; в биологии Дришем, Берталанфи, Троллем, Портманном и другими; и в философии и социологии Шпаном, Фридманом, Буркампом. У меня нет никаких проблем с методом холистических морфологов восприятия и понимания каждой *Ganzheiten* вначале как целого, во всей её полноте, с её холистическими характеристиками.

Однако я нахожу затруднительным, практически невозможным, применить их диагностические критерии конкретных и компактных *Ganzheiten* по отношению к несопредельным, дискретным, некомпактным культурным комплексам и социальным группам. Некоторые из данных характеристик, например, «систематическое единство», «логическая и онтологическая артикуляция», «сверх-суммативность» и «независимость» *Ganzheiten* представляют собой не позволяющие в действительности отличить *Ganzheiten* от не-*Ganzheiten* диагностические критерии, а только лишь синонимы данного слова.

Как таковые, они не способны оказать помощь в выяснении, какие из конгломератов различных социокультурных феноменов представляют собой *Ganzheiten*, и какие нет. Другие диагностические характеристики, например, отличимость *Ganzheiten* от своей среды, переносимость и не-взаимозаменяемость компонентов, либо неприменимы к несопредельным, дискретным и, в основном, «нематериальным» культурным системам и скоплениям, социальным группам и конгломератам населений, либо они представляют собой неадекватные критерии *Ganzheiten*.

Как, например, могут математика, либо идеалистическая система философии, либо музыка периода романтизма, либо коммунистическая и капиталистическая идеологии быть «отличимы от среды» (и какого рода среды) или как они могут быть «перенесены» (и в какого рода пространство)? И, если

---

Основные положения кропотливо подкреплены известными эмпирическими фактами из истории исследуемой двадцати одной цивилизации. Работа в целом представляет собой реальный вклад в область исторического синтеза» (о *Постижении истории* Тойнби), *Социальные философии в эпоху кризиса*, сс. 71, 112, 120 (прим. авт.).

<sup>28</sup> Метцгер, Вольфганг (22 июля 1899 г. – 20 декабря 1979 г.) – крупный немецкий гештальтпсихолог. В английском тексте, видимо, по ошибке, значится Нетцгер (прим. пер.).

данные операции каким-либо образом могут быть выполнены, то они могут быть выполнены даже ещё более легко со множеством чисел, либо эклектической философией, либо какофонией музыкальных звуков, либо с беспорядочным нагромождением различных идей и понятий. Как, на основе данных критериев, мы можем идентифицировать в океане людского населения такие не-территориальные несопредельные группы как Международная социологическая ассоциация, либо Римско-католическая церковь, либо Британская империя, участники которых разбросаны по всему миру? И, если каким-либо образом мы найдём данные организации, не побудят ли нас данные критерии принять как действительные *Ganzheiten* такие псевдо-объединения, как сопредельные населения, живущие на границе двух или более различных государств, либо население крупного жилого комплекса, хотя их члены не принадлежат к одному и тому же государству или к одним и тем же социальным группам? Эти простые вопросы демонстрируют, что данные критерии *Ganzheiten* не слишком помогают нам отличить множество действительных культурных и социальных систем от неинтегрированных культурных и социальных скоплений.

Наконец, характеристика не-взаимозаменяемости компонентов представляет собой, в большинстве случаев, неверную характеристику *Ganzheiten*. В большинстве механических *Ganzheiten*, например, автомобилях, все компоненты взаимозаменяемы и замещаемы новыми; и даже в биологических организмах опытные хирурги заменяют и трансплантируют некоторые части из одного организма в другой. Схожую взаимозаменяемость (в форме «замен», имитаций, заёмов и аккультураций в определённых пределах) имеют место не только в скоплениях, но также и во многих социальных и культурных системах. Мораль этих замечаний состоит в том, что данные диагностические критерии для отличия *Ganzheiten* от не-*Ganzheiten* являются достаточно бесполезными в области социокультурных феноменов.

Моя собственная система нахождения, идентификации и отличия действительных социальных и культурных единиц от номинальных социальных групп и культурных скоплений посредством анализа их значений-носителей-участников, посредством «значимой индукции» и дополнительных характеристик организованных социальных групп и культурных систем (идеологических, поведенческих и материальных),<sup>29</sup> представляются более

<sup>29</sup> Данная «значимая индукция» представляет собой метод, подсказываемый следующими вопросами: (1) является ли данный комплекс значений-ценностей-норм эстетически последовательным? (2) Объективизирован ли он материальными носителями и, если да, то какими? (3) Имеет ли он представителей, которые исповедуют его идеологически, практикуют-предпочитают-используют его в своей деятельности и жизни, а также включают его в свою «материальную культуру»? (4) Если да, то в каких именно формах и видах деятельности? Для выяснения, является ли данная группа индивидуумов организованной группой (социальной системой), «как бы организованным», «неорганизованным» либо «дезорганизованным» номинальным множеством, наличие либо отсутствие последовательного набора значений-ценностей, для реализации которых была организована группа, и, в особенности, наличие либо отсутствие регулирующих поведение и

простыми, более точными и более адекватными для данной цели, чем разработанные не для социокультурной, а для психологической области критерии Эренфельса-Кёлера-Фолькельта.

Суммируя: Защита д-м Андерле полного единства «цивилизации» ссылкой на эти (отнюдь не современные) «морфологические критерии» *Ganzheiten* не подтверждает его точку зрения.

б. Его оставшиеся аргументы также не способны существенно обезоружить и нейтрализовать мои суждения. Несмотря на доблестную защиту объединяющей роли «первичных символов» цивилизаций Шпенглера, Андерле не предоставляет никаких доказательств того, что первичный символ камня объединяет в единое последовательное целое всю полноту культуры, которой являются миллионы идеологических, поведенческих и материальных культурных систем и скоплений египетской цивилизации; а также, что *Ursymbol*<sup>30</sup> «чувственного индивидуального тела» выполняет эту функцию в отношении греческой («аполлониевой») цивилизации; а также, что «чистое безграничное пространство и волюнтаризм» играют эту роль в отношении цивилизации западной (фаустианской); а также, что «пещерное, арковое безграничное пространство и полостное чувство» выполняют эту роль в отношении магической цивилизации.

Любой из этих первичных символов избран произвольно и несколько импрессионистских ассоциаций, которые Шпенглер пытается выстроить вокруг, ни логически, ни значимо явным образом не соединены с данными первичными символами. Вместо камня, возможно, более обоснованно избрать солнце, судно, Апис<sup>31</sup> либо дюжины других символов, игравших важную роль в египетской религии, морали, мифологии и изящных искусствах.

И почему греческая цивилизация именуется аполлониевой, а не зевсовой, дионисийской или афинской, в то время, как западная прозывается фаустианской, символ, который, даже если он что-то сам по себе выражает, вовсе не отражает средневековую западную культуру и представляет современную культуру Запада никоим образом не лучше, чем символизм Дон Кихота, Макбета, Гамлета либо десятков других литературных типов?

Равным образом, почему платонические «идеальные формы» не могут служить первичным символом греческой цивилизации или «чувственное

---

взаимоотношения её участников законов-норм представляют собой главные ключи к решению данной проблемы. Дополнительные обозначенные в моей работе критерии представляют решение данной проблемы ясным и убедительным. Здесь, опять-таки, данные «ключи и критерии» являются гораздо более точными, удобными и надёжными, чем критерии культурных морфологов. См. подробный анализ этих проблем в моих книгах *Социокультурная причинность, пространство, время* сс. 79–90 и главы I, II, Общество, культура, личность, главы vii–xv и сс. 638–39; *Динамика*, IV, 423–39; а также в работе *Причуды и недостатки современной социологии*, сс. 268–78 (прим. авт.).

<sup>30</sup> *Ursymbol* – оригинальный, ключевой, архетипный символ (прим. пер.).

<sup>31</sup> Апис – священный бык в древнеегипетской мифологии (прим. пер.).



индивидуальное тело» исполнять ту же роль для чувственного периода западной цивилизации, все компоненты которого безошибочно несут на себе печать именно чувственного тела, либидо, материализма, чувственности, гедонизма и других релевантных характеристик?

Как и «первичные символы» Шпенглера, эти, как и многие другие «первичные символы», могут быть избраны на равноценно валидной интуитивной, логической либо эмпирической основе. Я почти уверен, что ни один логик либо историк не способен продемонстрировать значимую или причинно-зависимую связь миллионов культурных феноменов всей полноты культуры каждой цивилизации с первичными символами Шпенглера и, менее того, показать реальную унификацию этих феноменов в единое логичное целое.

**в.** То же верно относительно значимой или причинно-следственной взаимозависимости всех миллионов социокультурных феноменов внутри каждой из этих цивилизаций. Утверждая это, я имею в виду не чисто «механическую причинность», а гораздо более объемлющую и «эластическую» «значимую причинность», которая также включает *causa efficiens*<sup>32</sup> и большинство из шести аристотелевских форм причинно-следственных взаимоотношений. В нескольких моих работах я неоднократно указывал на недостаточность и зачастую неприменимость «механической причинности» при изучении социокультурных феноменов. Индуктивные правила Дж. С. Милля, по всей видимости, должны быть существенно модифицированы в отношении их применимости к изучению причинных отношений между социокультурными феноменами.

Значимый характер таковых зачастую позволяет установить с достаточной достоверностью существование причинно-следственного отношения путём «сокращённого» метода установления значимой связи между двумя или более феноменами, а затем и фактического их контакта. С другой стороны, строгое применение любого из двух методов идентификации или дифференциации, либо параллельной вариации, возможно в отношении социокультурных феноменов нечасто, поскольку они радикально отличаются по своему виду и редко демонстрируют необходимое количество идентичных повторений одних и тех же вариаций.

Если бы мы не знали, что собой значимо представляет Римско-католическая церковь, мы никогда не были бы способны причинно-следственно объединить все манифестации социально-культурной системы католицизма: от феномена миссионерской деятельности с Китае до поддержки правительства Польши в Лондоне,<sup>33</sup> создание пяти новых должностей американских кардиналов и тысячи других – внешне весьма различных – манифестаций системы католицизма. ... Метод Милля был бы неспособен выявить для нас их

<sup>32</sup> *Causa efficiens* – (филос.) производящая или воздействующая причина (прим. пер.).

<sup>33</sup> Правительство Польши в изгнании – правительство Республики Польша, действовавшее после оккупации страны в сентябре-октябре 1939 года. Местопребыванием правительства был Лондон (прим. пер.).

отношения. Многие обществоведы, похоже, до сих пор незнакомы как с данными, так и с другими дифференциациями в выявлении и установлении причинно-следственных отношений между чисто биофизическими, лишёнными значимого компонента значимости, и социокультурными феноменами.<sup>34</sup>

Ни один из выдающихся теоретиков цивилизаций не продемонстрировал, из чего состоит причинно-следственная взаимосвязь в данном, широком смысле каузальности всех миллионов социокультурных феноменов всей полноты культуры каждой цивилизации, и я сомневаюсь, что какой-либо «морфолог» в состоянии это сделать.

Как упоминалось ранее, значимая причинно-следственная взаимозависимость может быть обнаружена среди основных компонентов того, что я называю «ядром» каждой цивилизации, а прямая причинно-следственная и непрямая причинно-следственная связи – между определённым числом её периферийных компонентов. Тем не менее, ядро и эти компоненты составляют лишь часть всей полноты цивилизации. Другая её часть состоит из множества взаимно нейтральных или даже несовместимых систем и скоплений.

г. Отсутствие единства всей полноты культуры каждой цивилизации и неоднородность охватываемых данным термином социальных групп не предоставляет ясного, объективного основания для обнаружения, какие из бесчисленных социальных и культурных систем в океане людского населения представляют собой «цивилизации», и какие нет. Это объясняет, почему идентификации, классификации и число «цивилизаций» у Данилевского, Шпенглера, Тойнби и других морфологов весьма различны.

То, что для Данилевского представляется одной (ассиро-вавилонско-финикийско-халдейско-семитской) цивилизацией, Тойнби трактует как три или четыре различных (вавилонскую, хеттскую, шумерскую, и возможно, сирийскую) цивилизации, в то время, как Шпенглер разделяет её на две цивилизации. То, что для Шпенглера представляет собой одну цивилизацию – магическую – Данилевский рассматривает как две, а Тойнби – как четыре различные цивилизации. Более того, будучи великим учёным, Тойнби не поколебался существенно пересмотреть собственный список цивилизаций в том виде, в каком он был представлен в предыдущих томах его *Постижения истории*, и заменить его в последнем томе заметно отличающимся списком цивилизаций – отличающимся по числу, по названиям и по классам цивилизаций.<sup>35</sup>

Столкнувшись с данными разногласиями среди теоретиков цивилизаций, Андерле допускает, что в данном вопросе неизбежна некоторая

<sup>34</sup> Общество, культура и личность, с. 638; смотри развитие сего в моих работах *Динамика*, IV, главы iv, vi, vii; *Социокультурная причинность, пространство, время*, главы ii, iv; *Причуды и недостатки*, гл. xi (прим. авт.).

<sup>35</sup> Тойнби, *Переосмысления*, сс. 540-61. В целом, в данном томе Тойнби пересматривает определённое число важных положений своей теории в том виде, в каком она была разработана в предыдущих томах его монументального труда (прим. авт.).

произвольность; однако, несмотря на его доблестные усилия убедить нас и настоять на единстве цивилизаций, он едва ли достигает цели; только лишь жалоба относительно трудности её достижения не представляет собой подтверждающий его точку зрения валидный аргумент. Если «цивилизации», за исключением их «ядра», не представляют собой значимые причинно-следственные единства и их центральные социальные группы различаются в различных цивилизациях, то произвольность и разлад при идентификации и классификации, по всей видимости, будут продолжаться.

д. Не более убедительным является направленный против моей точки зрения последующий аргумент Андерле. С моей точки зрения, принадлежащие к вариации Данилевского-Шпенглера-Тойнби цивилизации представляют скорее социальные группы, чем культурные системы и социальные группы, проходящие под наименованием «цивилизация», являются на самом деле разнородными в различных цивилизациях (то этническая, государственная либо религиозная группа, то нация, то различные «многосвязные» группы). По этой причине они не могут быть помещены в один и тот же, идентичный класс «цивилизаций». Аргумент д-ра Андерле состоит в несколько туманном утверждении, что «социальные группы, соответствующие ‘циклическим’ культурным системам (цивилизациям), ни в коей мере не являются разнородными. У нас попросту отсутствует общее для них название. Наши категории (классификации социальных групп) недостаточны и недостоверны». Данное утверждение, действительно, применимо к «культурным морфологам»; у них навряд ли присутствует какая-либо систематическая «структурная анатомия» и «таксономия» социальных групп.

Этого нельзя сказать об определённом числе социологов, включая меня. Около двухсот страниц моей книги *Общество, культура, личность* посвящены именно данной проблеме. Я представил там систематический анализ и «таксономию» всех значительных «односвязных» и «многосвязных» групп, включая такие «многосвязные» группы, как «клан» «племя», «нация», «каста», «феодальный строй» и социальный класс.<sup>36</sup>

В свете данной классификации мы абсолютно ясно можем заметить отсутствие анализа «цивилизационными морфологами» того рода социальных групп, которые представляют собой людской субстрат цивилизаций, а также разнородность социальных групп, которые покрываются термином «цивилизации». По этой причине данный аргумент Андерле не является ответом на мою критику.

е. Более того, я не думаю, что Андерле успешно ответил на мою критику, адресованную морфологическим теориям цивилизаций, а именно: (i) то, что они непростительно смешивают культурные и социальные системы; (ii) то, что

<sup>36</sup> Смотри главы IX-XIV, включительно, в моей книге *Общество, культура и личность* (прим. авт.).

с их негарантированным допущением полной интеграции цивилизации, Данилевский и Шпенглер неверно постулируют наличие дезинтеграции и смерти всех цивилизаций; (iii) то, что жизненный цикл цивилизации Данилевского-Шпенглера, с её фазами рождения-взросления-старости-смерти, ни в коем случае не является универсальной моделью жизненного пути всех организованных групп и культурных систем.<sup>37</sup>

Андерле допускает, до некоторой степени, валидность этой критики, тем не менее, он всё же пытается спасти единство цивилизаций. К сожалению, он не предоставляет нам никакой убедительных и значимых эмпирических, логических либо интуитивных доказательств для поддержки своих утверждений.

Почти все его аргументы состоят из чисто догматических утверждений, предположительных аналогий с единством личности, а также ссылок на несколько книг по психологии и политологии, которые являются ни весьма авторитетными, ни «современными». В дополнение, некоторые его аргументы основаны на несколько неверной интерпретации моих взглядов и демонстрируют недостаток соображений о достаточно точных обобщённых умозаключениях в данных областях. Вместо того чтобы пункт за пунктом разбирать касающиеся данных проблем контр-утверждения Андерле, я попросту суммирую свои взгляды по поводу этих вопросов путём цитирования нескольких параграфов из моих работ. Цитаты предоставят – прямо или косвенно – мои ответы по поводу обсуждаемых проблем.

Один из основных аргументов Андерле состоит в приписывании мне не только строгого различия между культурными и социальными системами (что верно), но и также и преувеличении данного различия до той степени, что «Сорокин ... даже не желает признать их наслоения». Приняв в качестве валидного своё неверно постулирующее данное преувеличение суждение, Андерле пытается разрушить мою критику единства цивилизаций.

Однако тем, кто действительно желает узнать о моих взглядах по этому поводу, достаточно открыть мою книгу *Общество, культура и личность*, где я утверждаю: ... интегрированная культурная система на каждом и на всех трёх (идеологическом, поведенческом и материальном) уровнях и организованная социальная группа не представляют собой идентичные единства.

Лишь частично они совпадают и накладываются, а именно, до той степени, до какой любая организованная группа в качестве *raison d'être*<sup>38</sup> своего существования обладает набором значений, ценностей и норм; и данный набор должен быть и обычно является интегрированным в массив её значений, в особенности, в законы-нормы, а также внедрённым в соответствующие действия и носители группы. За исключением данного набора ...

<sup>37</sup> Смотри данную критику в моей книге *Социальные философии в эпоху кризиса*, гл. XII (прим. авт.).

<sup>38</sup> *raison d'être* – (фр.) разумное основание, смысл (*существования чего-л.*) (прим. пер.).



организованная группа и культурная система, имея даже внутри одного и того же населения различные границы, представляют собой различные единства.<sup>39</sup>

В свете данной цитаты почти вся контр-критика Андерле, в основном, лишается содержания. С одной стороны, не остаётся ни малейшего сомнения, что каждая организованная группа, и, более того, такие обширные социокультурные области как «цивилизации» имеют, помимо являющейся *raison d'être* их существования и деятельности как организованных групп культурной системы, множество других, частично нейтральных и частично несовместимых одна с другой «ядровым систем», культурных систем и скоплений,

С другой стороны, почти все великие культурные системы (например, математика и другие науки), языки (например, английский), великие религиозные либо философские системы, великие технологические открытия (приручение огня и животных, возникновение элементарного сельского хозяйства, изобретение парового двигателя, электричества, самолёта и ядерных устройств), великие юридические кодексы (как, например, *Corpus Juris Civilis*<sup>40</sup>), шедевры искусства и даже такие объекты культуры, как виски, губная помада, телевидение или радио, распространяются, включаются и становятся интегральной частью всей полноты культур множественных и разнородных социальных групп. Данное различие диктует определённое число других различий в протяженности жизни и жизненной карьере культурных и социальных систем.<sup>41</sup>

Противоположно утверждению Данилевского-Шпенглера-Андерле о том, что каждая цивилизация представляет собой закрытую систему, культура которой не может быть передана другим сходным системам, множество культурных систем способны и, в действительности, мигрируют и трансплантируются из культур создавших их групп или индивидуумов в культуры многих других групп и индивидуумов.

Опять-таки, противоположно их утверждению, что с дезинтеграцией или смертью созидательной группы либо индивидуального создателя культурная система также погибает, великие культурные системы, как правило, не погибают вместе со своими создателями, а, претерпев либо не претерпев некоторые модификации, продолжают жить активной жизнью в доминантных культурах многочисленных разнородных социальных групп.

Мне случилось даже сформулировать определённое число общих утверждений, которые достаточно точно и верно определяют, при каких

<sup>39</sup> С. 335. Смотри там и повсеместно развитие данных положений, а также доказательства к ним на сс. 335-41 (прим. авт.).

<sup>40</sup> *Corpus juris civilis* – Свод гражданского права, иначе – Кодекс Юстиниана – систематизированный свод римского права, составленный при императоре Юстиниане (VI в. н. э.) и оказавший существенное влияние на развитие западного права (прим. пер.).

<sup>41</sup> Смотри по поводу разницы в продолжительности существования и жизненных карьер социальных групп и культурных систем мою книгу *Общество, культура и личность*, главы xxxiv, xlvii (прим. авт.).

условиях любая культурная система может быть перенесена из группы в группу, от индивидуума к индивидууму и от «цивилизации к цивилизации», а также насколько таковая система предположительно изменится в процессе данной передачи и укоренения в качестве интегральной части принимающей культуры.

Вот две основные закономерности:

Когда объект либо ценность культуры – будь то простой элемент либо культурный комплекс или система – перемещается из одного культурного центра в другой; (а) он может оставаться, в общем и целом, неизменным, если культура, в которую он был перемещён, является сходной с культурой его происхождения; (б) он меняется в том случае, если конечная и начальная культуры разнятся; и чем больше контраст между ними, тем больше трансформация перемещающейся культурной ценности или системы в процессе их миграции и включения в конечную культуру; (в) если начальная и конечная культуры глубоко различны, то определённые культурные системы первой культуры совершенно не способны проникнуть во вторую культуру, а также пустить в ней корни. Даже совершенно чуждые духу конечной культуры культурные скопления закрепляются в новой культуре с большим трудом.

Если мы возьмём за постоянную разницу между двумя культурами, то степень глубины трансформации мигрирующего культурного феномена зависит, особенно в культурных системах, от его природы и, в частности, от степени его сложности, утончённости и затейливости. При прочих равных условиях, чем более сложной, утончённой и замысловатой является культурная система и чем более высок уровень требующихся для её адекватного понимания и использования способностей, квалификации и обучения, тем более глубоко она трансформируется в процессе своего перехода из культуры (либо индивидуума) А в культуру (либо индивидуум) Б, а также в процессе инфильтрации и включения в Б.

Данные утверждения применимы и верны по отношению к миграции культурных феноменов от индивидуума к индивидууму и от группы к группе, а также от цивилизации к цивилизации как в вертикальной, так и в горизонтальной миграции скоплений, комплексов и систем.<sup>42</sup> Эти утверждения, очевидно, очерчивают круг обсуждаемых проблем более точно и адекватно, чем те, что предлагаются Данилевским-Шпенглером-Андерле.

ё. Если говорить об «универсальной» модели жизненного цикла цивилизаций, с их аналогичными органическими фазами рождения-зрелости-старости-смерти, то она верна лишь в отношении малой части организованных социальных групп и культурных систем. Жизненные курсы социальных групп и

<sup>42</sup> Смотри детали, анализ и аргументацию по поводу данных и других закономерностей в области мобильности, диффузии и трансформации культурных феноменов в моей *Динамике*, IV, 252-53 и гл. v, репродуцированные в моей *Социальной и культурной мобильности*, сс. 549–640 (прим. авт.).

культурных систем чрезвычайно многообразны и их жизненная протяжённость колеблется между периодами в несколько минут, дней-месяцев-лет, до периодов измеряющимися столетиями, тысячелетиями, а также фактическим бессмертием.<sup>43</sup>

Что касается различных жизненных курсов цивилизаций, то я в настоящее время обрёл могущественного союзника в лице выдающегося знатока цивилизаций, самого Арнольда Дж. Тойнби. Как я упоминал ранее, в своём последнем, двенадцатом томе *Постижения истории: Переосмысления*, он признаёт и превосходно документирует не одну, а, по крайней мере, три различные модели жизненных курсов цивилизаций.<sup>44</sup>

**ж.** Последним аргументом Андерле в пользу единства цивилизации является его отсылка к холистической психологии, которая «описывает личность» как «хорошо интегрированное целое, ... отличное от своего окружения, объединённое в систему, артикулированное, независимое, взаимозависимое, суперсуммативное, ... саморегулирующееся, ... 'стилистически' детерминированное, сформированное, литое, однако живое и развивающееся. ... При условии, что они нормальны, индивидуумы интегрированы холистически в своём психо-духовном сложении».

Как наделённые интегративными функциями своей нервной системы *биологические организмы*, человеческие индивидуумы представляют собой функциональные причинно-следственные единства, в которых любая важная часть организма зависит от других важных частей, каждая часть зависит от организма в целом, а последний зависит от своих важных частей.

Совершенно другие единицы, однако, представляют собой человеческие индивидуумы в их «психо-духовном сложении», а также в структуре и содержании всей полноты их менталитета. Во всей полноте менталитетной структуры нормальных индивидуумов мы можем различить по крайней мере четыре различные формы ментальной энергии и уровня деятельности:

«(1) биологически бессознательный (подсознательный); (2) биологически сознательный; (3) социокультурно сознательный; и (4) сверхсознательный. Говоря фигурально, человек представляет собой четырёхэтажное здание, а не двух- или одноэтажную структуру, описываемую превалирующим большинством психологических теорий».

Почти во всех нормальных индивидуумах существует конфликт как между данными формами ментальных энергий, их стремлениями и императивами, их влечениями и деятельностями, так и среди них. Лишь те индивидуумы, чьи сверх-сознательные и социокультурно сознательные центры находятся во взаимной гармонии и вместе полностью контролируют подсознательную и

<sup>43</sup> Смотри анализ и типичную продолжительность в книге *Общество, культура и личность*, главы xxxiv, xlvii; работе *Социальные философии*, гл. xii (прим. авт.).

<sup>44</sup> А.Дж. Тойнби, *Переосмысления*, сс. 170–222 (прим. авт.).

биологически сознательную части их менталитета и поведения, могут рассматриваться как полностью интегрированные личности.

Большинство обычных людей не достигают этой высшей степени интеграции и, соответственно, в различной степени подвержены внутренним конфликтам или стремлениям, желаниям и императивам данных инкорпорированных в человеческом индивидууме четырёх форм ментальной энергии. Более того, различные стремления одного и того же уровня либо формы энергии (например, биологически бессознательные и сознательные факторы пола и голода) зачастую находятся в состоянии конфликта. То же ещё в большей степени верно в отношении социокультурно сознательного уровня менталитета. Здесь каждый индивидуум обладает тем же количеством и настолько же разными «эго» либо «ролями», сколько существует групп, участником которых он является. И если эти группы взаимно антагонистичны, то соответственные социокультурные эго также становятся антагонистичными, следствием чего является соответствующий внутренний конфликт в индивидууме. Только когда все социокультурные и биологически сознательные эго (либо роли) в индивидууме являются взаимно гармоничными и побуждают его к одним и тем же действиям и линии поведения, и только лишь тогда, когда все эти эго субординированы сверхсознательному, только тогда индивидуум находится в состоянии мира с самим собой, со всеми его эго, сознательными и бессознательными биологическими влечениями. Таковой «мир, который превосходит всё понимание»,<sup>45</sup> либо такая полная интеграция достигается как перманентное состояние сознания лишь немногими индивидуумами и только лишь на сравнительно короткие периоды времени большинством из нас.<sup>46</sup>

Если от ментальной структуры индивидуумов мы перейдём к рассмотрению *полного содержания их менталитета*, то у нас не появится даже малейшего сомнения, что оно представляет собой сосуществование большого количества ментальных, моральных, эстетических и других систем и скоплений, частично согласующихся, частично нейтральных и частично антагонистичных друг другу. Если и существует, то весьма малое количество индивидуумов, чья полная сумма идей, ценностей, стандартов, наклонностей, устремлений, эмоций, вкусов и нужд логически либо эстетически совместимы друг с другом.

<sup>45</sup> Перефраз цитаты из Послания к Филиппийцам Апостола Павла: «И мир Божий, который превыше всякого ума ... ваши и помышления ваши во Христе Иисусе» (Филиппийцам 4:7) (прим. пер.).

<sup>46</sup> Смори развитие данной теории ментальной структуры и подтверждающие её данные в книге *Пути и власть любви*, главы v и vi. Смори в данном томе эссе А. Векслиара, который предоставляет её обстоятельный анализ. В настоящее время, с некоторыми вариациями, эта теория ментальной структуры индивидуумов всё более широко принимается психологами пост-фрейдистского периода. Бьёрн Сьовал именует её «высокой психологией» по контрасту с плоской фрейдистской и другими «глубинными психологиями». Смори работу *Вершина психологии* Б. Сьовала (Стокгольм: Свенска Кирканс, 1959), сс. 43–81 (прим. авт.).



Описанные структурные конфликты различных уровней менталитета, различных эго либо ролей индивидуума, плюс участие большинства индивидуумов в нескольких различных группах (семейной, государственной, профессиональной, экономической, религиозной, политической, этнической, культурной, спортивной, соседской и других группах) делают такую полную интеграцию невозможной.

Пока – добровольно или нет – индивидуум принадлежит к различным, и зачастую взаимно антагонистичным группам, он обязан «отдавать должное» каждой из этих групп, выполнять свои обязанности и подчиняться требованиям каждой из этих групп. Между тем, налагаемые каждой из данных групп обязанности, требования и соответствующие системы идей-ценностей-норм, являются, в своём большинстве, либо нейтральными, либо зачастую даже противоречащими друг другу. Государство зачастую налагает на нас обязанности, ценности и идеологии, которые противоречат тому, что требует от нас семья, религиозная организация, профессия или политическая партия. И каждая из данных групп зачастую требует от нас то, что не одобряется какой-либо другой группой, участником которой мы являемся.

Это многогрупповое участие вводит, таким образом, в наш суммарный менталитет не только взаимно нейтральные, то зачастую и весьма противоречивые культурные системы и скопления. К тому же, многие подобные системы и скопления включаются в него путём случайного, невольного контакта и общения, через чтение, радио, телевидение, рекламу и т.п. Как большинство моих ближних, я не желаю быть информированным путём тысяч рекламных объявлений о достоинствах сигарет, дезодорантов, лифчиков либо моющих средств, и, тем не менее, я не способен избежать проникновения в мой менталитет этих крупиц псевдо-информации. Схожим образом, тысячи других крупиц идей, ценностей, норм либо культурных систем и скоплений проникли сквозь мои защитные механизмы в мой менталитет.

По этим причинам, суммарное содержание «психического и духовного сложения» индивидуумов редко, если когда-либо вообще, представляет собой так красиво описанное д-м Андерле полностью интегрированное «холистическое единство». Если бы его картина «холистического человека» действительно являлась правдивой, то мы бы должны были бы заключить, что все нормальные люди являются неизменно находящимися в состоянии гармонии с собой и с миром, а также свободными от какой-либо нерациональности и иррациональности, внутренних конфликтов, эмоциональных взрывов и тому подобного, совершенно рациональными и счастливыми индивидуумами. К сожалению, упрямые, отталкивающие факты не позволяют нам принять эту замечательную картину человека.

Этими замечаниями я могу завершить оборону против острой критики д-ра Андерле и покинуть его вместе с его доблестной защитой морфологических теорий цивилизаций. Наши разногласия по определённому числу пунктов не препятствуют нашему согласию относительно определённого числа наиболее существенных обсуждаемых проблем. Ключом к данному согласию является

тот факт, что выдающиеся теоретики рассматривали и изучали, под ошибочным обликом цивилизации, некоторую существенную социальную группу и центральное «ядро» её культуры.

Поскольку данная группа является организованной и её центральная культурная система в заметной степени интегрирована, эти исследователи не преминули заметить, осознать и верно интерпретировать серию наиболее существенных – структурных и динамических – характеристик таковых социальных и культурных систем. Отсюда существенная согласованность между многими нашими заключениями.

## 6. Критические вопросы Арнольда Дж. Тойнби

В своём образцовом и великодушном эссе Тойнби просит меня предоставить комментарии по поводу определенного числа предлагаемых им с высочайшей степенью элегантности мысли и стиля весьма трудных вопросов либо возражений. Первое положение его критики направлено против моей оценки «дихотомных теорий» Бэкона, Маркса, Коста, Туган-Барановского, Луиса Вебера, Веблена, Альфреда Вебера, Макивера, Огбурна, Ф.С. Чэпина и других.

С вариациями, данные дихотомные теории утверждают, что «материальная», технолого-экономическая культура либо цивилизация-система лидирует в социокультурных изменениях и, с течением времени, изменение происходит согласно линейной тенденции к аккумуляции и прогрессивному совершенствованию, диффузируясь и адаптируясь *urbi et orbi*<sup>47</sup> во всех областях культуры и общества, в то время как «не-материальная», «идеологическая» культурная система отстаёт в изменении, является не-аккумулятивной и не имеет линейной тенденции к совершенствованию с течением времени, а также не является универсальной в своей диффузии.

В моей *Динамике*<sup>48</sup> я подверг серьёзной критике валидность дихотомных теорий и сделал предварительное заключение о том, что практически все их утверждения являются весьма сомнительными и что оба вида – материальные и не-материальные – культуры, «цивилизации-системы» и культуры-системы являются аккумулятивными, селективными, диффузируясь во многих и различных видах обществ, а также, что если мы введём несколько произвольный и субъективный критерий «совершенствования», то оба вида, с серьёзными отступлениями, демонстрируют с течением времени тенденцию к прогрессивному совершенствованию; наконец, обе изменяются вместе в интегрированной культуре и ни одна из них не лидирует либо отстаёт последовательно в процессе изменения. По крайней мере одно из этих заключений подвергается со стороны Тойнби острой критике. Вместо противопоставления «материальной и не-материальной культуры», он

<sup>47</sup> *Urbi et orbi* – (лат.) «В Городе (*m. e. Риме*) и мире»; по всему миру, во всём мире, всему миру (прим. пер.).

<sup>48</sup> *Динамика* IV, 154-96, 303-88 (прим. авт.).

красноречиво подчёркивает глубокую разницу между постоянным накоплением и прогрессивным совершенствованием научных открытий и отсутствием такого линейного прогресса в поэзии в процессе их изменения.

Он замечает: «Труд современного физика замещает труд физика шестнадцатого века, делая его устаревшим и вышедшим из употребления, поскольку физик начинает работу там, где его предшественник её оставил, и, таким образом, «стоит на плечах предшественника». Отношение же поэта к его предшественнику другое ... В отличие от физика, поэт не может начать работу там, где его предшественник её оставил; он обязан начать всё с самого начала и, соответственно, ему не дано превзойти своего предшественника... Факт более позднего появления не даёт поэту того решительного преимущества, которым обладает физик. Кажется, что этим мастерским ходом Тойнби нанёс моей теории непоправимое повреждение и «выпустил из неё воздух». Однако, после тщательного анализа прокола, я нахожу, что, похоже, я смогу исправить положение, если не полностью, то, по крайней мере, до той степени, которая позволит дальнейшее использование данной теории, пока не появится более адекватная, новая «теоретическая шина».

В утверждении Тойнби есть три изъяна: оно преувеличивает разницу между модусами изменение-эволюция-прогресс в физике и поэзии (либо естествознании и изящных искусствах); оно возводит данную разницу до уровня универсального и вечного правила, которое, в действительности действуя лишь в некоторых культурах и в некоторые периоды, является не более чем «локальным» и «временным»; наконец, особенно в касающейся «превосходства» части, оно несколько неоднозначно и произвольно.

Да, если мы рассматриваем состояние физики либо любой отрасли естествознания на Западе в шестнадцатом и двадцатом столетиях, то, с некоторыми оговорками, «факт более позднего появления... действительно даёт физику» двадцатого столетия «решительное преимущество».

Однако наш выдающийся историк, социолог и философ хорошо знает, что данное правило ни коей мере не является универсальным. В древней Греции общее число значительных научных открытий и изобретений значительно сократилось после четвёртого столетия до н.э. Подобное сокращение научных открытий и изобретений произошло в Риме после третьего столетия н.э., в арабском мире после одиннадцатого века, а на Западе, в той степени, в какой западная культура явилась наследницей греко-римской культуры и науки, на протяжении около восьми столетий, с пятого по двенадцатый века нашей эры. Западная физика и естествознание совершили гораздо меньшее количество открытий и изобретений, а также вряд ли сделали даже одно более важное открытие, чем греческая, римская или арабская наука. И, в течение последующих столетий, с двенадцатого по двадцатый век, такие европейские страны, как, например, Испания и Португалия, совершили наибольшее число открытий и изобретений в пятнадцатом и шестнадцатом, а не в последующих столетиях.

Если число открытий и их значение в этих – и в определённом числе других – странах сокращалось, иногда падая до нулевой линии, в течение позднего периода их истории, это означает, что физики и учёные данных поздних периодов вряд ли могли превзойти либо даже сравняться с более изобретательными и созидательными предшественниками прошлых столетий, когда физика или естествоведение в данных культурах находились в состоянии своего относительного расцвета.<sup>49</sup> Это также означает, что «сам по себе факт более позднего появления не даёт решительного преимущества ... физику» во всех периодах и культурах.

Утверждение Тойнби о том, что «труд современного физика превзойдёт труд физика шестнадцатого столетия, сделав его устаревшим и вышедшим из употребления» нуждается в дальнейшем ограничении даже в данном исключительном случае экстраординарного прогресса западных естествоведческих наук в течение последних четырёх столетий. Работа современного физика не делает устаревшим и вышедшим из употребления всё, начиная с великих открытий физиков либо естествоведов предшествующих столетий: макро-физика и макро-механика продолжают базироваться на открытиях Галилео, Кеплера, Паскаля и Ньютона и многих других учёных. То же относится к великим открытиям других естествоведов минувших веков.

Истинная часть их открытий не устарела, она всё ещё служит в качестве основания для работы учёных следующего поколения. Как сам Тойнби правильно утверждает, они стоят на плечах своих предшественников, внося свои собственные – иногда малые, иногда значительные – в неё вклады. И среди этих вкладов, не все новые присовокупления непременно являются более вескими и верными по сравнению с соответствующими формулами, теориями и открытиями их предшественников.

Из истории науки нам известны многие случаи, когда поздняя, модная в течение некоторого времени, физическая либо биологическая теория в конце концов оказывалась менее верной, чем соответствующая предшествующая теория. Последующая теория, с модификациями либо без оных, зачастую бывала забракowana в пользу предыдущей теории. И в последующем, предшествующие и последующие теории зачастую осциллировали в плане своего доминирования, то одна, то другая главенствуя над остальными.

Такие колебания доминирования происходили со многими научными «первыми принципами» и «базовыми теориями», например, атомистическими теориями в физике, виталистическими и механистическими теориями в биологии, теориями абиогенеза и природы света, принципами детерминизма и индетерминизма (включая их последнюю вариацию – «принцип неопределённости» Гейзенберга), «принципом дополнительности» Нильса

<sup>49</sup> Смотри детальную статистику, касающуюся прогресса научных открытий и изобретений в моей *Динамике*, II, гл. iii, IV, главы iv, vi, vii (прим. авт.).



Бора (являющегося современным вариантом древнего таоистского принципа) и многими другими принципами и теориями.<sup>50</sup>

Что касается самого осцилляции, то, по всей видимости, не существовало независимых от него научных теорий, которые, подобно моде, провозглашаются то последним словом науки, то анафемой. Мне, по крайней мере, чрезвычайно сложно назвать в области естественных наук сравнительно широкого охвата теорию, которая бы не подвергалась бы подобного рода превратностям.<sup>51</sup>

Более того, время от времени позднейшие естествознание и технология оказываются неспособными оставаться на прежнем уровне и подвергаются процессу регрессии и угасания. И никто другой, как сам Тойнби представляет продолжительную и превосходную серию таких регрессий в области технологии и частично в сфере науке, как например, ранее великолепные римские дороги, прекрасные ирригационные системы Тигра-Евфрата, водные резервуары Цейлона, сооружения для сохранения рек в Китае и т.д.: развалившиеся на части в позднейшие периоды истории этих стран.<sup>52</sup>

И Тойнби, Шпенглер, наряду с другими историками цивилизаций, предоставляют массивный объём данных относительно регрессии науки и технологии в фазе угасания практически всех дезинтегрировавшихся цивилизаций. Все эти факты явно противоречат обобщённому утверждению Тойнби о том, что «самый факт более позднего появления ... предоставляет ... решительное преимущество ... физику».

С точки зрения чистой логики утверждение также является сомнительным; если ему верить, то оно приравнивается к допущению, что любая формула, теория, метод и состояние естествоведческих наук недавнего происхождения являются более истинными, более валидными и более точными, чем в прошлом. Наш выдающийся историк-социолог-философ вряд ли бы стал настаивать на таком достойном вольтерьянского Кандида варианте оптимистической философии, согласно которому всё в естествоведческих науках с течением времени становится больше и лучше.

Эти наблюдения, в основном, обезоруживают пронизывающую силу аргумента Тойнби касательно отношений между трудами ранних и последующих физиков либо естествоведов в целом. Чрезмерно преувеличенной и обобщённой является также та часть его утверждения, которая обрисовывает отношения между работами ранних и позднейших поэтов либо, в целом, творцов в сфере изящных искусств: новелистов, музыкантов, художников, скульпторов, архитекторов, актёров и т.д. За весьма редким исключением, большинство поэтов и творцов в сфере изящных искусств едва когда-либо

<sup>50</sup> Смотри краткий обзор колебаний данных «первых принципов» и базовых теорий физических, математических, биологических и социальных наук в *Динамике*, II, главы iv-xii, особенно xii (прим. авт.).

<sup>51</sup> *Динамика*, II, 467 (прим. авт.).

<sup>52</sup> Смотри А.Дж. Тойнби, *Постижение истории*, IV, 40 и далее (прим. авт.).

«начинают всё снова с самого начала», хотя они «не могут начать там, где [их] предшественники закончили».

Как правило, подобно учёным, все компетентные творцы искусства начинают с абсорбирования существенных «открытий» своих предшественников, по крайней мере, стиля, характера и тематики одного из важных течений своего времени либо – реже – одного из предшествующих течений, которому случится привлечь внимание данного поэта либо творца изящных искусств. Не является ли верным то, что во всех изящных искусствах (точно так же, как и в науке) всегда существовала, в той или иной форме, краткая либо продолжительная стажировка, в течение которой ученик изучал азбуку своего искусства и метода либо под руководством своего мастера, либо в художественной школе?

Не является ли освоение существенных открытий-изобретений предшествующих мастеров данного вида искусства основной функцией наших школ музыки, живописи, архитектуры, драмы и литературы? Не является ли правдой также то, что вследствие важного открытия-изобретения, например, законов полифонии, контрапункта, гармонии, модуляции, ритмов, «вертикальной и горизонтальной» нотации в музыке, все последующие значительные композиторы были обязаны изучить и использовать данные законы и в этом смысле «обнаружить себя на плечах предшественников»?

Не является ли то же правдой в отношении существенных открытий либо создания шедевров изобразительного искусства и литературы, скульптуры и архитектуры, а также других видах изящных искусств? Как в науке, выдающиеся творцы могут модифицировать и даже отклоняться от этих правил, а также создать свой собственный стиль, гипотезу или теорию, однако для достижения успеха даже такие творцы обязаны быть весьма хорошо знакомы со свершениями своих великих предшественников.

В отсутствие Баха, Стамица, Моцарта, Гайдна, Генделя вряд ли бы смог появиться Бетховен; так же, как при отсутствии своих предшественников вряд ли бы смогли появиться Данте, Шекспир, Рафаэль, Микеланджело либо любой иной великий творец изящных искусств. Что касается творцов малого калибра, то они «стоят на плечах своих великих предшественников» в той мере, в которой они являются попросту имитаторами и последователями великих мастеров.

В качестве результата этого «стояния на плечах предшественников» в поэзии, а также во всей сфере изящных искусств, мы смогли наблюдать появление таких различных «школ», течений или движений как «классицизм и романтизм», «импрессионизм», «экспрессионизм», «кубизм», «пойнтиллизм», «сюрреализм», семитональная и двенадцатитональная музыка, а в литературе периоды доминирования религиозных источников в период средневековья,

героический эпос, «натуралистические и реалистические» новеллы и поэзию, великие трагедию и драму и т.п.<sup>53</sup>

Если бы поэты и творцы изящных искусств «начинали всё с самого сначала», ничего этого не могло бы произойти. При таких условиях поэтам и творцам изящных искусств не нужны были бы ни продолжительные стажировки, ни обучение в художественных школах, ни знание открытий, методов и шедевров своих предшественников; не существовало бы также ни преднамеренных, ни непреднамеренных подражателей и последователей великих творцов, ни отличимых течений и движений среди принадлежащих к одной и той же «эстетической деноминации» поэтов и художников, ни феномена изучающих творческие секреты у своих предшественников творцов искусства. Эти уместные факты в значительной степени ограничивают валидность утверждений Тойнби, касающихся «начинающих всё с самого начала» поэтов. В исключительно редких случаях, такое, возможно, случается, как это случается в науке, однако это ни в коем случае не представляет собой общее правило.

Наконец, до той степени, до которой с долговременной точки зрения видится некоторый действительный прогресс в науке, о сопоставимом прогрессе можно говорить во включающих в себя поэзию, религию, философию и другие сферы культуры изящных искусствах. Относительно религии свидетельствует сам Тойнби, который классифицирует религии на «примитивную», «высокую рудиментарную», «высокую» и «второстепенную высокую» и утверждает, что «движение колесницы религии было продолжающимся в своём восхождении и постоянным в своём направлении».<sup>54</sup> То же может быть сказано об изящных искусствах.

Само собой разумеется, что после математики и физики двадцатого столетия мы не можем вернуться к математике и физике греческой элеатической школы.<sup>55</sup> Схожим образом, однако, после мировых великих религий мы не можем вернуться к «примитивным» тотемным, анимистическим и фетишистским формам поклонения. После Баха, Моцарта и Бетховена мы едва ли сможем вернуться к простому грегорианскому напеву либо к элементарной полифонической музыке раннего средневековья. После Рафаэля, Микеланджело, Рембрандта и последующих великих мастеров кисти и резца мы не сможем вернуться к рисункам примитивного геометрического либо даже визуального стилей в сфере этих искусств. После великих классических трудов литературы нескольких последних столетий мы едва ли сможем вернуться к литературе «примитивных» культур. После Моммзена, Гиббона и других

<sup>53</sup> О последовательности основных стилей и течений в греко-римской и западной живописи, скульптуре, архитектуре, музыке, и литературе смотри мою *Динамику*, I, главы v-xiii (прим. авт.).

<sup>54</sup> Тойнби, *Постижение истории*, VII, 444, таблица IV, а также сс. 381–568 (прим. авт.).

<sup>55</sup> Элеаты, элейцы, Элейская школа – древнегреческая философская школа раннего периода, существовавшая в конце VI – первой половине V вв. до н. э., в городе Элее, в Великой Греции (юг Италии) (прим. пер.).

великих историков мы не можем вернуться к фантастической мифологии ранней истории. Короче говоря, в той степени, в которой невозвращение к предыдущим формам является критерием прогрессивного совершенствования, такое невозвращение существует во всех сферах культуры.

Я надеюсь, что эти краткие замечания<sup>56</sup> накладывают латку на сделанный Тойнби прокол в моей теории, позволяя, по крайней мере, нам на ней ехать, пока не будет предложена касающаяся данных вопросов более адекватная теория.

В то время, как часть дружественной – и всегда обдуманной – критики Тойнби была парирована в моем ответе на критику Андерле, на оставшуюся часть, по причине значительного сходства наших взглядов по данным вопросам, могут быть даны лаконичные ответы. Я не отрицал и не отрицаю «отличимые индивидуальности», локальную *Physiognomik*,<sup>57</sup> «первичные символы» различных культур и даже локальную окраску и вариации идеациональной или чувствительной суперсистем в различных культурах.

«В случае некоторых цивилизаций первичный символ служит хорошо в качестве основы для значимой интеграции нескольких систем и скоплений. Однако данная единая система представляет собой лишь одну из многих представленных во всей полноте аполлониевой, магической, фаустианской, египетской либо любой другой ‘цивилизации’ систем и скоплений».<sup>58</sup>

Ещё менее того я отрицаю «отличимые индивидуальности» культур в сферах их изящных искусств. Я, однако, отрицаю, что большинство отличительных характеристик изящных искусств великой культуры остаются неизменными на протяжении времени, а также скромно утверждаю, что изящные искусства различных культур явно содержат существенные сходства в стиле и в содержании, в том случае и когда данные культуры находятся в одной и той же – идеациональной, чувствительной либо идеалистической – доминантной фазе, либо, согласно В. Деонна, в той же «архаической», «классической» либо «декадентной» фазе.

В томе I моей *Динамики* я предпринял попытку подкрепить эти утверждения путём количественного и качественного анализа огромного числа образцов картин, скульптур (более, чем 100 тысяч), архитектурных памятников, музыкальных композиций, а также более ограниченного числа образцов литературы греко-римского и западного мира на протяжении всего исторического существования данных культур. Пока что никто даже не попытался показать, что мои образцы были непредставительны либо что анализ и статистика (вернее, простая арифметика) были неверны. В свою очередь, Деонна (и другие историки изобразительных искусств), анализируя скульптуру и живопись палеолита, неолита, а также греко-римского и христианского периодов, убедительно демонстрируют даже на фотографических

<sup>56</sup> Смотри детальный анализ данных и связанных с ними проблем в моей *Динамике* II, гл. iii, IV, главы iv, vi, vii, а также повсеместно во всех четырёх томах (прим. авт.).

<sup>57</sup> *Physiognomik* – (нем.) физиогномика, физиономика (прим. пер.).

<sup>58</sup> *Социальная философия в век кризиса*, с. 211 (прим. авт.).



репродукциях в своей работе, что характеристики и стиль всех четырёх типов искусства поразительно однородны. Эта схожесть настолько велика, что статуи периода раннего европейского средневековья (до двенадцатого века н.э.) могут быть легко приняты за таковые из архаической Греции (до шестого века до н.э.) и наоборот.

Также, сравнивая *Аврору* Микеланджело с римской *Ниобеей*; нимф фонтана Жана Гужона, (шестнадцатый век н.э.) с танцующей женской фигурой из Пергама (третий век до н.э.), геометрические статуи архаического палеолита со статуями неолита, а также с греческими статуями периода архаического средневековья и так далее, несмотря на то, что их разделяют столетия и даже тысячелетия, невозможно не заметить между ними поразительного сходства.<sup>59</sup>

Некоторые статуи Акрополя поразительно схожи с работами Мино да Фьезоле, Франсэ, Дезидерио да Сеттиньяно, некоторыми скульптурами школы Скопаса, (четвёртый век до н.э.), скульптурами Франсэ, живописью на некоторых вазах из Греции и Помпей, полотнами Мантенья, Р. ван дер Вейдена, Тициана и так далее.<sup>60</sup>

Я не утверждаю, что аналогии в изобразительном искусстве различных культур в одной и той же фазе его развития обязательно более велики, чем сходства в изобразительном искусстве одной и той же культуры на различных стадиях его развития; мы вряд ли обладаем объективной измерительной шкалой для однозначного разрешения этой проблемы.

Однако я утверждаю, что невозможно отрицать значительное сходство изобразительного искусства различных культур, находящихся, в основном, в одной и той же идеациональной, чувствительной либо идеалистической фазе, а также что данное утверждение ни в коем случае не является «парадоксальным». Таким образом, признавая содержащуюся в утверждениях Шпенглера, Тойнби и «культурных морфологов» часть истины, я надеюсь, что, в свою очередь, они пойдут на аналогичную уступку касательно моей точки зрения, и мы мирно достигнем согласия в данных вопросах. Что касается последующих любезных комментариев Тойнби, то я не нахожу никаких существенных разногласий между взглядами, выраженными в его эссе, а также в действительно монументальном *Постижении истории* (в особенности, в его последнем томе, *Переосмысления*) и моими собственными взглядами. Различия между нашими точками зрения скорее касаются вторичных вопросов, «нюансов», «манеры выражения» и деталей, чем существенных положений и утверждений. Я рад обнаружить действительное созвучие и духовное родство наших заключений в следующих затронутых в эссе Тойнби, а также в его *Постижении истории*, случаях:

<sup>59</sup> Там же, с. 30. Смотри там же описание содержащих подобные утверждения нескольких других теорий. Детальную документацию к работе Деонны смотри в его *L'archeologie, sa valour, ses methods* (В 3 томах; Париж: Х. Лоренс, 1912) (прим. авт.).

<sup>60</sup> *Социальная философия в век кризиса*, с. 31 (прим. авт.).

**i.** Тойнби не отрицает принцип имманентного изменения в социальных и культурных системах; его объяснение генезиса, развития, последующей дезинтеграции, «жизни в смерти» либо колебания цивилизаций является преимущественно «имманентным» по своему характеру, особенно в том, что касается его суждения о том, что причина гибели цивилизаций – не убийство, а самоубийство.

Со своей стороны, я не отрицаю роли внешних факторов, могущих вызывать ускорение либо замедление, а также способствовать либо препятствовать развёртыванию и развитию внутренних потенциалов социокультурной системы; в исключительных случаях, они могут даже её разрушить. Рассматриваемые данным образом, наши теории не только совместимы, но и весьма близки одна другой по духу.

**ii.** То же относится к трём «моделям Тойнби (эллинской, китайской и еврейской) жизненных курсов цивилизаций (либо обширных суперсистем), которые были замечательно разработаны в его *Переосмыслениях*. Единственная разница здесь заключается в том, что если мы подвергнем рассмотрению не только «цивилизации», но все – обширные и малые – социальные и культурные системы, то мы увидим не только три, но значительно большее число «моделей» или «конфигураций» жизненных курсов всех этих систем.

**iii.** Также весьма созвучны наши взгляды касательно таких проблем как: является ли слишком большой и легкий успех фатальным для продолжения креативного процветания социокультурных систем и цивилизаций? Тойнби предоставил нам весьма проницательный анализ вредных влияний опьяняющего и незаслуженного успеха в форме появления у победителей склонностей к «почиванию на лаврах», идолизации относительных ценностей в качестве абсолютных, прогрессивного замещения их харизматической креативности принудительной и не-креативной политикой и т.д.<sup>61</sup>

Весьма схожа с этой теорией моя гипотеза упадка идеациональной, идеалистической и чувствительной суперсистем и, практически, многих других систем: когда каждая из них истощает креативный фонд когнитивных, моральных, эстетических, политических и других ценностей и продолжает доминировать не посредством своей креативной благодати, а, в основном, по инерции, посредством принуждения, ухищрений и псевдо-ценностей, такая система обречена на упадок как бесплодная, зачастую ядовитая и бесполезная для её участников и для человечества в целом.

**iv.** Моё базовое определение класса социокультурных феноменов содержит компонент значимо взаимодействующих личностей в качестве одного из трёх компонентов данных феноменов (наряду с компонентами значений и носителей). Из этого самого определения следует как ответное влияние

<sup>61</sup> Смотри *Постижение истории* Тойнби, тома IV, V, VI (прим. авт.).

индивидуумов на созданную, активизированную и контролируемую ими социальную и культурную систему, так и влияние систем на их участников. Насколько я вижу, позиция Тойнби в данном вопросе сходна с моей.

v. Подобным согласием отмечены наши взгляды на многие другие проблемы,<sup>62</sup> например: детерминизм-индетерминизм, предсказуемость либо непредсказуемость определённых социокультурных феноменов в их историческом развитии, наши онтологии, наша супер-конфессиональная религиозная позиция, наш акцент на первостепенной ценности бескорыстной креативной любви, наше отношение к чересчур узко-ориентированным «искателям фактов» и «слишком близоруким историкам-хроникёрам», полностью погружённым, в сатирическом описании Герберта Спенсера, в «генеалогии королей, судьбы династий и ссоры дворов», а также в такие проблемы, как «был или нет заговор с целью покушения на Эми Робсарт умышлен самим Лестером, ... было или нет правдивым представленное королём Яковом описание заговора Гоури», пыталась ли мачеха короля Пруссии Фридриха I его отравить и так далее.

Мы оба, по всей видимости, согласились бы, с заключениями Герберта Спенсера по тому поводу, что «всё же, после того, как должное внимание было уделено данным необходимым вопросам, немного времени, видимо, может быть посвящено натуральной истории обществ»<sup>63</sup> или цивилизаций, либо социокультурных систем и суперсистем.

Лично я рад, что в отношении упомянутых фундаментальных проблем между моими скромными идеями и идеями выдающегося мыслителя и учёного нашего времени обнаруживается гораздо больше соответствия, чем несоответствия.

Комментированный перевод с английского –  
В.Н. АЛАЛЫКИН-ИЗВЕКОВ, 2015г.

<sup>62</sup> По этим проблемам смотри, в частности, цитировавшиеся ранее *Переосмысления Тойнби*; кроме того, помимо моей *Динамики*, обращайся к моим книгам *Причуды и недостатки в современной социологии* и *Пути и власть любви* (прим. авт.).

<sup>63</sup> Г. Спенсер, *Основания социологии* (Лондон: Уильямс и Норгэйт, 1880), сс. 68–70 (прим. авт.).