

# ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.3.1-11-28

УДК 130.3

## Нужен ли философской антропологии «социогенетический поворот»?

**Чешев Владислав Васильевич,**

*доктор философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии и методологии науки  
Томского государственного университета,  
Россия, 634050, г. Томск, пр. Ленина, 36;  
старший научный сотрудник лаборатории  
социально-гуманитарных проблем транзитивного общества  
Новосибирского государственного университета экономики и управления «НПНХ»,  
Россия, 630099, г. Новосибирск, ул. Каменская, 56  
ORCID: 0000-0003-2536-0806  
chwld@rambler.ru*

### Аннотация

Философская антропология, возникавшая всякий раз в конкретной исторической действительности, стремилась создать универсальный образ человека, называя этот процесс раскрытием его сущности. Такую задачу решала русская философия, развивавшаяся в определенных исторических границах православную христианскую традицию. Современная философия, решающая названную задачу, не может оставлять без внимания основные философско-антропологические представления разных цивилизаций, прежде всего в восточной, западной и русской философии. Пространством их сопоставления и синтеза может стать смысловое понятийное поле социогенеза, открывающего универсальный подход к становлению человека как глобального культурно-биологического вида. Социогенетический подход открывает возможность сопоставить две основные сущностные модели человека, которые представлены версией самодостаточного индивида, сложившейся в европейском Просвещении, и версией соборного (общинного) человека, обсуждение которой было начато в русской философии XIX века. В контексте социогенеза основанием разграничения антропологических версий становится противопоставление индивидуалистического и общинного (соборного) принципов поведения. Конкретный синтез названных принципов в той или иной культурно-исторической модели предстает как разрешение противоречия между индивидуальной и видовой моделью поведения в рамках культурно-биологического вида «человек». В природном мире согласование индивидуального и видového поведения решается путем генетического наследования видového поведения, исключая

ющего конфликт видового и индивидуального. Социогенетическая эволюция человека поставила задачу поиска видовых общечеловеческих принципов поведения, что усложнило решение задачи согласования видового и индивидуального. Сложность ситуации в том, что поведение человека направляется культурными программами в условиях социогенетического поиска видовой программы, способной обеспечить глобальную консолидацию человеческого вида. В этом контексте для философской антропологии необходима социогенетическая опора, и обращение к ней может быть названо «социогенетическом поворотом» в философской антропологии.

**Ключевые слова:** философская антропология, социогенез, индивидуализм, общинность, социогенетический подход.

## Does Philosophical Anthropology Need a “Sociogenetic Turn”?

**Vladislav Cheshev,**

*Dr. Sc. (Philosophy), Professor,*

*Professor at the Department of Philosophy and Methodology of Science*

*National Research Tomsk State University,*

*36 Lenin Avenue, Tomsk, 634050, Russian Federation;*

*Senior researcher at the Laboratory of Social and Humanitarian Problems of Transitive Society*

*Novosibirsk State University of Economics and Management “NINH”,*

*56 Kamenskaya Street, Novosibirsk, 630099, Russian Federation*

ORCID: 0000-0003-2536-0806

chwld@rambler.ru

### Abstract

Philosophical anthropology, which arose each time in a specific historical reality, sought to create a universal image of man, calling this process the revelation of his essence. This problem was solved by Russian philosophy, which developed the Orthodox Christian tradition within certain historical boundaries. Modern philosophy, solving this problem, cannot ignore the basic philosophical and anthropological ideas of different civilizations, primarily Eastern, Western and Russian philosophy. The space for their comparison and synthesis can be the semantic conceptual field of sociogenesis, which opens up a universal approach to the formation of a human being as a global cultural and biological species. The sociogenetic approach reveals the opportunity to compare two main essential models of man, which are represented by the version of the self-sufficient individual, which developed in the European Enlightenment, and the version of the conciliar (communal) man, the discussion of which began in Russian philosophy of the 19th century. In the context of sociogenesis, the basis for distinguishing anthropological versions is the opposition of individualistic and communal (conciliar) principles of behavior. A specific synthesis of these principles in one or another cultural-historical model appears as a solution to the contradiction between the individual and species model of behavior within the cultural-biological species “human being”. In the natural world, the coordination of individual and species

behavior is resolved through the genetic inheritance of species behavior, eliminating the conflict between species and individual. The sociogenetic evolution of a human being has posed the task of searching for species-specific universal principles of behavior, which has complicated the solution of the problem of harmonizing species and individual behavior. The complexity of the situation is that human behavior is directed by cultural programs in the context of a sociogenetic search for a species program capable of ensuring the global consolidation of the human species. In this context, philosophical anthropology requires a sociogenetic support, and the appeal to it can be called the “sociogenetic turn” in philosophical anthropology.

**Keywords:** philosophical anthropology, sociogenesis, individualism, community, sociogenetic approach.

#### Библиографическое описание для цитирования:

Чешев В.В. Нужен ли философской антропологии «социогенетический поворот»? // Идеи и идеалы. – 2024. – Т. 16, № 3, ч. 1. – С. 11–28. – DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.3.1-11-28.

Cheshev V. Does Philosophical Anthropology Need a “Sociogenetic Turn”? *Ideas and Ideals*, 2024, vol. 16, iss. 3, pt. 1, pp. 11–28. DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.3.1-11-28.

### Введение

В исторической жизни России в ее прошлом и настоящем была и остается важная проблема осознания собственной культурно-исторической идентификации. Когда понятие «цивилизация» применяется к истории России, то естественным образом возникает вопрос о цивилизационном сознании и формах его выражения. В религиозной этике православия отражены этические установки русской культуры, но утверждение, что православие дает исчерпывающий ответ на поставленный вопрос, будет слишком категоричным. Как в Европе, так и в России религиозное сознание, поддерживаемое социальным институтом церкви, удовлетворяло историческим задачам феодальной стадии развития. Вхождение в промышленную стадию потребовало светского сознания, отчасти замещающего религиозное, отчасти сосуществующего с ним. В Европе эта задача решалась интеллектуальной работой эпохи европейского Просвещения, причем преимущественно философией того времени. Философия – необходимая компонента цивилизационного сознания, в рамках которой осмысливается антропологический образ культуры, явленный на том или ином этапе развития общества. Однако в интеллектуальной жизни России вплоть до сего времени не завершен процесс системной кристаллизации постулатов, которые можно было бы назвать основаниями русской философии. Историческая задача философии состоит в том, чтобы выразить мирочувство-

вание культуры в рациональных формах миропонимания. Оно предстает как рациональное обоснование ценностей и мотиваций той цивилизации, в культуре которой складываются философские представления. Традиционно философские учения включали в себя учение о мире, о человеке и о взаимоотношении мира и человека. На индустриальном этапе развития центральной темой философии стал человек. Европейская цивилизация создала свой антропологический образ, который она корректирует на современном этапе постиндустриализма и постмодерна. Русское самосознание не имеет завершенного ответа на этот вопрос. Весьма часто в прошлом и в текущих обстоятельствах она явочным порядком принимает ответ европейский. Однако это не значит, что философская антропология, необходимая русской культуре, никогда и никак не обсуждалась. Попытка найти свой культурно-антропологический образ предпринималась в русской философии XIX века. Сегодня эти усилия требуют расширения поля исследования и светского осмысления проблемы всечеловеческого единства, заявленной в философском прошлом России.

#### **Философская антропология в современном мире**

Конечным результатом философской рефлексии является осознание человеческого бытия. Этим она традиционно выполняла свою историческую функцию, которую принято называть мировоззренческой. В разных культурах и в разных конкретно-исторических условиях она обращалась к тому, что можно назвать всеобщей сущностью человека. На начальных стадиях развития эта сущность выражалась через этику, в частности через образ жизни мудреца, воина, правителя либо, наконец, гедонистически ориентированного жителя греческого полиса. Соединяя образ человека и культурно-исторические условия его жизни, она выражала (конструировала) смысл человеческого существования, выполняя тем самым свою задачу в рамках той или иной цивилизации. Целостным (системным) решением мировоззренческой проблемы были, как уже отмечено, картина мира и образ человека, взятые в их метафизическом (сущностном) единстве. Выполняет ли философия эту роль в настоящее время?

Сегодня значение понятие «философия» весьма размыто. Стало возможным называть философией логико-семантический анализ терминов и высказываний того или иного текста. Поэтому уместно придерживаться исторического подхода, очертившего проблемное содержание философии прошлого, и экстраполировать этот подход на современную ситуацию. В человеческой истории, рассматриваемой в большом масштабе времени, изначально принято считаться с двумя цивилизациями, в которых возникали философские учения. Это восточная цивилизация, представленная мыслителями Индии и Китая и давшая среди прочего буддизм как

мировую религию, и западная цивилизация, философским отечеством которой являются интеллектуальные поиски античного мира. Среди других цивилизаций, обретавших свое самосознание в религиозных или светских воззрениях, для нас особое место занимает русская цивилизация, шагнувшая к светскому самосознанию в XVIII веке под влиянием европейского Просвещения. Сегодня уместно поставить вопрос: какую роль играет философия названных цивилизаций в современной стадии глобального развития? Сформирована ли ими картина мира и человека, на которую можно опереться в видимой исторической перспективе?

Вполне возможно, что внутри тех или иных сообществ формируются элементы нового мирозерцания и новое видение судьбы человечества, но они не заявлены в публичной сфере современной философии, во всяком случае не заявлены концептуально. Более того, философия западного мира, всё еще претендующего на роль глобального лидера, опирается на концепцию самодостаточного индивида и какой-либо иной антропологической версии будущего не предъявила. Более того, она оказалась неспособной защитить человеческую природу, которая была провозглашена ею в антропологии Нового времени, от практики трансгендерных и трансгуманистических преобразований, противоречащих высокой сути самоутверждающейся личности Возрождения и Просвещения. Она оказывается бессильной также и перед техногенным давлением и «техногенным тоталитаризмом», черты которого просматриваются в современном «информационном мире». Становление же философского самосознания русской цивилизации было приостановлено событиями начала XX века по причинам идейно-политическим. Марксизм создавал идеологию мирового пролетариата, отражающую его материальные интересы. В рамках этой концепции культурно-исторические особенности жизни народов если и не игнорировались, то вытеснялись на ее периферию. Попытки обращения к истории русской философии во второй половине XX века внесли определенные коррективы, но принципиально ситуацию не изменили. Ожидаемого возрождения русской философской мысли не произошло и в современный постсоветский период. В этой точке «антропологической неопределенности» уместно еще раз оглянуться на образы человека, создававшиеся в прошлом, но не утратившие своего значения в современных условиях. В условиях развивающегося глобального конфликта важно увидеть антропологические представления сторон, вступающих в конфликт. Прежде всего необходимо обратиться к превратностям философской теории человека в западном мировоззрении.

Концепция человека Нового времени была инициирована европейским Возрождением и теоретически оформлена в философии Просвещения. Возрожденческое расставание со Средневековьем концентрировало

свое внимание и свои усилия на переживаниях, образе мысли и образе жизни индивида, который в возрожденческом искусстве предстает в целом как восходящая личность в ее телесно-чувственной оболочке. Об этом заявил в часто цитируемом программном документе итальянских гуманистов Дж. Мирандола, полагавший, что от человека зависит его земная жизнь, он сам определяет себя. Как заявлял итальянский гуманист, Бог сказал человеку: «Не даем Мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению» [4]. Такой подход отражает мировоззренческую установку гуманистов, в соответствии с которой человек сам определяет свою судьбу, заключенную между телесной и возвышенной (духовной) природой. В культурном контексте эпохи формировался идеал совершенного человека, совершенного телесно и духовно, причем этот образ создавался не столько средствами философии, сколько всеми средствами светского искусства.

В философии того времени начинается переосмысление религиозной догмы, картины мира и положения человека в мире. Авторитет разума теснит авторитет Творца. В последующем историческом развитии культ разума становится характерным признаком эпохи Просвещения, в соответствии с которым человек предстает прежде всего как существо мыслящее. Разум объявляется не только инструментом познания мира, но и средством общественного мироустройства. Поскольку же разумом человека постигается мир, то приходится либо признать его разумным (Г. Гегель), либо напрочь отделить мир и разум человека (И. Кант). Когда Ф. Энгельс заявил, что основной вопрос философии есть вопрос об отношении мышления и бытия, исторически это было вполне справедливо лишь по отношению к немецкой классической философии. Однако в силу ряда исторических причин разумность в культуре Просвещения начинает приобретать черты прагматичной рассудочности, которую в русской философии рассматривали как проявление кризиса европейского рационализма. Можно согласиться с М. Вебером, что этот процесс отразил рождение духа капитализма, ставшего ядром европейской рациональности в промышленной стадии развития этого общества. Философская антропология названной эпохи обретает теоретические основания в суждениях европейского Просвещения. Ее основные черты многократно описаны в философской и культуроведческой литературе. По сути она стала развитием концепции самодостаточного индивида, стремящегося к минимизации страдания и максимизации удовольствий. Это уже не самодеятельный мастер Д. Мирандоллы. Его возвышенный порыв сведен практически к стремлению к мирскому комфорту. Жизненной установкой такого человека стала максимизация личной пользы, измеряемой в новом социуме величиной де-

нежной прибыли, наличием материальных удобств, развлечений и т. п. Восходящая модель человека Возрождения превратилась в образ европейского буржуа, и А.И. Герцен испытал глубокое разочарование в европейском человеке, когда в эмиграции смог непосредственно общаться с практическим воплощением просвещенского проекта человека.

Этот результат сам по себе не остановил интеллектуального и духовного поиска в европейском обществе, но границы его были в целом обозначены. Общая линия антропологического поиска в европейской культуре и сопровождающая его динамика воплощают антропологическую тенденцию индивидуализма. Его характерной чертой является абстрагирование от внутренней ментальной, психологической (душевной) связи человека с общественным целым. На этой почве формируется рассудочный рационализм, выступающий инструментом обоснования и средством юридического и иного закрепления корпоративных интересов, сосредоточенных на максимизации выгоды. Постулат самодостаточного самоутверждающегося (самовыражающегося) индивида остался базовым для западного обществоведения, хотя по своему происхождению он не является научным. Попытка западной антропологии, исследовавшей архаические общества, найти нативного (изначального) человека, стремящегося к максимизации личной пользы, оказалась разочаровывающей. Однако отказ от этой антропологической версии будет фатальным для всей мировоззренческой структуры этого общества, для его политического и экономического устройства, для его целеполагания. Поэтому согласие на патологические формы самоутверждения (например, через трансгендерные практики) оказывается для этого общества более легким решением, нежели ментальный суицид, связанный с отказом от опорного антропологического обоснования западного мировоззрения.

### **Антропологический поиск в русской философии**

Философия в своем мировоззренческом контексте является «точкой сборки» концепции человека. Его синтетический (системный) образ формируется в культуре во всех ее проявлениях: в искусстве, в устном и письменном творчестве. В общем случае такой образ соответствует реальным характеристикам личности, сформировавшейся в обществе. Проблема может заключаться в том, что общество складывается из множества социальных групп, каждая из которых создает образ личности своего круга. Системность этих представлений проявляется в том, что все эти варианты предстают как социальные проекции универсального образа человека этой культуры, т. е. образа человека, соответствующего культурному архетипу общества. В общественной жизни такой собирательный образ рисуется всеми средствами искусства, религии, философии.

Как уже отмечено, в Европе Нового времени такой собирательный образ самодостаточного индивида синтезировала философия Просвещения, и вопросы его конкретизации освещаются в истории европейского искусства. Важно отметить, что европейский образ самодостаточного индивида создавался в ходе наступления промышленной эпохи и означал в ее социальном контексте отказ от концепции христианской личности с ее соборным спасением. В европейской истории этот отказ был начат протестантизмом, заместившим христианскую соборность корпоративным объединением «предопределенных к спасению». Результат этого процесса впечатляющим образом явлен в английской философии Т. Гоббсом, исходившим из принципа *Homo homini lupus est*. Процесс рождения светского «антропологического самосознания» начал совершаться в России в связи с начавшимся неизбежным для нее вступлением в промышленную эпоху. В ее культуре делаются шаги к выстраиванию системного образа человека, носителя архетипа русской культуры, на который должно было ориентироваться русское общество. Такая работа внутренней рефлексии начинается в XVIII веке, причем она совершается под интенсивным воздействием европейского Просвещения. Указанное воздействие фактически поставило русскую мысль перед дилеммой: либо принять европейскую версию человека и человеческой сущности, либо искать собственный ответ на этот вопрос. Поскольку названный поиск происходил в тонком образованном слое русского дворянства, то на нем отразилась социальная ситуация, характерная для русской общественной жизни. В данном случае речь идет об исторически сложившемся социальном и культурном разрыве между дворянством, превратившимся по преимуществу в барство, и основной массой народа, представленной прежде всего основным тягловым населением России, т. е. крестьянами, находившимися в барской крепостной неволе. Преобладающей тенденцией в образованном слое было западничество, примеряющее на себя образ европейского человека. Западническая точка зрения вела к обесцениванию русской истории, к отказу от нее, что было в резкой форме заявлено П.Я. Чаадаевым в его первом философическом письме: «Опыт времен для нас не существует. Века и поколения прошли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет» [8, с. 330]. В своей обращенности к Европе русское западничество явилось отказом от культурного архетипа, хранимого в теле общества, в его народной толпе. Тем самым оно закрепило социальный разрыв элиты и народа, превратив его в разрыв ментальный, так что бессознательным подтекстом его политического протеста против самодержавия было одновременно отрицание истории России ради истории западной, которая должна была утвердиться



в России. Впрочем, как свидетельствует А.И. Кошелев, Чаадаев полагал, что спасение России в ее немедленном слиянии с Европой<sup>1</sup>.

В русском обществе, в том числе и в среде образованного дворянства, не могло не возникнуть альтернативное интеллектуальное движение, направленное на осознание собственного культурно-антропологического типа, существующего и выражающего себя в социальном поведении, в целом в жизни общества и индивида. Он был представлен как реальными деятелями разных общественных слоев, так и образами искусства, пробуждавшегося к такой работе. Этот человеческий образ, его переживания и его мысли находили отражение в лирическом герое русской поэзии, в прозе, русском романсе, в народной песне, в рождавшейся русской опере и т. д. Философское осознание его культурного архетипа совершается через осмысление истории, к которому обратилась небольшая группа образованного дворянского сословия, названная в истории неадекватным термином «славянофиль», не передающим мировоззренческой сути московского кружка. Суть дискуссии его представителей с западническими оппонентами, представленная в текстах А.С. Хомякова, И.В. Киреевского и Ю.Ф. Самарина, остается актуальной в современной ситуации. Основной антропологический тезис этого направления можно выразить терминами «общинный человек», «общинное сознание», «соборный человек» и иными синонимами. Разумеется, общинный тип личности не рождается сам собой. Его «общинность» является продуктом культурно-историческим, она обусловлена образом жизни, закрепляемым в культуре и в социальном поведении. Ю.Ф. Самарин настаивает на этом обстоятельстве в своей полемике с «Современником» и выражают свое понимание русской истории, в отличие от ее понимания оппонентом К.Д. Кавелиным: «Общинное начало составляет основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей; семена и корни всего великого, возносящегося на поверхности, глубоко зарыты в его плодотворной глубине, и никакая теория, опровергающая эту основу, не достигнет своей цели, не будет жить» [6, с. 431]. Суть разногласий Ю.Ф. Самарина и К.Д. Кавелина отражает противостояние журналов, в данном случае «Московитянина» и «Современника». Кавелин указывает на германскую личность, представленную в виде свободного и самоопределяющегося индивида, создающего государственные формы жизни, в отличие от «аморфной» жизни родовой общины<sup>2</sup>, якобы сковывающей личность и не дающей ей развиваться. Самарин возражает Кавелину, указывая, что общинное сознание, общин-

<sup>1</sup> «Не менее настойчиво Чаадаев утверждал, что русская история пуста и бессмысленна и что единственный путь спасения для нас есть безусловное и полнейшее приобщение к европейской цивилизации» [2, с.54].

<sup>2</sup> Следует отметить, что принято подчеркивать поземельный территориальный характер русской общины как радикальное отличие от общины родовой.

ный принцип не препятствуют развитию личности. Однако общинный принцип формирует другой тип личности, психический мир которой наполнен переживанием ее связи с целым. В частности, в ответ на утверждение Кавелина, что «христианство внесло в историю идею о бесконечном, безусловном достоинстве человека», Самарин замечает, что оно также привнесло идею человека, отрекающегося от своей личности и подчиняющего себя безусловно целому: «Это самоотречение каждого в пользу всех есть начало свободного, но вместе с тем безусловно обязательного союза людей между собой» [6, с. 417], и в таком самоотречении он видит высший акт свободы. Что же касается возможности выведения общественных (точнее, государственных) форм жизни исключительно из личностного индивидуализма, Ю.Ф. Самарин утверждает следующее: «Итак, на личности, ставящей себя безусловным мериллом всего (это слова автора), может основаться только искусственная ассоциация, уже осужденная историей; но абсолютной нормы, закона, безусловно обязательного для всех и каждого, из личности путем логики вывести нельзя; следовательно, не выведет его и история» [6, с. 423].

Нам важно отметить, что представители «русского направления» в философии указали на общинность и общинную личность как характерный признак русской истории и русской культуры. Однако общинный принцип по-разному проявлял себя в истории человеческих обществ, и для антропологического поиска недостаточно указать на общинный принцип как некий факт культуры. Необходимо выявить основания его появления и роль в истории общества. Решение этой задачи обращает нас к социогенетическому исследованию названного феномена.

### **Индивидуализм и общинность: социогенетический подход**

Социогенетический взгляд возвращает нас к истокам становления и развития человеческого общества. Принципиально важно указать, что в социогенез вступает не индивид как таковой. В этот процесс вступает гоминидное сообщество, точнее, гоминидные сообщества, первоначальный образ жизни которых трудно реконструировать. Аналогично этим объединениям чаще всего видят в сообществах обезьян. Но какими бы ни были первые человеческие сообщества, важно, что человек по своей природе изначально живет в сообществе и благодаря сообществу. Об автономии индивида внутри сообщества можно говорить только на высокой стадии социального и культурного развития человечества, и такого рода автономия не может быть разрывом социально-генетического единства общества и индивида. Биологи по-разному могут определять сообщества и их границы, но для антропологического подхода принципиальным остается, что субъектом социогенеза являются сообщества, а не особи, по той или иной

причине дозревающие до идеи объединения. Сообщество является неотъемлемым условием начала антропосоциогенеза уже по той причине, что лишь в сообществе могут поддерживаться и передаваться культурные навыки, формирующие активность индивида. Процесс формирования культурного (символического) поведения включает в себе проблему гармонизации индивидуального и видового поведения в сообществах людей.

В природном мире биологический вид, рассматриваемый как большое сообщество, как и частные видовые сообщества, воспроизводит себя через множество особей, поведение которых не может не быть видовым при всех его вариациях. Этология, утвердившаяся в прошлом столетии, указывает, что в животном мире поведенческая активность является наследственной, она передается биогенетически при воспроизводстве особей. Это значит, что биологическая особь с момента рождения имеет встроенные поведенческие программы, которые в лучшем случае требуются адаптировать к окружающей среде. У высших позвоночных это совершается как своеобразное «обучение» при руководстве и под присмотром старших. На уровне особи животное целиком полагается на видовые программы, оно не может их варьировать по собственному произволу. Когда говорят об отсутствии свободы и детерминированности в животном мире, то чаще всего имеют в виду внешние обстоятельства, на которые рефлекторно реагирует животное. Однако его способ реагирования заложен не столько в самих обстоятельствах, сколько в видовой программе, которая выполняется животным. Индивидуальная программа жизни животного есть выполнение видовой программы поддержания жизни вида. Здесь нет противоречия между индивидуальным и видовым, поскольку в видовых программах «записано» решение ситуаций, в которых может возникнуть противоречие между индивидуальным и видовым выживанием. Биогенетические программы определяют поведение в природных сообществах, т. е. так называемое социальное поведение животных. Одним из проявлений такого решения является безусловный приоритет размножения вида и выживания потомства, нарушение которого может завершиться гибелью вида. Видовые поведенческие программы обеспечивают узнавание «своих» и своеобразную консолидацию вида, тем самым консолидацию биологических сообществ на соответствующей ступени эволюции. По сути, это свойство отмечено П.А. Кропоткиным в его сочинении о взаимопомощи в природном и человеческом мире: «Стремление к взаимопомощи появилось у человека еще в отдаленные времена, оно так глубоко переплеталось со всем прошлым эволюции человеческой расы, что сохранилось, несмотря на все превратности истории, до настоящего момента» [3, с. 234].

Принципиальным отличием человеческих сообществ, проявляющимся в отношениях «индивид – сообщество», является кардинальное изменение

принципов управления социальным поведением как человеческого индивида, так и сообщества в целом. Социогенез, с чего бы он ни начинался, формирует культурно-символическое поведение сообществ и индивидов. Эти поведенческие программы, их принципы и конкретные формы не подарены эволюцией, они должны вырабатываться самим человечеством. Образно говоря, сообщества, вставшие на путь социогенеза, вышли в открытый океан, не имея готовой карты своего плавания, не имея для этого даже необходимой общевидовой консолидирующей программы. Поведение индивида в сообществе лишается природного автоматизма, оно не может регулироваться исключительно врожденными реакциями, действовавшими на старте социогенеза. Наследие биогенетических программ встраивается по мере развития в культурно-видовое поведение, складывающееся в ходе социогенеза. Это представляется достаточно очевидным при обращении к поведению индивидов, но оно равным образом применимо и к социальным действиям человеческих сообществ. В социогенетической ситуации по-новому решается проблема индивидуального и общественного поведения, т. е. проблема согласования выживания индивида с задачей сохранения сообщества и его социально-культурной организации.

Культурно-генетические программы, организующие жизнь сообществ, имеют свои системные принципы, которыми определяются в числе прочего отношения индивида и вида, а в конкретных случаях – отношения индивида и общества в его локальных или глобальных формах организации. В свое время Ж.-Ж. Руссо произнес броскую пропагандистско-мировоззренческую фразу «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах» [5, с. 198]. Можно согласиться с первой частью утверждения, если понимать его в том смысле, что поведение человека не детерминировано однозначно «прошитой» в нем поведенческой программой и запускающими ее внешними обстоятельствами. Социогенез наделил человека свободой воли и, что более важно, свободой как способностью делать самостоятельный жизненный выбор. Жизненная ответственность за него является неизбежным продолжением этой свободы. Конечно, человек может отказаться от этой свободы, о чем великолепно сказано Ф.М. Достоевским в «Легенде об инквизиторе», хотя и это решение не избавляет его от ответственности за свой отказ от свободы. Иначе обстоит дело с другой частью высказывания Руссо, в которой утверждается, что человек повсюду в оковах. Такое утверждение обретает смысл лишь в том случае, если под свободой иметь в виду полное освобождение от общественных связей. Это невозможно, хотя вписываемое в сознание «человека массы» (Ортега-и-Гассет) представление о свободе вольно или невольно обретало именно такой смысл. В сознании человека массы общественная среда должна восприниматься подобием природной среды, в которой человек «свободно» решает

свои задачи. Свободно в том смысле, что эта среда остается для него внешней, и бытийственно человек ей ничем не обязан. Зато в ней можно брать всё необходимое и даже требовать всё необходимое.

В высказывании Ж.Ж. Руссо мы соприкасаемся с проблемой «индивидуальное – общественное (общинное)» в человеческом поведении, поставленной в конкретно-исторической ситуации. Но, как можно понять из сказанного выше, проблема имеет более фундаментальные социогенетические истоки. Она вытекает из необходимости решать задачу, сопровождающую социогенез на всех его стадиях. Это, как уже отмечено, задача согласования индивидуального и видового поведения. В биологических сообществах эта задача решалась генетическим наследованием поведенческих программ, эволюция которых является особым предметом этологии. В социогенезе человек поставлен перед задачей выработки оснований поведенческой программы, консолидирующей культурно-биологический вид «человек». Эта консолидация совершается локально в конкретных сообществах, хотя изначально названный процесс ориентирован на глобальный результат, консолидирующий названный нами культурно-биологический вид. В ходе исторического эволюционного процесса результаты поисков и решений фиксируются в конкретных культурных формах, в частности в виде религиозных верований. Последние практически всегда заявляют о себе как об образцах всечеловеческой этики. Одним из них стало христианство с его пониманием всечеловеческого братства. Пояснение пути реализации этого принципа дано, в частности, Ю.Ф. Самариным в его трактовке христианской личности. Ее фундаментальной чертой Самарин называет свободное самоотречение каждого в пользу всех, свободный отказ от личного эгоистического начала в пользу целого, в пользу начала всеобщего, который он называет принципом общинным.

Согласование индивидуального и общего (иначе говоря, индивидуального и видового, вырабатываемого в ходе эволюции) предстает как ключевая задача социогенеза, от решения которой зависит историческая судьба человечества и человеческих цивилизаций. У каждого из этих принципов есть своя логика развития, точнее, закономерный путь развития сообществ, возводящих то или иное начало в общественную норму. Примером последовательного осуществления принципа индивидуализма, доведенного до крайних проявлений, является европейская история, ныне рассматриваемая как история западная. Однако она не дала человечеству собирательного начала: «Эта цивилизация выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни она не дала человечеству» [7, с. 171].

В эпоху Возрождения названный принцип предстает как позитивный антропоцентризм, освобождающий личность от давления религиозных дог-

матов, позволяющий оценивать их с ценностной позиции индивидуального существования, открывающий для нее путь самостоятельного восхождения и самоутверждения. Его воплощение в период европейского Просвещения видится как снятие зависимости от политической власти монархии, от ряда общественных институтов, освобождение от религиозных догматов, несущих в себе этику общинного начала, как исключительная свобода в определении своего жизненного пути и реализации личностных устремлений. Искусство обращается к смысловому наполнению индивидуального существования свободной личности. Негативная сторона этого процесса (иначе говоря, цена, уплачиваемая за эти привлекательные достоинства) состоит в постепенной утрате чувства человеческой общности, дававшегося христианской общиной. На ее место приходит эгоистическое корпоративное объединение по интересам. В религиозной жизни этот процесс представлен протестантской общиной, в жизни светской корпоративное объединение становится доминирующей формой социальной организации на формальном и неформальном уровнях. Интерес формулируется языком рассудочной рациональности, а не языком чувств и переживаний. В этой утрате живого объединительного чувства русские критики Запада видели потерю им цельного знания как единства чувства и разума. Но есть более фундаментальные следствия индивидуалистического принципа, утверждаемого как жизненное основание общества. Его результат предвосхищен Т. Гоббсом, указавшим на борьбу всех против всех как естественное состояние общества. Эгоистический принцип личного самоутверждения трансформируется в столь же эгоистический принцип объединения корпоративного, а само общество движется согласно сформулированному Ф. Ницше принципу беспощадной борьбы и победы сильного. На этом пути рождается неодолимая страсть к господству и беспощадная ненависть, рассчитывающая своего противника ради подчинения слабого сильному. Этот процесс инициирует мирочувствование, создаваемое усилиями интеллектуалов и представителями искусства и поддерживаемое формированием идеологии, так или иначе оправдывающей названный результат.

Другие следствия дает общинный принцип, который можно называть видовым. Он не приемлет эгоистического самоутверждения индивида. Человеческая личность видится общинному сознанию через ее способность самоограничения ради целого, ради крестьянского мира, ради Отечества или других ценностей и институтов, воплощающих общее консолидирующее начало. Последнее обстоятельство означает, что общинное начало не сводится к социально-организационному принципу, принудительно привносимому извне. В таком случае «общинность» может оказаться инструментом корпоративного эгоизма, навязываемого личности. Абсолютизация индивидуального эгоизма и «общинности» как эгоизма корпоративного есть

разные формы, реализующие одно и то же содержание. Следование общинному принципу как видовому оказывается нравственным выбором. Его конечным результатом представляется общечеловеческое братство, предлагаемое, в частности, этикой первоначального христианства. Этот выбор сопровождается созданием своего образа личности, явленного в его мудрецах, героях и образах великих людей (князей, монархов, политиков и т. п.). Эмоционально-психическим выражением мировоззрения общинного человека является чувство человеческого единения, принципиально отличное от психологии единства корпоративного, закрепляющего сплоченность вокруг общего интереса группы. Искусство закрепляет соответствующий тип мироощущения в образах своих героев. Например, в греческом эпосе подвиги Геракла являются его самоутверждением как героя, сила которого обусловлена его родством с самим Зевсом. Таких мотиваций и такого героя нет в богатырском эпосе русской культуры. Да, богатыри могли состязаться и меряться силой, но их основная мотивация – защита своей земли и своего земляка. Это народные герои, ведущие происхождение от земли, а не от княжеских родов. Народность творчества А.С. Пушкина среди прочего в том, что в тех или иных поэтических сюжетах оно передает подобное мироощущение своих персонажей.

Принцип общинный и принцип личностный, обращенный к жизни индивида, не являются взаимоисключающими в индивидуальном и групповом поведении. Как и во всём живом мире, культурно-биологический вид «человек» воспроизводит себя через индивидов, формирует средствами культуры поведение, обеспечивающее сохранение и развитие себя как вида. Другими словами, поддержание индивидуального существования должно быть и есть воспроизводство вида. При формировании поведения человека задача заключается не в ликвидации общинного или личностного начала, но в их диалектическом соединении, исключающем абсолютизацию одного из них в противоположность другому. На психическом уровне диалектическое проникновение личностного и общинного порождает чувство гармонии, удовлетворенности жизнью через участие в ее продолжении как целого, мотивирует к творчеству и создает переживание единства человеческих усилий в продлении жизни человечества. Мотивация гораздо более грандиозная, нежели самолюбивое стремление подняться на еще одну потребительскую ступень. Но при переходе к принципам социального поведения, принимаемым сообществами, принцип индивидуализма как таковой ведет к разрушению видовой консолидирующей человечество программы. Вместо нее чаще всего приходят формы корпоративного объединения, которые своим внешним проявлением могут имитировать общину. Тогда обнаруживается, как уже отмечено, что признаком, по которому распознается действительный общинный принцип как видовой

(или родо-видовой) поведенческий принцип, является этос человеческого братства. Следование ему будет утверждением видовой морали всечеловеческого единства, в отличие от поиска этики, оправдывающей индивидуальный или групповой эгоизм. Борьба Ф. Ницше с христианством есть по сути своей борьба эгоистической этики индивидуализма с этосом братского единения, с его мирочувствованием. Собственно, неприятие названного единения порождает ницшеанскую мизантропию.

Поведенческие программы закрепляются в психике человека двояким образом, именно через эмоционально-образное (переживательное) отношение к миру, называемое в философии мирочувствованием, и через осознание оснований поведения в сфере разума. Целостность соединения этих двух сфер обеспечивает закрепление моральных принципов, формирует внутривидовые отношения и видовое поведение в целом. Неудивительно, что осознание морали было одной из первых задач философского размышления и на Востоке, и на античном Западе. В этих размышлениях мыслители прошлого обнаруживали разрушительность возведения индивидуализма в доминирующий поведенческий принцип. В античном мире этот процесс проявился как борьба Сократа и его последователей с софистами, утверждавшими субъективную относительность морали. На Востоке Конфуций стремился защитить человечность как основную поведенческую мотивацию, противостоящую субъективному эгоизму. Абсолютизация индивидуализма в своем развитии неизбежно приводит к тезису об относительности морали, в то время как общинный принцип есть социогенетическая форма сохранения и утверждения общечеловеческих начал.

### Заключение

Может показаться, что обсуждение проблемы соотношения индивидуального и общинного (общечеловеческого) сводится к тривиальному морализированию, мало затрагивающему ход общественных процессов нынешней эпохи. Однако оно есть взгляд с другой стороны, позволяющий видеть в человеческой истории социогенетический процесс, в ходе которого вырабатывается общечеловеческая поведенческая программа, обеспечивающая сохранение культурно-биологического вида «человек» на планете Земля, сохранение островка разумной жизни, осознающего свое положение в космосе. Не вызывает сомнения тот факт, что те или иные социальные структуры прошлого и настоящего реализуют определенные поведенческие программы, которые не могут не быть конкретной реализацией определенных моральных принципов. В этом свете утверждение, что основание всему есть начала нравственные, выходит за границы моральной проповеди. Оно становится основанием историсофского и социогенетического анализа. Прогресс в развитии человеческих обществ не может измеряться исключительно



прогрессом предметно-деятельным (научно-техническим), но должен характеризоваться степенью утверждения общечеловеческой этики в строении общества и в социальных отношениях, доминирующих в нем. История XX века подтвердила суждение В.С. Соловьева о последовательной и односторонней реализации принципа индивидуализма в европейской истории. В таком контексте следует видеть капитализм и его роль в истории Запада. В свое время М. Вебер указал на недостаточность отождествления капитализма с промышленным обществом, на необходимость видеть в нем «духовное начало», привнесенное в социальный процесс. Это начало, названное духом капитализма, оценивалось им с этической стороны. Оно утвердило принцип личного материального успеха как генеральную цель, получающую сакральную и тем самым моральную поддержку. В таком случае общечеловеческие смыслы если и не уничтожаются полностью, то сдвигаются на периферию общественного сознания и общественной жизни. Крылатую фразу «Ничего личного, только бизнес» можно толковать как «Ничего человеческого, только бизнес, обеспечивающий мой личный успех и власть в обществе». Этот принцип может оказывать гипнотическое воздействие<sup>3</sup>, а неуклонное следование ему оказывается для общества разрушительным. В таком контексте можно видеть раскол, всё явственнее обнаруживаемый в глобальном мире. Этот раскол есть проявление кризиса, возникающего в социогенезе, он требует соответствующей социогенетической оценки того ценностного столкновения, с которым имеет дело современная человеческая история. В этом процессе выявляется роль русской культуры и русской философии как принципиальных противников индивидуалистического эгоизма. Общинность как грунт всей русской истории предстает как проявление грунта мировой истории, и это дает оценку роли русской ментальности в современных условиях. Общинная культура требует осознания в философской антропологии. Обращение к социогенезу, которое можно назвать «социогенетическим поворотом», указывает на один из возможных путей решения названной задачи.

### Литература

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1900. – С. 61–272.
2. Кошелев А.И. Записки Александра Ивановича Кошелева. С семью приложениями. – М.: Наука, 2002. – 475 с.
3. Кротошкин П.А. Взаимопомощь среди животных и людей. – Минск: Белорусская энциклопедия, 2005. – 314 с.

<sup>3</sup> М. Вебер указывает на психологический гипнотизм социального поведения и социальной организации, сакрализовавших погоню за прибылью, сделавших ее призванием: «Само дело с его неустанными требованиями стало для них необходимым условием существования» [1, с. 89].

4. Пико делья Мирандолла Дж. Речь о достоинстве человека / пер. Л. Брагиной // Платонополис. – URL: <http://platonizm.ru/content/piko-della-mirandola-rech-o-dostoinstve-cheloveka> (дата обращения: 09.08.2024).
5. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре: трактаты. – М.: Канон-Пресс-Ц, 1998. – С. 195–322.
6. Самарин Ю.Ф. О мнениях «Современника» исторических и литературных // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. – М.: РОССПЭН, 1996. – С. 411–482.
7. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 139–288.
8. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – С. 320.

#### References

1. Weber M. Protestantskaya etika i “duk kapitalizma” [The protestant ethic and the spirit of capitalism]. Weber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, Progress Publ., 1990, pp. 61–272. (In Russian).
2. Koshelev A.I. *Zapiski Aleksandra Ivanovicha Kosheleva. S sem'yu prilozheniyami* [Notes of Alexander Ivanovich Koshelev. With seven applications]. Moscow, Nauka Publ., 2002. 475 p.
3. Kropotkin P.A. *Vzaimopomoshch' sredi zhivotnykh i lyudei* [Mutual assistance among animals and people]. Minsk, Belarusian Encyclopedia Publ., 2005, 314 p. (In Russian).
4. Pico della Mirandola G. Rech' o dostoinstve cheloveka [Speech about human dignity]. *Platonopolis*. (In Russian). Available at: <http://platonizm.ru/content/piko-della-mirandola-rech-o-dostoinstve-cheloveka> (accessed 09.08.2024).
5. Rousseau J.J. On the social contract, or principles of political law [On the social contract, or principles of political law]. Rousseau J.J. *Ob obshchestvennom dogovore: traktaty*. Moscow, Kanon-Press-Ts Publ., 1998, pp. 195–322. (In Russian).
6. Samarin Yu.F. O mneniyakh «Sovremennika» istoricheskikh i literaturnykh [On Sovremennik's historical and literary opinions]. Samarin Yu.F. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, ROSSPEN Publ., 1996, pp. 411–482.
7. Solov'ev V.S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [Philosophical principles of integral knowledge]. Solov'ev V.S. *Sochineniya*. V 2 t. T. 2 [Works. In 2 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1988, pp. 139–288.
8. Chaadaev P.Ya. *Filosoficheskie pis'ma* [Philosophical letters]. P.Ya. Chaadaev P.Ya. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma*. T. 1 [Complete Works and Selected Letters. Vol. 1]. Moscow, Nauka Publ., 1991, p. 320.

Статья поступила в редакцию 01.11.2023.

Статья прошла рецензирование 16.12.2024.

The article was received on 01.11.2023.

The article was reviewed on 16.12.2024.