

---

---

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Н. Ф. ЗЮЗЕВ

## ИНТЕГРАЛИЗМ ПИТИРИМА СОРОКИНА И ТЕОРИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ: ВОЗМОЖНОСТИ СИНТЕЗА

Питирим Сорокин был одним из самых резких и радикальных критиков теории цивилизации, к классическим сторонникам которой принято относить таких ученых, как О. Шпенглер и А. Тойнби.

Свою критику Сорокин начал еще в «Социальной и культурной динамике», а в 1940 году он опубликовал статью, в которой подробно разбирает историософскую концепцию А. Тойнби. Главный аргумент, в силу которого построения английского историка представляются ему неприемлемыми, отражает основополагающий принцип его собственных взглядов на историю и культуру и остается неизменным для всех работ Сорокина по данной проблематике: *«Его [А. Тойнби] «цивилизации» не цельные объекты, а простые конгломераты различных цивилизационных объектов и феноменов (скопления систем и отдельные культурные черты), объединенные только пространственным соседством, но не причинными и смысловыми связями. По этой причине они не являются реальными «социальными видами», и поэтому их едва ли можно трактовать как единицы и едва ли они имеют сходства в процессах генезиса, роста и упадка»*<sup>1</sup>.

В позднейшей полемике между двумя учеными Сорокин вновь обращается к испытанным формулировкам. Тойнби, пишет он, рассматривает «особые виды общества» как «интеллигибельное поле изучения», как общие территории деятельности и индивидов, и

---

<sup>1</sup> Sorokin P. A. Arnold J. Toynbee's Philosophy of History // The Journal of Modern History. 1940. Vol. 12. N 3. P. 381.

большого числа различных людей. Что же касается его собственных взглядов, то они сконцентрированы на проблемах, связанных «со структурами и изменениями социальных систем (организованных, неорганизованных и дезорганизованных социальных групп), культурными системами и скоплениями, а в особенности с обширнейшими культурными суперсистемами»<sup>2</sup>. Сорокин ссылается на свою классификацию социальных отношений, которая осталась неизменной со времени «Социальной и культурной динамики». Это те же четыре основных типа взаимоотношений между различными элементами. 1. Пространственное, или механическое, соседство (от неустойчивого и случайного соединения двух или более культурных объектов до механического сцепления элементов в рамках одного структурного единства – скажем, склеенные, цементированные, сшитые или связанные друг с другом элементы). 2. Ассоциация под воздействием внешнего фактора. 3. Причинная, или функциональная, интеграция. 4. Внутреннее, или логико-смысловое, единство. К этим четырем Сорокин добавляет еще один тип соединения, который является комбинацией третьего и четвертого. Это причинно-смысловые связи. Этим определением Сорокин относит к социальным группам «только те группы или социальные конфигурации, которые есть или причинные, или последовательно-смысловые, или причинно-смысловые единицы с ясно ощутимой взаимозависимостью важных составных частей друг от друга, частей от целого и всей системы от ее частей»<sup>3</sup>. Таким образом, все социальные феномены, подпадающие под два первых типа связи, из понятия социальной группы исключаются. Самому понятию социальной группы Сорокин дает следующее определение: «Социальная группа как общность взаимодействующих индивидов является организованной, когда ее центральный комплект значений и ценностей как основа для их взаимодействия есть нечто последовательное внутри себя и принимает форму норм и законов, в точности определяющую все соответствующие действия и реакции взаимодействующих индивидов в их отношениях друг с другом, с посторонними и с миром в целом; и когда эти нормы эффективны,

---

<sup>2</sup> Sorokin P. A. Reply to My Critics // Pitirim A. Sorokin in Review. Durham, N. C. : Duke University Press, 1963. P. 411.

<sup>3</sup> Ibid. P. 411.

обязывающи и реализованы в поведении взаимодействующих личностей»<sup>4</sup>.

Культурную систему Сорокин определяет как «логически или эстетически последовательный комплекс значений-ценностей-норм в отличие от культурных *скоплений* как груды значений-ценностей-норм, либо нейтральных, либо противоречащих друг другу»<sup>5</sup>. Вывод Сорокина следующий: «Культурные *системы* резко отличаются от культурных *скоплений*. Культурные системы или комплексы последовательных значений-ценностей-норм существуют либо в чисто *идеологических формах*, не укорененных в открытое поведение, социальные институты и материальные проводники личностей и групп, либо в поведенческо-материальных формах, которые обнаруживаются в открытых действиях и реакциях индивидов и групп и объективируются в материальных формах зданий, книг, лабораторий, инструментов, картин, скульптур, культовых объектов и так далее»<sup>6</sup>. Культурных систем может быть практически неисчерпаемое множество. Но среди них выделяются пять самых главных: язык, наука, религия, искусство, этика. Их сочетание в определенной интегрированной конфигурации образует суперсистемы, коих три: идеациональная, чувственная и идеалистическая. Их флуктуация и есть содержание истории.

С этих позиций Сорокин отказывается признать значение понятия «цивилизация» – во всяком случае, как исчерпывающей по своему содержанию категории в объяснении масштабных социально-культурных процессов. Анализируя это понятие, как оно представлено в работах Н. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби, он приходит к следующему, как он говорит, «диагнозу» этой концепции: большая часть «цивилизаций» в известных историсофских концепциях представляют собой, прежде всего, значительные социальные группы с основным набором культурных значений, ценностей и норм, вокруг которых и ради которых эти группы организованы и функционируют. Сорокин полагает, что – если провести параллель с его собственной классификацией – «некоторые из этих

---

<sup>4</sup> Sorokin P. A. Reply to My Critics // Pitirim A. Sorokin in Review. Durham, N. C. : Duke University Press, 1963. P. 411.

<sup>5</sup> Ibid. P. 411–412.

<sup>6</sup> Ibid. P. 412.

«цивилизаций», по всей видимости, есть *языковые или этнические группы*, чьи члены объединены в реальный коллектив посредством общности языка, территории и этнической культуры, что является результатом их совместного проживания на одной и той же территории и наличия общих предков (реальных или мифологических); другие «цивилизации» есть *территориально-государственные группы*, объединенные принадлежностью к одному и тому же государству в пределах его территории и соответствующим набором культурных значений, ценностей, норм и интересов, проистекающих из принадлежности к одной и той же территориально-государственной группе; остальные «цивилизации» есть в основном *религиозно-государственно-языковые группы*; и имеются даже «цивилизации», которые представляют еще более сложную «*многосоставную*» группу с его комплексным основным набором культурных значений-ценностей-интересов или конфигураций. Другими словами, «цивилизации» представляют *не один и тот же класс, но различные типы организованных социальных групп, которые играют важную роль в человеческой истории и в социокультурном мире*<sup>7</sup>.

Каждая из таких организованных социальных групп с их культурой составляет сердцевину каждой цивилизации. Помимо этой главной группы, каждая цивилизация содержит одну или несколько «чуждых групп», которые отличаются по составу своих ценностей и норм от культуры главной группы. Эти «чуждые группы» живут в данной цивилизации, но не являются ее органической частью, их внутренние культуры могут быть не просто несовместимыми с культурой главной группы, но даже враждебными ей. В таком случае каждая цивилизация связана воедино не прямыми связями, а опосредствованно, главным образом через не прямые причинные отношения с несколькими «внешними группами» и их «групповыми культурами», которые входят во всеобщую культуру цивилизации как скопления. Но в любом случае цивилизация никогда не представляет собой монолит (поэтому и сам термин оказывается пустым по смыслу – если пытаться проверить его соответствие тому содержанию, что вкладывают в него философы-

---

<sup>7</sup> Sorokin P. A. Reply to My Critics // Pitirim A. Sorokin in Review. Durham, N. C. : Duke University Press, 1963. P. 413.

«цивилизационщики»). «Всеобщая культура практически каждой социальной группы включает в себя не одну культурную систему, объединяющую в одно последовательное целое миллионы значений, ценностей, норм и интересов их членов, но массу идей, ценностей, интересов, целей и принципов, которые частично нейтральны, а частично несовместимы друг с другом; это вполне справедливо, что *всеобщая культура* каждой цивилизации содержит наряду с центральной культурной системой ее главной группы множество различных, частью нейтральных, частью противоречащих друг другу культурных систем и скоплений»<sup>8</sup>.

Одним из следствий понимания общества и его структуры Сорокиным является непризнание им за цивилизациями системности как базового качества. Характерна в этом отношении его полемика с австрийским историком О. Андерле, который пытался защищать цивилизационную парадигму именно как систему. Он исходил из необходимости оперировать холистическими структурами при исследовании культурных феноменов (и находил, что такая практика себя оправдывает, хотя бы у того же О. Шпенглера). Основания для этого метода он видел в открытиях, сделанных в психологии и биологии, подкрепляя такую позицию мнениями известных ученых, занимавшихся этими вопросами, в том числе и Л. фон Бергаланфи. Эти целостные структуры он определяет как «негомогенные единицы любого субстрата, которые более или менее ясно отличимы от их окружения, более или менее обильно сочленены и логически, так же как онтологически, предшествуют элементам или составляющим частям, которые различимы в целом»<sup>9</sup>. При таком подходе меняются сами принципы научного исследования. Вместо привычного движения от частных к целому предполагается путь обратный – выявление этих целостных структур, а затем уже их изучение в деталях. В частности, говорит он, О. Шпенглер в своей теории цивилизации придерживается позиции органицизма, который является специфически холистической теорией.

---

<sup>8</sup> Sorokin P. A. Reply to My Critics // Pitirim A. Sorokin in Review. Durham, N. C. : Duke University Press, 1963. P. 413–414.

<sup>9</sup> Anderle O. F. Sorokin and Cultural Morphology // Pitirim A. Sorokin in Review. Durham, N. C.: Duke University Press, 1963. P. 100.

Сурово критикуя своих оппонентов, Сорокин в то же время находил много общего в их воззрениях на культуру с собственной теорией. Об этом он подробно рассказал в вышедшей в 1950 году книге «Социальные философии в век кризиса» (переизданной в 1963 году под названием «Современные философии истории и социальные философии»). В ней он сопоставляет свою концепцию социокультурных суперсистем с построениями Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, Н. Бердяева, А. Кребера, Ф. Нортропа, В. Шубарта, Х. Ортеги-и-Гассета. Авторы достаточно разные, во многом расходящиеся друг с другом и порой занимающие противоположные позиции по тому или иному вопросу. Но для Сорокина важно то, что у них он находит моменты согласия между собой, и эти согласующиеся идеи представляются ему весьма значимыми: авторы, двигаясь разными путями, сходились в точках, соответствующих истинному положению дел. Будь это иначе, «авторы, столь различные в их базовых предпосылках, методологиях и фактическом материале, так же как в их личностных особенностях мышления и темпераментах, вряд ли бы пришли к согласующимся результатам»<sup>10</sup>.

Сорокин выделял шесть главных точек совпадения своих собственных воззрений с воззрениями своих коллег. Смысл совпадений в том, что они, согласно Сорокину, не могут быть случайными и, таким образом, указывают на реальность самой проблемы: наличие крупных культурно-исторических единиц как главных субъектов общественных процессов. Первое базовое согласие этих теорий он видел в том, что «*в безграничном океане социокультурных феноменов существует род обширной культурной сущности, или культурной системы, или цивилизации, которая живет и функционирует как реальная единица*»<sup>11</sup>. Она не идентична ни государству, ни нации, ни любой иной социальной группе. Обычно границы этой культурной единицы выходят за географические границы политической, национальной или религиозной группы. Вместе с тем и культура той или иной нации допускает одновременное сосуществование двух или даже большего числа культурных систем. Каж-

---

<sup>10</sup> Sorokin P. A. *Modern Historical and Social Philosophies*. N. Y.: Dover Publications, 1963. P. 275.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 275.

дый из исследователей дает этим единицам разное название («культурно-исторический тип», «цивилизация», «социокультурная суперсистема»), но дело не в наименовании, а в противопоставлении внутренне интегрированных и координированных крупных культурных систем дезинтегрированным системам и скоплениям.

Второй пункт согласия в отношении крупных культурных существностей в том, что *«их общее число во всей истории человеческой культуры было чрезвычайно мало»*<sup>12</sup>. Какую классификацию ни взять, количество указанных в ней типов ограничено несколькими: четыре прототипа В. Шубарта, эстетический и теоретический типы Ф. Нортропа, его собственные три. В типологиях, основанных на географическом или национальном признаках как определяющих, также количество культур не превышает шести-восьми.

Третье: *«каждый из этих базовых типов культурных образцов отличен один от других»*<sup>13</sup>. Аполлоновская отличается от фаустовской и всех других цивилизаций О. Шпенглера. Точно так же отличаются один от другого типы, описанные у прочих авторов.

Четвертое сходство состоит в том, что *«каждая из обширных культурных систем базируется на некой «главной предпосылке», или «философском предположении», или «первичном символе», или «конечной ценности», которая связывает, развивает, реализует суперсистему или цивилизацию во всех ее главных разделах, или частях, на всем протяжении ее «жизненной карьеры»*<sup>14</sup>. Это значит, что крупные культурные единицы возникают и существуют на основе смысловой, логической связи. Причем их основа иногда может даже превышать рациональный уровень, так как рациональное в конечном итоге зависит от сверхрациональной и сверхчувственной творческой интуиции. Отсюда «возвышенная гармония» Нагорной проповеди, фуг Баха или трагедий Шекспира. Такие явления культуры преодолевают уровень логической связности и поднимаются к совершенной гармонии *coincidentia oppositorum* (единства противоположностей).

---

<sup>12</sup> Sorokin P. A. *Modern Historical and Social Philosophies*. N. Y.: Dover Publications, 1963. P. 276.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 277.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 277.

Пятое: каждая из суперсистем есть причинно-смысловая единица. То есть она основана, с одной стороны, на причинно-функциональной связи, а с другой – на логико-смысловой. Если ограничить систему причинно-функциональными связями, то она выпадет из сферы культуры, а без наличия этих связей система превращается в «свалку» для разнородных культурных явлений.

Шестой пункт согласия касается общих характеристик суперсистемы или цивилизации. Теоретики порознь находят в них одни и те же черты, в числе которых: ее реальность, отличная от ее частей; индивидуальность; общая или частная зависимость ее частей одной от другой, зависимость частей от целого, зависимость целого от его частей; сохранение индивидуальности, или «самости», системы, несмотря на изменение ее частей; целокупность изменений (то есть распространение их на всю систему); самонаправляющее (имманентное) изменение и самоопределение ее «жизненной карьеры», тогда как внешние факторы могут ускорять или замедлять, облегчать или затруднять ее развитие (даже уничтожить ее), но не способны трансформировать ее в нечто радикально чуждое ее внутреннему потенциалу; избирательность системы, в силу которой она воспринимает все, что ей близко по духу, и отвергает несвойственное; ограниченная вариабельность, которая предусматривает некие пределы изменчивости системы, за пределами которой она либо теряет свою индивидуальность, либо разрушается.

Сорокин указывал также некоторые «дополнительные» сходства в понимании исторического процесса им самим и сторонниками цивилизационной парадигмы. Они касаются уже не самих единиц, действующих в истории, а специфики их проявления, характера исторического изменения: «1) отрицание линейной концепции исторических процессов как универсального образца для всех исторических изменений и замена ее концепцией многообразности изменений, «циклических», «чередующихся», «колеблющихся свободно, без определенного направления» и линейных только в течение ограниченного периода определенных исторических процессов; 2) концентрация внимания на повторяющихся единообразиях, ритмах и «циклах» в социокультурных процессах вместо сосредоточенной охоты за разнообразными, в особенности вечными, линейными тенденциями социокультурной «эволюции и прогресса», как это дела-



лось в восемнадцатом и девятнадцатом столетиях; 3) сходства в главных «фазах» в истории жизни «цивилизаций», «исторических прототипов», «высших культур» и «культурных суперсистем», а также несколько других согласующихся выводов»<sup>15</sup>.

Таким образом, Сорокин и его коллеги не просто ищут в одном и том же направлении, но и «видят» там одно и то же. Совпадения велики и многочисленны. Своего пика эти сходства достигают в особенностях фаз развития цивилизации или культуры. Каждый исследователь выделял их самостоятельно в соответствии с собственной концепцией, но описанные ими качества оказались практически идентичными. Каждый из них не просто выделяет фазы роста, расцвета и упадка цивилизации или культуры, но и указывает на аналогичные ценности и идейные основания, свойственные той или иной фазе. Например, для «весны» цивилизации в толковании О. Шпенглера, Н. Данилевского и А. Тойнби характерны ориентация на интуитивно постигаемую истину и интуитивное творчество, «внутреннюю» религиозность, преимущественно духовные ценности, санкционированные «свыше» право и этику, религиозное по тематике и содержанию искусство. И напротив, эта фаза отвергает чувственную этику, эмпирическую науку, материализм в его разных проявлениях. Подобную характеристику дают В. Шубарт своим Эстетическому и Мессианскому прототипам, Н. Бердяев – Варварскому и раннему Средневековому типам, Ф. Нортроп – «эстетически-интуитивной» культуре и т. д. Позднюю фазу культуры или цивилизации авторы описывают в обратном свете – как предпочтительно чувственные при упадке духовных и религиозных ценностей. Фазе расцвета, соответственно, свойственно равновесие духовного и материального.

Критика цивилизационной парадигмы Сорокиным, естественно, не привела и не могла привести к ее «отмене». И дело здесь не только в научной состоятельности этой концепции, которая и ныне широко популярна. Альтернатива, предложенная Сорокиным, во многих аспектах вела не к взаимоисключению теорий, а к их взаимному дополнению. Поэтому комплекс совпадений, указанных самим Сорокиным, говорит не просто о научной наблюдательности

---

<sup>15</sup> Sorokin P. A. Reply to My Critics // Pitirim A. Sorokin in Review. Durham, N. C. : Duke University Press, 1963. P. 410.

ученых, занятых данной проблемой, но и о том, что их объяснения далеко не всегда расходились в полярно противоположных направлениях – пусть даже иногда возникало такое впечатление.

Теория социокультурных суперсистем относится к обобщениям высокого порядка, и понятно, что какие-то индивидуальные детали общественного развития могут на этом фоне не замечаться или представляться несущественными, – потому А. Кребер и упрекает Сорокина в чрезмерном увлечении своими абстракциями. Упрек частично справедливый и частично – нет. Справедлив он в той мере, в какой степени и как далеко Сорокин пытается распространить ценностные предпочтения человечества на частные эпизоды истории. Когда чуть ли не вся история в его интерпретации, каждое событие становятся подчиненными закону «имманентного развития», то злоупотребление методом становится очевидным. Когда же Сорокин более «сдержан» (пусть даже это случается реже) и ограничивает влияние ценностных систем на осуществление того или иного частного исторического выбора, то упрек во многом теряет свою резонность. И, может быть, этот момент его «умеренности» в отстаивании своих взглядов можно брать как точку отсчета для поиска ситуации равновесия между социокультурными суперсистемами как историческим фоном и цивилизациями как феноменами – самостоятельными, с одной стороны, и вместе с тем до определенной степени обусловленными в своих качественных характеристиках свойствами этого активного фона – с другой. В этом случае весь комплекс согласующихся пунктов в двух концепциях приобрел бы иной смысл: они предстали бы не как неоспоримые, но противоположным образом объясненные факты, а как факты, допускающие двоякое прочтение, ибо каждое прочтение в данном случае относится к разному культурно-историческому фактору. Например, «смысловое единство» цивилизации, с одной стороны, объяснялось бы спецификой данной частной цивилизации, а с другой – влиянием ценностного «фона», на котором эта цивилизация развивалась.

Сорокин с такой интерпретацией своего учения вряд ли бы согласился: для этого ему пришлось бы «поступиться» своим утверждением о том, что флуктуация социокультурных суперсистем является главным условием и содержанием исторических изменений. Но нельзя не увидеть и позитивных последствий попытки привести

к компромиссу Сорокина и цивилизационную парадигму: то, что всегда преподносилось как нечто противоречащее друг другу, предстает в виде системы со сложным переплетением функциональных связей и взаимных влияний. Теория социокультурных суперсистем при этом стала бы несколько «приземленнее» и, лишившись свойственного порой работам Сорокина догматического «упрямства» в следовании заданной идее, приобрела бы вместе с тем гибкость и живость, а тем самым и истинную историчность. Кроме всего прочего, после «размыкания» всех частных теорий открывается целое поле для исследования их в едином историко-культурном пространстве, что могло бы дать новый импульс к плодотворному развитию этих тем.

Попытка синтеза двух концепций приобретает дополнительный аргумент в свою пользу, если рассматривать его под углом общенаучных и общеполитических оснований мировоззрения каждого из ученых. Мыслители разошлись по разные стороны, так как исходили из разных принципов, но, значит, тем самым и ограничили себя в исследовательских ресурсах. В целом можно сказать, что Сорокин оценивал социальный мир как находящийся на самой грани между законосообразностью и хаосом. Можно привести в качестве примера его теорию революций: они регулярно повторяются в истории и могут быть рационально объяснены, их внутренняя структура также поддается рационализации и классификации, но, в конечном счете, по своим целям и результатам они совершенно бессмысленны и иррациональны. Социальная реальность и есть такая реальность, которая строит «порядок из хаоса», хотя при этом не всегда успешно. В этом отношении интерпретация культуры Сорокиным кардинально отличается от аналогичных попыток его предшественников и современников.

Если взять Н. Данилевского, то он, биолог по образованию, опирался на опыт естественных наук. Культурно-исторические типы в его учении уподобляются растительным видам, проходя все стадии развития, зрелости, увядания и умирания, как дерево или цветок. В такой интерпретации сама культура, разумеется, представляется малорациональным образованием. Хотя бы в том отношении, что люди, даже понимая внутреннюю сущность культурных процессов и пытаясь сохранить актуальную культуру,

бессильны это сделать – природа сильнее. Однако на самом деле этот иррационализм культуры – мнимый. Фактически она просто подчиняется непреложным законам высшего (в данном случае) порядка – законам природы. Поэтому «бессмысленность» культуры (в том смысле, что дерево и цветок ведь не обладают разумом) только скрывает рационализм построений Н. Данилевского. Есть «железные» законы природы, которые диктуют ход вещей, и человек ничего не может с ними поделаться – он послушный и бессильный, в сущности, игрок на этом поле, вынужденный смириться с «объективностью».

В случае с А. Тойнби, на первый взгляд, картина иная. Природа, Космос не играют у него решающей роли, человек обладает большей свободой в определении судеб истории. В поздних своих работах А. Тойнби даже выражал сомнение в неизбежности заката цивилизаций. «Объективность» входит в его теоретические построения не через природу, а через прямо противоположную «дверь» – религиозное начало в его историософии. Это иная форма законообразности, повелевающая и находящаяся не на физическом и биологическом уровнях, а выше их, в духовной сфере, но от этого не меняется суть – это объективность, которой следует повиноваться и под законы которой необходимо приспособливаться. Умелое приспособление (достойный Ответ на Вызов) – это максимум творчества, данного в распоряжение человеку. Менять же сам порядок вещей (естественноприродный у Н. Данилевского и Небесный у А. Тойнби) невозможно.

У Сорокина «объективность», безусловно, тоже присутствует. Ведь и начинается вся его теория культуры с форм приспособления человека к природе. Типы социокультурной интеграции не более чем варианты этого приспособления. Он сам неоднократно говорит о многоуровневой реальности, в которой есть место сверхчувственной живой и неживой природе. И все же эта объективность имеет у Сорокина совершенно иной вес и суть. Человек соприкасается со всей реальностью и зависит от нее, но его деятельность осуществляется в социальном мире, форма которого вовсе не запрограммирована «объективностью». Все многообразие культурных проявлений принимает свои формы случайно в силу тех или иных сочетаний народов, времени и места. Поэтому в обликах и

содержании греко-римской, китайской или индийской цивилизаций нет ничего фатального, «предначертанного» свыше или биологически. Все это – поле свободного творчества человека, в котором он волен творить, разрушать и вновь творить. Если в отношении внешнего мира Сорокин близок к скептицизму И. Канта, то в отношении социального (иначе говоря, «внутреннего мира» человечества) этого сказать нельзя. В нем природные закономерности уже не действуют. Это хаос, творцом порядка (и создателем законов) в котором оказался сам человек. Правда, можно сказать, что «объективно» заданы три главные формы интеграции (идеациональная, чувственная и идеалистическая системы). Однако их заданность особого рода – она не внешняя по отношению к человечеству, а внутренне ей свойственна.

Вероятно, Сорокин менее традиционен во взглядах на природу и общество. Он искал не законы, которые, в конечном счете, придают картине мира статичный, застывший, вид, а тенденции, динамику. Его картина мира и истории – это кипучее движение, в котором перемешаны и сталкиваются народы, расы, племена, государства... Движение, в котором очень трудно установить хоть какие-то повторяющиеся тенденции. Сорокин установил в нем суперритмы социокультурных суперсистем. Но даже относительно их он делал оговорку, что не рассматривает их как незыблемые законы. Они наблюдались в прошлом, но что касается будущего, то история может повернуть свой ход в новую, неизведанную и неизвестную сторону. Однако эта же свобода, которую он доверяет истории, играет с ним злую шутку. Когда в мире есть только одна-единственная закономерность, тогда при истолковании сущности того или иного события не к чему больше обратиться, как к ней. Как следствие – вся история объясняется только одним фактором и одной причиной, а значит, свобода оборачивается несвободой и «железным» детерминизмом. Это детерминизм, так сказать, невольный, проистекающий из увлечения Сорокина собственной идеей, но, кстати, именно из него следуют довольно-таки обоснованные упреки в чрезмерной приверженности абстрактным схемам. «Обуздание» этого «тоталитаризма» одной идеи в учении Сорокина становится возможным, если на другую чашу весов положить парадигму цивилизации.