

МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА РФ
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

М. Б. СОФИЕНКО

**МЕТАМОРФОЗЫ СВОБОДЫ
в природе, обществе, теоретическом
мышлении и культуре**

Монография

Новосибирск 2016

УДК 1 (075.8)
ББК 87.6 С86

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. *Г.Д. Лихачев* (СГУВТ)
д-р филос. наук, доц. *С.И. Черных* (НГАУ)

Софиенко М.Б.

Метаморфозы свободы в природе, обществе, теоретическом мышлении и культуре: монография / – М.Б. Софиенко; Новосиб. гос. аграр. ун-т. – Новосибирск: ИЦ НГАУ «Золотой колос», 2016. – 264 с.

ISBN 978-5-94477-186-5

Монография доцента кафедры философии НГАУ, кандидата философских наук М.Б. Софиенко посвящена исследованию форм реализации философской категории «свобода» в структурах бытия, истории социума и общественного сознания.

Книга предназначена для студентов, аспирантов и работников высшей школы, а также для всех, кто интересуется проблемами современной философской мысли.

УДК 1 (075.8)
ББК 87.6 С86

Утверждена и рекомендована к изданию методическим советом юридического факультета (протокол № 4 от 21 апреля 2016 г.)

ISBN 978-5-94477-186-5

© Софиенко М.Б., 2016
© Новосибирский государственный
аграрный университет, 2016

ВВЕДЕНИЕ

Говорить об *онтологических* основаниях свободы личности, – в сущности, означает искать предпосылки свободы как таковой *за пределами* тех представлений о «природе человека», которые давно закреплены в гуманитарной традиции. К тому же (так сказать, «от противного») подталкивает и общепринятое в философской литературе понимание свободы – воспринимаемой обычно в контексте общества, либо, в лучшем случае, как исключительная принадлежность самого индивида.

Как известно, существуют три общепринятых определения человека: «человек есть политическое животное», «человек есть общественное животное» и, наконец, «человек есть разумное животное».

Из этих трех сентенций следует, что **собственно человеческой** компонентой является вторая составляющая каждого из определений – государство, общество или разум – сознание. При этом игнорируется априорный факт животности человека. Фактически подразумевается, что государство, общество или сознание определяют настоящую природу человека, и, следовательно, что именно они являются носителями подлинно человеческой сущности. При этом разум понимается не как индивидуальное свойство человеческой особи – способность к мышлению (а не только к чувствованию или ощущению), но как некая высшая категория, родовое свойство, распространяющееся на все человечество в целом. Очевидно, что подобные подходы к определению человека дискредитируют биологическую составляющую, рассматривая

ее как некий изъян или дефект – то, что мешает человеку быть человеком.

Тем самым законы природы, которым человек подчиняется как любое живое существо, подменяются законами государства, нормами общества или сознанием. Человек рассматривается не самостоятельно, а либо в контексте политической или социальной системы – как ее элемент, либо в контексте человечества – как представитель человеческого рода, и его родовым признаком является наличие сознания.

Политическая и общественная среда превращаются в естественную среду обитания человека, подменяя собой природную среду. Государственным законам и социальным нормам придается статус законов природы. Предполагается, что они присущи биологической природе человека. Принадлежность к обществу или государству объявляется внутренней природой, т.е. внутренней сущностью человека. Что же касается разума, сознания, его функция при таком подходе определяется как осознание индивидом своей принадлежности к обществу или государству.

Следствием такого понимания человеческой природы применительно к свободе является определение последней как «осознанной необходимости» – сознательного подчинения человека законам социальной системы.

Однако такой подход лишает свободу сколь-нибудь прочного онтологического фундамента и предполагает ее ограничение традициями, обычаями, моральными, правовыми нормами и установлениями (и т.п.): либо государственными, либо общественными, либо родовыми общечеловеческими. Последние, как уже сказано, находят свое выражение опять-таки в нормах общества или законах государства.

Получается, что свобода человека состоит в сознательном подчинении законам и нормам, каковые представляются как внутренняя потребность или, иными словами, как внутренняя необходимость. Таким образом, свобода в данном случае приравнивается к осознанному подчинению, т.е., фактически превращается в свою противоположность. Неприемлемость подобных представлений в онтологическом плане мы и собираемся обосновать в данной работе.

Мы полагаем, что подобные подходы изымают из свободы ее суть, поскольку фактически лишают конкретного человека права и возможности на деле пользоваться ею в реальных жизненных ситуациях, превращая ее в удобный инструмент идеологической демагогии для элиты любой общественной или государственной системы.

Поэтому мы утверждаем, что свобода в ее традиционном понимании по сути своей прямо противоположна реальной свободе личности. Мы считаем, что изначально человек является природным, биологическим существом. Собственно человеческая, общественная, а тем более государственная составляющие – суть надстройки над его биологическим естеством. Посему онтологические основания личной свободы и свободы личности искать следует, прежде всего, в «животном эго» человеческой особи, а если взглянуть шире – в закономерностях природы, бытия.

Но если свободу понимать таким образом, то придется признать, что она изначально не обусловлена ничем, кроме потребностей и интересов, а то и прихотей отдельного индивида. Поскольку же интересы человека и социума в целом нередко не совпадают, понимание свободы как неотчуждаемого компонента нашего биологического естества закономерно ведет к тезису о преимуществен-

ном праве на существование индивида перед любыми объемлющими его социальными системами.

Однако главная опасность заключается, на наш взгляд, не столько в самих ограничениях свободы, сколько в попытках выдать эти ограничения за основу свободы. Такой подход проистекает из установившегося взгляда на человека как на «общественное животное», когда обществу присваивается статус «второй природы человека», т.е. природной среды. Предполагается, что физиологические возможности индивида, если рассматривать его только как биологическое существо (т.е., хоть и разумное, но все же животное) – ограничены. Эти ограничения воспринимаются как ограничения свободы, которые снимаются или, по крайней мере, нейтрализуются, в обществе, поскольку общество – это среда обитания человека, созданная людьми, из людей и для людей. Отсюда следует, что любые общественные нормы полностью соответствуют человеческой природе и, естественно, не являются ограничителями свободы человека.

На наш взгляд, это в корне неверно. Действительно, человек стал человеком, осознав свое отличие от окружающей его природной среды. Но человек становится личностью, только осознав свое отличие от себе подобных, т.е. самоидентифицировав себя как самостоятельную единицу. Такая самоидентификация неминуемо влечет за собой стремление быть независимым, что, по сути, является стремлением быть свободным. Другими словами, интересы и предпочтения индивидов часто не совпадают, но это не основание считать интересы общества или государства синтезом индивидуальных интересов. Утверждать иное – означает затушевывать проблему и провоцировать индивидов на осознанный или безотчетный отказ от жизни в таком обществе или государстве, что

неминуемо приведет (и приводило много раз, как показывает исторический опыт) к социальным катастрофам.

Нынче такая постановка вопроса приобрела особую актуальность. Подтверждение этому – многочисленные коллизии, возникающие в современном социуме, когда недовольство индивида оказываемым на него давлением не сдерживается, как в былые времена, моральными и религиозными нормами, а также страхом перед карами государства, а последние по многим причинам уже не в состоянии усилить давление.

Иными словами, индивид чувствует себя гораздо сильнее, а государство стало слабее. В то же время возможности науки и техники сегодня таковы, что агрессия даже одного человека способна поставить под удар существование всего человечества.

Между тем, смена политического режима в России в 1991 г. и переход к созданию общества на новых экономических и социально-политических началах породили тысячи споров о принципах демократии и ценностях либерализма. Особое место занимал в этих дискуссиях феномен свободы. Однако бесконечно употребляемое в СМИ и дебатах, постоянно оказываясь объектом политических спекуляций, понятие свободы стало утрачивать смысл. Часто человек, рассуждая о свободе, и сам не мог точно сказать, чего же он хочет и что мешает ему обрести желанную свободу. Большинство новорожденных политических партий обнаружили, что все привычные теории не могут описать происходящие в обществе процессы и объяснить их причины, а принципы нуждаются в пересмотре. Идеалы (и прежде всего идеал свободы) вошли в противоречие с новыми условиями и оказались далекими от действительности. Возможно, в этой ситуации наша работа поможет углубить понима-

ние содержания категории свободы и послужит созданию модели социального компромисса между гражданином и обществом.

Индивидуальная свобода – свобода отдельного человека – давно является одним из аспектов проблематики, связанной с исследованием свободы как таковой. Ученые и философы рассматривали ее в самых разных ракурсах и на самых разных уровнях бытия – от неодушевленных объектов до человека.

Исследование свободы в западно-европейской философии началось еще в эпоху античности. Можно вспомнить софистов, Сократа, киников, имена Платона и Аристотеля, Эпиктета и Эпикура, Цицерона, Сенеки и Марка Аврелия. В средние века учение о свободе разрабатывали Ориген, Блаженный Августин, Бернард Клервосский и Фома Аквинский; в эпоху Возрождения – Макиавелли и Монтень, Гвиччардини, Ринуччини и Гуго Гроций, а также деятели Реформации Эразм Роттердамский, Лютер и Кальвин.

Начиная с Нового времени и до конца XX столетия, различные аспекты свободы исследуют такие мыслители, как Спиноза, Гоббс, Лейбниц, Локк и Мильтон, Юм, Кант, Адам Смит, Чезаре Беккариа, Коллинз и Фергюссон, Монтескье и Вольтер, Гельвеций и Гольбах, Бейль и Дидро, Пуффендорф и Бентам, Руссо и Боссюэ, Гизо и Констан, Джефферсон и Пейн, Фихте и Шеллинг, В. Гумбольдт и Гегель, Шопенгауэр и Ницше, Маркс и Энгельс, Фюстель де Куланж и Мишле, Дж. Ст. Милль и Спенсер, Кьеркегор и Шпенглер, Фрейд и Актон, Хайдеггер и Хайек, Фромм и Исайя Берлин, Сартр и Гароди, Янагида и Штейнер, Роллз и Поппер.

В России эти проблемы изучали Радищев и Бакунин, Новгородцев и Чичерин, Ленин и Троцкий, Н. Трубецкой

и Миллюков, М. Ковалевский и Бердяев, Ильенков и Косолапов, и многие другие, избравшие свободу предметом углубленного анализа.

Однако единого научного понятия свободы так и не было выработано. Трудно не согласиться с емким заключением Гегеля: «Ни об одной идее нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее свободы»¹.

При всем многообразии определений, известных на данный момент, можно выделить три принципиальных подхода к определению свободы:

- 1) определение свободы через ее конкретные проявления;
- 2) определение типов свободы;
- 3) определение свободы как идеи – абсолютной ценности.

Наиболее распространенным подходом к определению свободы является описание ее конкретных проявлений, когда свобода определяется через способы ее реализации – в состоянии, действиях или свойствах.

Состояние может быть либо реальным, либо психологическим, каковым является ощущение индивида, а действие – реальным либо потенциальным (возможностью).

И состояние, и действие могут относиться к разным уровням бытия. Именно так рассматривали состояние свободы большинство философов, определяя его как независимость, равенство, справедливость, реальную безопасность или ощущение безопасности, ощущение спокойствия, «телесное», т.е. физиологическое ощущение, «инстинкт свободы», и, наконец, как присущее человеку с рождения некое «чувство свободы».

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. М., 1956. Т.3. С.291.

Заметим попутно, что многие состояния также понимаются неоднозначно. Например, определяя свободу как независимость, саму независимость разные философы трактуют по-разному: как независимость от угнетения, независимость разума от тела, независимость от общества и государства, независимость воли либо от инстинктов, либо от иных причин, детерминирующих «хотение» и т.п. Независимость может рассматриваться как реальное состояние, как внутреннее ощущение или как стремление к ней.

Что же касается свободы как способа осуществления действия, то она, прежде всего, может относиться к самому действию, характеризуя его как ничем не детерминированный процесс. Свобода может оказаться характеристикой неодушевленных объектов бытия и природы (описанием возможности их недетерминированных действий) или же свойством животных и человека, означающим их способность поступать по собственному желанию.

Сюда же нужно отнести определение свободы как реального выбора или возможности выбора, а также физическую свободу, означающую способность человека или животного действовать по собственному усмотрению, либо тот факт, что они находятся на воле, а не в клетке или тюрьме. Наконец, свобода действия может реализовываться в господстве или управлении.

Именно так определяли проявления свободы Сократ, киники, Платон, Сенека, Марк Туллий Цицерон, Никколо Макиавелли, Франческо Гвиччардини, Алманно Ринуччини, Мишель Монтень, Гуго Гроций, Томас Гоббс, Джон Локк, Бенедикт Спиноза, Готфрид-Вильгельм Лейбниц, Иммануил Кант, Готлоб-Эрнст Шульце, Георг Гегель, Шарль-Луи Монтескье, Чезаре Беккариа, Франсуа Воль-

тер, Жан-Жак Руссо, Артур Шопенгауэр, Альфред Фуллье, Фридрих Энгельс и другие мыслители.

Что касается типов свободы, то они представляют собой обобщенные определения свободы, когда она предстает как категория какой-либо области знания или сферы деятельности – физики (механическая свобода), права (политическая свобода, гражданская свобода и др.) и т.д. Например, политическая свобода означает, во-первых, независимость народа, племени или государства от чуждой власти, а, во-вторых, такую форму государственной жизни, при которой граждане активно участвуют в этой жизни, т.е. в законодательстве, управлении и судопроизводстве. Гражданской свободой называется совокупность прав человеческой личности как таковой, независимо от ее принадлежности к той или иной политической организации – прав, неотъемлемых от этой личности ни в пользу государства, ни в пользу какой-либо иной личности. Экономическая свобода есть минимизация вмешательства государственной власти в частную экономическую деятельность и неприкосновенность частной собственности. Религиозная свобода означает право индивида быть атеистом или исповедовать любую религию, а свобода бытовая – возможность индивида самостоятельно устраивать свою частную жизнь, т.е. поступать по своему желанию во всех ситуациях, в которых закон не обязывает поступать определенным образом. О разных типах свободы говорили Марк Туллий Цицерон, Никколо Макиавелли, Гуго Гроций, Алманно Ринуччини, Франческо Гвиччардини, Мишель Монтень, Томас Гоббс, Джон Локк, Джон Мильтон, Шарль-Луи Монтескье, Чезаре Беккариа, Бенжамен Констан, Франсуа-Пьер-Гильом Гизо, Джон Стюарт Милль, Адам Смит, Леонард Гобхаус и др.

В философских исследованиях и определения, и типы свободы могут быть описаны по отдельности, а могут быть представлены в классификациях².

Что же касается определения идеи свободы, то данный подход связан с попытками выявления философского смысла, самой сущности этого понятия, выраженно-го в формуле «свобода есть осознанная необходимость» и аналогичных дефинициях. Истоки такого подхода можно увидеть уже в философии Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, затем – в философии Средневековья, Возрождения и Реформации, позже – у Гоббса, Спинозы, Юма, в немецкой классической философии и в марксизме. При этом само понимание необходимости может быть самым разным – Рок, Логос, Бог, абсолютная идея, управляющий миром нравственный закон, экономический базис и т.д.

Для нас же наиболее важны не типы необходимости, а то, что в философской традиции ее осознание одновременно выражало и свободу человека, и ограничение его действий. Иными словами, и свобода, и ее ограничения рассматривались как явления одного порядка. Таким образом, свобода в традиционном философском понимании означает следование необходимости (законам природы, общества, государства) не по внешнему принуждению, а по собственному выбору. В этом случае внешние законы превращаются во внутренний (нравственный) закон. Сам закон при этом един и в равной мере управляет Все-

² Одной из самых верных классификаций определений свободы, на наш взгляд, является классификация Т. Гоббса в его работах «О свободе и необходимости», «Левиафан» и «Основы философии». (Гоббс Т. Собр. соч.: в 2 т. М., 1965). Примером классификации типов свободы может служить классификация А. Шопенгауэра, представленная в его исследовании «О свободе воли» (Шопенгауэр А. Афоризмы и истины. М., Харьков, 2000).

ленной, государством и человеком. Это означает, что за свободу, по сути дела, принимается ее ограничение. Поэтому на первый взгляд кажется, что подобный подход дискредитирует, а не идеализирует свободу, и говорить о ней как о высшей ценности в данном случае не приходится. Но это не так.

Дело в том, что необходимости подчиняется исключительно эмпирический, т.е. природный мир. Мир высший – трансцендентный, умопостигаемый, абсолютно свободен. Он чужд необходимости, поскольку, сам являясь необходимостью, причиной существования эмпирического мира, не имеет причин собственного существования. Значит, если подлинную свободу понимать как «отсутствие причин» (а так и понимали ее Спиноза, Кант, Гегель и другие философы-идеалисты), то такая абсолютная, идеальная свобода действительно существует, но является атрибутом умопостигаемой реальности – Бога или Абсолютного духа. Таким образом, определение свободы как идеальной ценности приводит к полному ее исключению из повседневного эмпирического бытия.

Казалось бы, такой подход к свободе характерен для учений идеалистических. Однако это не так. Напротив, в материалистических доктринах, в частности, в учении марксизма, материальный мир свободы лишен, ибо в нем все подчиняется природной и исторической необходимости. Энгельс пишет об «осознанной необходимости», понимая под ней уже законы развития природы и общества. Поэтому в данном случае высшая свобода проявляется в коллективной деятельности людей, направленной на подчинение природы (т.е. на ослабление природной необходимости), либо на борьбу с классовым угнетением (т.е. на ослабление необходимости социальной).

Следствием такого подхода является особое значение, которое философы, исследующие свободу, прида-

вали свободе воли, каковая в идеалистических философских учениях представляла собой как бы «мост» от эмпирического мира к трансцендентному. С одной стороны, человек является частью природного мира (как и прочие животные), он заведомо подчиняется законам этого мира, и поэтому несвободен. Но с другой стороны – человек разумен, его личный разум имеет ту же природу, что и высший разум. Следовательно, как «разумный», человек относится и к высшей реальности и поэтому он свободен. Но свобода его проявляется в осознании эмпирической несвободы и сознательном подчинении Высшему бытию.

Разумеется, разум конкретного человека не может быть свободен от телесной природы. Он слишком индивидуален. Но его освобождение заключается в минимизации влияния тела и, напротив, в максимальном и добровольном единении с высшим разумом, устанавливающим законы природного мира, т.е. с Единым законом.

Неслучайно многие онтологические системы заканчиваются построением государства. Так, у Гегеля высшая степень свободы – Абсолютный дух – реализуется в праве, т.е. в государстве³. Но тогда получается, что границы свободы определяются исключительно законами государства, а все отсылки к высшей, «внеприродной» сущности человеческого разума фактически служат оправданием определенного социального устройства и ограничения реальной свободы человека. Таким образом, отождествление свободы и разума в принципе лишает свободы и материальный мир, и человека как часть этого мира. Такой подход к свободе обусловлен именно тем, что, определяя человека как политическое, верующее, общественное или разумное животное, большинство философов

³ Гегель В. Философия права. М., 1990. С. 525.

фактически игнорировало понятие «животное» – вторую компоненту определения человека.

Между тем, если все же согласиться с тем, что свобода человека в природном мире состоит именно в подчинении препятствиям, то трудно тогда понять, откуда же взялось понимание свободы как «веры в свободу или пафос свободы»⁴.

Разумеется, вера и пафос – категории иррациональные. Но именно они являются движущей силой в практической борьбе за свободу, примерами которой преисполнена вся история человечества. Итогом борьбы за свободу людям виделось введение новых, более справедливых законов, воцарение нового, «доброго» царя и т.п., иными словами, установление новых, теоретически более мягких, ограничений. Однако эта мечта, к сожалению, обычно не опиралась на понимание закономерностей развития реального общества, не зависящих от воли и сознания бунтовщиков. Поэтому-то борьба за свободу зачастую заводила людей в еще большее рабство.

Автор убежден, что научная теория свободы личности может быть корректной лишь на основе понимания свободы как природной потребности, осуществляющейся в разных типах необходимости (случайность, неизбежность, фатальность) Следовательно, предварительно необходимо показать наличие предпосылок свободы личности на досоциальных уровнях бытия, т.е. проследить реальные проявления категории свободы, восходя от элементарных уровней бытия: атомарных, волновых, квантовых свойств вещества – к более высоким: физическим, химическим, биологическим и т.д.

Прежде всего, нам предстоит рассмотреть известные до сих пор подходы к рассмотрению свободы. Это по-

⁴ Федотов Г.П. Судьба и грехи России: в 2 т. 1992. Т. 1. С. 289.

может обнаружить наиболее значимые проблемы, встающие перед исследователем, а также выявить причины их возникновения. Во-вторых, нужно изучить онтологические предпосылки свободы в неорганическом мире, живой природе и биологической сущности человека, что позволит определить суверенный статус человека в обществе и культуре, а затем показать, что право индивида на свободу происходит из предсоциальных оснований. Естественным завершением работы является краткий очерк развития понятия свободы личности и ее реализации в истории человеческого общества.

Стоит, пожалуй, с самого начала уточнить и собственную позицию. Осуществляя философский анализ свободы, мы определяем ее как принадлежность единичного, частного и индивидуального. Такой подход предполагает принципиальное признание приоритета суверенного статуса именно за единичным, частным и индивидуальным в противовес традиционно существующему убеждению о доминирующем статусе всеобщего и универсального бытия. Единичный объект важнее совокупности объектов, поскольку последнее есть следствие, а не причина существования первого, как это принято считать в традиционной философии.

Признание самоценности единичного объекта предполагает сохранение его суверенитета при включении в систему. При таком подходе сама система не может более рассматриваться как единственно возможный способ существования единичных объектов. Она приобретает статус вторичности, а объект, становясь ее элементом, не утрачивает своих индивидуальных свойств.

Определение свободы как свойства единичных объектов и признание приоритета единичного перед всеобщим, объекта перед системой, ревизует традиционное

понимание свободы либо как случайности и «внезаковности», либо (применительно к человеку) как сознательное подчинение законам системы. Свобода приобретает статус спонтанности, приблизительности и неравномерности. Сохранение свободы единичных объектов в рамках системы делает саму систему менее жесткой, но, с другой стороны, способствует ее дальнейшему развитию, препятствует ее окостенению и следующему за ним распаду. Тем самым свобода из деструктивного элемента превращается в необходимое условие развития системы, продлевающее срок ее существования.

Социальная система отличается от прочих тем, что ее элементами являются разумные, мыслящие существа, которые, в отличие от неодушевленных объектов, осознают себя в качестве самостоятельных индивидов. Как любая система, общество и государство стремятся к устойчивости, выражающейся в максимально возможном ограничении индивидуальной свободы своих элементов, т.е. отдельного человека. При этом они обладают реальными средствами и возможностями для унификации элементов системы, подавления их личной свободы. Однако по мере достижения цели общество или государство приближается к своему неминуемому концу, поскольку отсутствие личной свободы индивидов сковывает их инициативу, в результате чего социальная система перестает развиваться, становится тоталитарной и затем распадается.

Стремление к личной свободе, в сущности, связано с самой природой человека. Поэтому традиционное мнение об изначальной несвободе природного мира и биологической составляющей человека, равно как и соотношение свободы исключительно с разумом, на наш взгляд, есть идеологическая ловушка, призванная оправдать социальное угнетение. В отличие от социальных ограниче-

ний, ограничения, проистекающие из физиологической природы человека, не воспринимаются им как несвобода.

Действительно, история, умалчивая о людях, которые, желая «назло природе» взлететь, поднялись бы на вершину горы и прыгнули бы с нее, размахивая руками (Дедал даже, как известно, для этой цели изготовил крылья), полна рассказов о тех, кто не хотел подчиняться социальному гнету. Образ жизни диких животных на воле также обусловлен законами природы. Однако, в случае попадания в неволю, в них просыпается «инстинкт свободы» – известно, что многие дикие животные вовсе не приручаются или приручаются с большим трудом.

Проблемы экологии являются следствием не индивидуальной свободы, а напротив, коллективного эгоизма общества, направленного против природной среды. Экологическая безопасность традиционных патриархальных систем определялась не достоинствами социального устройства, а крайне низким уровнем технической оснащенности. Тоталитарное общество, использующее современные высокие технологии, представляет собой огромную опасность и для природы, и для всего человечества.

Мы исходим из принципа приоритета единичного, индивидуального бытия над всеобщим, универсальным. Такой подход, в отличие от традиционных, позволяет обеспечить адекватное исследование явления свободы и сформировать понятие, отвечающее сути этого явления. На наш взгляд, философское определение свободы как «осознанной необходимости» есть следствие изначального противоречия между классической философской методологией и самим объектом исследования.

Однако принятая нами методология не исключает и не может исключить системного подхода как такового,

поскольку он действительно необходим для любого научного исследования. Меняется отношение к системе – из цели она превращается в средство, необходимое для адекватного исследования. Любая философская система произвольна и всецело зависит от взглядов ее создателя – доказательство тому вся история философии. Поэтому относиться к системе как к абсолюту, воспринимать ее внутренние закономерности как высший закон, представляется нам неправильным. Мы исследуем свободу, а свобода – свойство единичного объекта, основанное на его «особости», незаконности. Поэтому, выстраивая нашу систему, мы попытались принципиально учитывать особенности индивидуального бытия.

Другими методологическими принципами исследования являются принципы познаваемости и историзма. Методологическими и научными ориентирами поиска стали также уже известные подходы концептуального характера. Само обращение к разным уровням бытия требует обращения к материалам не только социальных, но и естественно-научных исследований. Большую ценность в этом отношении представляют труды Петра ВOPENКИ и Ильи ПРИГОЖИНА, которые являются для нас методологической основой научного анализа и обобщения применительно к такому разностороннему явлению, каковым является свобода.

Кроме того, мы считаем необходимым, по возможности исключить из нашего исследования столь характерный для традиционной философии ценностный подход. Философия издавна претендовала на роль научного «синтеза», некоей «сверхнауки», но при этом в большинстве философских систем используются аксиологические критерии, что часто ставило их авторов в затруднительное положение. Такой подход в сво-

ем произведении «О воле в природе» критиковал еще А. Шопенгауэр⁵.

Результаты исследования, его выводы могут быть использованы для формирования новой концепции взаимоотношений индивидов и государства, когда сила государства основана не на подавлении индивидуальной активности граждан, а, напротив, на ее всемерном поощрении и развитии.

Нам представляется, что такая необходимость действительно назрела. Ведь непродуманные ограничения, налагаемые на индивидуальную свободу, не снимают имеющиеся конфликты между государством, обществом и индивидами, а лишь загоняют их вглубь, провоцируя индивидуальную агрессию, каковая при нынешних возможностях техники превращается в грозную опасность. С другой стороны, развитая индивидуальная активность личности способствует прогрессу и общества, и государства – в экономическом, научно-техническом и культурном отношениях.

Современной России не нужны рабы и «винтики», более того – они опасны для нее. Поэтому в будущих поколениях нужно формировать «чувство свободы», способность быть самодостаточным и не поддаваться политическим провокациям, основанным на апелляции к «стадному чувству». Напомним, что с каждым годом в стране все глубже распространяется индивидуализм, особенно среди молодежи. Об ориентации нового поколения на ценности индивидуализма говорят данные ряда социологических исследований (в частности, В.И. Добрыниной и Т.Н. Кухтевич, А.И. Ковалевой и Вал. А. Лукова, И.М. Ильинского, В.Т. Лисовского, В.И. Чупрова, М.Н. Горшкова и др.).

⁵ Шопенгауэр А. О воле в природе. М., 1903. С.140.

Поэтому не стоит опасаться утраты молодежью чувства ответственности при выработке самостоятельных решений. Напротив, человек не чувствует себя лично ответственным за решение, если оно навязано сверху или принято «сообща». Отсюда, кстати, произрастает «коллективная безответственность» многих чиновников.

Более того, исходя из убеждения в первичности единичного, мы полагаем, что ответственность перед другими людьми, обществом и государством способны почувствовать лишь те, кто уже научился отвечать перед самим собой.

Иными словами, ответственность есть следствие свободы, а никак не наоборот. Поэтому, если мы хотим воспитать по-настоящему ответственных граждан, следует воспитывать их свободными и самостоятельными.

Традиционное представление о человеке как существе общественном стало теоретической базой для многих философских доктрин, объясняющих те или иные свойства *Homo sapiens* социальными причинами: воспитанием, принуждением государства, влиянием семьи или других референтных групп. Между тем, для понимания поступков конкретного человека и деятельности рода человеческого не менее важны предпосылки, связанные с биологической составляющей человеческой природы. Сказанное можно всецело отнести и к такой существенной характеристике человека, как его свобода.

К поискам корней индивидуальной и социальной свободы за пределами социального в человеке родовом нас подталкивает и общепринятое в философской литературе понимание свободы – обычно воспринимаемой в контексте общества, либо, в лучшем случае, как отличительное свойство самого индивида.

Но оба этих подхода лишают индивидуальную свободу онтологического статуса и предполагают ее предопределенность различными нормами и установлениями: либо общественными (в первом случае), либо родовыми общечеловеческими (во втором).

Обе эти концепции, по сути, выхолащивают содержание свободы как философской категории, в первом случае возводя ее из ранга естественной потребности в общественную ценность, во втором – в абстрактный идеал и одновременно низводя до уровня декларации. Такое спекулятивное толкование свободы проистекает из взглядов на человека как члена общества либо как представителя рода *Homo sapiens* и превращает ее в идеологический инструмент, удобный для любой общественной или государственной системы. Ведь де факто свобода, возведенная в ранг социального идеала, на деле лишает конкретного индивидуума права на свободу и соответственно – возможности пользоваться ею в конкретных жизненных ситуациях. Поэтому идеализированная свобода по сути своей равнозначна утрате личностью реальной свободы.

Но человек по своей природе – животное, и этот факт лежит в основе всей цивилизации. Собственно человеческая составляющая, тем более, общественная – суть надстройки над его биологической сущностью. «Если бы природа создала на конце нашей руки не кисть с длинными пальцами, а лошадиное копыто, тогда, без сомнения, люди не знали бы ни ремесел, ни жилищ, не умели бы защищаться от животных и, озабоченные исключительно добыванием пищи и стремлением избежать диких зверей, все еще бродили бы в лесах пугливыми стадами», – замечал именно по этому поводу К. Гельвеций⁶. Обслужи-

⁶ Гельвеций К. А. Об уме // Гельвеций К. А. Соч.: в 2 т. М.: Мысль. 1973. Т. 1.

вание биологических потребностей лежит в основе всей экономической деятельности человечества и является стержнем материальной культуры.

Поэтому фундаментальные основания личной свободы, прежде всего, искать следует в природе человека. Однако, сводя свободу исключительно к биологической составляющей, придется признать, что изначально она не обусловлена ничем, кроме потребностей и интересов отдельного индивидуума. Поскольку же интересы человека и общества в целом часто не совпадают, трактование свободы как биологического, т. е. неотчуждаемого природного свойства ведет к выводу о заведомом приоритете индивида перед любыми социальными системами, и каждый, вслед за королем Франции Людовиком XIV, вправе заявить: «Государство – это я!»

Между тем большинство философских учений понимают свободу как трансцендентный идеал, обуславливая ее осуществление религиозными запретами, моральными и правовыми нормами, ссылками на традиции и обычаями.

Однако признание свободы человека естественной потребностью, корни которой лежат в природе, предполагает, что индивид есть существо, обладающее правом самостоятельного выбора своих действий и реализации собственных интересов.

Разумеется, что само понятие свободы может относиться только к суверенному человеческому бытию. Но если понимать свободу не как право или ценность, но как возможность не зависящего от общества или вышестоящих инстанций выбора субъектом личного будущего, или как перманентный «беззаконный» выбор, в таком же смысле можно говорить и о некой недетерминированности, «беззаконности» процессов, протекающих в фи-

зическом мире. Н. А. Бердяев справедливо заметил, что «наука говорит правду о “природе”, верно открывает “закономерность” в ней, но она ничего не знает и не может знать о происхождении самого порядка природы, о сущности бытия и той трагедии, которая происходит в глубинах бытия»⁷. То, что на человеческом уровне воспринимается как индивидуальная свобода, в мире природы оборачивается спонтанностью, которая является главным фактором, обеспечивающим возможность эволюции мироздания, восхождения от простых структур ко все более сложным.

Между тем эволюционный процесс фактически ничем не обусловлен. Его причины до сих пор точно не известны, и сама эволюция оказывается не легитимной, а лишь возможной, потенциальной, не основанной на каких-то универсальных законах.

Тем самым человеческая свобода как бы опирается на презумпцию несовершенства всего сущего, хотя для собственного бытия индивида она – более потребность, нежели ценность. Статус же ценности она обретает в общественном сознании, превращаясь в абсолютный идеал, гарантировать достижение которого в реальной жизни обычно «не представляется возможным».

Между тем предпосылки свободы существуют и в природе человека, и в окружающем его мире. Наличие онтологического права человека на суверенитет в обществе несомненно. Осознание свободы как естественной потребности, корни которой лежат в самой природе человека, а предпосылки – в окружающем мире, позволяет обосновать суверенный статус человека в обществе, с другой стороны – признание врожденной независимости человека делает неоспоримым его право на реальную свободу.

⁷ Бердяев Н. А. Философия свободы. М.: Путь, 1911. С. 134.

Поэтому мы начинаем исследование, понимая свободу как объективно существующий мировой фактор неопределенности, на котором основаны реальные (еще не идеализированные сознанием) законы бытия. Говоря о мироздании в целом – это спонтанность, приблизительность и неравномерность, относительно к биологической, животной сущности человека – естественные предпочтения, применительно к обществу и культуре – осознанная индивидуальная активность.

На уровне массового сознания реальные факторы, задействованные в нашем несовершенном мире, «усовершенствуются», т.е. идеализируются, и феноменологические эффекты, возникшие по ходу самоорганизации какого-либо аспекта бытия, приобретают видимость мировых законов, характеризующих мироздание в целом и якобы гарантированных самой «природой вещей». Это привычная практика не столь безобидна, как кажется на первый взгляд, она красноречиво дает о себе знать применительно к общественному бытию. Именно такая идеализация превращает человеческое общество из инструмента для выживания, стихийно возникшего на заре человеческой истории, в традиционно жесткую конструкцию, получающую преимущественное право на существование перед индивидом (воспринимаемым лишь как порождение общества). Такое традиционное общество мы назовем социоцентрическим.

Понимая культуру как искусственную среду, в какую погружено продуцирующее ее общество, мы будем говорить также о социоцентрической культуре, которая, идеализируя общественные нормы, придает им статус вечных – божественных либо космических – законов. Тем самым обществу одновременно присваивается статус и природной среды, и человечества. Из факта, что чело-

век существует в обществе и в одиночку жить не может, выводится спорный тезис, что интересы человека и общества не могут быть разъединены, значит все, что хорошо для общества и его правителей, обязательно для его членов. В итоге для индивида отводится роль «винтика», обязанного прилежно исполнять свою функцию в общественной машине.

Изначально целью объединения индивидов было сохранение самих себя. Позже само общество, превратившись в жесткую иерархическую систему, стало заботиться о своем выживании, используя отдельных людей как строительный материал и нейтрализуя индивидуальную свободу, уже направленную против него самого. Но, поскольку главным фактором развития общества и культуры является жизненная активность индивидов, то, подавляя ее, превращая свободу в идеал и обкладывая ее многочисленными запретами, такое общество перестает развиваться и, следовательно, деградирует.

Но главная опасность, таящаяся в идее социотризма, – угроза экологической катастрофы. Основной причиной экологического кризиса является идеология антропоцентризма – коллективного эгоизма человеческого общества, основанного на ощущении «сверхприродности», идеология, пропагандирующая неограниченную власть человека над окружающей средой.

Поскольку мы употребили слово «эгоизм», то нелишне заметить, что в массовом сознании это слово, взятое в личностном аспекте, отождествляется с индивидуализмом. Мы не разделяем эту позицию. Эгоизм (от лат. ego – я) определяется как «принцип жизненной ориентации, основывающийся на мотивах себялюбия и своекорыстия, это забота о своем “Я” и его интересах ценой блага других»⁸.

⁸ Философский энциклопедический словарь. М., 1980. С. 787.

В то же время в «Философском энциклопедическом словаре» термин «индивидуализм» истолковывается как «тип мировоззрения, сутью которого является, в конечном счете, абсолютизация позиции отдельного индивида в его противопоставленности обществу, причем не какому-то конкретному социальному строю, а обществу вообще. Индивидуализм проявляется как в реальной жизненной позиции – в поступках, так и в различных концепциях – этической, философской, идеологической, политической и т.п.» Индивидуалист оценивает все явления социальной реальности лишь с точки зрения степени собственной независимости и возможности реализации идеала частного успеха. Поэтому им негативно воспринимаются любые нормы и правила, ограничивающие это стремление. Согласно «Краткой философской энциклопедии», под «индивидуализмом... понимается такое направление мысли, чувства и желания, которое расценивает жизнь отдельного человека (в широком смысле, также и жизнь отдельной особо ценной группы, например, семьи), как более важную, чем жизнь больших ассоциаций и общества в целом».

Главные принципы индивидуализма как идеологии следующие: 1) все ценности (права человека, идеи свободы, демократии, справедливости) являются личностно-центрированными; 2) в правовом и моральном отношении все индивиды равны и равноценны в своих правах и обязанностях перед сообществом; 3) естественная природа человека дает основание для веры в доброту и порядочность человека; 4) никто и ничто не может никогда использовать индивида как средство для достижения целей других членов или структур сообщества; 5) каждый индивид обладает свободой выбора; 6) сообщество является средством для развития и реализации индивида, а не наоборот.

А. Токвиль в работе «Демократия в Америке» (1864) использовал термин «индивидуализм», чтобы обозначить «взвешенное и спокойное чувство, побуждающее гражданина изолировать себя от массы себе подобных и замыкаться в узком семейном и дружеском кругу; создав для себя, таким образом, маленькое общество, человек перестает тревожиться обо всем обществе в целом». В основе индивидуализма, по сути, лежит самоосознание индивидом себя как существа, отличного от мира, что является существенным признаком, отличающим человека от других животных. Поэтому индивидуализм как принцип общественного устройства есть противоположность коллективного эгоизма (включая социо- и антропоцентризм).

Между тем, термин эгоизм (или эгоцентризм) – особенно, когда его соотносят с сообществом, – напротив, предполагает признание за этим сообществом преимущественных прав перед остальным миром, вместе с навязыванием ему собственных норм и ценностей. Это, в свою очередь, подразумевает жесткое нивелирование членов данного сообщества и агрессивность по отношению к внешнему окружению, включая природную среду («ценой блага других»).

Глава 1

СВОБОДА КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ

§ 1. Общие вопросы философской методологии в контексте индивидуальной свободы

Прежде всего, начнем с выбора методологии, с помощью которой мы попытаемся построить нетривиальную теорию свободы, а также о тех конкретных методах, какие будут применяться в качестве строительных инструментов.

Всякое исследование требует использования методов, соответствующих его цели и содержанию. Поэтому нам предстоит из множества методологий, использовавшихся прежде разными философами для построения своих систем, избрать методологию (так называемый общий метод) либо создать собственную и произвести отбор методологических принципов, т.е. не противоречащих в совокупности друг другу правил, которые помогли бы выстроить логику и последовательность рассуждения.

В связи с этим несколько слов о том, что такое методология и что есть метод.

Как известно, существует две точки зрения на методологию. Во-первых, «под методологией обычно понимается наука о методах, которая должна вооружить историка (философа, социолога или политолога) необходимыми методами и научить их работе с материалом и правильному, то есть логическому его изложению»⁹. Такая наука является рабочим инструментом для тех, кто занимается исследованиями (разумеется, не только в области социальных, но и других наук).

⁹ Поздняков Э. А. Философия политики: в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 10.

Собственно, сама наука тоже является методом познания мира. Ее задача – объяснить тот или иной ряд явлений, а «объяснить – это, прежде всего, понять происхождение явлений, показать их дальнейшую эволюцию, выяснить причину их изменений, т.е. поставить эту эволюцию в связь с подлинным течением всей общественной жизни, с ее экономикой и политическим строем в каждый момент»¹⁰.

Объяснить явление – значит, открыть его сущность. Теория потому и является основой научного объяснения, поскольку она представляет собой системное отражение сущности явлений. В чем же проявляется сия научность?

«Наука отличается от других методов познания... тем, что научные исследования ведутся в соответствии с определенными правилами, организующими и направляющими научный процесс. Совокупность этих правил именуется научным методом. Проблема метода – это история научных традиций, научных школ и внутринаучной коммуникации. Это проблема ярлыков и искренней веры, пожизненных научных споров, нелицеприятных нападок и резких отповедей. Ибо, как упоминает крупнейший специалист в области методологии науки, американский философ П. Фейербанд, процедура, осуществляемая в соответствии с правилами, считается научной, процедура, нарушающая эти правила, считается ненаучной. Тот факт, что эти правила существуют, что наука своими успехами обязана их применению и что правила эти рациональны в некотором безусловном, хотя и расплывчатом смысле, сомнению не подвергается. При этом основное содержание научного метода образуют научные теории»¹¹.

¹⁰ Греков Б. Д. Избранные труды: в 2 т. М. 1957. Т. 1. С. 111.

¹¹ Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 57–58.

Таким образом, научный «метод есть не что иное, как средство, употребляемое для достижения поставленной цели»¹², в данном случае цели научно-теоретической, т.е. та совокупность процедур, которая позволит искателю прийти к научной истине.

Однако научные методы отражают законы мышления, разума, а не бытия. Мы ими пользуемся, чтобы познать мир, но бытие и мышление путать не следует. Научные методы всегда идеальны, ибо их элементами являются идеализации явлений бытия.

Имеется и другое, более широкое понимание методологии, когда под нею понимается некоторое идеологическое, политическое либо обыденное мировоззрение, своего рода «волшебное стеклышко»¹³, через которое индивид смотрит на мир и оценивает его. Можно, пожалуй, сказать, что свою собственную, личную методологию имеет каждый человек, независимо от содержания и рода его деятельности.

Разумеется, эти два значения методологии тесно связаны. Научная (назовем ее специальной) методология является частным случаем «общей» (мировоззренческой) и не может существовать без нее. Ведь ученый гораздо больше, нежели обыватель, нуждается в общем взгляде на мир, дающем возможность с верных позиций рассмотреть явления и процессы в нем, а затем с помощью точно избранных специальных методов получить обоснованные выводы о закономерностях бытия. Отсутствие или ошибочность философского и этического мировоззрения может стать причиной научных или философских заблуждений, оказаться причиной социальных трагедий.

Двадцатый век продемонстрировал не только огромные возможности естественных наук в деле ускорения

¹² Гельвеций К. А. Соч.: в 2 т. Сер. Философское наследие. Т. 1. С. 154.

¹³ Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 57–58.

развития технического прогресса, но и высветил тот факт, что результаты исследований ученого, независимо от того, в какой области науки он работает, могут привести к созданию средств массового уничтожения или поражения людей в неведомых до того масштабах. Возможность применения в военных целях достижений науки многих заставило задуматься о том, что ученый обязан уметь рассматривать собственную деятельность не только в контексте конкретной науки, но и выходя за ее пределы и становясь на философскую позицию.

«Наши размышления приводят нас к выводу, что причинное рассмотрение несостоятельно как раз в том пункте, который является важнейшим в нашей жизни, – пишет Макс Планк. – В качестве необходимого дополнения к науке здесь выступает этика. Она связывает причинное “можно” с моральным “должно”, она ставит рядом с чистым познанием суждения о ценностях, для которых является само по себе чуждым причинное научное рассмотрение. ... Не научное познание, опирающееся на обусловленные рассудком рассуждения, но свободная воля, направленная на этические цели, является тем, что фактически указывает направление наших действий»¹⁴.

В истории познания научное и философское знание долго выступали вместе как единое нерасчлененное знание. Это единство было обусловлено тем, что изучение единого мира было основано на общности точек зрения и общности логик, с позиции которых познавалась действительность. Философия издревле претендовала на роль «царицы наук», на всеобъемлющий и законополагающий синтез, определяющий место человека в «космосе». Поэтому при построении философских систем обычно использовались методы точных наук, а их ми-

¹⁴ Планк М. О значении свободы воли. Единство физической картины мира: сб. статей. М., 1966. С. 27.

рововоззренческими посылками являлись принципы объективности, закономерности, всеединства и ценностный подход. Признавая тот факт, что все познается в сравнении, философия, как и в целом все предшествующее познание, опиралась на абстракции отождествления и различения, в основном на понятие «тождества», тогда как понятие «различие» долгое время оставалось неопределенным, поскольку включало в себя все бесконечное структурное многообразие мира. Поэтому закономерным был вопрос, обращенный к самой философии: является ли она наукой или мировоззрением. Общепринятый ответ: и тем, и другим.

В качестве примера к первому утверждению можно привести точку зрения Декарта, который считал, что философия должна быть такой же строгой наукой, как математика, и что в будущем возникнет единая наука, которую можно назвать всеобщей математикой. Он исходил из того, что все наши знания должны быть выведены из некоего достоверного принципа, как это делается в математике, которая основана на строгом доказательстве и выведении своих доказательств из достоверных основ¹⁵.

Следствием требования точности методов является претензия на объективность, абстрагирование от реальности и идеализация понятия, когда считается, что «было бы превратно понимать, что сначала предметы образуют содержание наших представлений, и что уже затем привходит наша субъективная деятельность, которая посредством вышеупомянутой операции абстрагирования и соединения того, что общо предметам, образует их понятия. Понятие, наоборот, есть истинно первое, и вещи есть то, что они суть, благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия»¹⁶.

¹⁵ Декарт Р. Избранные произведения. М. 1950. С. 271–272.

¹⁶ Гегель Г. Соч. Т. 1. С. 270.

Требование более строгого обоснования аксиоматического аппарата многих математических дисциплин повлекло за собой возникновение целого ряда проблем в теории. Более двух тысяч лет продолжались попытки доказать пятый постулат Евклида, т.е. проблему параллельных, пока наконец усилиями Г. Гаусса, Н. Лобачевского, Я. Бойаи и А. Римана не были построены несколько неевклидовых геометрий, и старая проблема была разрешена по-новому.

Характеризуя этот период зарождения современной физики, В. Гейзенберг подчеркивал, что теоретические проблемы, встающие перед учеными, практически оказались следствием того, что физики «имели дело с явными и удивительными противоречиями в результатах различных опытов... Я вспоминаю, — пишет он, — многие дискуссии с Бором, длившиеся до ночи и которые приводили почти в отчаяние. И когда я после таких обсуждений предпринимал прогулку в соседний парк, передо мной снова и снова возникал вопрос, действительно ли природа может быть такой абсурдной, как она предстает в этих атомных экспериментах?»¹⁷

На наш взгляд, объективность в философии означает не столько объективность рассматриваемых фактов, сколько беспристрастность конкретного философа. Как утверждал Гете, все, что мы принимаем за факты, уже есть теория: то, что мы «знаем» об окружающем мире, есть уже наше истолкование его. Для того чтобы эта беспристрастность была подлинной, а не мнимой, при построении философских теорий необходимо максимально исключить аксиологические критерии.

Рассматривать изучаемые объекты разных уровней (культуры, общества и всего прочего, имеющего отно-

¹⁷ Гейзенберг В. Физика и философия. М. 1963. С. 16–17.

шение к человеку) нужно «бесстрастным взглядом естествоиспытателя», т.е. вне категорий добра и зла. Хотя философия и возводится в ранг «объективной сверхнауки», эта объективность иного рода, нежели, например, объективность естественных наук. Действительно, объективность последних означает независимость от присутствия человека, когда изучаются объективные законы разных уровней мироздания, т.е. законы, не зависящие от человека, его интересов, его воли и деятельности.

Что касается философии, она мир рассматривает именно с позиций человека, как среду его обитания. Слово «объективность» для нее имеет другое значение – отсутствие субъективных интересов и личных предпочтений того или иного философа. Если естественные науки пытаются ответить на вопрос, как именно устроен мир, то философия – в каком мире живет человечество. Разница очевидна.

Именно потому в основе многих философских методологий лежит антропологизированный ценностный подход – мир описывается как единое целое, основанное на некоей ценностной данности, зачастую принимающей форму нравственного закона.

«Издrevле все народы признавали, что мир, помимо своего физического смысла, имеет еще и смысл нравственный. Философы, со своей стороны, во все времена старались достигнуть ясного понимания дела, и все их системы, за исключением строго-материалистических, согласны между собою в том, что самое важное, даже единственно существенное во всем бытии, то, на чем все зиждется, его подлинный смысл, центральный пункт и его острие – все это заключается в нравственной ценности человеческого поведения. И вот оказывается, что проповедовать мораль легко, обосновать мораль – трудно.

От метафизики справедливо требуют, чтобы она служила опорой этики; и таким образом возникает трудная проблема – доказать, наперекор повседневному опыту, зависимость физического миропорядка от морального, найти связь между силою, которая действуя по вечным законам природы, сообщает миру устойчивость, и нравственным законом, который живет в человеческой груди»¹⁸.

В частности, именно нравственный закон, применительно к человеку принимающий форму категорического императива, лежит в основе мировоззрения Канта.

Поэтому реальные отношения между наукой и философией были, мягко говоря, сложными. Как писал Бертран Рассел, «философия представляет собой размышление о предметах, точное знание о которых еще невозможно. В чем состоит разница между наукой и философией? Можно дать примерно следующий ответ: наука – это то, что мы знаем, а философия – то, чего мы не знаем... Когда что-нибудь установлено и открыто, это уже перестает быть философией и становится наукой»¹⁹.

Не замечать этого и продолжать настаивать на «объективности» философии означает, прячась за выспренней идеологией, утверждать и поддерживать «возвышающий обман»: стремление оправдать и компенсировать бремя социальной дисциплины (принудительной «общественной пользы») – посредством уверений, что, дескать, род человеческий «возвышенней, чем всякое творенье», будучи, к тому же, еще и «мерой всех вещей». Такой подход подчас и впрямь смахивает на мошенничество; а «всеобщности», которыми оно драпируется, нередко носят пустопорожний, а то и дезориентирующий характер, и поскольку термины «закон» и «мера» претендуют на некую определенность (или на ее видимость), то их

¹⁸ Шопенгауэр А. О воле в природе. М., 1903. С.140.

¹⁹ Рассел Б. Искусство мыслить. М., 1999. С. 83.

применимость, в данной связи, вызывает вполне оправданное сомнение.

Философия всегда и в любой сфере познания стремилась к систематизации. Систематизировать – значит, вывести единые законы, на основании которых можно создать «сверхсистему». Например, философия естественных наук на основе общих законов обязана была вывести фундаментальные «надзаконы» бытия, а социальная философия – фундаментальные законы, по которым развивается общество.

Все общие законы распространяются и на единичные объекты, но законы, свойственные лишь последним, трактуются как частные закономерности, растворяющиеся в общем. Отсюда – тезис о преимуществе общего над единичным. Онтологическая ценность единичного практически приравнивается к нулю (теорию социального организма начал создавать еще Платон, затем Гоббс в «Левиафане», позитивисты и т.д.).

Свобода – атрибут единичного, индивида. Следовательно, превращая ее в элемент системы, необходимо говорить о ее ограничении. Отсюда – изначальный детерминизм и понимание свободы как осознанной необходимости. Так, философы-механицисты объясняли эволюцию следующим образом: живые организмы развивают способность к изменчивости; какие-то из вновь приобретенных черт помогают некоторым из них адаптироваться, выжить и передать по наследству полезные свойства. Так сама окружающая среда «отбирает», детерминирует, какие организмы могут продолжать существование и в итоге – выделиться в отдельный вид, а какие – должны погибнуть.

Согласно этой теории, вся история жизни на Земле, с ее разнообразием видов, родов и классов, должна быть

понята исключительно с точки зрения физико-химических условий ее протекания; по сути дела, сама живая материя, по мнению Г. Спенсера и других мыслителей, не что иное, как сочетание химических элементов. В жизни не заключено никакой цели, а в самих организмах – никакой избирательности; эволюция не имеет направления; свобода невозможна, а человек есть просто высшее животное.

При всех очевидных различиях, большинство теорий общественного организма и общественного договора основано на идеологическом допущении, что суверенным объектом является государство (общество), что лишь в нем может реализоваться благо конкретного индивида, т.е. части (индивиды) гармонически соприисутствуют в целом (государство). Гегель, например, считал, что государство «есть обладающая самосознанием нравственная субстанция – соединение принципа любви и гражданского общества»²⁰, в котором наиболее полно реализуется свобода каждого конкретного человека.

Но это не так, свидетель тому – вся история человечества. Интересно, что естественное состояние человека (когда люди существуют как автономные частицы) приверженцы идеи государства как общественного договора рассматривают как несвободу – ибо каждый индивид реализацией своей свободы препятствует свободе другого. Вплоть до XVIII в. часто рассуждали о свободе воли (которая должна быть ограничена законами государства и моральной ответственностью самого индивида), свободе гражданской и политической, и даже свободе вероисповедания, но только не о свободе как имманентно присущем личности свойстве, органической потребности и естественном праве. Впервые о та-

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С.350.

ком понимании свободы заговорили лишь Дж. С. Милль и Б. Констан.

Действительно, такая свобода «не вписывалась» в единую систему, поскольку являлась деструктивным элементом по отношению к обществу и государству. На наш взгляд, именно философская дискредитация индивидуальной свободы во многом способствовала историческим катаклизмам, поскольку оправдывала давление государства и общества на отдельного человека, а подчиненное положение индивида фактически превращало в фикцию подлинную реализацию всех прочих свобод.

Ведь, по сути, в философии проблема свободы личности – это, прежде всего, вопрос о том, какое место занимает индивид в мире, причём не только чем он является фактически, но и «чем человек может стать, то есть может ли человек стать господином собственной судьбы, может ли он “сделать” себя самого, создать свою жизнь»²¹. Если же индивид – лишь клеточка социального организма или субъект мифического общественного договора, заключенного без его участия, то о какой свободе личности можно говорить? Все благие рассуждения о нравственном законе или о гармонии интересов служат лишь оправданию бремени социальной дисциплины. Все это, на наш взгляд, следствие методологической заданности. Единое важнее единичного, общее – частного, мир существует по единым законам, на всех уровнях частное входит в общее по принципу матрешки. Такой методологии изначально присущ ценностный аспект.

В социальных науках аксиологически обоснованный примат общего над частным получал уже практическое значение: «Не следует говорить, что действие возмущает общее сознание потому, что оно преступно, но что оно

²¹ Грамши А. Избр. произв. М., 1959. Т. 3. С. 43.

преступно потому, что возмущает общее сознание. Мы его порицаем не потому, что оно преступление, но оно преступление потому, что мы его порицаем»²².

Отсюда уже недалеко и до суждения, что «когда наука достигает истины, она перестает быть наукой и становится объектом полиции: полиция есть граница между истиной и наукой»²³. Эти слова Фейербаха говорят сами за себя. В обществе, где истина охраняется полицией, наука неминуемо перестает развиваться и деградирует, вместе с нею – человеческий разум, а вскоре та же участь неизбежно постигает и само общество.

Однако научное мышление без осознанной методологии развиваться тоже не может. Закономерно встает вопрос: а существует ли альтернативная методология, соответствующая цели работы – позволяющая, с одной стороны, освободить частное и единичное от клейма «вторичности» и «несущественности» и придать ему статус суверенного бытия, а с другой – сохранить необходимую цельность, не позволив теории распасться на миллионы не связанных элементов?

Возможно, именно по этому поводу Кант писал, что «до сих пор господствовало предположение, что все наши познания должны сообразовываться с предметами, однако при этом предположении все попытки дойти а priori через понятия до чего-либо, что расширяло бы наши знания о предметах, рушились. Поэтому следует хоть раз испытать, не разрешим ли мы задачи метафизики более удачно, если предположить, что предметы должны сообразовываться с нашими понятиями»²⁴.

²² Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1991. С. 82–83.

²³ Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 15.

²⁴ Кант И. Критика чистого разума: Предисловие ко 2-му изд. М. 1996. С. 12.

Проблема свободы всегда была предметом борьбы между материализмом и идеализмом. Идеалистической философии принадлежит ряд приоритетных рациональных идей в разработке категории свободы. Одна из них заключается в рассмотрении свободы как активной творческой силы. Поэтому свободу как действенную, активную силу идеалисты относят к духу. В то же время идеализм со свойственным ему отлетом от действительности в свободе усматривает лишь духовную сущность. Для него материальный мир вторичен и сам по себе инертен.

Кроме того, не следует забывать, что методология – «служанка» познания, а не его «госпожа». Догматизм, канонизирующий методологические нормы, неизменно приводит к издержкам и философским злоупотреблениям.

Особенно опасно гипертрофированное почтение к методологии для научного познания. «Развитие теории познания показало, что никакая форма умозаключений не может дать нам абсолютно достоверного знания»²⁵.

Как бы то ни было, принцип познаваемости мира является важным методологическим постулатом. «Первый шаг познания есть уже отрицание случайности и положение необходимости. И потому, говоря об истине, мы будем уже разуметь под этим словом не что-нибудь случайное, но *необходимую истину*»²⁶. Ведь всякое исследование в науке предпринимается для того, чтобы преодолеть трудности, возникающие в процессе познания новых явлений, чтобы объяснить неизвестные раньше факты или выявить неполноту прежних способов объяснения известных фактов.

²⁵ Ахлибинский Б. В. Чудо нашего времени: Кибернетика и проблемы развития. Л., 1963. С. 91.

²⁶ Бакунин М. А. Статьи о философии // Бакунин М. А. Анархия и порядок. М., 2000. С. 35.

Эти трудности в наиболее выпуклом виде возникают в так называемых проблемных ситуациях, когда существующее научное знание, его понятийный аппарат не в состоянии объяснить новые задачи, оказываются недостаточными для того, чтобы справиться с неизвестными раньше проблемами. Решение проблемы всегда предполагает выход за пределы неведомого и поэтому не может быть найдено по заранее установленным процедурам и правилам.

Такие проблемные ситуации обычно возникают после открытия явлений, не укладывающихся в рамки прежних представлений, причем ни одна из существующих теорий не может истолковать вновь обнаруженные факты. Так, в конце XIX – начале XX вв., когда были открыты явления радиоактивности, превращения одних химических элементов в другие, дифракции электронов, квантовости светового излучения, в физике начались попытки объяснить эти и аналогичные факты на основе господствовавших представлений. Неэффективность использования прежних теорий, сопровождавшаяся их переоценкой, подтолкнула ученых к поиску иного мировоззрения и принципиально новых методов исследования. При этом не все сумели удержаться в рамках научных представлений, а оттолкнувшись от отрицания неизменности свойств материи и пространства, пришли к отрицанию объективной реальности физического мира вообще; по сути, отрицалось существование любых объективно существующих закономерностей в природе, и, как следствие, возможности самого научного познания.

Поэтому гораздо более плодотворным представляется взгляд на методологию как на свободный, нестрогий конгломерат «методических указаний» по выработке мировоззрения. Последний термин – подчеркнем

это – понимается нами в более ограничительном, чем обычно, смысле: как стратегия индивидуального отношения к миру, как элемент личностной самореализации. Мировоззрению надлежит быть «моим», а не «нашим»: конформизм не есть мировоззрение, как мерин не есть порода лошадей. Применительно к культуре, эпохе, обществу лучше использовать другой термин: самосознание.

Причину данного разграничения мы усматриваем в том, что доминирующим мотивом мировоззрения является ощущение «отделенности» от мира (в философской литературе используется термин «отчуждение»). Однако в данном случае он для нас неприемлем, поскольку в нем заложено отрицательное отношение. Мы считаем отстраненность естественным, т.е. нравственно нейтральным состоянием), а никак не «единение» с ним. Главным объектом этого ощущения отделенности следует считать, конечно же, не природу (вкуче с биологическим естеством человека), а общество, социокультурный контекст, в который, как в своеобразную «квазиматериальную» среду, погружены человеческие индивиды. Однако мы соглашаемся признать антропоцентризм или, скажем, непротивление злу за некое мировоззрение, учитывая «диалектическое противоречие» формы и содержания (идеологемы и ее функционирования).

Что касается идеализации, она – неизбежное следствие использования в естествознании, социальных науках и философии методов точных наук²⁷. Точность требует абстрагирования, абстрагирование же приводит к идеализации исследуемого объекта.

Но при этом следует соблюдать большую осторожность, поскольку результаты такой идеализации часто

²⁷ Алексеев С. А. Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900. С.134–135.

заводят ученых в тупик (подробнее об этом ниже) Даже в таких науках, как генетика, фармакология или экология, идеализация способна привести к возникновению «ценностно-окрашенной» объективности, когда представления о реальных закономерностях объективизируются и им придается статус «должного и праведного». Идеализация в социальных науках еще менее допустима, поскольку приводит к полному отрыву от реальности и конструированию идеальных систем, нередко выдаваемых за обязательный образец для человеческого поведения (особенно это важно для философии) Созданная ученым теоретическая абстракция, удобная для изучения мысленной модели той или иной области человеческой жизнедеятельности, может стать идеологическим стереотипом или политическим лозунгом.

С помощью логики вырабатываются единые законы, которые якобы действуют на всех уровнях бытия. Законы логики, т. е. законы человеческого мышления, подменяют собой естественные законы (об этом – во второй главе). Такие идеализированные построения, объективизированные конструкции не имеют ничего общего с реальной действительностью, но считаются истиной либо идеалом, которому нужно неукоснительно следовать. А само требование подражания (вспомним Фейербаха) неминуемо влечет за собой пресловутое вмешательство полиции.

Но все же отказ от всеобъемлющей точности отнюдь не означает отказа от научного мышления как такового. Просто в такой ситуации необходимо «новое мышление», в аппарат которого входили бы не строгие идеальные категории, а категории заведомо нестрогие, неидеальные и нечеткие. И основой такой «научной нечеткости», или «узаконенной нестрогости», может стать, на наш взгляд,

теория альтернативной бесконечности, разработанная чехословацким математиком П. Вopenкой²⁸.

Вopenка в своей теории рассматривает бесконечность с несколько необычной, но приемлемой и, главное, реально существующей точки зрения. И действительно, уже на бытовом уровне существуют два подхода к определению бесконечности. Первый исходит из самого значения слова «бесконечное» – «то, что не имеет конца, т.е. никогда не закончится». Именно в этом смысле происходит его противопоставление конечному – «тому, что конец имеет». Поэтому бесконечное отгораживается пограничным шлагбаумом от всякого конечного, размещаясь по ту сторону от него. В сравнении с такой абсолютной бесконечностью триллион и единица равно ничтожны; а то, что, в свою очередь, триллион по сравнению с единицей сильно смахивает на бесконечность, обычно остается (либо умышленно оставляется!) за кадром.

Но само наличие «шлагбаума» между конечным и бесконечным – уже идеализация, поскольку четкое разграничение того и другого в реальности практически невозможно (как в примере с единицей и триллионом). Единственно возможный критерий – наличие или отсутствие конца – произволен, поскольку целиком зависит от нашего желания «поставить точку». Но абстрагируясь от конкретного явления и превращаясь в головах в идеальное понятие, идея бесконечного становится как бы могильщиком конечного, что придает всему конечному оттенок онтологической неполноценности.

Что касается второго подхода, то при нем бесконечность рассматривается как нечто «слишком огромное» и потому неопределенное. Акцент с количества (величины) переносится на неопределенность. Тут можно гово-

²⁸ Vopenka P. Uvod do matematiky v alternativnej teorii mnozin. Bratislava, 1989.

ритель об альтернативной версии бесконечного, связанной с обиходными представлениями о необозримости и нечеткости. Известным примером такого понимания на обыденном уровне может служить фраза «не счесть алмазов в каменных пещерах» и иные высказывания этого типа. Можно возразить, что абсолютная бесконечность – понятие, прежде всего, математическое. Это отнюдь не так (о чем – чуть ниже). Но даже и в математике, прочно укоренившись в ней уже с конца XIX в., понятие абсолютной бесконечности вместе с тем стало источником многочисленных парадоксов и теоретических трудностей, которые с классических позиций представляются неразрешимыми.

Нынешняя математика склонна рассматривать геометрический отрезок как множество всех его точек, которое, несомненно, следует признать бесконечным. Между тем в теории множеств была построена некая шкала «бесконечных количеств», мощностей или кардинальных чисел.

Какое же место на этой шкале занимает данное множество, сколько именно в ней точек? Выяснилось, что искомое количество мы можем, не опасаясь противоречия, просто «назначить» по своему произволу (с некоторыми тривиальными оговорками).

Выходит, заданный нами вопрос не имеет смысла? Как же так вышло?

Дело в том, что представление о геометрическом отрезке несет в себе определенный физический смысл (связанный с непосредственно наблюдаемым феноменом непрерывности). Но когда речь заходит о математическом, т.е. абстрактном множестве всех точек отрезка – это уже результат идеализации, принятая математиками условность, т.е. плод человеческой фантазии. Такая фантазия

удобна в математических рассуждениях, но она незаметно уводит нас от реальности.

Именно этот отрыв от конкретности и обнаруживается, когда мы спрашиваем о количестве математических точек на физическом отрезке.

Разумеется, математическое доказательство обязано быть безусловно четким объектом. Но это касается лишь его формы, но не содержания. А последнее, если рассматривать его в соотношении с реальностью, вовсе не обязано быть четким. Более того, четкость при этом даже не всегда желательна.

В математике мы порой получаем результаты, которые верны для идеальных объектов, но утрачивают смысл при малейшем отклонении от идеальности. Но математические теории обычно не претендуют на физический смысл. Примером может служить теорема о «парадоксальном» разбиении шара, в которой доказывается нечто невозможное на уровне физической реальности. А вот в естественных науках возникают гораздо менее безобидные ситуации. Если в рамках физической теории используется математический аппарат, рассчитанный на идеальную точность, то можно столкнуться с такой ситуацией. Теоретически так называемые фундаментальные уравнения физики обратимы, т.е. не зависят от направления времени. Из этого следует, что любой процесс, в том числе, например, рождение ребенка, мог бы пойти в обратном направлении. Несмотря на очевидную абсурдность примера, физики утверждают, что это возможно, но с исчезающе малой вероятностью. Понятно, что «ис исчезающе малая вероятность» – это просто доведенная до абсурда идеализация. Речь в данном случае идет не об объяснении мира, а просто о спасении определенного миропонимания.

Но и это не все. Поскольку у понятия «бесконечность» нет никаких критериев, кроме «отсутствия конца», его содержание является изначально нечетким и, следовательно, реально не определяемым. Следовательно, это понятие не может быть четко определено. Относительно определенным является лишь само противопоставление конечного и бесконечного, т.е. сам «шлагбаум».

Но само наличие такого шлагбаума является также лишь некоей идеализацией наших представлений о том, что собой должны представлять эти категории. И представления эти имеют с математикой гораздо меньше общего чем, например, с религией.

Именно в религии идеализированное понятие «бесконечного» становится каноническим и догматическим, приобретая статус высшего идеала, к которому надо стремиться. А понятие «конечного», естественно, низводится до уровня чего-то ничтожного и преходящего, чем не просто можно, но и необходимо пренебрегать.

Отсюда в религиозных доктринах противопоставление конечного и бесконечного преобразуется в противопоставление идеала (праведности) и греха, нормы и отклонений, правила и исключений из него.

При этом, как мы уже говорили, бесконечность из «не имеющей конца», т.е. огромной, необозримой, превратилось в «то, чему необходимо подражать», т.е. одновременно и в идеал, и в абсолютную точность.

В математике такое религиозное понимание бесконечного превратилось в своего рода «категорический императив точности» (с нашей точки зрения, именно в этом ее качестве заключается изначальный дефект классической (канторовской) теории множеств и основанной на ней математики), и в этом качестве перешло в остальные

науки, с том числе и гуманитарные, где заняло место несущей методологической конструкции.

Из рассмотрения этих примеров возникает естественная потребность осмыслить неточность не как отклонение от чего-то точного, а как некую «неточность в себе» и научиться обращаться с ней без ущерба для математической строгости. Именно в этом значимость теории Вopenки, благодаря которой в обиход математики вошли «запретные», принципиально не уточняемые понятия: куча, горизонт, неразличимость, сохранив при этом характерные черты нечеткости. В итоге взору предстает система, с одной стороны, формализованная, а с другой – органично соотносящаяся с реальностью.

Представление о бытовой бесконечности, выраженное в таких фразах, как «звездам в небе нет числа» и т. п., находилось до последних лет вне математики. Причиной была присущая ему неустранимая нечеткость. Нагляднее всего это демонстрируют известный парадокс кучи или понятие маленького числа. Таковые понятия вступают в конфликт с принципом математической индукции, который неприменим к нечетким свойствам натуральных чисел.

Поэтому формализация феномена нечеткости необходимо подразумевает какие-то разумные ограничения по использованию этого принципа. Лучше всего это делать в контексте теории множеств.

Попутно заметим, что понятие четкости само по себе является нечетким и не имеет однозначного смысла. Поэтому мы просто зафиксируем в уме какой-то неопределенно мыслимый уровень четкости, не подлежащий конкретизации, и будем апеллировать к нему, подразделяя разные совокупности объектов на четкие и нечеткие. При этом будем иметь дело лишь с такими совокупностями,

элементы которых можно корректно помыслить все сразу как одновременно данные. Эти совокупности не обязательно должны задаваться путем непосредственного предъявления их элементов, их можно задавать посредством свойств, которыми эти элементы обладают.

А теперь вернемся к философской методологии.

Методология, основанная на признании изначальной нечеткости, лишает уже упомянутый нами категорический императив Канта самой «категорической императивности», благодаря чему категории должного и праведного – основа морального закона Канта – утрачивают свой онтологический статус. Из абсолютных они превращаются в относительные и тем самым перестают быть несущими конструкциями категорического императива. Последний, таким образом, переводится из изъявительного наклонения в условное: истинное становится допустимым или возможным.

Все законы, установленные, к примеру, в социальной философии, воспринимаются уже не как необходимое, а всего лишь как случайное, произвольное, тем самым утрачивая свой онтологический статус, они перестают быть опорами для реально существующих моделей государственного устройства, размывается жесткость имеющих общественных (этических, правовых, религиозных) норм.

В такой «нечеткой» системе появляется место и для свободы. Но это уже не ответственная свобода, единственная функция которой – подтвердить уже предопределенный выбор в пользу «должного и праведного», а свобода подлинная – недетерминированная возможность предпочесть одну из многих равноправных альтернатив. Отсюда возникает состояние неопределенности, приблизительности и неравномерности,

каковое, на наш взгляд, способствует предотвращению стагнации и, следовательно, лежит в основе развития любой системы.

Правда, само понятие «развития» утрачивает свое первоначальное значение «поступательного усовершенствования». А это, в свою очередь, снимает аксиологические установки понятий «прогресс» и «регресс» и тем самым нивелирует их.

Действительно, то и другое – суть «изменение системы», а заряд «положительности» или «отрицательности» – лишь оценка нашего отношения к этому изменению. При этом следует помнить, что в изменениях, т.е. в непрерывном становлении, залог существования любой системы. Именно это мы имели в виду, говоря о преимуществах процесса становления перед его результатом, т.е. перед тем, что уже установилось и теперь существует в неизменном состоянии.

Если учесть, что жизнь любой системы имеет естественный предел, за которым в конце концов наступает распад, становится очевидным, что сама возможность изменений не бесконечна. С этой точки зрения «прогресс» и «регресс» равнозначны, т.к. любой прогресс есть в то же время и регресс. Прогресс общества являлся развитием свободы для высшего сословия и вместе с тем являл собою регресс – урезание прав и увеличение обязанностей общественных низов. Свобода дворянина антитезой имеет несвободу крепостного, свобода рабовладельца – рабство раба, свобода предпринимателя – закабаление рабочего.

Если воспринимать прогресс общества как развитие индивидуальной свободы, очевидно, что такое развитие способствует эрозии традиционных общественных связей и устоев, что приводит в конце концов к изменению

самого общества – превращению его в некий нестрогий конгломерат индивидуумов.

Зародившись в социальных верхах, свобода распространяется сверху вниз, вопреки воле тех, кто в этом отнюдь не заинтересован – в том числе и философов, воспевающих социальный деспотизм. Недаром Н. А. Бердяев писал, что «свобода предполагает преодолеваемое сопротивление»²⁹.

Таким образом, утратив «этическую компоненту», регресс перестает быть той катастрофой, которой следует избегать любым путем, в частности, затягивая пояс «морального догматизма». Наоборот, чем туже пояс, чем жестче его конструкция, тем сокрушительнее будет ее крушение, что мы и могли наблюдать в собственной новейшей истории. Поэтому придание моральным нормам статуса единственного и всеобщего закона в гораздо большей степени ускоряет коррозию и саморазрушение общественного устройства, нежели предохраняет от него.

В этом определяющей является роль философской методологии. Поскольку, как говорилось, главная задача философии – выработать у индивида мировоззрение, т.е. определить его отношение к миру; отсутствие жестко заданных установок делает это мировоззрение индивидуальным. Презумпция нечеткости, иными словами, узаконенная нестрогость (в данном случае – индивидуалистичность), способна повлиять на всю картину мира в целом и в конце концов даже и изменить ее.

Разумеется, существование человеческой цивилизации не будет длиться вечно, в строгом понимании этого слова. Но, возможно, ее конец будет не сокрушительным и безусловным уничтожением, а лишь началом чего-то нового, еще более разобщенного и индивидуалистического.

²⁹ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии// Опыт парадоксальной этики. М., 1999. С. 517.

Для этого сама культура должна утратить свой суверенный статус и из некоей жесткой идеальной конструкции, подобной прокрустову ложу, превратиться в мир, достаточно зыбкий и незаметный, чтобы индивиду стало удобно в нем жить. А философия должна перейти к осмыслению и разъяснению потенциальных основ нового бытия.

Отметим лишь, что первоосновы новой методологии существовали и в традиционной философии и искать их следует в самой постановке вопроса о соотношении единого и единичного, всеобщего и частного, универсального и индивидуального. И хотя разрешался этот вопрос почти всегда в пользу единого, всеобщего и универсального, сама его постановка означала наличие реальной проблемы, требующей разрешения.

Первым заявил об этом не кто иной, как Кант. В его трудах отчетливо видно рождение новой философии – философии индивидуализма. Так, в работе «Предполагаемое начало человеческой истории» он назвал конфликт между индивидом и культурой изначально (*ad ovo*) существующим. Именно в гармонизации, сглаживании этого конфликта на основе сознательного подчинения индивидов моральному закону как закону высшему Кант видел исторический прогресс. Доказательство первичности морального закона он выводил из самого принципа установления становления причинно-следственных связей, согласно которому любые следствия вытекают из соответствующих предпосылок. Точно так же и моральные следствия должны иметь в своей основе моральные предпосылки.

Разумеется, с этим можно бы было согласиться, если бы Кант на этом основании не сделал тотальное заключение, что мораль – это фундаментальная и ни к чему не

сводимая сила, необходимая во избежание общественно-го регресса.

Сходный вывод, но уже на естественно-научной базе, делает и В. И. Вернадский. Исходя из предпосылки, что живое происходит только из живого, он утверждает, что жизнь – фундаментальная сила природы. Хотя сегодня утверждение Вернадского среди биологов отнюдь не бесспорно, но тезис Канта оспаривать как-то не принято.

Однако, на наш взгляд, оба суждения чем-то неуловимо напоминают известный афоризм Козьмы Пруtkова: «где начало того конца, которым оканчивается начало». На самом же деле и мораль, и жизнь суть понятия нечеткие, поэтому их границы неопределимы. Так, скажем, спорить о том, что есть жизнь на уровне вирусов, можно лишь в категориях возможного, сама же подобная дискуссия выйдет не очень серьезно.

Для работы с такими понятиями на философско-методологическом уровне обычно допускается идеализация, когда некая точка выбирается в качестве перехода от того, что есть это понятие, до того, что им уже не является. В качестве примера такой идеализации можно использовать понятие «дедекиндово сечение», когда из всех рациональных чисел, упорядоченных по величине и представленных как точки на оси координат, нужно выбрать вещественное (иррациональное) число – указание на то, какие числа лежат левее.

Однако при выборе такой точки всегда необходимо помнить, что она является не реальностью, а лишь допущением, «назначенным по произволу» исследователя.

Такой подход к идеализации, принимаемый в качестве основного методологического принципа, с одной стороны, дает возможность сохранить все процедуры, необходимые для научного исследования, но с другой –

не позволяет забыть о произвольности и, следовательно, вторичности идеализации, предохраняя тем самым от соблазна подмены идеальными конструкциями реального бытия.

§ 2. Проблемы анализа и конкретные методы исследования свободы

В данном параграфе поговорим о различных подходах к определению свободы, ибо вряд ли найдется другое понятие, так широко применяемое к самым разным средам человеческой деятельности, животному миру и даже к неодушевленным объектам.

Математики говорят о свободных числах, физики — о свободных радикалах, зоологи — о свободной миграции, экономисты — о свободном движении капиталов и т.д. Недаром же Бертран Рассел, английский философ (и по совместительству британский лорд), заметил: «Когда мы говорим о чем-то свободном, наше понимание неопределенно до тех пор, пока мы не сможем сказать, от чего оно свободно. Что-нибудь или кто-нибудь свободны, если не подвергаются какому-либо внешнему принуждению, и чтобы быть точными, мы должны определить, что это за принуждение»³⁰.

Ответить: свободен ли человек практически или не-свободен — очень сложно. Трудности вызваны противоречивыми фактами реальности, которые, с одной стороны, свидетельствуют, что человек подчиняется обстоятельствам вопреки своим намерениям и посему он несвободен, а с другой, доказывают, что человек способен к достижению своих целей и что, следовательно, он свободен. Впрочем, не менее проблематичен и вопрос о том, является ли свободой достижение индивидом любых целей, так же, как и другой: а есть ли у свободы противники?

³⁰ Рассел Б. Искусство мыслить. М.: Идея пресс, 1999. С. 213.

«Ни один человек не борется против свободы, – человек борется, самое большее, против свободы других. Во все времена существовали, таким образом, все виды свободы, но только в одних случаях – как особая привилегия, в других – как всеобщее право»³¹.

В любом обществе и у каждого человека свобода имеет конкретно-исторический характер: она зависит как от уровня развития общества, так и от всех обстоятельств, данных индивиду в его личном бытии, начиная с рождения. Очевидно, что не может быть тождественного понимания свободы, например, у вождя восстания римских рабов Спартака и участников группы «Битлз».

В классических трудах большинства философов свобода чаще всего рассматривается как свобода воли и как политическая и гражданская свобода, ибо их прежде всего интересовала свобода применительно к бытию человека.

Но и тут диапазон значений весьма широк: свобода воли, свобода выбора, свобода личности, свобода политическая (в том числе свобода народа от угнетения и тирании; свобода гражданина – право участвовать в управлении государством: свобода собраний и демонстраций, свобода волеизъявления), свобода движения, свобода торговли, свобода мысли, свобода печати, а также свобода учения (пропаганды своих идей), свобода совести или вероисповедания. Синонимами слова «свобода» являются такие разные по смыслу слова, как вольность, раскрепощенность, эмансипация, неприкосновенность, вызволение из рабства, право, избавление, прерогатива, независимость.

В нашу задачу входит найти нечто, объединяющее всю совокупность понятий, для чего, как уже говорилось, необходима соответствующая этим целям методология.

³¹ Маркс К. Дебаты о свободе печати // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 55.

Как образно выразился профессор Э.А. Поздняков, методология – тот «магический кристалл», через который исследователь смотрит на мир, оценивает его и признает как реальность только в преломлении этого кристалла³². В первую очередь это относится к философскому исследованию.

Мы уже говорили, что хотя в основе традиционной философской методологии лежит требование объективности, эта объективность не тождественна объективности, необходимой, например, в естественно-научных исследованиях. И действительно, объективные законы различных уровней мироздания, рассматриваемые в рамках естественных наук, это законы, существующие независимо от присутствия человека и, следовательно, не обусловленные интересами, волей и деятельностью последнего (насколько такие законы действительно объективны – это другой вопрос).

В то же время мироздание, рассматриваемое в рамках философских исследований, имеет в своей основе именно человека и его бытие, воспринимаемое как высшая ценность. Следовательно, философской объективности изначально присущ ценностный подход, неприемлемый в естественных и точных науках. Не замечать этого и продолжать настаивать на «объективности» философии означает, на наш взгляд, стремление оправдать и компенсировать бремя социальной дисциплины (принудительной «общественной пользы»). При этом в качестве основополагающего аргумента используется антропоцентризм – убеждение в преимуществе человеческого рода перед всем остальным миром. Нам представляется, что такой подход неправомерен, а всеобщие категории, основанные на принципах антропоцентризма, дезориен-

³² Поздняков Э.А. Философия политики: в 2 т. М.: Палея, 1994. Т. 1. С. 10.

тируют человечество, внушая ему, под видом истинного знания, в лучшем случае сомнительные, а то и просто ложные представления.

Поскольку термины «закон» и «мера» претендуют на некую определенность (или на ее видимость), то их применимость, в затронутой связи, вызывает вполне оправданное сомнение. Действительно, большинство социальных теорий разрабатывались в рамках единой онтологической системы, если можно так выразиться, по принципу матрешки: человек есть часть общества (или государства), государство – часть окружающего мира. Космос, общество и человек функционируют по единым законам. Но придание таким системам объективного статуса приводит к оправданию социальной дисциплины. Именно такой методологией и обусловлено странное, на наш взгляд, отношение к свободе.

Для построения единой системы необходим логический метод – выявление причинно-следственных отношений. Однако логика сама по себе не является гарантией объективности, ибо установление точки отсчета – исходного пункта системы – во многом зависит от мировоззрения конкретного философа и, следовательно, субъективно.

Логика – наука абстрактная, а не объективная, так как законы логики – это законы мышления, а не бытия. Неслучайно у Гегеля третья часть «Науки логики» названа «Наука о понятии, или Субъективная логика».

Общее всегда абстрактно, но всегда субъективно, т. е. условно. Таким образом, претензия на объективную реальность логических законов есть не что иное, как претензия интеллектуальной абстракции на объективно существующий абсолют. При этом в большинстве случаев предполагается преимущество общего перед частным.

Все общие законы распространяются и на единичные объекты, но законы, свойственные лишь последним, рассматриваются как частные закономерности, растворяющиеся в общем.

Именно в этом причина большинства затруднений исследований проблемы свободы: на каком бы уровне бытия она не рассматривалась, она есть принадлежность единичного – объекта или субъекта (при этом социальную группу, класс, племя, этнос, нацию тоже можно понимать как единство, общность, коллективную личность).

Иными словами, задача вступает в противоречие с методом исследования.

Поэтому в философской литературе свобода обычно рассматривается не столько как самостоятельная категория, сколько в рамках единой системы: необходимость (закономерность) – случайность (произвол). При таком подходе применительно к неодушевленным объектам и животным свобода воспринимается либо как случайность, т.е. частное временное отклонение, либо как показатель того, что система еще не сформировалась и находится в процессе становления. Если же речь о человеке, то его свобода мыслится либо как неправильное представление, ложное мнение, возникшее вследствие незнания истинных законов; либо как их сознательное нарушение; либо, наконец, сознательное следование закономерности, основанное на ее понимании и приятии.

В итоге свобода часто определялась мыслителями через необходимость, как отсутствие последней. Так, А. Шопенгауэр считал, что «понятие “свобода” при ближайшем рассмотрении отрицательно. Мы мыслим под ним лишь отсутствие всяких преград и помех; эти последние, напротив, выражая силу, должны представлять собою нечто положительное. Соответственно возмож-

ным свойством помех понятие это имеет три весьма различных подвида – свобода физическая, интеллектуальная и моральная»³³. Очевидно, что определения Шопенгауэра, данные им трем типам свободы, фактически являются определениями типов соответствующих «помех» – т.е. необходимости.

Один из современных авторов эту связь между свободой и необходимостью обозначил такой метафорой: человека можно уподобить собаке, привязанной к телеге. Если собака умна, она спокойно бежит за телегой и довольствуется этим. Если же собака упирается и скулит, телега все равно ее тащит. Собственно, это парафраз известного афоризма Сенеки: *Ducjunt fata volentem, nolentem trahunt* («Согласного судьба ведет, несогласного тащит»). Различие же между более свободным человеком и человеком менее свободным определяется степенью осознания тем и другим этой необходимости.

Проблема свободы зачастую разрешалась только в категориях необходимости и случайности. Например, один из наиболее глубоких исследователей теории свободы Михаил Бакунин писал: «Я вообще не придаю случайности в истории никакой реальной силы: история представляет собой свободное, но вместе с тем необходимое развитие свободного духа»³⁴.

Мы тоже убеждены в существовании общих закономерностей в истории Вселенной и человеческого общества, иными словами, считаем метод историзма базовым в системе общих методологических принципов, использованных нами в настоящем исследовании, хотя, в отличие от Бакунина, рассматриваем историческую

³³ Шопенгауэр А. О свободе воли // Афоризмы и истины. М.: Харьков, 2000. С. 196.

³⁴ Бакунин М. А. Реакция в Германии // Анархия и порядок. М.: Эксмо-пресс, 2000. С. 106–107.

случайность как одну из форм проявления взаимосвязей необходимости и свободы.

Перечислим основные методы, использованные в данном исследовании:

1) Метод сравнительно-исторического анализа, примененный как в ходе изучения определений и понятия свободы, так и в отношении проявления свободы на различных уровнях бытия. Все познается в сравнении, – говорили древние мыслители. Применение этого метода оправдано тем, что для своего анализа мы использовали обширную базу различных проявлений свободы на атомарном, химическом, физическом, биологическом, социальном срезах бытия, а также идеальных математических, логических и философских абстракций.

2) Метод аналогии. Так как между уровнями бытия и мышления существуют определенные, хотя не всегда строгие взаимосвязи, позволяющие строить вполне корректные аналогии между свойствами разных уровней, то применение метода аналогии обоснованно, хотя необходима оговорка. Суждения, получаемые по аналогии, по отношению к конкретным объектам, вообще говоря, носят лишь вероятный характер. Если же выводы по аналогии относятся к абстрактным объектам, то они при некоторых условиях (в частности, при установлении между ними отношений изоморфизма или гомоморфизма) могут давать и достоверные заключения.

3) Метод формально-логического анализа, примененный для выявления наиболее общих свойств понятия свободы, обнаруженных и определенных различными мыслителями прошлого.

4) Метод философской индукции, так как наше исследование восходит от исследования частных случаев к философскому обобщению.

§ 3. Обзор существовавших подходов к пониманию свободы

Итак, принципиальный методологический «водораздел» при исследовании свободы пролегает по линии признания приоритета свободы или необходимости. Кажалось бы, признание свободы должно сводиться к абсолютному отрицанию необходимости. Однако все же речь идет именно о приоритете. Кроме того, надлежит заметить, что сама необходимость также бывает разного свойства, разграничиваясь, во-первых, по отношению к объекту, а во-вторых – по уровням бытия.

Если необходимость изучать в отношении к объекту, ее можно определить как внешнюю или внутреннюю. Внутренняя необходимость – внутренняя природа объекта, – причина того, что объект суть такой, каков есть, т.е. обладает одними свойствами или качествами и не обладает другими. Внешняя необходимость – это необходимость, обусловленная внешними причинами, а не вытекающая из природы самого объекта.

Что же касается уровней, или, лучше сказать – срезов бытия, то необходимо заметить, что большинство философов разделяли реальность на природную – естественную, эмпирическую, телесную и чувственную; сверхприродную – трансцендентную, духовную и умопостигаемую; а также социальную – общество и государство, которая представлялась чем-то вроде «второй природы человека».

Ясно, что, если рассматривать конкретный объект на уровне эмпирического природного бытия, внутренняя необходимость не противоречит его свободе. Об этом говорил еще Цицерон, определявший необходимость как внутреннее свойство объекта – атома или души, – каковое является для этого объекта причиной движения:

«Природа самого атома такова, что он движется своим весом и тяжестью, и это и есть та самая причина, по которой он так движется... Подобно этому, не следует искать внешних причин самопроизвольных движений души. Ибо этим движениям свойственна такая природа, что они в нашей власти и нам повинуются. Но они не беспричинны. Причиною их является сама их природа»³⁵.

О том же размышлял и Т. Гоббс: «Свобода есть отсутствие всяких препятствий к действию, поскольку они не содержатся в природе и во внутренних качествах действующего субъекта. Так, мы говорим, что вода свободно течет, или обладает свободой течь по руслу реки, ибо в этом направлении для ее течения нет препятствий; но она не может свободно течь поперек русла реки, ибо берега препятствуют этому. И хотя вода не может подниматься вверх, никто никогда не говорит, что у нее нет свободы подниматься; можно говорить лишь о том, что она не обладает способностью, или силой, подниматься, потому что в данном случае препятствие заключается в самой природе воды и носит внутренний характер. Таким же образом мы говорим, что связанный человек не обладает свободой ходить, потому что препятствие заключается не в нем самом, а в его узах, но мы не говорим так о больном...»³⁶.

Свободу в самом широком значении он определял как состояние, не обусловленное внешними причинами: «Свобода означает отсутствие сопротивления (под сопротивлением я подразумеваю внешние препятствия для движения), и это понятие может быть применено к неразумным созданиям не в меньшей степени, чем к разумным

³⁵ Цицерон. О судьбе / Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 308.

³⁶ Гоббс Т. О свободе и необходимости // Собр. соч.: в 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 555.

существам. Ибо если что-либо так связано или окружено, что оно может двигаться лишь внутри определенного пространства, ограниченного сопротивлением какого-либо внешнего тела, то мы говорим, что это нечто не имеет свободы двигаться дальше... Но если препятствие к движению кроется в самом устройстве вещи, например, когда камень находится в покое или когда человек прикован болезнью к постели, тогда мы обычно говорим, что эта вещь лишена не свободы, а способности движения»³⁷.

Гоббс различал необходимость внутреннюю и внешнюю, причем свободу определяет как соответствие вещи ее внутренней природе, а несвободу – как действие под воздействием внешних причин. «Если, таким образом, бесспорно положение, что воля является необходимой причиной предумышленных действий, а воля в свою очередь является обусловленной другими, лежащими вне ее сферы вещами, то отсюда следует, что все предумышленные действия имеют свои необходимые причины и поэтому являются продуктом необходимости»³⁸. Отсутствие внутренней необходимости означает для него отсутствие не свободы, а способностей. Например, камень лишен способности летать самостоятельно по природе. Если он все же летит, значит, к этому его понуждает некая причина, каковая и есть внешняя необходимость. Птица, наоборот, предназначена к полету своей природой. Поэтому если она не в состоянии летать, то обстоятельства, в силу которых она не может этого сделать (у нее сломано крыло или она заключена в клетку), также являются внешней необходимостью, лишаящей птицу свободы.

Итак, признание наличия на эмпирическом уровне внутренней необходимости, понимаемой как внутренняя природа объекта, не является отрицанием свободы. На-

³⁷ Гоббс Т. Левиафан // Собр. соч.: в 2 т. М., 1965. Т. 2, С. 231–232.

³⁸ Гоббс Т. Избр. соч. М.; Л., 1926. С. 139.

против, возможность объекта действовать в соответствии с внутренней необходимостью есть гарантия свободы, поскольку означает отсутствие необходимости внешней.

В случае же признания реальности надэмпирического – трансцендентного, умопостигаемого бытия, тот же самый подход интерпретируется обратным образом. В частности, христианские богословы, Спиноза, Кант, Гегель, подобно Гоббсу определяли свободу как необусловленность действия (или состояния) внешними причинами.

Согласно Спинозе, «свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. Необходимой же или, лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию или действию по известному или определенному образу»³⁹. Но Спиноза понимал эмпирический мир не как совокупность единичных объектов, а как систему, чьими элементами эти объекты являются и законам которой подчиняются. Поэтому внутренняя необходимость у него оказывалась частным случаем необходимости внешней – законов природы.

Закономерным следствием стало отрицание в эмпирическом мире самой возможности свободы: для неодушевленных объектов и живых организмов – целиком, а для человека – в той мере, в какой он является биологическим существом: «если рассматривать человека как произведение природы, то его следует подчинить законам природы, не допускающим ни малейшего изъятия. Человек является предметом в ряду других предметов, как звено причинной цепи, которая и впрямь есть действительная цепь»⁴⁰. Свобода как бы выносятся «за рам-

³⁹ Спиноза Б. Этика // Избр. произведения: в 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 362.

⁴⁰ Фишер К. О свободе человека. СПб, 1900. С. 2.

ки» природного эмпирического бытия в мир разумный, трансцендентный, умопостигаемый. Человек свободен, поскольку он есть не только (и не столько) биологическое, но прежде всего – разумное существо.

Понимание свободы как отсутствие внешней необходимости (в противовес внутренней) трансформировалось в понимание ее как отсутствие всякой необходимости. Но сама необходимость существует только в эмпирическом бытии, в бытии умопостигаемом – надэмпирическом, божественном, трансцендентном, – необходимости нет, поскольку оно не подчиняется законам природы, но само устанавливает для нее законы и является причиной ее существования.

Поэтому чем выше уровень бытия, тем больше «мощь» объекта, под которой Спиноза понимал величину области, где действуют законы, этим объектом порожденные и распространяемые, и, следовательно, выше уровень свободы. Мощь каждого объекта прямо пропорциональна его мощи и, значит, абсолютной свободой обладает лишь Бог. «Отсюда же, т.е. из того, что мощь естественных вещей, которой они существуют и действуют, есть сама мощь Бога, мы легко поймем, что такое право природы. Ведь так как Бог имеет право на все, и право Бога есть не что иное, как сама мощь Бога, поскольку она рассматривается как абсолютно свободная, то отсюда следует, что каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько имеет мощи для существования и действия; ибо мощь каждой естественной вещи, которой она существует и действует, есть сама мощь Бога, которая абсолютно свободна»⁴¹.

Вопрос о сущности свободы изучал и Иммануил Кант. Рациональный момент в разработке им категории свободы состоит в признании свободы как таковой, в по-

⁴¹ Спиноза Б. Политический трактат. М., 1910. С. 7.

пытке установить отношение между свободой и необходимостью.

Но Кант не выводил свободу из необходимости. Он считал, что необходимость и свобода относятся к разным сферам. Первая вытекает из причинных связей и характеризует материальный мир. Вторая связана с «вещью в себе», с богом, бессмертием души. Рассматривая свободу в отношении к человеку, Кант руководствуется этим принципом двойственности мира. Он считал, что человек как существо природы, находящееся в цепи ее явлений, – это феномен, подчиненный природной необходимости, и поэтому он несвободен. В этой сфере свободу, по его мнению, следовало бы отбросить как нечто ничтожное и невозможное. Он считал, что свобода присуща человеку, хотя она и не вытекает из его природы, из непосредственного опыта. Она свойственна человеку как существу мыслящему и самосознающему, как интеллигибельному предмету, связанному с «вещью в себе», с божеством, бессмертием.

Свобода, по Канту, это не что иное, как представление, идея свободы. Он отрицал, что свобода дается через познание, поскольку считал, что познавательные способности человека ограничиваются миром явлений. Свобода же, связанная с сущностью, с богом, представляет «вещь в себе», которая не может быть понята нами никогда и относится к области веры. Он полагал, что человеку как существу природному, подчиненному инстинктам, свойственно генетическое зло. Но он как существо разумное способен подчиниться нравственному закону. Категорический императив, который Кант считал абсолютным, гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла бы быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства»⁴².

⁴² Кант И. Критика практического разума. СПб., 1908. С. 33.

По мнению Гегеля, абсолютная свобода означает абсолютное отсутствие необходимости и является свойством исключительно высшей реальности – Бога, нравственного императива или Абсолютного духа. Свобода превращается в идею – понятие, которое в эмпирическом бытии реализовано быть не может, поскольку, являясь причиной, формирующей законы эмпирического бытия, фактически формирует его необходимость. «Свобода, которая не имела бы внутри себя никакой необходимости, и одна лишь необходимость без свободы, суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена внутри себя и, следовательно, вместе с тем необходима»⁴³, утверждал Гегель.

Сравнив методологические подходы в исследовании свободы (пока лишь на уровне трансцендентного и природного бытия), можно сделать следующие выводы.

Поскольку на уровне природного мира свобода тождественна внутренней необходимости, ибо последняя означает возможность объекта быть самим собой вне зависимости от внешних обстоятельств, то методологическое значение при научном исследовании свободы имеет не признание приоритета свободы или необходимости как таковой, а признание приоритета свободы или внешней необходимости, рассматриваемой как объективная закономерность.

Внутренняя необходимость уже понимается не как набор индивидуальных свойств, но как проявление внешней необходимости, что де-факто означает отрицание свободы. Антагонизм свободы и необходимости принимает форму противопоставления единого и единичного, всеобщего и частного, универсального и индивидуального.

⁴³ Гегель. Соч. Т. I. С. 73–74.

Поскольку свобода (или внутренняя природа) есть свойство индивидуального объекта, а внешняя необходимость представляет собой причинно-следственную связь, т.е. систему, то противопоставление свободы и необходимости приобретает форму противопоставления объекта, рассматриваемого отдельно, иным объектам, рассматриваемым как части системы. Так как признание трансцендентного бытия реально существующим означает, по сути, признание его причиной существования эмпирического мира, последний автоматически рассматривается как подчиненный высшей внешней необходимости, т.е., заведомо несвободный. Поскольку же «царством подлинной свободы» признается именно высшая реальность, то факт ее существования исключает свободу из эмпирического мира.

Что касается человека, то, как уже сказано, его природа двойственна (и телесна, и разумна). В эмпирическом мире он обладает частичной свободой как разумное существо. В выяснении характера и степени этой свободы и состоит, собственно, проблема свободы воли – одна из главных проблем, имеющих отношение к свободе, причем и сама свобода воли толкуется двояко: как наличие или отсутствие мотивации «воления» либо же как возможность и право человека (или социальной группы) поступать по своему усмотрению или прихоти. «Согласно общепринятому смыслу слова, свободный человек – тот, кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать»⁴⁴, – писал Гоббс.

В обоих случаях наличие или отсутствие свободы воли обуславливается наличием или отсутствием внешней необходимости (обстоятельств, препятству-

⁴⁴ Гоббст. Левиафан. Т. 2. С. 163.

ющих реализации желаний индивида или социального субъекта) Следовательно, признать человека изначально свободным – это признать свободу внутренней необходимостью индивида, т.е. неотъемлемой частью его внутренней природы. Иначе говоря, применительно к человеку значение термина «свобода» зависит от методологического подхода, предопределенного взглядом на внутреннюю природу.

Природа человека понималась мыслителями как природа биологическая, «человеческая», социальная, божественная или же как природа некоего «сверхсущества».

Первая точка зрения подчеркивает изначальную принадлежность человека к природному миру: человек рассматривается прежде всего как биологический вид *Homo sapiens*, т.е. хоть и разумное, но животное, биологическая особь, но обладающая разумом. В этом нет ничего унижительного, ведь «животное» означает «живое существо». Человеческий разум вовсе не отвергается, а воспринимается как порождение природы, благодаря которому человек смог занять высшую ступень биологической эволюции. Здесь подчеркивается взаимосвязь человека и природной среды, причем последней отводится решающая роль в формировании человека и его жизнедеятельности.

Выбор второго варианта априори предполагает, что человек рассматривается как человеческая личность, представитель человечества (поэтому будем данную точку зрения называть также общечеловеческой). Под человечеством же понимается некая условная совокупность индивидов.

Попутно заметим, что и понятие личности тоже сложно. Так, Дж. Локк считал, что «... личность есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и реф-

лексию и может рассматривать себя, как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах»⁴⁵. Тожество личности Локк усматривал в её сознании.

Владимир Даль в «Словаре живого русского языка» определяет личность как «лицо, самостоятельное, отдельное существо; состоянье личного».

В Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона личность – это «внутреннее определение единичного существа в его самостоятельности, как обладающего разумом, волей и своеобразным характером, при единстве самосознания».

Наконец, в Большой Советской энциклопедии (3-е изд.) личность определяется так: «1) человеческий индивид как субъект отношений и сознательной деятельности (лицо, в широком смысле слова) или 2) устойчивая система социально-значимых черт, характеризующих индивиду как члена того или иного общества или общности».

Мы используем термин «личность» в первом из этих значений.

Для решения проблемы свободы личности принципиальна постановка следующего вопроса: является человек целью общества или средством для него?

Здесь биологическая составляющая природы человека не отрицается, но «де факто» игнорируется, считается неважной, поскольку в качестве главного характерного признака человека избирается его отличие от окружающего природного мира. Поэтому природная среда обитания человека подменяется искусственной, каковой является человеческая культура, понимаемая в самом широком смысле. Человек, воспринимаемый как представитель «рода человеческого» и носитель общечело-

⁴⁵ Локк Дж. Избранные философские произведения: М., 1960. Т. 1. С. 338.

веческой культуры, тем самым отчуждается от окружающей его среды.

Третью концепцию назовем социоцентрической. В человеке она видит порождение общества, биологический фактор ее идеологами минимизируется или сводится к нулю. В их глазах абстрактная неструктурированная совокупность индивидов, каковой является человечество, приобретает жесткую структуру и преобразуется в общество, поскольку общество – это не только и даже не столько люди, но в первую очередь те структурные отношения, которыми они связаны.

Культура в этом случае утрачивает общечеловеческий статус, низводится до уровня конкретной общественной системы, ее продуцирующей, тем самым обществу присваивается значение одновременно и природной среды, и человечества. На том основании, что человек существует в обществе и в одиночку жить не может, выстраивается тезис, что интересы человека и общества связаны безотрывно, следовательно, все, что хорошо для общества, обязательно должно быть хорошо и для каждого его члена.

Словом, для индивида отведена идеальная роль «винтика», цель жизни которого – добросовестно исполнять отведенную ему функцию в общественном механизме. Человек трактуется как субъект общественных отношений и не более того.

Теоцентристский подход сводится к тому, что человек объявляется творением Господа, творением наилучшим, созданным исключительно по Его образу и подобию. Не человек был создан для управления сотворенным миром, – Бог сотворил мир именно для того, чтобы им управлял человек. Следовательно, «корни» человеческой природы следует искать не в окружающем мире,

а в Боге – Создателе. Поэтому эту концепцию можно называть теоцентрической.

Выбор пятой точки зрения означает перенос акцента с человека как части чего-либо на его особость, независимость от природы, человечества, от общества и от Бога. Обычно такой перенос подталкивает к рассуждениям об эгоцентризме и эгоизме.

Однако эгоцентрическое ощущение «сверхприродности» провоцирует у человека желание отделить себя от природного мира, т.е. осуществить то безусловное отношение себя к роду человеческому, о котором шла речь во второй концепции. Очевидно, что принцип превосходства над окружающей средой, выраженный в высказываниях типа «человек – царь природы», относится не к человеку как индивиду, а именно к Человеку с большой буквы, к представителю Человечества, которое понимается уже не как один из биологических видов, а как некая «высшая раса». Такой коллективный эгоцентризм человечества по отношению к природе называют антропоцентризмом.

На основании вышеизложенной классификации возможных взглядов на природу человека попробуем обрисовать различные подходы к пониманию свободы.

1) Согласно «биологическому» варианту, потребность в свободе является органической, т.е. заложенной в «первой» природе человека – его биологической сущности, и потому оспаривать эту потребность бессмысленно и неправомерно.

2) В «человеческой» концепции естественная потребность в свободе идеализируется и рассматривается в контексте ценностей общечеловеческой культуры, что и постулируется как естественное право человека «быть свободным». Но тем самым уничтожается имманентное качество свободы как самостоятельного стремления,

свойственного человеку от природы. Свобода из потребности превращается в ценность, что, в свою очередь, обуславливает ее другими ценностями, уже морального свойства, и прежде всего, эгалитаризмом, т.е. признанием равенства всех людей.

Но стремление к равенству, наравне с прочими моральными нормами, в биологической природе индивида не заложено. Назначение этических регуляторов – нивелировать природные различия между людьми, дать всем равные права и уравнивать начальные возможности. Разумеется, если каждый человек – равноправный представитель человечества, то его права должны соответствовать правам всех остальных людей. Но поскольку природная сущность человека игнорируется, то провозглашение его прав не обосновано ничем, по сути, является чистой декларацией. Об этом позже. Отметим пока, что в философско-политической и правовой литературе такая концепция называется естественным правом.

3) Социальная (или социоцентрическая) концепция все права и потребность индивида в свободе рассматривает лишь в свете общественной пользы, что, по сути, равносильно их отрицанию или, по крайней мере, требованию регламентации многочисленными общественными интересами. При этом утверждается, что, поскольку природа индивида – общественная (человек – член общества), то интересы и нужды общества полностью исчерпывают все «нормальные» потребности человека. Посему каждый, желающий чего-либо «сверх» установленного обществом стандарта, – больной или вредитель, подлежащий лечению или наказанию.

4) На первый взгляд, теоцентрическая концепция, в отличие от социоцентрической, должна бы безоговорочно признать стремление человека быть свободным,

поскольку возводит человека в ранг «венца творения». Но и эта точка зрения отрицает индивидуальную свободу как природную потребность индивида. Происходит это опять-таки по причине непризнания человека как природного существа. В самом деле, если человек, как и весь мир, сотворен Богом, у него и у мира одна природа, причем не «естественная», а «божественная», отличает их лишь предпочтение, оказанное человеку Богом по Его благой воле. Все, что есть у человека – это «дары», им самим никак не заслуженные. Свобода – тоже один из даров, но пользоваться им нужно очень осмотрительно, дабы не оскорбить дарителя. Все природные потребности – происки дьявола, желающего человеку гибели, следовать им – значит потакать сатанинским козням. У человека должна существовать одна потребность: благодаря Бога за свое сотворение, из всех сил усердно содействовать воплощению Его божественных замыслов, используя дарованную свободу для того, дабы радостно следовать Его воле.

Сходство теоцентрической и социоцентрической концепций станет еще очевиднее, если взглянуть на итоги их практического воплощения. Теократические государства инков и майя по жестокости не уступали самым зверским тоталитарным светским режимам, а фундаменталистские государства ислама и поныне представляют собой угрозу для всего мира. Поэтому, при всем кажущемся отличии, «божественная» концепция есть не что иное, как разновидность концепции социоцентрической.

5) «Эгоцентрико-эгоистическая»⁴⁶ концепция, разумеется, провозглашает абсолютную свободу индивида.

⁴⁶ Чтобы читатель не счел, что тут отождествляются понятия «эгоцентризм» и «эгоизм», поясним: под эгоцентризмом мы понимаем отношение «сверхличности» к внечеловеческому миру, а под эгоизмом – к прочим представителям «рода человеческого». Сюда же, напомним, относится и антропоцентризм – коллективный эгоизм человечества по отношению к окружающей среде.

Но на поверку это свобода негативная, то есть независимость, «свобода от», а не «свобода для». «Человек эгоцентрический» «освободил» себя от всего и всех и лишь абсолютная свобода его собственной, ничем не ограниченной воли является для него законом, побуждающим к действию или бездействию.

§ 4. Утопии Порядка и утопии Хаоса

Образы совершенного строя – утопии – в истории играют огромную роль.

«Утопия, как идеал общественных отношений, представляет наиболее всеобщий элемент в духовном мире. Входит она в состав всех религиозных преданий, этических и правовых теорий, систем воспитания, поэтических произведений, – словом, всякого знания и творчества, дающего образцы жизни. Невозможно представить себе ни одной эпохи, ни одного народа, даже ни одного человека, который не мечтал бы о каком-то рае на земле, который бы не был в большей или меньшей степени утопистом. Где только существуют нищета, несправедливость, страдание, – а существуют они всегда и везде, – там должно проявиться также искание средств для искоренения причины зла. Через всю историю культуры проходит целая лестница самых различных видов утопий, – от представлений дикого кочевника до размышлений современного философа, – часто неприметных, как неприметны в природе химические элементы, но всегда легко доказуемых. Человек, ни на минуту не переставая, прядет свою мечту»⁴⁷.

В любой идеологии (т.е. системе идеалов и принципов) всегда содержится проект идеального будущего, модель такого желаемого общества, какого еще не существовало в мире, иначе говоря, социальной утопии

⁴⁷ Свентоховский А. История Утопии. От Античности до конца XIX века. М., 2012. С. 5.

(оў топов – нигде), порожденной теориями, надеждами и фантазией идеологов. Но исходный пункт всех идеологий и, соответственно, социальных утопий всегда лежит в наличных реальных обществах⁴⁸. Утопия есть отрицание настоящего и бунт против действительности.

Любая утопия фактически – это признание наличия социального кризиса и план выхода из тупика, в котором оказалось общество страны. Пока жизнь членов общества удовлетворяет, никому не придет в голову измышлять лучший строй. Но если недовольство существующим проявляется уже открыто, то всякий, подчас сказочный проект нового устройства встречается бурным одобрением.

К сожалению, любая модель общества всегда является лишь умозрительной конструкцией, и даже в форме теории отражает действительность лишь в обобщенном, очищенном от реальности виде. Между тем сознание человека обычно отождествляет идеал и эмпирическую реальность и допускает вероятность или даже несомненную возможность полной рационализации общественной жизни. Поэтому сознание, абсолютизирующее возможности познания, стремится отыскать способ спасения от драматизма человеческого бытия в когнитивном отношении к миру, найти разумное обоснование безусловной правильности своих мироориентаций⁴⁹.

Иными словами, все утопии являются не только критикой существующего в стране настоящего, но и научным проектом будущего, планом преобразований и реформ, намечаемых какой-то из политических партий.

⁴⁸ См.: Кирхенгейм А. Вечная утопия. СПб., 1902; Мортон А. Английская утопия. М., 1956; Францов Г. Исторические пути социальной мысли. М., 1965; Агости Э. Возрожденный Тантал. М., 1969; Баталов Э. Я. Философия бунта. М., 1973, и др.

⁴⁹ Лекторский В. Идеал, утопия и критическая рефлексия. М. 1996, С. 5.

Если эта партия приходит к власти, то ее проект становится конституцией государства, и очередная утопия начинает воплощаться в стране в жизнь. Правда, не позже чем через век-другой, т. е. по историческим меркам скоро, выясняется, что партийные идеологи не очень знали, как устроено и развивается общество, плохо понимали, чего именно хотели они сами, и действительность активно сопротивляется, вскрывая их просчеты и ошибки. Жизнь никак не желает превращаться в мечту. Вероятно, утопиям суждено создаваться до тех сказочных времен, пока существующие в обществе отношения не будут наконец удовлетворять людей. «Хотели как лучше, а получилось как всегда!» – эта сакраментальная фраза идеально выражает ситуацию.

Каждая социальная утопия, какой бы она не была – философским учением, политической доктриной или литературным произведением, является воплощением социального идеала, моделью, желанного, хотя не существующего общества. «На карту Земли, на которой не обозначена Утопия, не стоит глядеть, так как карта эта игнорирует страну, к которой неустанно стремится человечество. Прогресс – это реализация Утопии», – писал некогда Оскар Уайльд.

Впрочем, назревшее в обществе сознание дефектности существующих отношений не всегда ведет к социальному перевороту; часто замена пришедших в ветхость условий новыми происходит как бы бесшумно. Поэтому, пытаясь на основе утопии прогнозировать будущее, можно впасть в ошибку, считая переворот неизбежным.

Можно считать, что существуют два полюса предпочтений, предопределенных противостоянием личности и социума, или же хаоса и порядка. На одном из них сосредоточены проекты, авторы которых верят в приоритет

общего, т.е. необходимость подчинения личности социуму. На противоположном, наоборот, группируются все те, кто убежден в приоритете прав личности, критикуя чрезмерный социальный контроль и требуя минимизации прав государства и общества, вплоть до полной ликвидации.

Эта идейная дихотомия реализуется в философских принципах коллективизма и индивидуализма; специфика политического строя обозначается понятиями деспотии, диктатуры, гражданского общества и демократии; если речь заходит о внутреннем устройстве государства, имеют в виду противоборство централизма и децентрализации. Говоря же о идейно-политическом наполнении социальных моделей, обозначим их как социоцентризм (и его предельное воплощение – тоталитаризм) и либерализм.

В зависимости от того, какой идеал общественного устройства воплощается в конкретной утопии, можно разбить их на две группы, а именно – социоцентрические утопии Порядка и либерально-индивидуалистические утопии Хаоса.

Часто теории идеологов оформляются в виде публицистических или художественных произведений, в которых идеализация реальных отношений сочетается с их критикой, авторская фантазия дополняется обобщением прогрессивных стремлений и др. Утопии – это одна из древнейших литературных форм, существующих как бы на границе между литературой и социально-политической философией.

В античности и в эру Возрождения социоцентрическая утопия бытовала в форме описания идеальных государств, якобы существующих или существовавших. В XVII–XIX вв. широкое распространение получили также утопические трактаты.

«Первым человеком, задумавшим говорить о лучшем государстве»⁵⁰, Аристотель считал архитектора Гипподама из Милета, друга Сократа и Софокла, который принципы планировки городов увязывал с их политическим переустройством. Гораздо масштабнее был проект Филеаса Халкедонского, предлагавшего ввести в Элладе коллективность владения и огосударствление производства.

Философским достижением, надолго приковавшим к себе внимание мыслителей и послужившим образцом для большинства социоцентрических утопий, была «Республика» Платона, коммунистическая по форме, но аристократическая по существу. Коммунизм Платона – не цель, а средство; коммунистический принцип у Платона – не общий, а частный; только философам и воинам воспрещено иметь семью и частную собственность и то лишь для того, чтобы избавить их от хлопот и дать им возможность всецело посвятить себя управлению и защите государства. У Платона было множество последователей. Подражая ему, основатель стоицизма Зенон создал смелый план мирового государства, в котором пример мировой монархии, основанной Александром Македонским, дополнялся теоретическими посылками, почерпнутыми из «Республики». Сколком с «Республики» была и поэма Ямбула, описывавшего счастливый остров в Эфиопском море, где господствует общность имущества и жен.

«Утопия» Томаса Мора – едва ли не первое сочинение Нового времени, критикующее в форме иносказания недостатки реального общества. Связь «Утопии» с действительностью и открытием Америки очевидна, если вспомнить, что рассказчик Мора – спутник Америго Веспуччи. Эта книга и положила начало понятию «утопия», ставшему нарицательным для обозначения описа-

⁵⁰ Аристотель. Политика. Т. II. С. 8.

ний страны мечты, призванной служить образцом общественного строя.

Вскоре после открытия Нового Света возникла вера в возможность превращения мечты в географическую и политическую реальность. Естественно, что она была переосмыслена и применена к условиям действительности США, но в ее основе лежали идеалы, имевшие европейское происхождение.

«Переехав» в Америку, европейская утопия сменила «имя» и модифицировалась по сути. Она обрела черты общенационального мифа США, зафиксированного в национальном опыте и социальных архетипах, порождающих массовые ожидания и определяющих жизненные ориентации. Об этом чуть позже.

Из подражателей Мора особого внимания заслуживает калабрийский монах Кампанелла, автор «Города солнца» (1620), его утопия соединяет в себе черты платоновой республики и монастырской общины. Широко известны «История северамбов» Верасса (1677), написанная в форме романа, и «Океания» Дж. Гаррингтона (1656), иносказательно изображающая историю Англии и направленная против политической теории Гоббса. В сущности, это не столько утопия, сколько политико-философский трактат. Всеми признаками утопии обладает «Закон свободы» теоретика «истинных левеллеров» Дж. Уинстэнли.

Все эти фантастические (кроме «Океании») творения объединяет одна черта. Идеальный строй, изображенный Мором, Кампанеллой, Верассом и Уинстэнли, всюду построен на коммунистических основах. Частной собственности нет. Государство организует труд, наблюдает за производством и заведует распределением.

Одинокое стоит утопия Ф. Бэкона «Новая Атлантида»; в ней больше рассуждений о научно-техническом

прогессе, чем о реформе социально-экономических отношений.

Самой крупной утопией XVIII в. была «Базилиада, или О крушении плавающих островов» Морелли (1753), коммунистическая, но отличающаяся от своих предшественниц XVI–XVII вв. сознанием глубокой противоположности между богатством и бедностью. Многие утопические сочинения предлагали решение отдельных социально-политических проблем: трактаты о «вечном мире» (Эразм Роттердамский, Э. Крюсе, Ш. Сен-Пьер, И. Кант, И. Бентам и др.), педагогические У. (Я. А. Коменский, Ж. Ж. Руссо и др.), научно-технические (Ф. Бэкон).

Иной характер приобретают утопии XIX в., века капитализма и обострившихся классовых противоречий. Например, в основе «Икарии» Кабе (1840) – такая система распределения, при которой все классы общества могли бы приобщиться к экономическому благосостоянию. Каждый участвует в общественном труде по способностям и получает от государства по мере необходимости.

Людвиг Штейн в книге «Общественные проблемы в свете философии (*Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*)», писал, что литературные утопии создаются, когда в социальном устройстве назревает переворот, хотя обыкновенные люди его еще не осознают, но люди с более тонкой организацией инстинктивно угадывают. Действительно, обычно утопии предшествуют социальному перевороту или важной политической реформе. «Утопия» Мора издана за год до начала агитации Лютера, подтолкнувшего Реформацию. Утопия Морелли опередила на несколько лет Французскую революцию; утопия Кабе оказалась буревестником революции 1848 г.

Наряду с утопиями, в которых социальное устройство описано, как желаемое, существуют и другие, изо-

бражающие возможное общество, но воплощающее в себе имеющиеся уже негативные тенденции, развития которых авторы всерьез опасаются.

Такие социальные модели, в которых обозначен контридеал, содержащие предупреждение возможной угрозы, называют антиутопиями. В их ряду видное место занимают те, что посвящены нашему отечеству: «История одного города» М. Салтыкова-Щедрина, «Мы» Е. Замятина, «Час быка» И. Ефремова», «1984» Дж. Оруэлла.

Разве не похож рожденный иронией сатирика Глупов на идеальные государства Платона, Мора, Кампанеллы или Кабе? Градоначальник Глупова Угрюм-Бурчеев, тот, что «разрушил старый *город* и построил другой на новом месте», «начертивши прямую линию, (...) замыслил втиснуть в нее весь видимый и невидимый мир, и притом с таким непременно расчетом, чтобы нельзя было повернуться ни взад ни вперед, ни направо, ни налево». Вспомните, как этот «нивеллятор» намечает проект преобразования Глупова в «образцовый город» Непреклонск: «Посередине площадь, от которой радиусами разбегаются во все стороны улицы, или, как он мысленно называл их, роты. По мере удаления от центра роты пересекаются бульварами, которые в двух местах опоясывают город и в то же время представляют защиту от внешних врагов. Затем форштадт, земляной вал – и темная занавесь, то есть конец свету. Ни реки, ни ручья, ни оврага, ни пригорка – словом, ничего такого, что могло бы служить препятствием для вольной ходьбы, он не предусмотрел»⁵¹.

Изувеченная крепостным правом Россия – тюремная утопия, – писал Салтыков-Щедрин: «Призовите на помощь самую крайнюю утопию и вы не найдете ничего, что могло бы сравниться с утопией, ежедневно развер-

⁵¹ Салтыков-Щедрин М. Е. Полн.собр. соч.: в 20 т. Т.VIII. С. 403.

тывающейся перед вашими глазами (...) Нас страшат именами Кабе и Фурье, нам предъявляют какое-то пугало в виде фаланстера, а мы спокон веку живем в этом фаланстере и даже не чувствуем этого!»⁵²

Фактически утопии и антиутопии отличаются лишь эмоциональным знаком – отношением автора к описываемому порядку: восторгом или страхом. На практике же идея социоцентрического общества воплощалась в разные версии тоталитарного строя, характеризуемого диктатом авторитарной власти над всеми сферами жизни общества и гражданина. В наши дни, по мнению Н. А. Бердяева, «утопии выглядят гораздо более осуществимыми, чем в это верили прежде. И ныне перед нами стоит вопрос, терзающий нас совсем иначе: как избежать их окончательного осуществления?».

Начиная еще с той же античности, наряду с социоцентрическими учениями стали рождаться и противостоящие им индивидуалистические и либеральные учения, и, соответственно, утопии. Их авторами были, например, Аристотель, проповедовавший необходимость саморганизации экономики, софист Протагор, считавший, что «человек есть мера всех вещей», Эпикур с его гедонизмом.

Но периодом решительного утверждения индивидуализма стала эра Возрождения, которая в качестве приоритетного избрала принцип гуманизма, означавший повышенное внимание к проблеме личности, ее духовным запросам, потребностям и интересам в системе взаимодействий «человек–общество».

Именно в эпоху Возрождения и Реформации индивидуализм сыграл существенную роль в обосновании идей самоценности бытия отдельного человека и его личной

⁵² Салтыков-Щедрин М. Е. Итоги, СПб. 1871. Гл. IV.

ответственности за свою судьбу. Индивидуализм тогда выступил как идеология, противостоящая феодальному абсолютизму, сословному принципу социальной структуры, и как выражение возникающих капиталистических отношений (с присущими им свободой частного предпринимательства и принципом пользы как регулятора поведения человека), апология частного интереса. А расцвет индивидуализма пришелся на период первых буржуазных революций и получил обоснование в философско-этических учениях Дж. Локка, А. Смита, Гельвеция, Б. Франклина, И. Бентама, Дж. С. Милля и др. Тогда же стали появляться и литературные утопии, описывавшие идеальные государства, воплощавшие в себе принципы индивидуализма и гуманизма. Так, бесспорной утопией является страна гуингнмов Дж. Свифта. Рассказ Д. Дефо о жизни Робинзона на необитаемом острове – это гимн индивидуализму, как впрочем, и книга Т. Карлейля о героях и героическом. В развернутом же виде принципы индивидуализма в XIX в. были сформулированы французом Алексисом де Токвилем (1805–1859), который описал механизм проявления индивидуализма как естественной реакции человека на авторитаризм государственной власти и политический деспотизм.

§ 5. Свобода личности и социоцентризм

Заметим, кстати, что идеологи социоцентрической и теоцентрической концепций на протяжении веков старательно создавали славу эгоцентриков и эгоистов тем индивидам, которые осознавали себя самостоятельными личностями, не желая слепо жертвовать своей свободой ради общественных установлений или божественной воли. Критики доказывают, что индивидуализм как форма реализации инстинкта самоутверждения ведет

к оправданию существования в обществе привилегированной касты.

Поэтому не лишним будет особо разъяснить недобросовестность смешения понятий «эгоизм» и «эгоцентризм», с одной стороны, и «индивидуализм» – с другой.

В основе понятий «эгоизм» и «эгоцентризм» лежит закрепление субъектом за собой преимущественных прав перед остальным миром – и природным, и человеческим. «Родовое» свойство эгоистического или эгоцентрического субъекта – на деле агрессия «сверхличности» по отношению к другим, подавление их личной свободы с целью установления отношений господина и раба.

Что же касается индивидуализма, то его суть – осознание индивидом себя как существа, отличного от мира, – и природного, и человеческого, – что, собственно, и является главным показателем превращения биологического существа в человека. Поэтому можно без натяжек сказать, что именно индивидуализм является фундаментальной предпосылкой свободы личности. Отличительными признаками индивидуализма являются главенство личных целей, зачастую несовпадающих с групповыми, и самостоятельность действий личности. Свобода и личная независимость созвучны с такими базовыми принципами демократии, как отсутствие ограничений со стороны власти, гарантия реализации прав и свобод, плюрализм мнений.

Таким образом, мы выяснили, как кардинально могут варьироваться представления о свободе в зависимости от перемены точки зрения на природу человека. При этом заметим, что ни одна из упомянутых концепций не отрицает свободы личности как таковой. Тем не менее очевидно, что иллюзорное «повышение статуса» человека в этих концепциях неизменно понижает уровень его личной свободы.

Но если с представлениями о человеке как об «общественном животном» или «божественном создании» в общем-то все ясно, то об учениях об «общечеловеческой» и «сверхчеловеческой» сущности человека стоит поговорить подробнее.

Используем для этого прием, только что примененный нами для сравнения «божественной» и «социоцентрической» концепций, и попробуем представить оба этих учения воплощенными в реальности.

Начнем с определения человека как некоего независимого сверхсущества. Разумеется, практической реализации эта концепция не подлежит – во-первых, в силу своей негативности, а во-вторых, по причине заведомой идеальности, заложенной в таком противопоставлении. Тем не менее при внимательном рассмотрении выясняется, что воплощенная в жизнь концепция сверхчеловека, как и человека божественного, будет являться вариантом тоталитарного государства. И вот почему.

Для каждого конкретного индивида декларируемая независимость от природы неминуемо оборачивается тотальной зависимостью от общества. Иначе просто не может быть, ибо человек, «убивший» в себе природное начало, тем самым подменяет его началом общественным. Обществу опять же присваивается статус природной среды, а человек оказывается «клеточкой» общественного организма со всеми вытекающими последствиями, о которых мы уже говорили.

Особо отметим философскую неполноценность подобного идеализированного эгоизма (еще раз – не путать с индивидуализмом!) Он возник в ходе развития философами Возрождения ряда утопических идей античного (прежде всего, платоновского) мировоззрения, что привело, во-первых, к выработке представлений о некоей

идеальной личности, «сверхличности» (столь же мало похожей на реального человека, как ангел), а, во-вторых, к появлению обращенного к каждому индивиду требованию соответствовать идеалу по всем параметрам.

В качестве примера реализации этой концепции уместно вспомнить, что целью социалистического строя провозглашалось воспитание нового «советского человека», превосходящего «старого» – и физически, и духовно.

На практике это привело к резкому усилению опеки государства над обществом и ограничению прав личности, так как идеальное общество Маркса, где государство отмирает, в принципе отличалось от практически реализуемой в СССР утопии Сталина.

Как заметил К. Манхейм, «в отличие от буржуазных мыслителей, уделявших особое внимание определению цели и всегда отпавлявшихся от некоего нормативного представления о правильном общественном устройстве, Маркс... отказывается от точного определения цели; нормы, которую можно отделить от процесса и представить в виде цели, не существует». (Маркс не пытался конструировать принципы «правильного» общества, но хотел понять, в каком направлении пойдет развитие). И далее: «В задачу политического движения не входит конструирование абсолютно правильной картины, в рамки которой затем без всякого исторического основания насильственно вводится действительность. Теория... есть функция становления. Диалектическое отношение теории к практике заключается в том, что сначала теория, вырастающая из социального волевого импульса, уясняет ситуацию. По мере как в эту уясненную ситуацию вторгаются действия, действительность меняется; тем самым мы оказываемся уже перед новым положением вещей, из которого возникает новая теория... Таким образом,

коммунистическая теория Маркса является синтезом интуитивизма и стремлением к крайней рационализации. Интуитивизм находит свое выражение в том, что здесь полностью, даже в тенденции, отвергается проведение точного предварительного расчета; рационализм – в том, что в каждую данную минуту подвергается рационализации то, что увидено по-новому. Ни одного мгновенья нельзя действовать без теории, однако возникшая в данной ситуации теория не находится уже на том уровне, на котором находилась теория, предшествующая ей»⁵³.

Вот в чем Маркс на голову превосходил своих эпигонов, в том числе и Сталина. Если по Марксу «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех», иначе говоря, главное для него в будущем коммунизме – свобода отдельной личности, то у Сталина наличествовал противоположный идеал: «единица – вздор, единица – ноль»; в его социализме «незаменимых нет».

Нечто подобное происходило и в нацистской Германии.

Если вспомнить об ощущении сверхприродности, свойственном всему человечеству, становится очевидным, что антропоцентризм есть идеологическое оправдание социоцентристских утопий. Пусть это абсурдно, но сладкогласые сирены пропаганды настойчиво внушают человеку, что он – царь природы и венец творения, что его нынешнее убогое положение не соответствует истинным возможностям, поэтому реализовать свой гигантский потенциал полностью он сможет только в едином союзе с себе подобными (это, мол, защитит его от «неподобных»).

Человек внемлет голосам сирен, идет на их зов, но оказывается в ловушке – в жестко структурированном обществе, где он не только перестает быть «все́м», но утра-

⁵³ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 109–110.

чивает саму возможность быть собой, становясь рядовым «винтиком». Таким образом, во всех своих проявлениях концепция «сверхчеловека», как и «человека божественного», тоже несет в себе заряд социоцентризма, и хотя, в отличие от социоцентрических учений, эту теорию нельзя реализовать в конкретной модели государственного устройства, она вполне может быть использована (и используется) в качестве весомой компоненты идеологического арсенала традиционного социоцентризма.

На наш взгляд, социоцентризм – та базовая идеологическая система, главным принципом которой является подчиненное положение индивида. В этом смысле социоцентрическое общество – обобщенная проекция социоцентрической идеи на общество.

Поскольку под термином «общество», как говорилось, нами понимается совокупность людей, связанных между собой определенными структурными отношениями, то социоцентрическое общество – общество, в котором доминирует сама эта совокупность (или какая-то особая группа лиц, присвоившая себе право ее представлять), а каждый конкретный человек оказывается в подчиненном положении. При этом происходит идеализация самой совокупности, т.е. коллектива, структура внутриколлективных связей утрачивает естественную гибкость, а нормы и ценности, существующие в любом обществе, приобретают характер абсолюта.

Перейдем ко второму варианту, когда человек рассматривается как представитель человечества, носитель определенной культуры; под «человечеством» понимается нестрогая совокупность индивидов, а под культурой – искусственная среда, в которую погружено продуцирующее ее человечество.

В этом случае понятие «естественной свободы» – признание того, что все люди равны от рождения в силу самой своей принадлежности к роду человеческому, а значит, родились свободными. Из этого следует, во-первых, отрицание рабства в любых его проявлениях, во-вторых, требование равенства всех перед законом и наделение людей едиными гражданскими правами, а в-третьих, выдвигается лозунг умаления роли государства, вплоть до его ликвидации.

Известны две идеологии, созданные на базе такого набора социальных идеалов. Авторы либеральных и анархических учений и утопий провозглашают ценность личности и ее свободу во всех проявлениях. Краеугольный камень обеих идеологий – это индивидуализм, противостоящий как коллективизму, так и идее сверхчеловека.

Различает их отношение к государству. Либерализм нехотя признает необходимость существования государственной власти, анархизм же сводит ее к минимуму или вообще отрицает ее. Так, русский теоретик анархизма начала XX в. А. А. Боровой заявлял: «Анархист не может терпеть умаления своей свободы, от кого бы оно ни исходило»⁵⁴. В трудах анархистов М. Штирнера, П. Прудона, М. Бакунина и др. немедленное упразднение государства и права расценивалось как необходимая предпосылка «освобождения личности».

Впрочем, нежизнеспособность анархических учений проявилась достаточно быстро. Известные попытки реализации утопий анархизма дали существование лишь ряду временных военизированных формирований, таких, как Запорожская сечь, пиратские республики Карибского моря, а из более современных – махновщина. Несбыточ-

⁵⁴ Боровой А. А. Анархизм. М., 2009. С. 167.

ными были и прожекты анархо-синдикалистов, проповедовавших социальный переворот, который «на другой день» должен уничтожить государство и создать взамен него общество под руководством федерации синдикатов (профсоюзов), ведающей производством и распределением продуктов. Оказалось, что государство требуется хотя бы для того, чтобы обороняться от нападений других стран.

Гораздо успешнее реализовывались взгляды либералов. Как известно, латинское слово «liberalis» означает «свободный». Поэтому, о какой бы сфере человеческой деятельности не шла речь, но добавляя к ней эпитет «либеральный», мы подчеркиваем отсутствие в ней догматизма, навязанной сверху жесткой регламентации и, соответственно, высокую степень индивидуальной активности.

Создателям либеральных утопий идеальное общество свободы виделось таким. В политике либеральная идея противостоит консерватизму и реакции, в религиозной области – ортодоксии; в экономической сфере выражает приоритет свободных рыночных отношений при минимальной государственной опеке, в области философского мировоззрения – признает врожденные права человека, не ограниченные произволом государств, прежде всего, право собственности на самого себя, на выбор образа и места жизни, право на свободу мысли и ее выражение, что равнозначно императивному признанию терпимости и гуманности приоритетными во всех сферах человеческого бытия и мышления. Поскольку одно из главных прав личности – право иметь и беспрепятственно выражать любую точку зрения, то либеральная идея противостоит этатистскому и религиозному догматизму, всякой идеологической

монополии, будучи философской основой политической демократии.

Правовое значение свободы раскрывает в принципе французская «Декларация прав человека и гражданина» 1793 г. Ее шестая статья гласит: «Свобода есть принадлежащее человеку право делать все то, что не наносит ущерба правам другого»⁵⁵.

К сожалению, реальное общество состоит не из идеальных граждан, всегда готовых к самопожертвованию и помощи ближнему. Политологи доказывают, что рядовой человек не готов к демократии, ибо он – завистлив, невоспитан, агрессивен, необразован, словом, «существо противоречивое, всегда рискованное и опасное, готовое к вырождению, поддающееся внешнему воздействию, натравливанию, и лишь частично разумное»⁵⁶. Социальная иррациональность поведения, индивидуальный и групповой эгоизм, пренебрежение интересами других людей и народов, нежелание идти на компромиссы, национальная, религиозная и классовая непримиримость и поныне являются типичными чертами политической жизни большинства стран мира.

Небезынтересна и этико-правовая коллизия, заведомо возникающая в отношениях между обществом и индивидуалистом. Его автономия от социума заведомо предполагает, что он ставит во главу угла личные интересы. При этом полагаясь лишь на самого себя, человек порой пренебрегает нормами морали; для него приоритетны установки на самореализацию, достижение личного успеха, удовлетворение собственных потребностей, а интересы народа, общества или социальной группы являются второстепенными.

⁵⁵ Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII–XIX вв., М., 1957. С. 332.

⁵⁶ Kaltenbrunner G. – K. Ratlos vor dem Feinde//Illusion der Bruderlichkeit: Die Notwendigkeit Feinde zu haben. Munchen, 1980. S. 21.

Взаимопомощь, товарищество чужды индивидуалистам, они равнодушны к проблемам окружающих, общества, страны. «Я сам ни в ком не нуждаюсь, поэтому и ты ко мне не обращай за помощью. Если не справляешься с трудностями, ты виноват в этом сам. Выбери для себя другой путь, полегче, и не мешай тем, кто сильнее тебя». Поэтому закономерны вопросы: кто именно или что устанавливает те пределы, в которых человек может действовать, пренебрегая правами и интересами другого, без ущерба для окружающих? Существуют ли рамки для свободы индивидуалиста?

Очевидно, что эти границы определяются как правом и моралью, т. е. писаными и неписаными законами, так и деятельностью самого государства.

Поэтому уместно определить свободу человека как поведение человека, лимитированное нормами общественного бытия. Она выражает внешнее ограничение действий человека существующими в данном обществе нормами права, или необходимость действовать в очерченном правовом пространстве. Русский философ И. А. Ильин выразил эту мысль так: «Свобода вообще состоит не в ежеминутном торжестве личного произволения, а в добровольном принятии правовых границ своей жизни... Достоинство человека состоит не в том, чтобы никому и ничему не подчиняться, но в том, чтобы добровольно подчиняться свободно признанному правовому авторитету»⁵⁷.

Именно так трактуемая идея свободы гражданина в рамках общего для всех закона, воплощенная в тексте первой Конституции США (1789 г.), и стала лекалом, по которому кроилось новое государство. Эта Конституция, провозгласившая равноправие людей, несмотря на свое

⁵⁷ Ильин И. А. О монархии и республике // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 107.

несовершенство, оказалась гораздо прочнее, чем другие, и выдержала проверку временем, ибо нация в США возникла на основе великой истины: «все люди сотворены равными, они одарены своим создателем известными неотчуждаемыми правами, к числу которых принадлежат: свобода и стремление к счастью».

Государство, в котором реализуется либеральное мировоззрение, – государство, признающее равные от рождения права за каждым человеком. По сути, именно идеологи либерализма (Локк, Монтескье, Джефферсон, Смит, Милль, Бентам и др.) заложили основы современного понимания прав человека. Они обосновали осознание фундаментальных прав человека на жизнь, свободу и собственность, сопротивление угнетению и некоторых других как естественных, неотъемлемых (неотчуждаемых) и священных императивов и норм взаимоотношений между людьми и властью.

При этом естественность прав значит, что они присущи индивиду от рождения из-за его принадлежности к роду человеческому; неотъемлемость (неотчуждаемость) отражает их имманентность индивиду как живому существу (без наличия которых он не может проявить собственные человеческие качества), а также как свойственность человеку вообще, независимо от времени и пространства, в которых он существует (права человека могут служить общим критерием гуманистической оценки любых государств, существовавших в истории); священность характеризует почитаемость прав человека, их высший ценностный статус в иерархии общественных ценностей.

Права человека являются конкретизацией идеалов гуманизма применительно к миру политики. Они суть принципы, нормы взаимоотношений между людьми и го-

сударством, обеспечивающие индивиду возможность действовать по своему усмотрению (эту часть прав обычно называют свободами) или получать установленные блага (это собственно права). Права человека являются одним из способов истолкования и практических разрешений конфликтов человека и той общности, в которой он проживает и официальным представителем которой выступает власть. Они утверждают в этих взаимоотношениях свободу и достоинство личности, ее высший ценностный статус.

Права человека закреплены в конституции либерального государства и охраняются законом. Это государство опирается на гражданское общество, личность не зависит от давления традиций и вправе по своему усмотрению участвовать или не участвовать в жизни общества и государства. Живут в государстве не подданные, а граждане.

Главное отличие либерального государства от социоцентрии в том, что оно строится снизу, по воле своих граждан, а не конструируется бюрократией сверху; не центр смягчает свой произвол по отношению к личности, но власть делегируется гражданами центру. В таком государстве удобно жить гражданину, а не чиновнику.

Кстати, этот проект государственного устройства был разработан М. А. Бакуниным, причисленным к отрицателям государства. На деле «анархистом» он был лишь по отношению к самодержавным монархиям, а самыми близкими к идеалу устройства государства считал США и Швейцарию, республики-конфедерации. Его недаром считали первым русским интеллигентом. «Уважение к свободе другого человека представляет... высший долг каждого человека, – писал он. – Любить эту свободу и служить ей – вот единственная добродетель. Это – основа всякой морали; другой не существует»⁵⁸.

⁵⁸ Бакунин М. А. Программа общества международной революции // Анархия и порядок. М. 2000. С. 312.

Итак, на идеологическом уровне либерализму противостоит концепция социоцентрического общества, а на практическом – разные варианты тоталитарного государства.

Мы уже упоминали, что в основе либеральных идей лежит индивидуализм как философская предпосылка свободы. Индивидуализм входит в число базовых норм либерализма, наравне с рационализмом, антипатернализмом, утилитаризмом, эгалитаризмом, выступая как либеральный индивидуализм.

Но корни самоопределения человека уходят еще в до-социальную, дочеловеческую пору его существования. Именно на первобытном, уже не животном, но еще не человеческом уровне, началось преобразование свободы из естественной биологической потребности в собственно человеческую ценность, ведь чтобы осознать природное стремление быть свободным на человеческом уровне, прежде нужно было осознать себя и свое «я» как нечто, отличное от всего мира.

Объектом, которому человек изначально противопоставил себя, была природа: первобытный индивид ощутил себя подобным другим людям и вместе с ними отделился от природной среды. Общество отодвигаемым объектом стало лишь тогда, когда человек, осознав собственную индивидуальность, обнаружил непохожесть «себе подобных». Значит, исторические предпосылки свободы человека следует искать не в социальной, а в природной среде. Таким образом, мы вновь пришли к тому варианту определения *Homo sapiens*, по которому человек является частью природы, живым существом, поднимающимся на высшие этажи биологической эволюции, тем разумным зеркалом, в которое смотрится создавший его Космос.

При таком понимании человека акцент сделан на его принадлежности к миру природы. Это не означает его отрешения от социума, но ведущее значение в формировании психики человека отдается природе и биологической первооснове. Положив во главу угла такое понимание человека, мы тем самым повышаем и значение его естественных прав. Они естественны, ибо принадлежат человеку как существу природному.

Именно апелляция к природной сущности делает непреложным утверждение, что каждый человек рождается свободным.

Если же игнорировать «животную» природу, природную первосущность индивида, видя в нем лишь представителя рода человеческого, тогда все фразы, что он-де в этом качестве должен иметь равные права со всеми остальными, будут лишь благими пожеланиями. Вот почему большинство либеральных концепций представляют собой лишь декларации того, что, по мнению их авторов, «должно быть». Действительно, на каком основании считать, что человек «родился свободным», если он – сын рабыни? Чтобы заявлять о непозволительности института рабства, одной апелляции к этике недостаточно. Нужно сперва констатировать тот факт, что рабство отсутствует в природе. Лишь тогда можно заявить, что свобода – это естественное право человека, поскольку она свойственна человеку «от природы» или, иными словами, как животному.

Точно так же обстоит дело и с другими правами, например, с правом на жизнь. Одновидовые животные не убивают друг друга – во всяком случае, намеренно. Следовательно, убийство человека человеком не просто преступно – оно противоприродно, а значит, противоестественно.

Однако апелляция к природному первоначалу имеет далекие идущие последствия.

1) Если права, называемые «естественными», естественны потому, что их корни в самой природе человека, то они имеют приоритет перед социальными нормами.

2) Признав приоритет естественных прав, мы признаем преимущество природной сущности человека перед общечеловеческой, культурной, тем более общественной.

3) Противопоставление природных и непродных прав является признанием того факта, что между индивидом и обществом тлеет постоянный конфликт. Это происходит даже в том случае, если проявления природной сущности человека объявлены «нон грата» и подменены нормами и предписаниями социоцентрического общества. При этом из утверждения первичности природной сущности человека также следует признание естественным и права индивида на такой конфликт.

4) Аналогичная, только внутренняя война должна происходить между биологическим и «культурным» началами каждого индивида. Напомним, что почти вся философская литература, от Платона до Поппера (включая Достоевского, Камю, Ортега-и-Гассета и т.п. и т.д.) посвящена проблеме урегулирования данного «военного» конфликта, хотя предлагаемые конкретные миротворческие решения проблемы раздвоения личности чаще всего диктуются этикой и мировоззрением авторов.

Именно этот конфликт и пытались разрешить философы Просвещения, выдвинув концепцию естественного права. Так как начало Просвещению заложили философы Возрождения, исповедовавшие культ Человека, то просветители вслед за ними понимали естественные права как неотъемлемую часть человеческой сущности, в противоположность религии, рассматривающей человека

как творение Бога. Поэтому в их концепциях естественное право мыслилось противоположностью «сверхъестественному», т.е. божественному, данному Богом. Человек наделен правами, поскольку он человек, т.е. носитель человеческой природы. Поэтому все рецепты просветителей и философов либеральной школы сводились к советам уменьшить давление общества и государства на индивида, для чего, по их мнению, необходимо было «выговорить» для человека наиболее приемлемые условия существования в обществе.

Но конфликт природы и общества невозможно в принципе разрешить, считая приоритетными интересы общества, и теми методами, которые общество считает для себя допустимыми. Стоя на позиции априорной правоты общества (или отдельной групповой общности), нельзя обосновать «естественность» естественных прав.

Доказывать, что «человек разумный» имеет естественное право на свободу, можно лишь признав свободу врожденной потребностью биологического существа, т.е. сойдя с баррикады идеи сверхценности общества и вступив в диалог с природной сущностью человека.

Глава II. СВОБОДА ЕДИНИЧНОГО КАК ПРЕЗУМПЦИЯ НЕСОВЕРШЕНСТВА

§ 1. Хаос, порядок и эволюция:

предпосылки свободы в онтологическом пространстве

Говоря о проявлениях свободы в процессах, протекающих вне пределов человеческого бытия, прежде всего, обратимся к естественным наукам.

Начнем с учения философа и антрополога Пьера Тейяра де Шардена. Его эволюционная теория во многом предвосхитила идеи нобелевского лауреата физика Ильи Пригожина. Главная ее мысль – принципиальное разграничение между случайным ансамблем (в общепhilosophическом смысле) и ансамблем статистическим (т.е. подчиненным законам статистики). Если случайный ансамбль состоит из сложных и сложно взаимодействующих элементов, он освобождается от рабства закона больших чисел. Согласно Тейяру де Шардену, именно сюда объективно направлен вектор мировой эволюции. В этом – преимущество его идеи перед концепцией В. И. Вернадского, абсолютизовавшего статистику, из-за чего учение Вернадского о ноосфере на проверку обернулось философской аллегорией «развитого социализма».

Правда, и у тейяровской концепции есть серьезный недостаток. Движущая сила эволюционного процесса, т.е. наращивания упорядоченности в мире, постулируется им как особый вид энергии (наподобие духовной). Но этот методологический недостаток легко устраняется (позже он и был преодолен И. Пригожиным). Тейяр де Шарден пришел к выводу, что европейская цивилизация – не просто один из путей эволюции «разумной жизни», а качественно новый ее этап по сравнению с традиционными

сообществами, которые он без обиняков называет «неолитом»⁵⁹.

Правда, финал у него получился мистический – признание духовной энергии не прошло даром. Однако на пути к этому финалу философ отмечает опасность (с его точки зрения) «забастовки в ноосфере». Отметим, что, сопоставляя это состояние с предсказанной Ницше сверхчеловеческой фазой разумной жизни, нетрудно сообразить, что и то, и другое – по сути чуть подретушированные, но вполне узнаваемые портреты индивидуалистической цивилизации западного типа.

Но вернемся к главному принципу тейяровского эволюционизма: нестатистический случайный ансамбль – это хаос. Действительно, подлинный первородный хаос не может подчиняться ничему, в том числе и законам теории вероятностей. В нем не должно быть ни гарантированной организованности, ни абсолютно чистой случайности. Это какое-то «ни то ни се» – изменчивая и в то же время инертная среда, сама по себе бесформенная, но спонтанно генерирующая какие-то определенные формы с некоторой продолжительностью их существования. Собственно, больше ничего и не нужно, чтобы в принципе ответить на вопрос, откуда берется в мире порядок.

Подобные идеи высказывали еще греческие атомисты. Всякое бытие есть результат завихрения «атомов», фигурирующих в качестве методологической фикции и не имеющих отношения к тому, что теперь называют этим словом. А мы, вспоминая Т. Манна, называвшего жизнь «лихорадкой материи»⁶⁰, резюмируем: бытие есть лихорадочное состояние небытия.

⁵⁹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., Мир, 1987.

⁶⁰ Манн Т. Волшебная гора. Собр. соч.: в 10 т. М., 1960. Т. 3. С. 383.

Так мы приходим к концепции Ильи Пригожина: «Порядок из хаоса»⁶¹. Только из хаоса – и никак иначе. Свойственное миру всеобщее стремление к беспорядку не может быть равномерным, а отклонения от беспорядка уже есть некий порядок, хотя он не обусловлен ничем и не вечен. Появление в мире порядка – не повод для мифотворчества. Просто мировой Порядок лишается онтологической суверенности, оказываясь лишь одним из возможных порождений всемирного Хаоса.

Подразумеваемая неидеальность хаоса избавляет от трудностей, к которым могли бы привести попытки вероятностных оценок, например, возможности возникновения жизни на Земле. Ведь математическое ожидание нужного для этого времени, скорее всего, превзошло бы время существования самой Земли, а возможно, и Вселенной. Но в «несовершенном» хаосе статистические законы не действуют (а значит, и аргументы «от статистики» в пользу фундаментальности жизни несостоятельны).

Самым впечатляющим достижением И. Пригожина является именно раскрытие «тайны» Времени. Самого Времени, а не временной шкалы или соответствующей координатной оси (каковыми его привыкли подменять физики-теоретики). Время, по Пригожину, – это, прежде всего, различие между прошлым и будущим, а его-то и не улавливает классическая наука.

Дело в том, что так называемые фундаментальные уравнения физики не зависят от направления времени. Теоретически любой реальный процесс мог бы пойти в обратном направлении. При таких обстоятельствах необратимость распространения тепла воспринималась почти так же, как иррациональные числа во времена Пи-

⁶¹ Пригожин И. Стенгерс И. Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986. С. 54; см. также: Баблюнц А. Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи. М.: Мир, 1990.

фагора. Но если мы снимем на киноплёнку, как сгорает спичка или рождается ребенок, и прокрутим этот фильм задом наперед, то увиденное нами – тоже физически возможно?

Физики отговариваются так: это возможно, но с исчезающе малой вероятностью. Но вероятность превращения порядка в хаос, как мы знаем, вовсе не стремится к нулю. Хотя локальные процессы развития в реальности все же необратимы, но для того, чтобы прогресс сменился регрессом, время не обязательно должно пойти вспять.

Так как же Пригожин раскрывает «тайну времени»?

Придется начать издалека. Возможно, единственный фундаментальный принцип бытия скрыто присутствует во втором законе термодинамики, который гласит: энергия хотя и не исчезает, но проявляет склонность к деградации, т.е. переходу в такое состояние, когда она не способна производить работу. Иными словами, в мире доминирует тенденция к максимальной неупорядоченности (к увеличению энтропии).

Но откуда же тогда во вселенной взялся порядок? Наука и философия были крайне озабочены этим вопросом, хотя ответ лежал на виду: в ситуациях неустойчивого равновесия. Но чтобы разглядеть в таких ситуациях разрешение этой проблемы, надо было отказаться от «презумпции совершенства».

Интересно, что и тут дает о себе знать проблема идеального. Теоретически можно спроектировать идеальный механизм, рассчитанный на совершение макроскопической работы за счет энергии «микрохаоса». Этот механизм в физике получил название «демон Максвелла».

Однако второй закон термодинамики утверждает его неосуществимость. Этим, конечно, компрометируется

сама концепция идеальности, ее онтологический статус. Между тем всякий реально осуществимый макроскопический механизм по мере износа уподобляется демону Максвелла: исправное функционирование сводится на нет нарастающими помехами, его поведение становится непредсказуемым.

Возникает, стало быть, неравновесная ситуация. Можно предположить, что какая-нибудь система изначально, в силу своего устройства, нацелена на непредсказуемость. Не может ли почему-то в изолированной системе самопроизвольно и с относительной регулярностью понижаться энтропия? Тщательное исследование феноменов неравновесности выявило много подобных сюрпризов. На этом основании можно уже, в частности, допустить, что в некоторых случаях деградация может «пойти вверх», т.е. выглядеть как спонтанная самоорганизация.

Так почему же тогда это называется деградацией? Да потому, что такая возможность противоречит второму закону термодинамики не более, нежели, скажем, чем работа холодильника.

Кроме того, возникшая таким образом организованность, в свою очередь, подвержена деградации, движению вниз (если, конечно, она не успеет перескочить на еще более высокий уровень, что, впрочем, не может продолжаться бесконечно), так что концепция бесконечного прогресса, казавшаяся неоспоримой в XIX в., ныне выглядит не слишком очевидной.

Итак, порядок происходит из хаоса, но не потому, что в хаосе скрыто творческое зерно, как полагали древние, а в силу органического несовершенства, свойственного и небытию. Отсюда – один шаг до признания «внезаконности» порядка вообще.

Вот только как же быть с фундаментальными уравнениями? Ведь неумемное стремление во что бы то ни стало превратить теоретическую физику в теорию всеобщей симметрии может сыграть с поклонниками мировой гармонии злую шутку.

В итоге фундаментальные уравнения становятся описанием чего-то вроде «внутренней геометрии» Космоса (в духе идей обобщенного понимания геометрии, изложенных Ф. Клейном). Но тогда и само появление Космоса, вместе с его законами, — для мирового хаоса не более впечатляющее событие, чем для нас появление пузырька в кипящем чайнике: пузырек круглый, и на нем выполняется сферическая геометрия.

Правда, чайник, закипая, все же подчиняется закономерностям мира, в котором он пребывает, его законы и определяют форму пузырька; но как раз от этого легко абстрагироваться. Уж если в хаосе появляется какой-нибудь порядок, то вместе с ним может возникнуть и присущая ему «геометрия».

Вторая Л. Н. Толстому, можно сказать, что в безмерности мирового хаоса вздулся пузырек, чтобы подержаться и беспоследственно лопнуть⁶². Этот пузырек мы и называем Вселенной. Фундаментальные законы теоретической физики позволительно считать его внутренней геометрией, а все прочее в этом мире подобно бликам на его поверхности. А то, что эти непредсказуемые блики способны, в свою очередь, порождать какую-то эволюцию — частность, и, с точки зрения Вселенной, несущественная.

Кстати, категории пространства и времени издавна привлекали внимание не только физиков и математиков, но и философов. «Мир как пространство и время» звучит

⁶² Толстой Л. Н. Анна Каренина // Собр. соч.: 22 т. М., 1982. Т. 9.

не хуже, нежели «Мир как воля и представление», и по смыслу эти две формулировки не так уж и различаются.

Подтверждение тому – как раз геометрия, поскольку из науки о строении реального пространства она постепенно превратилась в методологию познания мира в аспекте его упорядоченности. Неспроста надпись на воротах философской академии, основанной Платоном, гласила: «Не знающим геометрии вход воспрещен!». Однако через 25 веков по иронии судьбы представление об идеальном мировом порядке под эгидой точных соотношений было развеяно методами тех же самых точных наук.

Как известно, в начале XX в. развернулись активные спасательные работы по «защите» математики от парадоксов, открытых в ее фундаментальных основаниях. В роли пошатнувшегося мироздания оказался мысленный мир бесконечных множеств – математический эквивалент платоновско-христианского гуманизма.

Через полвека стало понятно, что абсолютная бесконечность не имеет смысла вне рамок некоего логического канона и производного от него ритуала математического поведения. Выяснилось, что если чуть изменить этот «ритуал» (без ущерба для «математической строгости»), то можно формализовать феномен нечеткости, от которого прежняя математика упорно открещивалась, и который (в контексте самой математики) оказался способным заместить классическую бесконечность⁶³. Легко сообразить, что такое замещение чревато серьезными последствиями – и не только для математики.

Возвратимся же вновь к проблеме времени. Если отойти от классической парадигмы и принять «презумпцию нечеткости», то время жизни деградирующей систе-

⁶³ См.: Вopenка П. Альтернативная теория множеств. Новосибирск, 2004.

мы будет неопределенно долгим (в этом смысле как бы бесконечным, хотя ограниченным) ввиду неопределенности момента, когда эта система перестанет «быть собой». Поскольку процесс амортизации, очевидно, необратим, а изношенность системы есть ее внутреннее состояние, позволительно говорить о необратимости внутреннего времени данной системы. Остается допустить, что «все-ленское» время – это внутреннее время деградации Вселенной. Теперь уже вполне можно назвать второй закон термодинамики (в его предельно обобщенном выражении) законом всеобщей деградации.

Отметим, что в физическом мире эффекты динамического или энергетического характера нередко сопровождались информационными эффектами. Последние порой оказываются достаточно обособленными, и иногда возможно изучать их в отвлечении от «материального носителя». В качестве удобного приема при этом полезно ввести понятие «информационной среды», обладающей некоторыми квазиматериальными свойствами: например, инертностью или вязкостью. Применительно к человеческому бытию как части физического мира можно говорить о «знаковой среде» (в духе семиотики и павловского учения о второй сигнальной системе).

В этом случае стереотипы социального поведения, феномен духовности, сознание можно трактовать как циркуляцию информационных потоков в знаковой среде (очевидно, неравновесной). Таким образом, придумывать новые сущности для объяснения перечисленных феноменов надобности нет.

Это позволяет сделать следующее допущение. Бытие (как относительная противоположность небытия) есть непримиримая схватка пространственного и временного принципов, где время выступает как выразитель подлин-

ной реальности в аспекте ее несовершенства, а пространству достается двусмысленная роль: это воплотившаяся химера, в общении с которой реальность времени себя выявляет. Этот тезис вполне вбирает в себя достижения современного естествознания, равно как и наметившиеся в нем «парадигмальные» изменения.

С другой стороны, такая естественно-научная концепция мироздания являет онтологические свидетельства в поддержку природных предпосылок индивидуальной свободы. Излишне предполагать существование каких-то основополагающих сил (и присущих им законов), ответственных за проявления жизни, сознания, духовности и т.п. Освободительный характер такого миропонимания был ясен еще в античности.

Вернемся же к проблеме эволюции. Действительно, правомерно ли говорить о наличии мирового процесса, развивающегося по законам гармонии и направленного на достижение идеала? Доказательств в пользу этой гипотезы нет. Налицо лишь наше желание «очеловечить» сам Космос, приписав ему стремление к идеальному порядку, запрограммированное при сотворении мироздания. Почему, в самом деле, мы уверены, что открываемые наукой закономерности не являются эффектами завихрения, тяготеющего к деградации вниз, – достаточно близкой, хоть и непредсказуемой? Ведь время жизни (самотождественного бытия) всякого «демона Максвелла» ограничено. Понятно, что когда речь идет о законах, описывающих внутреннюю геометрию «космического пузырька», который мы называем нашей Вселенной, это замечание несущественно. Но если говорить о законах, действующих на высоких уровнях организации (таких, как человеческое бытие), то ситуация приобретает философское звучание.

Не будем же уподобляться жителям сказочного Изумрудного Города; попробуем посмотреть на мир без зеленых очков всеединства и абсолюта, отказавшись от взгляда на эволюцию как на запрограммированный процесс.

Когда-то эволюцию объясняли так: живые организмы развивают способность к изменчивости; какие-то из вновь приобретенных черт помогают некоторым из них адаптироваться и передать по наследству полезные свойства. Так сама окружающая среда отбирает, какие организмы вправе продолжать существование и выделиться в отдельный вид, а каким предстоит погибнуть.

Ведь смысл теории эволюции Дарвина заключается именно в идее естественного отбора самой природой некоторых свойств живых существ из набора качеств, предъявляемых случайными генетическими флуктуациями⁶⁴, т.е. тут изначально не предусмотрено оптимальной программы приспособления живого вида к данным условиям существования. Неясно даже, почему на Земле неожиданно возникла жизнь, которую Э. Шредингер назвал «самым прекрасным шедевром, когда-либо достигнутым по линии Господней квантовой механики»⁶⁵.

Согласно теории Дарвина, вся история жизни на Земле должна быть понята исключительно с точки зрения физико-химических условий ее протекания, а, по мнению Г. Спенсера и других мыслителей, и сама живая материя не что иное, как результат случайного сочетания химических элементов.

В связи с этим профессор Берлинского университета Р. Глазер заметил: «Даже если представить себе целое море органических молекул, например, аминокислот, остается непонятным, как появился первый белок,

⁶⁴ Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. СПб., Наука, 1991.

⁶⁵ Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? М., 1947. С.26.

первая молекула, способная к размножению. На карте наших знаний здесь до сих пор простирается огромное белое пятно. По-видимому, нам еще неизвестны какие-то важные закономерности, ибо создание «разумной» последовательности аминокислот вряд ли могло быть случайностью. Жизнь тогда была бы в высшей степени невероятным явлением»⁶⁶.

Согласно концепции И. Пригожина о соотношении хаоса и порядка, спонтанность, приблизительность, неравномерность – суть лишь атрибуты мирового хаоса, а эволюция – возможное становление порядка из хаоса. Эволюция вовсе не «должна быть», она всего лишь «бывает», и обстоятельства ее возникновения нам неизвестны.

Скорее всего, возникновение биосферы было исключительным, единичным событием. С того дня, когда на Земле появилось первое существо, жизнь происходит только от жизни. Ничтожно малый вирус и гигантское чудовище моря, одноклеточная водоросль и древовидный папоротник, исчезнувший миллионы лет назад, – все они только ветви и листья на одном древе⁶⁷. Формы жизни всегда и повсюду обнаруживают, так сказать, «кровное родство», и все ее дети генетически связаны между собой.

Но вот способствует ли эволюционное развитие выживанию того или иного вида в целом, – вопрос спорный. «Выживание сильнейшего», придуманное Дарвином, не является фактором эволюции, наоборот, это фактор стагнации, фиксации.

Многие роды моллюсков и плеченогих («живые ископаемые») существуют еще с кембрийской эры, остались неизменными со времен палеогена и многие семейства

⁶⁶ Глазер Р. Биология в новом свете. М., 1978. С. 154.

⁶⁷ Эйген М. Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М., 1973.

насекомых. Если условия окружающей среды не претерпевают перемен, наиболее примитивные существа оказываются и наиболее приспособленными.

Принципы торможения развития специализированных видов были выдвинуты впервые американским палеонтологом Эдуардом Коппом⁶⁸. Спрашивается, какая же необходимость в развитии была у этих существ? Отмечая эти факты, французский биолог П. Леконт де Нуи констатировал: «Эволюционирует не тот, кто лучше приспособлен, а, наоборот, тот, кто, являясь менее адаптированным, чем другие, обладает определенной неустойчивостью, которая позволяет ему трансформироваться дальше. Одна-единственная линия... эволюционировала от неустойчивости к устойчивости, чтобы наконец превратиться в человека, который, возможно, наименее адаптирован из всех живых существ и нисходит по прямой линии к формам, которые в силу их менее совершенной адаптации продолжали трансформироваться»⁶⁹.

По-видимому, в жизни как таковой не заключено глобальной цели, а в организмах – специфической избирательности. Эволюция не имеет направления.

А может ли «слепой» (т.е. не направленный) отбор порождать единые глобальные законы? Наверное, тоже нет, так как в ходе случайного естественного отбора происходят сложные многоуровневые взаимодействия свойств, приобретенных в результате уже произошедших изменений, с еще зарождающимися свойствами. И все это случайно, и все это копится и комбинируется «вслепую». Установить какие бы то ни было вечные законы в этом случае просто невозможно. «Принципы естественных мутаций неизвестны»⁷⁰. «Вероятностный характер

⁶⁸ См.: Депре Ш. Превращения животного мира. М., 1915. С. 61.

⁶⁹ Цит. по: Мень А. История религии: в 7 т. Т. 1. С. 93.

⁷⁰ Вилли К. Биология. М., 1966. С. 550.

процесса мутаций не позволяет предсказывать, в какой именно клетке произойдет мутация»⁷¹.

Да, можно подметить какие-то закономерности в биологических флуктуациях, но до формулы общего закона еще далеко. Поэтому эволюционное развитие уместно назвать стихийным, так сказать, беззаконным или спонтанным, противопоставив его наивному представлению о фундаментальной законосообразности бытия.

Но раз все происходящие изменения стихийны, значит, они не направлены на достижение определенной цели. Все итоги такой спонтанной эволюции можно считать лишь приблизительными, относительными. Разумеется, не обязательно все то, что закрепляется в ходе эволюции, полезно для выживания (хотя можно допустить, что де-факто полезные признаки имеют какое-то квазистатистическое преимущество) Закрепление несогласованных признаков не позволяет установиться равновесию, делает процесс нестабильным, способным на новые интенсивные броски.

Между тем, само понятие биологического вида до сих пор гипотетично, а эволюционное учение не позволяет объяснить причины того технологического и культурного рывка, который человечество сумело проделать за 5 тысяч лет⁷².

У дарвиновской «борьбы» появляется и свой антипод в виде симбиоза, сообществ, т.е. взаимопомощи организмов. Они играют в эволюции прогрессивную роль, которая до сих пор еще недостаточно оценена⁷³. Теория вероятностей тут не применима, – трудно и вообразить, как именно в ходе постепенных накоплений

⁷¹ Никифоров В.Г. Химический мутагенез // Общая генетика. М., 1965. С. 169.

⁷² Хаксли Дж. Удивительный мир эволюции. М., 1971.

⁷³ Кропоткин П.А. Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. Пг., 1922.

могла возникнуть такая удивительная согласованность (сожительство цветов с насекомыми и т.п.) Кажется, что многое произойти должно было одним махом, откуда, собственно, и происходит ощущение чуда и чьей-то творческой воли.

Разобраться в этом поможет достаточно грубая аналогия. Смена узоров в калейдоскопе обусловлена двумя факторами: простой зеркальной призмой и случайными изменениями в беспорядочной груде стекляшек. Узоры получаются сложные, красивые и непредсказуемые, но мы не усматриваем в этом чуда. Однако вообразим, что мир – это большой калейдоскоп, только узоры в нем материализуются не как оптические эффекты, а как эффекты, скажем, полимеризации (если речь о живой материи). Специальная призма тут не нужна: все отражается во всем.

Между тем аналогия с калейдоскопом подсказывает, что мы имеем дело со спонтанностью. В физике это называется «каскад бифуркаций». Способность материи к самоорганизации такова, что при достижении некоторого уровня сложности (т.е. неравномерности) может начаться деградация вниз либо произойдет новый виток эволюции. Но не следует обольщаться перспективой бесконечного прогресса: способность к нагромождению бифуркаций тоже ограничена.

Возможно, так же внезапно петля развития и усложнения структур через несколько миллионов лет сменится витком, на котором движение пойдет в сторону упрощения. «Нет оснований считать, что процесс утончения Материи прекратился... Более того, он только начался! Появятся новые, пока еще не ощущаемые нами составляющие. А грубые состояния будут переходить в более тонкие. Исчезнет вещество планет, исчезнут звезды. Новые

мыслящие формы Материи их используют в ходе сознательной эволюции»⁷⁴.

Неравномерность развития Вселенной подразумевает постоянное противоборство, конкуренцию тенденций, что является животворящим принципом для всякой эволюции. Именно случайная неравномерность и придает эволюции то движение, без которого она не может существовать, хотя и это движение не бесконечно. Как раз неравномерность и представляет собой третью, после спонтанности и приблизительности, компоненту этого триединства, составляющего сущность эволюции.

Некогда Ленин предсказывал гибель капитализма по причине его неравномерности и конкурентной борьбы⁷⁵, а получилось все как раз наоборот: рухнул социализм, и произошло это из-за его тотальной равномерности, из-за отсутствия конкуренции. Как видим, слепая вера в объективную целесообразность эволюции, в ее «асимптотическую» направленность к усовершенствованию «несовершенства», в возможность движения «от победы к победе» чревата весьма не безобидными последствиями.

Теперь известно, что всякая организованная система вторична уже в силу ее организованности. Более того, не существует доказательств обязательности такой эволюционной последовательности, при которой переход от неживой материи к живой, а затем и к разумной жизни — неперенные этапы «большого пути».

На деле тут имеет место тривиальная подмена конкретного абстрактным: реально существующее много-

⁷⁴ Антамонов Ю.Г. Размышления об эволюции материи. М., 1976. С. 168.

⁷⁵ См.: Ленин В.И. Империализм как высшая стадия капитализма // Полн. собр. соч. Т. 27.

образе примеров эволюции объединяется в логической иерархии степеней организованности. Разумеется, новые уровни эволюции надстраиваются над старыми. Прежде чем на Земле появился человек, на планете должен был возникнуть кислород в атмосфере.

Но из этого не следует, что возникновение кислорода и появление человека – составные части одного процесса. Мыслимая нами идеальная схема биологической истории, объясненной задним числом, вполне возможна, но имеет ли это лестничное остроумие какое-то отношение к реальному процессу, остается тайной. Ясно одно: чем больше накапливается новых фактов, тем меньше остается ошибочных теорий, вчера еще бывших истиной в последней инстанции.

Резюмируя все вышесказанное, нам необходимо расстаться с идеей мировой гармонии, под эгидой которой все сущее неуклонно движется к идеальному (или бесконечно нарастающему) совершенству. Нет, эволюция – процесс не беспредельный, не единый и, по большому счету, случайный, а не закономерный. О глобально-космическом законе, какому должен «осознанно» повиноваться любой муравей, не может быть и речи. Точнее, надо бы говорить не о едином процессе эволюции, а о сосуществовании множества эволюций «районного масштаба», которые могут быть вложены одна в другую, причем естественная цель каждой из них – деградация.

Образно говоря, материя «хочет деградировать» и ради этого иногда эволюционирует. Состыковывать же по своему произволу в последовательный ряд звездную, планетарную, физико-химическую, биологическую и культурную эволюции, увязывая их в единый процесс, – явная интеллектуальная спекуляция, часто вызывающая подозрения в недобросовестности.

§ 2. Индивид и общество в контексте биологической эволюции

Поговорим же об одной из «локальных» эволюций — биологической, одним из следствий которой явилось появление человека. Собственно, мы не собираемся рассматривать историю происхождения животного вида *Homo sapiens*. Нас интересует онтологический статус общественного бытия в соотнесении с биологическим контекстом — с присущими этому контексту (относительными) законами.

Можно ли считать появление общества закономерным результатом биологического развития? Ведь если социум есть высшее звено эволюции жизни и на него распространяются единые, не самим человеком установленные законы, то все разговоры о личной свободе оказываются нелепыми.

Недаром такой взгляд на общество пропагандируют апологеты социоцентризма. В поиске аргументов они часто апеллируют... к животному стаду. Так, создатель теории стадности М. Дауголл пишет: «Стадный инстинкт животного получает удовлетворение только в присутствии подобных ему существ, и чем больше подобие, тем полнее удовлетворение. Совершенно то же наблюдается у людей. Соединение сходных элементов в обществе происходит именно потому, что мы чувствуем неодинаковое влечение ко всем социальным агрегатам, но получаем наивысшее удовлетворение стадного импульса в обществе наиболее сходных с нами людей»⁷⁶.

В качестве наглядных примеров апологетами «сборной» коллективности приводятся особенности, свойственные стаду, и позволяющие проводить параллели

⁷⁶ Дауголл М. Основные проблемы социальной психологии. М. 1916. С.220–221.

между стадом и обществом. Сходство, действительно, усматривается в наличии жесткой структуры, необходимости подчинения вожаку, порядке дележа добычи и т.п. Так, у мышей в стае существует строгая иерархия отношений. Обязательно определяется «мышиный король». Это мышь, которая имеет право укунить любого, а ее никто тронуть не может. Вторая мышь может кусать всех, кроме «короля», и так далее – особи третьего, четвертого ранга, – до последнего изгиба. Особи одного ранга имеют равный вес и одинаковые особенности в поведении. Общее настроение сообщества зависит от характера «короля»: агрессивная это мышь или спокойная.

В качестве постулата, как правило, берется тезис, что у животных имеется некий «стадный» инстинкт, который не позволяет им жить порознь. А раз так, значит, стадо является высшей формой жизнедеятельности биологических существ. Если появление человека – результат единого биологического процесса, то род человеческий обязан подчиняться тем же законам, что и его «меньшие братья». Факт стадности приписывается в качестве общего закона всем видам биологических существ. Выходит, что общественное стадо – высшая стадия эволюции человека, что и требовалось доказать.

Но хотелось бы понять: на самом ли деле вышеупомянутое сходство является проявлением некоего «фундаментального» родства, или оно – лишь внешняя аналогия, вызванная однотипностью задач, стоящих перед стадом и человеческим обществом на ранней стадии возникновения последнего.

Для этого необходимо, во-первых, разобраться со статусом стадности: действительно ли данный феномен может претендовать на некую «привилегированность» в животном мире? А во-вторых, следует уяснить разли-

чие между человеческим сообществом и «классическим» стадом. Если потребность в коллективе себе подобных растет по мере усложнения биологического вида, а в нормах традиционного общества узаконены естественные потребности человека, то нужно согласиться с теми, кто считает общество высшей, единственно возможной формой существования человечества.

Без сомнения, у животных имеются инстинкты самозащиты и, более широко, самосохранения, которые условно можно назвать «себялюбивыми», «эгоистическими». Столь же достоверно наличие у них форм поведения, направленных на сохранение вида. Они образуют своеобразное альтруистическое начало (наиболее значимый пример – родительский инстинкт) Не вдаваясь в детали, ограничимся очевидной констатацией «эгоистического» и «альтруистического» начал, которые передаются в порядке биологического наследования и у различных индивидов могут быть представлены в различной «дозе». Уже сам наследственный материал может в той или иной степени ориентировать на «эгоистический» тип поведения⁷⁷.

Мы, разумеется, не призываем искать основы общественной морали и социального поведения на уровне генетики. Но различие между обществом и животным стадом не является чем-то фундаментальным (с «метафизическими» претензиями), хотя оно существенно, чтобы дискредитировать подобные спекуляции. Согласно классическому канону экономии этолога К. Л. Моргана, не следует в поведении животных объяснять разумом или иными психическими мотивами то, что вполне объяснимо на основании инстинкта. Считая недопустимой «состыковку» множества мини-эволюций в единый процесс,

⁷⁷ См.: Филатов Д. П. Норма поведения, или мораль будущего с естественно-исторической точки зрения // Пути в неизвестное. М., 1974. Вып. XI.

мы все же считаем возможным отыскать на биологическом уровне некую тенденцию, позволяющую прийти к обоснованным выводам.

Итак, первый вопрос, на который мы попытаемся ответить, – на каком этапе биологической эволюции возникает феномен «стадности»?

Мы знаем, что часто «социализирующим» фактором для животных являются природные условия: источники воды, тепла, наличие пищи на какой-то территории, места, удобные для строительства гнезд, и т. д. Но изучение известных видов живых существ дает неожиданный результат. Мы видим, что самое прочное и нерушимое «стадо» (сообщество особей) существует на одном из низших уровней эволюции – у насекомых. Пчелиный рой, термитник, коралловый риф или муравейник представляют собой коллективный организм, каждая особь является его «первоклеточкой», выполняющей строго определенную и закрепленную за ней функцию. Так, в пчелином рое матка «отвечает» за воспроизведение потомства, рабочие пчелы собирают нектар и запасают мед, а трутни оплодотворяют матку. Индивидуальная суверенность каждой пчелы, в том числе и матки, сводится к нулю. Предназначение «рожать» в данном случае является лишь одной из функций «роевого организма».

То, что принято называть собственно стадом, более характерно для млекопитающих, т. е. животных, стоящих на высокой ступени развития (к каковым относится и человек), причем далеко не для всех. Стадность, в традиционном понимании, существует, прежде всего, у копытных видов, которые большей частью являются пищей хищников, – антилоп, диких козлов и т. п. Но даже у классически стадных видов стадность проявляется в экстремальной ситуации – бегство от опасности и т. п. В мирное

время «чувство локтя» у них ослабляется. Более того, образ жизни тех травоядных животных, которые обитают в труднодоступных для хищников местах (например, в горах), вовсе не столь же стадный, как у их равнинных собратьев.

Что касается тех млекопитающих, которым не угрожает постоянная опасность быть съеденным, то у них «стадное чувство» ослаблено либо вовсе отсутствует. Даже образ жизни полевых грызунов (хотя они являются для некоторых хищников главной пищей) достаточно автономен. Добывать поодиночке пропитание им «сподручнее», потому, вероятно, они и спасаться предпочитают самостоятельно.

То же можно сказать о хищниках. Правда, те из них, которым в силу их природы или особенностей среды обитания трудно прокормиться в одиночку, обычно охотятся совместно, но их сообщество правильнее называть уже не стадом, а стаей (например, стая волков). Тем самым подчеркивается временный характер объединения и его функциональное значение. Но тем, кто живет в благоприятной для индивидуальной охоты местности, – например, тигры, – не свойственно объединяться даже в стаи. Они живут и охотятся либо семьями, либо вовсе в одиночку.

А если обратиться к приматам, то выясняется, что колониями живут находящиеся на низших уровнях развития мартышки и лемуры, а наиболее высокоорганизованные из них – шимпанзе, орангутанги, гориллы – живут семьями из нескольких особей, и желания построить общую деревушку, а тем более небоскреб, у них не наблюдается⁷⁸.

Очевидный вывод: наличие стада (роя, термитника, муравейника) характерно для видов, находящихся на

⁷⁸ Шовен Р. От пчелы до гориллы. М., 1965; см. также: Ладыгина-Коте Н. Н. Конструктивная и орудийная деятельность высших обезьян. М., 1959.

низком уровне биологической эволюции, причем существует большое количество видов, у которых стадность отсутствует либо не является предпочтительной формой существования.

«Утверждение, что наиболее приспособленные животные суть и наиболее социальные, что социабельность – главный фактор эволюции, что несоциальные животные вымирают, – не может быть принято без оговорок зоологом. Какие основания имеем мы утверждать, что уединенные осы менее приспособлены, чем социальные осы? Можно ли думать, что несоциальный тигр менее приспособлен, чем социальный шакал? И можно ли думать, что тигры вырождаются? Вырождаются ли хищные птицы? Ответ, во всяком случае, тот, что социальные и несоциальные животные одинаково приспособлены к их особенным условиям жизни»⁷⁹.

Вообще-то стоит заметить, что принцип кооперации в живой природе был использован «на полную катушку» при возникновении многоклеточных организмов. (Сюда же условно можно отнести колонии полипов и т. п.) В ходе эволюции природа время от времени возвращалась к этому своему «изобретению», но каждый раз во все более «разбавленном» виде, как к вспомогательному средству.

Ведь уже в мире насекомых муравейник – совсем не типичная форма существования. А у позвоночных – на фоне высокоразвитой центральной нервной системы – стадность выглядит уже как некое «ретро» – пусть не-обходимое для выживания козлов и баранов, но едва ли пригодное в качестве опорного мировоззренческого прецедента.

А можно ли говорить о существовании отклонений от стадности у животных? Как известно, главным ин-

⁷⁹ Morgan L. *Animal Behavior*, 1900. Цит. по: Сорокин П. А. Система социологии: в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 337.

стинктом, свойственным живым существам, является инстинкт продолжения рода. Но проявляется он по-разному, что особо бросается в глаза на фоне «стадности». У «общественных» насекомых исполнение этого инстинкта лишено признаков «интимности» (или, вернее, индивидуализации) и является своего рода производственной функцией. Но даже у многих рыб есть особый брачный период, в котором участвуют лишь две особи – самка и самец.

Что же касается копытных – наиболее «стадных» млекопитающих, то их брачный период – это период максимально возможной для них автономии. Разумеется, такая автономия не может быть полной, поскольку непосредственная угроза жизни все равно существует. Но появление в этот период соплеменника – другого самца – воспринимается крайне негативно и вызывает агрессивную реакцию. Следовательно, уже на этом уровне инстинкт продолжения рода вступает в противоречие со стадностью.

Если же говорить о животных, существованию которых не угрожает постоянная опасность, то у них брачный период, во-первых, полностью автономен, а во-вторых, гораздо более продолжителен и включает в себя все время от «знакомства» до завершения взросления детенышей. Под действием инстинкта воспроизводства рода стадо распадается на более мелкие ячейки – семьи.

Кроме того, интересно проследить, как по мере усложнения биологического вида усиливается материнский инстинкт, что связано с изменившимся способом сохранения вида. Если у низкоорганизованных, например, у насекомых и рыб, сохранение вида обеспечивается преимущественно интенсивностью размножения, причем большинство зародышей гибнет, то у высших позво-

ночных – в основном за счет стремления к сохранению каждой особи. Инстинкт продолжения рода меняет стратегию: на смену «ковровому бомбометанию» эмбрионов приходит прицельная забота о выживании индивида. Потомство становится «штучной работой».

Подытожим сказанное.

1. Стадность в ее высшем проявлении присуща существам, находящимся на низшем уровне биологической эволюции и ослабляется по мере усложнения видов. Чем выше уровень стадности, тем ниже уровень развития отдельной особи.

2. Наличие и степень стадности определяется условиями существования животных. Даже у классически стадных видов, но живущих в безопасных условиях, потребность быть членом стада ослаблена. «Ассоциации или общественные соединения образовались там и у тех животных, которым стадная жизнь, в общем, была “выгодна”, т.е. помогала выживать в борьбе за существование, и обратно, они не развивались у тех животных, которым “общественность” не давала преимуществ в борьбе за жизнь»⁸⁰.

3. За исключением насекомых и низших позвоночных, у всех стадных животных брачный период является периодом наиболее выраженной автономии особей.

4. По мере усложнения видов усиливается материнский инстинкт и возрастает вероятность выживания отдельной особи.

Все это позволяет сделать ряд выводов (хотя обзор не является исчерпывающим, но тенденция прослеживается достаточно ясно). По-видимому, сама по себе стадность является скорее не инстинктом, а состоянием, способствующим удовлетворению различных инстинктов (го-

⁸⁰ Сорокин П. А. Система социологии: в 2 т. М., Наука, 1993, Т. 1. С. 337.

лод, страх и т.п.) Поэтому все стадные нормы животных направлены на достижение конкретных целей (охота, оборона, бегство) и обусловлены, в первую очередь, степенью защищенности от опасностей окружающего мира.

Следовательно, наличие у животных феномена стадности свидетельствует не о том, что это состояние является высшей формой развития животного вида, а лишь о том, что на определенном (достаточно низком) уровне развития отдельные особи не способны удовлетворять элементарные потребности в одиночку.

Отметим также, что по мере усложнения вида повышается влияние брачного и материнского инстинктов, т.е. тех, которые способны вступать в противоречие со стадностью и потому могут рассматриваться, на животном уровне, как предпосылки индивидуальной активности.

* * *

А теперь обратимся к роду человеческому и посмотрим, насколько существование жесткого социума обусловлено биологической природой самого человека.

Люди издавна объясняли свое бессилие перед обстоятельствами тем, что над ними властвует безжалостный и неумолимый рок. Древние греки верили, что боги на небесном Олимпе решают судьбы каждого из смертных, а богини судьбы мойры господствуют и над людьми, и над богами. Они считали себя рабами необходимости, как реально существующей в природе и обществе, так и мистифицированной.

Спустя два тысячелетия размышлял об этом и Николай Бердяев: «Существуют элементарные формы рабства человека у природы, на которые он не дает сознательного согласия. Таково насилие природной необходимости над человеком, природной необходимости вне человека

и внутри его. Это есть рабство у так называемых законов природы, которые открывает и конструирует человек своим научным познанием. Человек борется с насилием этой природной необходимости через познание этой необходимости, и может быть лишь к этой сфере применимо то, что свобода есть результат необходимости, осознанность и познанность необходимости. Техническая власть человека над природой с этим связана. В этой технической власти человек освобождается, частично освобождается от рабства у стихийных сил природы, но легко попадает в рабство у самой созданной им техники. Борясь с необходимостью природы, человек создал цивилизацию, воздух которой удушлив, нормы которой не дают свободы движения»⁸¹.

Допустим же, что общество (и, следовательно, культура) действительно является высшей стадией развития человека как биологического существа. Иными словами, что общественные нормы следует приравнять к естественным потребностям индивида, каковые функционально близки к животным инстинктам.

Тогда стремление следовать общественным предписаниям изначально заложено в человеческой природе, как, например, стремление утолить голод. Но это совсем не так. Более того, как мы знаем из истории, человеку всегда было свойственно социальные нормы как-то преступать, освобождаться от их воздействия. Примеров тому в истории множество, не говоря уже о столетней статистике криминальных поступков. Можно, например, вспомнить о легендарном Дон-Жуане и его многочисленных прототипах и подражателях. Восстания рабов и иные массовые движения деструктивного плана тоже можно трактовать как прецеденты антисоциального поведения индивидов,

⁸¹ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе // Опыт парадоксальной этики. М., 1995, С. 172.

конфликта индивидуальных и социальных «начал», — отнюдь не сводимого ни к стадным стереотипам, ни к «объективным» законам общественного развития.

Да и само понятие исторической объективности достаточно проблематично. Приведенные примеры либо банальны, либо осложнены привходящими моментами. Возникает соблазн: считать их нежелательными отклонениями, не имеющими особого значения, или же воспринимать как подлежащие устранению недостатки организации конкретного общества — свидетельства порочности человеческой натуры или необходимости совершенствования социальных отношений.

Возьмем более необычный случай — отшельников, которых было немало в дни расцвета религии. Уход «в пустыню» от общества считался тогда делом благочестивым и по-своему престижным. Сама общественная система того времени, казалось бы, впитала в себя религиозные нормы и ценности. Тем не менее многие верующие люди не имели в обществе возможности выполнять все требования религии. Тогда они покидали общество. Иными словами, из совокупности имеющихся в обществе норм и ценностей они выбирали те, которые им казались наилучшими, упрямо отказываясь следовать остальным. По мнению Гегеля, «эти “одинокое” приносились в жертву своим народом, дабы существовали созерцание вечного и жизнь ради благодати»⁸².

Стоит, однако, напомнить: инициатива все-таки исходила от самих «жертв».

В ответ на это можно услышать: отшельников не устраивало несовершенство божьего отражения в нашей грешной жизни. Пусть так, хотя и тут скрыто, если вдуматься, религиозное противоречие. Уход от «мирского»,

⁸² Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. М., Мысль, 1970. Т. 1. С. 76.

вроде бы, стимулируется повышенным градусом религиозно осмысленного человеколюбия.

Между тем единение с Богом путем разрыва с людьми недопустимо для христианства (и противоестественно для любой религии). В данном случае именно это и происходит. Любовь к Богу заступает место любви к человеку в его эмпирической данности, что равносильно отказу от самого Бога.

Важнее иное: оказывается, любой индивид способен предпочитать одни социальные нормы в ущерб другим. Причем склонность к такому предпочтению (да и само нарушение норм), пожалуй, неправомерно трактовать как флуктуации или «роковое» несовершенство. Видимо, негативный взгляд на уклонение от социальных требований подлежит ревизии, в том числе и в отношении к более банальным случаям.

Если радикалов-отшельников святость общественных отношений действительно не устраивает, то для большинства смертных все же тягостна обязанность ограничить свои желания (ибо так повелел Господь или это нужно для общего блага). Поэтому многие члены общества стремятся, не протестуя явно, избежать неприятных для себя предписаний. Отсюда-то и проистекают ханжество и лицемерие. Их корни – не в «порочной» человеческой природе, сопротивляющейся требованиям создателя или благим заветам предков, а в навязываемом обществом предписании жесткого следования им.

Вместе с тем, кроме святых и грешных, всегда существуют люди, которые пытаются жить по собственным правилам, не желая подчиняться нормам общества. Эти люди и создают ту неравновесность, без которой обществу (в соответствии с законом всеобщей деградации) грозят застой и разрушение. Правда, общество часто

жестоко расправляется с ними, хотя иногда через много лет их могут назвать гениями (или святыми), признав общественно полезными результаты их деятельности, и включить моральные, религиозные нормы, философские идеи или художественные произведения, созданные ими, в обязательный свод социальных ценностей. Как известно, сожженная на костре Жанна д'Арк причислена к лику святых, полотна Ван Гога, умершего в нищете, продаются за миллионы долларов. А наиболее, пожалуй, примечательный пример – судьба Иисуса Христа и его учения...

Сделаем еще одно замечание о взаимоотношении инстинктов и социальных норм. Как известно, инстинктам нас не учат, мы их не осознаем. Зверю ли, человеку ли – они присущи с рождения. С общественными нормами дело обстоит иначе. Тут незачем ссылаться на экстремальные случаи (скажем, дети, воспитанные животными). В обычной жизни достаточно малейшего «недовоспитания», чтобы у ребенка не сформировались какие-то нормативные установки. Иногда самые мелкие, неприметные детские впечатления могут свести насмарку все усилия воспитателей, а то и привести к противоположным результатам. Соответствующие исторические и литературные примеры хорошо известны.

Уместно пояснить, что инстинктивное поведение обычно связывают с так называемыми безусловными рефлексам, заложенными в организм на генном уровне. Напротив, «настоящая» стадность (зоокультура), наблюдаемая у высших позвоночных, основана на временных связях между условными раздражителями и реакциями на них. (Такая связь, в принципе, сама может выступать в качестве условного раздражителя при выработке новых рефлексов).

На этом основании можно определить человеческую культуру (со всей ее «сверхприродностью») как переработанную стадность – с тем, чтобы сосредоточиться на эффектах ее переработки. Но к инстинктам это имеет отдаленное отношение. Говорить о человеческих инстинктах как о культурной доминанте неправомерно уже потому, что инстинкты слишком часто вступают в спор с социальной дисциплиной. Особенно это относится к сексуальной сфере, поскольку удовлетворение данного инстинкта наименее нуждается в наличии общественного бытия, тем более что нормы, регулирующие сексуальные отношения, сплошь и рядом восходят к проблемам наследования власти или собственности.

Примерно так же, если приглядеться, дело обстоит и с прочими инстинктами. (Пресловутый инстинкт «сохранения вида», если он существует, почему-то не очень действует как раз у стадных животных, да и у людей тоже). Раз так, резонно предположить, что общественная составляющая вовсе не содержится в природе человека, а социальные нормы не являются чем-то изначально заложенным в человека природой или божественной волей.

Обращения к Богу нынче не так эффективны, как в былые времена, а вот с природой дело сложнее. Апелляция к природе (а общество понимается в качестве ее составного элемента) как к единому мировому закону придает социальным нормам видимость научной объективности. Именно этой тенденции и способна противостоять антифундаменталистская парадигма с присущим ей понижением статуса любой организованности.

Нам могут возразить: нормы общежития необходимы для того, чтобы человечество могло существовать. Иначе, мол, все начнут эгоистично без помех предаваться

своим инстинктам, что приведет к глобальной катастрофе и гибели.

Но ведь если социальные нормы защищают общество от разгула инстинктов (т.е. подлинной природы), то значит сами они – вовсе не инстинкты и не свойственны человеку изначально. А во-вторых, если нечто и впрямь необходимо для существования чего-то, то это не может рассматриваться как гарантия существования того и другого.

Выходит, общество – лишь специальный инструмент, созданный для выживания человеческого рода, а гарантий его эффективности и надежности никто не давал. Что же касается идеи о необходимости обуздания инстинктов, вредных для мирного сосуществования индивидов, то на «бытовом уровне» надо, разумеется, согласиться с ней, создавать на этой базе мировоззрение не стоит. Как писал М. Мамардашвили, «ужас бытия человеческого состоит в том, что ничто существенно не вытекает ни из каких правил, ни из каких законов, оно должно быть конкретно, вот здесь установлено и понято. И это каким-то чудом согласованно понимается людьми»⁸³.

Поскольку людям приходится жить вместе, то им надо как-то ладить между собой – в пределах разумной достаточности. Однако детальная регламентация всех сфер жизнедеятельности для разрешения этого вопроса (насколько его вообще можно решить) вовсе не требуется. Нужны несколько писанных законов и государство, обеспечивающее их исполнение по принципу: все, что не запрещено – можно.

Неплохо бы разобраться и с тем, что значит это «исполнение», какова оптимальная степень строгости этих требований? Применительно к тем, кто выступает от лица государства, жесткость соответствующих требований

⁸³ Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 99.

должна быть на порядок выше, нежели по отношению к рядовым гражданам. Пожалуй, это именно тот случай, когда «двойной стандарт» можно считать оправданным.

Государство всегда было и остается орудием насилия и подавления. С точки зрения индивидуальной свободы его существование оправдано лишь постольку, поскольку оно является формой социального «сервиса», защищая индивидов от общества, но не наоборот. Именно такой смысл просвечивал в заявлениях вольнодумцев, славивших «верховенство закона».

Нынче такую форму «вольнодумства» следует, видимо, признать отжившей: уж слишком часто она наполняется противоположным содержанием. Диктатура закона на поверку оказывается своеволием законников, власть народа — анархией и безответственностью «народных представителей» и т.п. Если государство есть регулятор системы общества, то желанный «сервис» легко подменяется «властными полномочиями».

Именно поэтому лозунг «народного государства» есть ловушка для простаков: если разобраться, лозунг этот равносителен утверждению, что всякая власть — от Бога. А когда государство встает в позу защитника нации и хранителя «народных устоев», тогда оно уже требует от своих граждан патриотической жертвенности во имя собственных интересов и повиновения в исполнении долга перед родиной. Опорой такого традиционного государства обычно является «маленький человек», психологически компенсирующий комплекс социальной неполноценности ощущением причастности к державному величию и втайне опасющийся получить взамен нынешней власти над собой новую, но еще более тяжкую.

Конечно, полная гармонизация желаний индивида и требований общества неосуществима. Но и «золотая

середина» тут не годится, так как компромисс, будучи принят за основу, непременно будет тяготеть к «ползучей гармонизации». К этому выводу легко прийти, исходя из рассуждений о бытии вообще и «разумной жизни» в частности. Индивид для себя более реален, чем сообщество, поэтому субъективность всегда (хоть и в скрытом виде) доминирует – и не только в человеческой жизни.

Тем не менее, идея «человеческого муравейника» многим кажется привлекательной. Каковы же гносеологические корни этой «муравьиной» идеологии? Они, как правило, берут начало в философских злоупотреблениях, которые, будучи составными частями идеологии, объективно работают на ее поддержку в общественном сознании.

В первую очередь, среди этих методологических предпосылок следует назвать состыковку локальных эволюций в единый процесс: закономерности каждой из этих эволюций как бы «ставятся на одну доску», приобретают равноценный онтологический статус. Законы природы расширяют свой авторитет и на законы, созданные людьми.

Между тем в действительности человека можно рассматривать лишь как дитя микроэволюции внутри нашей Галактики, собственная эволюция которой не имеет к нам прямого отношения.

Закономерности, которые, применительно к локальной эволюции, с большей или меньшей натяжкой можно трактовать как внутреннюю геометрию соответствующего бытийного среза, в контексте Великой эволюции выглядят лишь как радужные блики на поверхности мыльного пузыря. Расцветка и форма этих бликов не имеют отношения к «геометрии», соотнесенной с этой всеобъемлющей эволюцией. Например, биологическая эволю-

ция вписывается в физико-химический уровень бытия и естественно является его феноменом. Однако конкретное появление в ходе этой эволюции тараканов, зайцев или человека биохимическими закономерностями не предусмотрено.

И еще одно замечание в «геометрическом» смысле. На первый взгляд, представляется заманчивым трактовать платоновский «мир идей» как систему инвариантов человеческого социума, т.е. как его (социума) внутреннюю властно-правовую геометрию (по крайней мере, применительно к традиционному патриархальному обществу и его эволюции) Однако в контексте эволюции разумной жизни подобные инварианты выглядят как блики на мыльных пузырьках, и их рассмотрение именно в таком плане представляется гораздо более плодотворным.

Что же касается эволюции *Homo sapiens* как части биологической эволюции, почти не различимой на фоне Космоса, вполне возможно, что разумная жизнь на Земле исчезнет прежде, чем перестанет расти трава. (Вероятно, реализация сверхценной идеи о глобально-космическом предназначении разумной жизни – самый быстрый и верный способ самоуничтожения человечества).

Следующий пункт, дискутируемый в связи с идеей человеческого муравейника, – принципиальное различие между биологическим видом *Homo sapiens* и исторически сложившимся типом культуры. Обычно, пытаясь вписать человека в общую картину мира, физиологические характеристики ставят в один ряд с атрибутами наличного общественного бытия в смысле их «природности», подчеркивая, что речь идет о качественно ином уровне единой мировой системы. При этом обычно ссылаются на животную стадность и одновременно на человеческий

разум, не слишком задаваясь вопросом о совместимости того и другого.

Однако с разумом все обстоит не так-то просто. Хотя он часто превращает человеческие сообщества во всамделишные общества, объединенные какой-нибудь общей идеей, но, абсолютизируя и освящая человеческую стадность, разум, как правило, доводит объединительную идею до грани абсурда (до поры до времени в скрытой форме), чаще всего именно «благодаря» этому он выступает и в качестве ее могильщика. Впрочем, с этим правилом певцы всесилия разума соглашаться обычно не желают. Таким образом, происходит новая подмена понятий: вместо человеческого рода рассматривается человеческое сообщество, при этом каждый отдельный человек выступает не как особь, а именно как элемент этого сообщества. А сообщество – это, так сказать, нестрогое общество, и его аналог в животном мире – не биологический вид, а стадо.

Дальнейшие подтасовки – дело нехитрой техники. Сначала «сообщество» незаметно превращается в «общество», а потом из этого делают вывод, что человек – общественное животное, а посему примат общественного над личным заложен в нас самой природой. При этом, естественно, статус самостоятельного субъекта эволюции присваивает себе «общество», а индивид воспринимается лишь постольку, поскольку он является членом этого общества.

Сторонники тотального подчинения человека обществу настаивают, что их добровольно-принудительный коллективизм (социальный аналог стадности) является природной сущностью человека, что в отношениях с общностью себе подобных индивид отличается от животного лишь тем, что подчиняется обществу осознанно,

в то время как животное включается в стадо, повинуюсь инстинкту.

На наш взгляд, такое рассуждение несостоятельно, и вот почему. Как уже доказано, биологическая природа вовсе не требует от человека подчинения общественным нормам. Более того, мы показали, что степень стадности обратно пропорциональна уровню развития животного вида. Следовательно, если действительно считать человека высшим животным, полную автономию индивидов необходимо признать высшим проявлением указанной «пропорции».

Итак, предпосылки индивидуальной активности можно увидеть уже на биологическом уровне. Однако они не накапливаются, а каждый раз как бы заново воспроизводятся, и, следовательно, существуют параллельно со «стадным бытием». При переходе от животной стадности к человеческой инстинктивные, неосмысленные отклонения от поведенческих норм (погрешности), свойственные животным особям, неминуемо приобретают характер некой осознанности (греховности), ибо очевидно, что пресловутый «грех» есть не что иное, как нарушение жестко установленных правил.

В отличие от животных, у людей над инстинктами (давно утратившими животную силу и остроту) превагирует рефлексия, что существенно меняет дело. Лев Толстой, определявший религиозность как смутно осознанную необходимость человеческого единения в борьбе с природой, приводит пример такого единения: несколько человек тащат тяжелое бревно. На этом уровне разница между животной стадностью и человеческой культурой не очень заметна.

Но уже в древних цивилизациях традиции и сопутствующая мифология столь сложны, что апелляция к ин-

стинктам явно несостоятельна. Способ существования таких сообществ следовало бы определить как онтологическое недоразумение.

Мы хотим этим сказать, что разум еще не развился настолько, чтобы сомнение в обветшавших традициях могло интегрироваться в проявленную движущую силу. Таким образом, поскольку разумная жизнь является надстройкой над живой природой (своеобразной биологической аномалией), сущность человека можно описать словами: потомок идеала и обезьяны, ибо эволюция человеческой культуры представляет собой преодоление «обезьяньего наследства», сохраняющегося в виде различных модификаций коллективности и сопутствующих ей надличностных феноменов и генерируемых мифов. И еще одно замечание, для многих очевидное из личного опыта. Увы, индивид, осознавший противоречивость собственных биологической и общественной составляющих, частенько норовит сделать разумный выбор – и отнюдь не в пользу общества.

Обратимся, наконец, к третьей составляющей «муравьиной» идеологии. Таковая заключается в том, что, пытаясь постичь эту «культурную эволюцию», мы невольно ориентируемся на исторический процесс, принимая его за стихию человеческого существования вообще. Однако история обманывает: нам кажется, что наши общественные идеалы – это вечные категории, которые лишь адаптируются к медленным изменениям культуры, оставаясь самими собой, но наполняясь все новым содержанием. Так оно и есть (точнее, так и кажется), пока изменения остаются медленными.

Но ход истории ускоряется, а на возрастающей скорости общественные изменения часто не успевают закрепиться в законах, социальных нормах и идеалах.

История – не просто череда событий, нанизанных на астрономическое время; она, главным образом, есть живая связь времен. Нормы передаются в поколениях не в абстрактном виде, а как раз через их содержательное наполнение, прежде всего, воплощенное в непосредственном опыте отцов, а не в священных текстах или памятниках прошлого.

А что могут передать отцы детям, если жизнь существенно меняется на протяжении одного поколения? Во времена резких перемен связи между поколениями обычно рвутся, и опыт вчерашнего дня выглядит нелепым в глазах нового века.

Поэтому стараться искать исторические аналогии для происходящего в наши дни – значит, уверовать в очередной мираж. Когда культура набирает «критическую массу» (отчего и происходит ускорение), субъективность становится доминирующей материальной силой. Поэтому тут речь идет не о безвременье или застое, а о таком состоянии культуры (назовем его постисторическим), к которому неприменимы традиционные идеи, идеалы и правила.

Итак, мы в достаточной мере выяснили, что общество не является неотъемлемой частью природы, и те, кто утверждают обратное, либо заблуждаются, либо сознательно вводят аудиторию в заблуждение.

Однако реальность такова, что вне общества человеку существовать практически невозможно. Между тем и само общество не может существовать без индивидов, точнее, без активного участия индивидов в поддержании общественного бытия.

Говоря об индивидах, мы имеем в виду отнюдь не клеточки сложного организма, якобы представляющего тело культуры, а достаточно суверенные на биологиче-

ском уровне существа, находящиеся с культурой в весьма противоречивых отношениях. Более того, если индивидам даже просто «не нравится жить» в обществе, хотя они и не бунтуют и не бегут из него, то общество деградирует.

Заметим, что даже для традиционного общества эта индивидуальная активность должна превосходить потребность биологического выживания, поскольку, уже начиная с неолита, человеческая культура стала биологически избыточной. Вопрос о соотношении изменяющихся интересов и сил – это (в объективном плане) вопрос о продлении жизни и общества, и человека.

Попытка ответить на этот вопрос возвращает нас к раздумьям о человеческой свободе. Каждый человек для своего выживания нуждается в благоприятных отношениях с внешней средой. А для каждого отдельного индивида внешний мир – это не только природа, но и другие люди. Характер этих отношений определяется культурой.

При этом следует помнить, что подчинение обществу, его нормам и ценностям – вовсе не органическая потребность индивида, а плата за относительно безопасное и комфортабельное существование. В развитой культуре (в обычных условиях) угрозы природы (землетрясения, цунами, наводнения и т.п.) слабо ощутимы, и главным источником опасности для независимого существования индивида становятся культура и само общество.

Таким образом, по крайней мере, в традиционном обществе, свобода личности оказывается всего лишь разменной монетой, платой за совместное выживание. Частью своей свободы индивид расплачивается за жизнь в общежитии. Но плата не должна быть слишком высока. Иначе, если давление со стороны общества становится

непосильным, если цена на «культурный товар» безбожно завышается, а сам «товар» навязывается силой, сделка утрачивает для индивидов смысл.

В этом случае возможны два варианта: либо большинство индивидов отказываются платить – и вся система взрывается, либо сами индивиды начинают считать себя вечными должниками, утрачивают субъективную потребность в свободе и, следовательно, способность к полноценному проявлению индивидуальной активности, что неминуемо приводит общество к застою, а затем – к развалу.

Мы неслучайно прибегли к товарно-денежной терминологии. Именно частная собственность и товарно-денежные отношения (пресловутое «все на продажу») обеспечивают защиту свободы индивида, ибо означают отсутствие внеэкономического принуждения в любых его формах и реальную (разумеется, экономическую же) независимость личности от общества.

Мы имеем в виду именно материальную, «внешнюю» свободу, а не некую мифическую «внутреннюю» или духовную, которую так любят воспевать и за которую, подменяя реальное идеальным, так любят прятаться всевозможные апологеты индивидуального рабства.

Свобода, трактуемая как частная собственность, сводится к расширению жизненного пространства. Частная собственность – это качество личного бытия.

Одной из основных черт жизни, основанной на принципе частной собственности, является независимость, отгороженность прежде всего от целого – от человечества, нации, государства, общества, а посему и от соседа. «Каждый норовил обрубиться в свой собственный феод, отгородиться стенами замков и от побежденных, и от соплеменников, утвердить на своей территории свою волю

и свою выгоду... Немецкий бауэр живет гордо и замкнуто, хищно и скучно... Каждый двор – это маленький феодальный замок, отгороженный от всего остального»⁸⁴.

Кстати, слово *privacy* в английском языке несет смысловую нагрузку. Оно «обозначает некое качество жизни, определяемое реальной возможностью человека осуществить автономию и свободу в той сфере жизни, которая может быть названа «частной». Это слово-термин употребляется и для выражения права человека на автономию и свободу в частной жизни, права на защиту от вторжения в нее других людей, органов власти или каких-либо общественных организаций и государственных институтов. Что примечательно, если слово-термин, обозначающее это право человека, в английском языке существует, то в русском языке сколько-нибудь адекватного по содержанию и смыслу слова нет»⁸⁵.

Состояние обретенной индивидом независимости фактически ставится в прямую зависимость от размера завоеванной им территории. Захваченный участок действительности рассматривается как конкретный плацдарм для будущих наступательных действий, а посему нуждающийся в четком отграничении и защите от влияния окружающей враждебной стихии. Покоренный участок территории суть не что иное, как частная собственность победителя. (Политэкономические характеристики института частной собственности в расчет не принимаются).

Естественно, что такой процесс достижения свободы культивирует чувство собственного достоинства, самоуверенности и самоценности личности, переходящее в торжествующий культ индивидуализма с вытекающими

⁸⁴ Солоневич И. Л. Народная монархия. М., 1991. С. 149, 129–130.

⁸⁵ Замошкин Ю. А. Частная жизнь, частный интерес, частная собственность // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 3–4.

ми последствиями. Чем шире пространство собственно-го влияния, тем свободнее чувствует себя индивид, тем острее чувство личного достоинства, тем сильнее самолюбование достигнутыми успехами.

А определяемая частной собственностью индивиду-альная свобода «ставит всякого человека в такое поло-жение, при котором он рассматривает другого человека не как осуществление своей свободы, а, наоборот, как ее предел»⁸⁶.

Индивид-собственник, как отвлеченная единичность, находится во враждебном отношении не только к окру-жающему миру, природе, но и к обществу, к себе подоб-ным, которые также стремятся расширить степень сво-его влияния, а значит, и собственной свободы. Каждый рассматривает другого в качестве опасного конкурента, желающего ущемить противника и занять его место.

В самом принципе частной собственности заложена тенденция к бесконечному увеличению и расширению. Весь мир рассматривается в качестве объекта освоения и обладания, как потенциальная частная собственность, но временно остающаяся вне влияния человека, непо-знанная, а потому чужая и враждебная.

Но человек не в силах подчинить себе всю Вселен-ную, и идеал свободы недостижим, хотя само направле-ние, двигаясь по какому он может достигать все большей и большей свободы, задано точно.

Движение к абсолютному состоянию свободы не имеет внутренней меры и представляет собой типичную «дурную» бесконечность — бесконечный ряд конечных содержаний. Движение к свободе есть бесконечное мно-жество абсолютно дискретных, статических друг в от-ношении друга участков, четко разграниченных между

⁸⁶ Платонов С. После коммунизма. М., 1989. С. 127.

собой всякий раз: на окраине покоренной территории ставится граница.

Процесс достижения свободы происходит в плоскости чисто количественной, а потому наличное состояние достигнутой свободы вполне измеряемо, счисляемо и фиксируемо. Западные социологи насчитывают свыше 30 видов свобод личности и используют таблицы, графики, системники, тесты и т.п., призванные показать реальную степень существующей свободы.

Так как абсолютный идеал свободы абстрактен, а стремление к нему, процесс его достижения, напротив, реален и напряжен, но принципиально ограничен, поскольку идеал недостижим, поэтому возникает бесплодное, «злое», возбужденное желание все большей свободы, переходящее в необузданную жажду свободы, страсть к независимости. Но наличной свободы постоянно не хватает, и это обстоятельство способствует тому, что свобода становится одной из наивысших ценностей гражданского общества и всегда находилась и находится в первом ряду ценностей⁸⁷.

§ 3. Предполагаемая история традиционного общества как история возрастания степени свободы

В начале главы мы говорили, что каждое проявление порядка следует рассматривать лишь под знаком деградации. Тем более это относится к любым жестко установленным социальным структурам: во-первых, в силу их онтологической вторичности, а во-вторых, ввиду неизбежной плохой реализации декларируемых задач.

Поэтому проблема личной свободы выходит на первый план – как начало, с одной стороны, разрушительное для застывшей общественной системы, а с другой – благодетельное для жизнедеятельности личности и тем самым

⁸⁷ Шилов В. Ценностная концепция социализма. М., 1991.

для сохранения сообщества в целом. В изначальном своем значении свобода – не ценность, а возможность независимого выбора, и в этом качестве она несопоставима и, по большому счету, несовместима с ценностями, – хотя бы потому, что сама возможность выбора делает их значимость относительной, т.е. препятствует идеализации и возведению в абсолют.

Русский историк Василий Ключевский, рассуждая о давлении общественного мнения на поведение человека, замечал: «В старые времена личности не позволялось быть... свободной... Лицо тонуло в обществе, в словесии, корпорации, семье, должно было своим видом и обстановкой выражать и поддерживать не свои личные чувства, взгляды и стремления, а задачи и интересы занимаемого им общественного положения... В прежние времена положение обязывало и связывало, обстановка, как и сама физиономия человека, в значительной мере имела значение служебного мундира... Родился князем Воротынским – поднимай голову выше и держи себя по-княжески, по-воротынски, а стал монахом – так и складывай смиренно руки на груди и береги глаза, опускай их долу, а не рассыпай их по встречным и поперечным. Словом, назвался груздем, так полезай в кузов»⁸⁸.

Между тем то же самое можно сказать о любом социоцентрическом обществе: «Личность везде подчинена коллективу, который сам определяет формы и границы своей власти. Эта власть может быть очень жестокой, как в Мексике или Ассирии, гуманной, как в Египте или в Китае, но нигде она не признает за личностью автономного существования. Нигде нет особой священной сферы интересов, запретных для государства. Государство само священо, и самые высшие абсолютные требования ре-

⁸⁸ Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. М.: Мысль, 1990. Т. 9. С. 111.

лигии совпадают с притязаниями государственного суверенитета»⁸⁹.

Но в таком случае ценность личной свободы перестает быть ценностью. Как писал Дж. Милль в трактате «О свободе», «тот, кто поступает, следуя обычаю, лишен выбора, план жизни для него начертали другие, ему не нужно иных качеств, кроме способности подражать»⁹⁰.

Как недетерминированный выбор, свобода личности является катализатором множества «мини-хаосов» и внутри культуры. Но именно эти «мини-хаосы» – питательная среда спонтанности, приблизительности и неравномерности – препятствуют чрезмерному окостенению общества и спасают его от глобального разрушения.

Чтобы такая негативная ментальность могла сконденсироваться в отдельном индивидуе, нужны определенные предпосылки. Действительно, жизнь в обществе требует платы (первоначально – за выживание, позже – за условия комфортного существования), а любая плата тягостна. Поэтому человеку издавна, едва он вышел за рамки первобытности, свойственно стремление к сопротивлению общественным нормам. При этом ведущим принципом индивидуального существования становится осознанное противоречие между биологической и социальной «целесообразностями», а греховность – это, если можно так выразиться, осознание ощущения противоречия.

Сама по себе жесткость социальной дисциплины еще не способна быть действенным мотивом «негативного» поведения. Первобытные обычаи отличались крайней и зачастую бессмысленной жестокостью. Однако индивид мог страдать от этой жестокости, порой в нем могло даже забрезжить осознание ее бессмысленности – но и только.

⁸⁹ Федотов Г. П. Судьба и грехи России. СПб.: София. 1992, Т. 2. С. 268.

⁹⁰ Милль Дж. С. О свободе // Об утилитаризме. СПб, 1892. С. 168.

Для генерирования чувства свободы нужно, чтобы в обществе накопилась неравномерность. Хаотический социальный гнет должен был стать сначала регламентированным, а затем – иерархически регламентированным порядком.

Вероятно, что именно такой регламентацией стали, во-первых, древнее разделение труда как процесса, первоначально единого для всего первобытного человеческого «стада», а во-вторых, возникшая на базе разделения труда социальная дисгармония. Мы помним, что разделение труда и развитие человеческой руки как органа труда считается основной причиной происхождения человеческого общества в марксистской теории. Однако данное положение нуждается в существенных коррективах.

Прежде всего, мы не связываем возникновение разума и индивидуального фактора непосредственно с трудовой деятельностью человека и развитием руки. Доказательством того, что умственное развитие не связано фатальным образом с пятипалой конечностью, являются данные о психологии дельфинов. В частности, дельфин афалина проявил способности, не уступающие способностям обезьян⁹¹.

Что касается исторического разделения труда, то действительно, разделение труда в его первоначальной (стихийной) форме можно увидеть уже на полуживотном уровне человеческой стадности. Оно является следствием биологического разделения особей на самцов и самок и, хотя бы в определенные периоды жизни, обуславливает их поведение. Вторым разделением труда в человеческой стае после разделения труда между мужчиной и женщиной, по мнению Карла Каутского, было появление шамана – первого «специалиста умственного труда».

⁹¹ См.: Лилли Д. Человек и дельфин: пер. с англ. М., 1965; Томилин А. Дельфины служат человеку. М.,

По ходу рассуждений сделаем еще несколько вспомогательных замечаний.

Во-первых, если принять постулат, что общество (как и стадо) – объединение людей, рожденное требованием выживания рода (для человека деятельность, обеспечивающая выживание, прежде всего, биологическая активность по воспроизводству рода, а затем труд), можно утверждать, что в основе социальных отношений лежат, прежде всего, отношения по продолжению рода, а также трудовые отношения.

Во-вторых, труд у человека – не «органическая потребность», а занятие, вызванное жизненной необходимостью обеспечить свое существование. Поборники традиционного общества заявляют обратное, но это лишь показывает их недобросовестность. Требование относиться к труду как к самоцели, так сказать, деятельность ради деятельности, – нонсенс, который, с одной стороны, усиливает негативное отношение к самому труду, а с другой – способствует бессмысленному уничтожению окружающей среды.

В качестве примера можно привести социалистическое общество, члены которого, как заявляли его идеологи, обладали «новым отношением к труду». Сторонники «трудовой потребности», апеллируя к пчелиному рою или колонии термитов в поисках оправдания необходимости жесткого общественного устройства, почему-то забывают это сделать, рассуждая о «трудовом инстинкте» человека. Более того, утверждается, что именно потребность в труде – то качество, которое отличает человека от животного. Но в качестве образца идеальных носителей «трудового энтузиазма» нам почему-то предлагают самых низкоорганизованных животных – пчел и муравьев. Получается, что человек по своей природе ближе к муравью, нежели, например, к обезьяне.

Однако в муравейнике «муравьиность» рядовой особи изначально закреплена. Ведь рабочий муравей – полноценная особь, развившаяся из недокормленной личинки. А сам муравейник – диктатура рабочих муравьев, где быть «всем» и «ничем» – одно и то же. «Идеалистам», мечтающим о человеческом муравейнике, было бы полезно представить себе, как бы это выглядело в действительности.

В одном можно не сомневаться: если человечество превратится в человеческий муравейник, с разумной жизнью будет покончено. Кроме того, на чем, собственно, основано убеждение, что труд – «внутренняя потребность» муравьев, а не диктуется той же объективной необходимостью прокормить себя, как у всех прочих видов животных? Почему не задаться вопросом: что произойдет, если взять из муравейника личинку и вырастить взрослую особь вне «муравьиного общества». Аналогичные истории с другими животными позволяют предположить, что «домашний» муравей, получающий «незаработанную» пищу, утратит все свои «трудовые» навыки.

Итак, разделение труда, с одной стороны, закрепило принадлежность человека обществу (сделав его как бы «крепостным»), а с другой – помогло осознать свое «я» как нечто, противостоящее общественному «мы». Таким образом, образ мира в глазах первобытного человека должен был усложниться.

Изначально человечество ощущало себя частью природы. В процессе жизнедеятельности ему пришлось столкнуться с наличием множества враждебных сил: изменений погоды, природных катаклизмов, диких зверей, других человеческих сообществ.

Тогда в примитивном получеловеческом сознании произошла первая дихотомия представляемого им мира:

на позитивное «мы» и окружающее «нас» опасное «оно». Внутреннее представление о постоянно угрожающем «оно», постепенно переросшее в психологический «комплекс врага», предполагало формирование активно-негативной установки в индивидуальном сознании как фактора личного выживания.

Наличие такой негативной установки по отношению к потенциальному врагу было первым залогом индивидуального успеха, сначала на пути сохранения рода, а уже затем – собственного благополучия.

Угрозы природы отступили на задний план, в многовековой схватке племен выкристаллизовался первобытный устойчивый внешнеполитический баланс («Они платят дань нам, а нас едят те»), и тогда уже пришло время личной конкуренции. Наряду с понятиями «мы» и «они» (окружающий мир, включая соседние сообщества) возникает «я». И поскольку «мы» – это теперь тоже нечто внешнее по отношению к «я», а опасности окружающей среды утратили непосредственную остроту для «человека общественного», то принудительность труда делала, вероятно, «прикрепление» человека к обществу все более осознанным и тягостным. В конце концов, понятие «общество» заменило в сознании человека понятие «внешний мир». Соответственно, неприязнь к внешнему миру исподволь распространилась и на соплеменников.

Однако, в отличие от негативного отношения к окружающей среде, аналогичное отношение к обществу не давало индивиду достаточных возможностей отчуждения от него. Именно эта двойственность (с одной стороны, неприязнь к обществу и закрепившимся общественным, т.е. трудовым отношениям, как к чему-то принудительному и навязанному, а с другой – невозможность существо-

вать вне этих отношений) должна была привести к «раздвоению личности» первобытного человека.

Постепенно разделение труда становится шире, охватывая новые, уже не только материальные, сферы деятельности. Так, выделилось в отдельное «производство» управление сообществом. В итоге общественная регламентация начала утрачивать свою априорную объективность. Надо полагать, у членов общества усилилось, с одной стороны, ощущение навязанности, принудительности общественных норм, с другой – ощущение их неправомерности, что делало подчинение все более затруднительным.

Здесь нужно подчеркнуть следующее. Понимание труда как инстинктивной потребности неизбежно предполагает прямое противопоставление производства другим видам деятельности. Но думается, не стоит спешить с разграничением производственного труда и идеологии. Ранние проявления идеологии: человеческие жертвоприношения, колдовство, инициация – поначалу явно принадлежали к сфере производственных отношений. Реальный трудовой опыт фиксировался в формах мифологического мышления. Вавилонская жрица любви не была служительницей богини плодородия или актрисой, исполняющей эту роль: она была самой богиней, т. е. способом существования богини плодородия. Хозяйственная деятельность была в принципе неотделима от ритуала, как современная инженерия неотделима от логического мышления.

В том далеком прошлом все – «базис», и нет никакой «надстройки». И только когда как особое производственно-товарное отношение оформилась собственность, стало возможным вытеснение ритуалов (хотя бы из сфер хозяйственной деятельности) более рациональными формами представления знаний. Это легко понять: институт

собственности, пусть на первых порах неявно, укрепляет позиции индивидуального сознания и чувственного опыта в противовес «коллективному разуму».

Однако такое оформление не могло произойти непосредственно, путем саморазвития представлений «обо мне и моем». Эти представления, хотя и существовавшие, видимо, в самой древности, не могли интегрироваться во что-то существенное. Зато люди, причастные к управляющим и идеологическим структурам (уже существовавшим, в силу разделения труда), имели полную возможность исподволь учредить данное производственное отношение, превратившись из «слуг народа» в собственников.

Эти догадки о давних временах ныне получили наглядное подтверждение: те же общественные процессы явились наблюдателю в образе социалистического строя. Разница, конечно, есть, но, скорее количественная: это разница между ящерицей и динозавром. Мы считаем, что социализм оказался нежизнеспособным, поскольку он не мог дать индивиду убедительного смысла личной деятельности (а попытки сыграть на декларировании идеалов равенства и социальной справедливости были настолько дискредитированы жизненными реалиями, что их уже не стоило воспринимать всерьез).

Между тем функционально однотипные социализму древнеазиатские цивилизации выполняли сверхзадачу, адекватную тому этапу культурной эволюции. Обособление производственной сферы в сочетании с внеэкономическим принуждением – именно на этой основе у индивида появились первые смутные ощущения личной несвободы, что и явилось «инкубационным» периодом индивидуальной активности.

Осознание всего этого требовало от индивидов все больших интеллектуальных усилий: тех сигнальных си-

стем, которые есть у большинства животных, было явно недостаточно. Ведущая роль перешла к так называемым знаковым системам с ясно выраженным разделением планов выражения и содержания. В эту эпоху человек уже обладал такой системой: это был язык. Для этого плана коммуникации характерна повышенная опосредованность взаимоотношений между сигналом и реакцией (формальным выражением которой служит «треугольник Фреге»: имя, денотат, концепт).

Не углубляясь в семиотику, отметим главное: язык оказался не только инструментом общения, но и средством моделирования мира. На этой основе стали возникать «вторичные языки», в том числе многообразные мифологические конструкции. Такое достижение не могло остаться безнаказанным: мир стал двоиться в глазах предков и всякое естество «извратило пути свои». Кодификация смыслов стала все чаще сопровождаться фальсификацией сознания (в том числе умышленной), подменой понятий.

В качестве иллюстрации – несколько характерных ситуаций.

Как отреагирует современный человек, например, увидев, что на клетке со львом висит табличка «буйвол»? Скорее всего, никак, разве что вспомнит Козьму Пруткову и посетует на халатность сотрудников зоопарка. А если мы представим себе, что зоопарк – священное место, и его работники – суть непогрешимые жрецы, слово которых непререкаемо? Понятия, живущие в наших головах, вдруг подвергаются ревизии, по чужой воле меняются незыблемые представления об окружающем мире. Наверное, такой ломке подвергалось сознание советских школьников, вырывавших из учебников портреты людей, вчера еще бывших вождями, а ныне оказавшихся врагами.

Однако такой процесс искажения понятий может происходить и без чьего-то умысла. Вряд ли сообщения

древних историков о людях-песьеглавцах преследовали целью создание мифа о далеком племени вурдалаков. Вероятно, воображаемый облик людей какого-то далекого племени совместился с их тотемом или гербом, что и послужило причиной данного недоразумения.

Мы приводим эти примеры, чтобы подчеркнуть культурологическую значимость павловского учения о первой и второй сигнальных системах. Их не очень мирное сосуществование, относительная независимость индивидуально-чувственного и коллективно-словесного пластов сознания явились зримым выражением человеческой раздвоенности, закрепленной в культуре.

Пойдем дальше. Когда в обществе доминируют управление, принуждение, распределение, каждый индивид является рабом этого общества. Поэтому у первобытного человека не могло быть понятия личной свободы.

Однако с переходом к так называемому эксплуататорскому строю происходит разделение на собственно рабов и «свободных». Разумеется, правители и рабовладельцы в этом обществе – тоже рабы, только привилегированные. «В этом государстве всякий тиран в то же самое время и раб»⁹², – характеризуя восточную деспотию, писал Ш. Монтескье. Так вот и возникают разные степени не-свободы, благодаря чему в коллективном сознании фиксируется идея свободы как таковой.

Наивно было бы, впрочем, думать, что эта идея может выразить себя адекватно на основе совершенствования управляющих структур. Нужна была опора на что-то формализованное и внешнее по отношению к управлению. Лишь когда созрели подходящие предпосылки, когда раскрутился «маховик» расширенного воспроизводства общественного бытия, а рост производительных сил стал

⁹² Монтескье Ш. Персидские письма // Избр. произв. М.: Госполитиздат, 1955. С. 76.

объективной потребностью, только тогда личная инициатива (дотоле потихоньку копившаяся преимущественно в товарных отношениях) и смогла «перенять эстафету».

Правда, от возможности до реальности еще далеко: пока мы находимся в древней истории. Именно тогда в мифологическом сознании зазвучали индивидуалистические мотивы (будь то «первородный грех» или «нирвана»), каковые, наверное, были не столько отражением эмпирической данности, сколько предчувствием грядущих судеб.

А тем временем в эмпирическом бытии протекала оживленная деятельность. Возникали, деградировали, рушились суперцивилизации (в отличие от зоокультуры, общество данного типа не может пребывать в застое, но непременно в него впадает) Восстания рабов, в том числе и успешные, не достигали, конечно, своей цели (справедливого общества), зато содействовали размыванию жесткой социальной дисциплины.

Между тем рыночные отношения исподволь втягивали в свою сферу все новые элементы культуры (уже не только материальной). Оно и понятно: эти отношения изначально несли потенциал субъективности; чтобы он заработал, требовалось активизирующее воздействие, каковым и стала социальная дисгармония. Началась, так сказать, ферментация общества частнособственническими целями, в ходе которой нарабатывался материальный субстрат свободы.

К чему это привело, мы знаем: возникло общество, воспроизводящее себя уже не как управляющую систему, а как товар и рынок. В таком обществе между людьми не существует «никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана»⁹³, но как раз в этом – за-

⁹³ Маркс К. Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Соч., Т. 4. С. 426.

лог его выживаемости: оно не нуждается в расширенном воспроизводстве. Почему? Потому, что принцип существования его – пониженный статус социальности, т.е. то самое «развращение нравов», которое Т. Мальтус рекомендовал как средство от перенаселения⁹⁴.

Спорный вывод Карла Маркса о неизбежной гибели капитализма был основан все на том же методологическом дефекте, о котором уже сказано. Слишком привыкли мы думать, что одни и те же вероятностные законы управляют песчинками и людьми. Выражаясь наукообразно: не надо путать хаос со статистическим ансамблем.

Пока свободные производители меняют сукно на зерно, с этими законами, вроде бы, все в порядке. Но уж коль скоро в поле зрения Маркса попал некий парадоксальный «товар» – рабочая сила, следовало бы внимательно посмотреть, а какие еще, не менее парадоксальные товары могут быть выброшены на рынок? Интересно, как обстоит дело с неотчуждаемым (от своего носителя) знанием? Или с желанием трудиться на чье-то благо? Наконец, с моральными нормами? До каких пор можно обманывать производителей духовного товара, уверяя, что их работа – сама по себе награда?

Надо, впрочем, иметь в виду, что если все продается, то это не значит, что обязательно за деньги: единый эквивалент тут наверняка отсутствует. Значит, на таком рынке резко повышается роль бартера и потребительской стоимости. Но раз так, то с чего бы действовать законам статистики?

Возможно, именно поэтому реальный марксизм представляет собой некое соединение тоталитарной утопии и верно подмеченных, но неразгаданных черт «развитого капитализма», ошибочно названного коммунизмом.

⁹⁴ Мальтус Т. Опыт о законе народонаселения. СПб., 1866.

Глава III. ИНДИВИДУАЛЬНАЯ СВОБОДА В РАМКАХ СОЦИАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

§ 1. Свобода личности и социальный фактор

Выше были описаны онтологические предпосылки индивидуальной свободы. Было показано, что приоритет индивидуального над общественным, – вывод, естественно вытекающий из антифундаменталистской парадигмы, к которой сегодня подошла современная наука. Теперь мы будем говорить о свободе непосредственно в контексте социального фактора – общества и культуры.

Понятие «общество» можно воспринимать двояко, и каждому пониманию соответствует свой тип общества, для которого данное определение более адекватно.

Во-первых, общество – это совокупность людей, соединенных между собой структурными отношениями. При таком подходе на первый план выходят составляющие общество индивиды. Они формируют отношения между собой, являются их инициаторами и определяют характер межчеловеческих связей.

Во-вторых, общество может рассматриваться как система отношений, абстрагированных от конкретных индивидов. В этом случае существующие в обществе институты обретают статус жесткой, заданной раз и навсегда иерархической структуры. Общество принимает на себя роль единого организма, «коллективного индивида», а сами индивиды низводятся до уровня его «первоклеточек». Именно такой тип общества, предполагающий максимальное подчинение индивида социальному фактору, мы называем социоцентрическим.

При этом под термином «культура» мы подразумеваем некую искусственную среду, в которую погружено продуцирующее ее общество, и в которой социальный

фактор находит свое практическое выражение. Любая общественная культура являет нам сложную систему «образцов» – стереотипов и норм поведения, правил подчинения, обрядных клише, технологических ноу-хау и т. д., регламентирующих жизнь и сознание каждого индивида, санкционирующих их действия по отношению к тому или иному объекту, материалу. Многие из этих образцов реализуются в так называемой материальной культуре. (Чаше всего в качестве «материала» выступают сами люди, которые и воспроизводят разнообразные поведенческие «узоры». В социоцентрическом обществе эти «узоры» сплошь и рядом превращаются в запретительные «тенета», поскольку требование следовать образцам может принимать форму категорического императива).

Подобный метод материализации «образцов» порождает скептическое отношение к самому феномену культуры. Тут впору вспомнить, например, про «вечный двигатель». Правда, в данном случае речь идет скорее об информационных процессах, – культуру ведь можно определить и просто как конгломерат знаковых систем. Однако это не имеет определяющего значения. Закон всеобщей деградации, о котором мы говорили ранее, распространяется и на такие процессы. При этом создается устойчивое впечатление, что культура существует не вопреки, а благодаря ему.

Если же общество, так сказать, нестрогое, если инициатива формирования отношений общественной системой не задана изначально, а исходит от самих индивидов в первую очередь, – такое общество с ослабленным социальным фактором в литературе принято называть либеральным. Именно в либеральном обществе государство выполняет уже упоминавшуюся функцию сервиса по защите индивидов от общества (в то время как в социоцен-

трическом обществе государство и общество неразделимы). При этом сам либерализм данного жизнеустройства гарантия защиты индивида от насилия как со стороны других людей или социальных групп, так и самого государства.

Из сказанного можно видеть, что свобода понимается нами не как частный феномен культуры, а как заложенный в ней принцип индивидуальной активности, не связанной к общественным целям нормативно. Мы склонны соотносить данный принцип с животным естеством человека, противопоставляя его социальному фактору – обществу и культуре. По этой причине два последних термина мы часто будем употреблять почти как синонимы, имея в виду все нормативно-ценностное, традиционное и вообще «императивное».

Разумеется, наиболее существенным, определяющим компонентом свободы мы считаем индивидуальную свободу – независимый выбор, основанный лишь на личных предпочтениях человека. Вряд ли, конечно, существует такая вещь, как абсолютно свободный выбор, потому что предпочтения уходят корнями в личность каждого индивида. Я выбираю то, что выбираю, потому что я то, что я есть.

Поэтому, на наш взгляд, индивидуализм и является фундаментальной предпосылкой свободы личности. Сегодня уже мало кто в цивилизованном обществе рискнет всерьез утверждать, что свобода есть зло. Проблемы начинаются позже, с попыток дать ответы на вопросы: а что такое свобода и каковы условия ее функционирования; насколько индивид способен пользоваться своей свободой, осознанно и реально воздействуя на мир; может ли считаться свободным тот, кто сознательно отказывается от свободы? Вариантов ответов существует довольно

много. Однако, на наш взгляд, все они, при ближайшем рассмотрении, сводятся всего к двум.

Первый – это отношение к свободе как к некоему идеалу. Казалось бы, такое отношение к свободе резко повышает ее статус. Однако, прежде всего, такой подход более характерен для социоцентрической модели общества. Дело в том, что, как мы уже говорили, социоцентрическая система претендует на роль единого организма (или «коллективного индивида»), что предполагает обязательное объединение интересов человека и общества. Иная возможность просто не рассматривается.

Поэтому свобода в таком обществе скорее является прерогативой самого общества, призванной оправдывать любые его действия по отношению к своим членам – «клеточкам» и ко всему остальному миру. Что же касается конкретного индивида, то для него свобода в обществе определяется как «осознанная необходимость». Иными словами, человек просто обязан внутренне осознать безусловную неизбежность собственного добровольного подчинения чему-то надличностному. Чему именно – Высшему Велению, всеобщему благу или еще чему-нибудь – не столь важно.

Пожалуй, наиболее выразительным примером такой трактовки понятия личной свободы может служить библейская история грехопадения человека⁹⁵. Как известно, Бог, в силу своей творческой природы, создавая человека по своему подобию, не мог лишить его способности выбирать и, следовательно, грешить, ибо тогда человек не был бы свободным, а значит, и богоподобным. При чем эту способность надлежит мыслить по большому счету – вплоть до отпадения от Бога. Вместе с тем подразумевалось, что человек не должен этой способностью

⁹⁵ Библия. Бытие, 3, 1–22.

пользоваться, ему следует «свободно» повиноваться божественной воле – из чувства любви к своему Создателю и его замыслу.

Но такая – покорная – свобода становится просто alter ego несвободы. В итоге любые утверждения о богоподобии человека теряют опору. Поэтому ревнители праведности, провозглашающие добровольный отказ от свободы как предпочтительный способ ее осуществления, на наш взгляд, оказывают Богу медвежью услугу.

Тем не менее традиция добровольного служения какому-нибудь абсолюту, самопожертвования, присутствует, наверное, во всякой религии. Иначе и не могло быть. Ведь развитое мифологическое мышление обязательно должно было как-то уловить, «ухватить» (и одновременно нейтрализовать) пробуждающееся индивидуальное самосознание. В христианской традиции это выразилось в форме неразрешимого парадокса. Но коль скоро некая проблема сформулирована в рамках определенной понятийной системы, то позволительно говорить лишь о ее неразрешимости средствами этой системы. Иными словами, ее решение разрушительно для самой системы.

Применительно к рассматриваемому случаю можно отметить, что индивид вправе, конечно, отказываться от совершения тех или иных конкретных поступков. При этом его можно признавать свободным, но лишь пока подобные прецеденты не интегрируются в универсальный принцип. Однако не означает ли отказ от возведения возможности в догму отрицания самой идеи Бога?

Возникающие теологические проблемы наводят на мысль, что решающее преимущество человека перед идеальными сущностями (чем бы они ни были) состоит именно в его изначальной «греховности». Но ограничимся лишь одним существенным замечанием. Повиновение

слову Божию из страха, как силовому давлению, следовало бы, по идее, признать столь же богопротивным, как и категорический отказ повиноваться. Служители религии, кажется, не очень любят подчеркивать это обстоятельство, справедливо полагаясь, в первую очередь, именно на «страх Божий». Но отказаться от поэтизации проповеди смирения, обряжая ее в одежды любви и праведности, они тоже не могут. Без этой «вкусовой добавки» религия долго не просуществует.

Впрочем, подобный взгляд на человеческую свободу характерен не только для тех, кто стоит на религиозной позиции. Известны многочисленные «научные» гипотезы, которые пытаются подвести онтологическую базу под представление о человеке как об общественном животном. Согласно этой точке зрения, человек обязан признать необходимость добровольного подчинения законам общества на том основании, что они «вписаны» в законы мироздания, в мировую гармонию. В этом случае индивид тоже низводится до уровня разумного муравья, единственный долг которого – самопожертвование, а смысл жизни – отдать эту жизнь ради вящего функционирования вечной машины мировых интересов.

В связи с этим уместно вспомнить учение о «ноосфере»⁹⁶ В. И. Вернадского, выдающегося русского ученого-геолога и самостоятельного философа виталистского и антропоцентрического толка. Наукообразный характер его построений и неоспоримость его собственно научных достижений в сочетании с воинствующим антропоцентризмом придают учению Вернадского видимость чего-то величественного и бесспорного, некой научной религии⁹⁷. Однако достижения современного естествознания лишили его концепцию объективных оснований.

⁹⁶ Вернадский В. И. Размышления натуралиста: в 2 т. М., Наука, 1975.

⁹⁷ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.

В науке о Земле, как известно, принято подразделять строение нашей планеты на литосферу, гидросферу, атмосферу и т.д. В.И. Вернадский дополнил этот перечень биосферой и ноосферой (сферой разума). То и другое, по его мнению, надлежит воспринимать как пленку «живого» или «разумного» вещества на земной поверхности, как геологический феномен. В частности, «ноосфере» Вернадским была предназначена роль ведущего геологического фактора. Такое «вещество» рассматривалось им как скопление организмов (вместе с результатами их жизнедеятельности). В центре внимания Вернадского оказывается именно скопление, якобы являющееся подлинным носителем жизни или разума. При этом жизнь, к примеру, интерпретируется как особый род «искривления пространства-времени», т.е., в сущности, как фундаментальная сила природы, проявленная в массовом поведении организмов. Самим же организмам (индивидам) в теории Вернадского отводилась структурная роль, сходная с ролью атомов или песчинок. Согласно его учению, отдельный индивид столь же мало является носителем «планетарного разума», как отдельная молекула – носителем температуры.

Подробный анализ теории Вернадского не входит в нашу задачу, однако сказанного вполне достаточно, чтобы судить об общей направленности его концепции и об отраженном в ней социальном контексте. Автор теории «ноосферы» не разделял идеологию строителей социализма, однако его роднит с ними пафос преобразования природы во всепланетарном масштабе. Тем же духом – «Мы не можем ждать милостей от природы!» – было проникнуто и так называемое мичуринское учение.

Конечно, неплохо было бы поинтересоваться насчет реакции самой планеты на такую преобразовательскую

деятельность. Но совсем не в духе агрессивного соци-оцентризма интересоваться последствиями своих действий. Впрочем, Вернадский «изящно» парирует возможные опасения: не затем, дескать, природа нас создала, чтобы уничтожить. По сути, эти слова являются аргументом в пользу практического применения антропоцентризма. Впрочем, такая предпосылка заложена в любой натурфилософской концепции (да и в самом естествознании прошлого века) Но Вернадским она была разработана и доведена до размеров глобальной наукообразной утопии. Специальное рассмотрение иных теорий такого рода не имеет прямого отношения к теме работы, хотя по ходу изложения альтернативной позиции нам все же придется упоминать и о них.

Отметим лишь, что в общественной культуре и соотносимых с нею «возвышенных» представлениях мы усматриваем лишь феномен «разумной жизни», по сути подлежащий изучению с позиций естествоиспытателя. Наша цель – помочь читателю увидеть вещи в более реальном, хотя, может, и непривычном свете. Можно, впрочем, заранее предсказать, что подразумеваемая нами парадигма не очень годится для утверждения с ее помощью идеала добровольной жертвенности, что обычно подразумевается под «осознанной необходимостью», а нами расценивается как поэтизация рабства.

Теперь мы переходим к иному пониманию личной свободы – как коренного, врожденного свойства природы человека, без учета которого будут несостоятельными любые концепции культуры, общества, истории. На наш взгляд, в известном тезисе, что общественное начало неотъемлемо от индивидуальной сущности, содержится идеологическая фальшь, причем агрессивно подавляющая возражения. Такого же рода пропагандистская

ложь, как думается, присутствует в апелляциях к тезису о необходимости выживания биологического вида *Homo sapiens* как высшей, абсолютной цели, ради которой каждый обязан жертвовать своими интересами.

Ныне следовало бы произвести переоценку ценностей и, поставив во главу угла человеческую личность, сосредоточиться на вопросе о выживании индивида. Встав на такую позицию, мы делаем и другой шаг: культура и общество вправе существовать, лишь пока они оправдывают свое существование в глазах отдельных людей, поскольку они суть не что иное, как побочный продукт индивидуальной жизнедеятельности.

Заметим, что эту естественную свободу трудно определить привычными, ценностно окрашенными словами. Ее осознание заблокировано традиционной идеологией. Поэтому тут можно говорить о природном факторе, так как запреты, обусловленные природной необходимостью либо самой природой человека (например, продолжительность жизни или невозможность видеть ультрафиолетовый свет) или условиями окружающей природной среды (например, необходимость в северных странах зимой носить теплую одежду), не стоит воспринимать как посягательство на свободу.

Социально значимы лишь те запреты и предписания, которые исходят от общественной системы и направлены на ее самосохранение и самовоспроизводство, без учета интересов и желаний конкретного индивида, а чаще вопреки его интересам. Отрицание важности данного разграничения есть следствие либо наивности, либо заведомой недобросовестности.

В кратком виде смысл нашего альтернативного понимания свободы в обществе может быть выражен так: свобода есть преодоленная необходимость. Или конкрет-

нее: свобода есть реализованная в культуре возможность осознанного преодоления социальной необходимости. При этом термин «социальное» мы понимаем в широком смысле, включая сюда все нормативно-ценностные аспекты духовного мира, присущие обществу и культуре.

§ 2. Индивидуальный фактор и индивидуальная активность как два способа существования свободы личности

Таким образом, настойчиво предлагаемый человечеству путь к спасению, как счастье каждого через соучастие в общественном благе, нам кажется неприемлемым. Мы уже говорили, что общество как структура существует до тех пор, пока это устраивает индивидов, в него входящих, иначе начинаются застой, деградация и распад.

Предполагать, что переразвитая стадность может существовать на тех же основаниях, что и обычная зоокультура, – несерьезно. Для обоснования продления существования общества необходимо отыскать нечто более действенное, чем законы долженствования, основанные на страхе перед внешним миром (в значительной степени утраченном) или перед самим обществом (что для индивида несколько более актуально, но зато достаточно непривлекательно).

Так существует ли вообще «рецепт выживания»? Видимо, для того чтобы культура (и общественные нормы как ее часть) максимально устраивали индивида, они должны стать как можно менее обязательными, но сверх-соблазнительными.

Чтобы проиллюстрировать такой подход, воспользуемся сюжетом из индийской мифологии, творцам которого нельзя отказать в изобретательности. Человек, предавшийся аскезе, способен достичь столь высокой степени

совершенства, что может стать гораздо сильнее богов. Боги знают об этом и опасаются этого. Поэтому они подсылают к такому отшельнику «апсару» (низшее женское божество), чтобы та всяческими соблазнами отвлекала его от созерцания вечных сущностей. В этом сюжете исключительную ценность для нас представляет новаторский момент в технологии управления индивидом, выразившийся в замене страха и принуждения соблазном.

С нашей точки зрения, отношение принудительного подчинения должно перерасти в сотрудничество, причем на взаимовыгодной основе. Это невозможно без ослабления власти традиционных начал. Тем не менее именно к ним и апеллируют сторонники всех типов социоцентрической модели общества, пытаясь придать ей новые черты, не меняя при этом сущности.

Однако социоцентризм с человеческим лицом не поддается реализации. Как думается, возможность спасения общества и культуры таится отнюдь не в попытках смягчить традиционные нормы. Наиболее приемлемый способ взаимодействия социума и личности – некая двойственность, когда индивид, с одной стороны, существует и действует самостоятельно, не подвергаясь прямому давлению традиционных догм, а с другой – сохраняя доступ к содержанию культуры (вероятно, именно такое состояние и воспринимается индивидом как «сверхчеловеческое»).

При таком отказе от «нормативного текста», регламентирующего жизнь общества и человека как члена этого общества, индивидуальный выбор становится реальной возможностью. Тем самым свобода из идеальной ценности превращается в неотъемлемое право человека на реализацию своих предпочтений – независимый выбор, что, в свою очередь, способствует проявлению ин-

дивидуальной активности. При этом индивидуальная активность, совершенно естественно и незаметно исходящая от множества конкретных людей, накапливается в окружающей культурной среде и постепенно изменяет общественную систему, делая ее все менее жесткой, что, в свою очередь, способствует развитию общества и препятствует его разрушению.

Такую концентрирующуюся индивидуальную активность (уже не «я», но еще не «мы») можно сравнить с человеческим дыханием, которое обычно просто не замечается. Но если много людей дышат в одно время и в одном месте (на морозе это особенно заметно), то образуется вполне видимое облако белого пара.

Такое облако – еще не атмосфера в обычном понимании этого слова, но уже и не дыхание конкретного человека. Развивая эту «метеорологическую» аналогию, мы утверждаем, что такие облака в общественной атмосфере способны не только вызывать грозы, но и кардинально изменить климат.

Если человек стремится к достижению личной свободы именно в этом смысле, то и тут напрашивается формулировка: «свобода есть преодоленная необходимость». Совокупная индивидуальная активность – необходимая для реализации этой личной свободы среда, не настолько, однако, формализованная, чтобы накладывать на индивида дисциплинарные ограничения.

Мы уже говорили, что индивидуальная активность генетически берет начало в идентификации индивидом себя как существа, отличного и от природы, и от других людей. Эту самоидентификацию мы обозначим термином «индивидуальный фактор», противопоставляя ее «социальному фактору» – отношению к человеку как к «общественной единице», которое позволяет социоцен-

трическому обществу налагать ограничения на индивидуальную свободу.

Поскольку самоидентификация индивида предполагает осознание своих интересов как независимых от окружающего мира, векторы индивидуального и социального факторов изначально разнонаправлены.

В принципе, они могут и совпадать – в силу действительного совпадения интересов (обычно по частным поводам) или индивидуального конформизма. Но чаще всего между ними существует конфликт, обусловленный естественной, природной потребностью человека в свободе как в возможности совершать независимый выбор, т.е., индивидуальный фактор – питательная среда свободы человека, которая, в свою очередь, реализуется в проявлениях индивидуальной активности.

Сам по себе индивидуальный фактор нейтрален. Однако если воздействие на индивида социального фактора слишком сильно, если свобода подавлена и не может быть воплощена в реальной жизни, у индивида усиливается ощущение зависимости от общества, что обостряет, концентрирует и приводит в действие индивидуальный фактор. Поэтому проявления индивидуального фактора, в отличие от индивидуальной активности, всегда направлены против общественной системы, и, таким образом, заведомо негативны. При этом последствия его проявления, вообще говоря, бывают пагубны для общества.

Более того, даже если негативизм индивидуального фактора не проявляется открыто, поскольку индивиды настолько порабощены традиционными догмами социоцентрического общества, что не в состоянии осознать свою несвободу, само общество, лишившись нужного «запаса» неравновесности, привносимой индивидуальной активностью, перестает развиваться, а, в лучшем

случае, медленно деградирует. Если же общество поощряет проявления индивидуальной активности, это способствует удовлетворению внутренней потребности в свободе.

Иначе говоря, конфликт социального и индивидуального факторов может быть смягчен, а негативные проявления последнего нейтрализованы. Этот конфликт может даже стать плодотворным, коль скоро общество осознает принцип самопреодоления как ведущий способ своего бытия. Кроме того, поскольку, как мы уже говорили, индивидуальная активность есть питательная среда для развития самого общества, стимулируя ее, оно тем самым способствует продлению своего существования.

Итак, мы рассматриваем индивидуальный фактор, во-первых, как ключевой момент в понимании человеческой культуры, а во-вторых, как силу, противостоящую давлению социальных норм. Саму культуру можно описать как систему норм, которые индивидуальная активность (и по существу только она) приводит или не приводит в действие. А когда они все-таки действуют, то неизбежные отклонения от них имеют для культуры большее значение, чем сами нормы. В этом состоит одно из важнейших проявлений индивидуального фактора.

Теперь, получив в распоряжение концепцию индивидуального фактора, мы можем конкретизировать альтернативное понимание свободы.

Свобода – это возможность независимого выбора, обусловленного только индивидуальными предпочтениями конкретного человека. Извечное противостояние индивидов и общества есть нормальный способ существования развитой культуры. Такой культуре присуща перманентная неравновесность. Живущие в этой ситуации индивиды не привязаны к обществу добровольно-принудитель-

ными установками, что способствует выработыванию взаимоприемлемых условий.

При этом сама социальная система, движимая индивидуальной активностью, каковая является практической реализацией индивидуального фактора во всех сферах человеческой жизнедеятельности, развивается быстрее, плодотворней и даже безопасней для самой себя. Еще Адам Смит в «Богатстве народов» (1776) заметил, что индивид, заботясь о личной выгоде, независимо от своего желания, приносит и пользу обществу большую, чем бы он сознательно стремился к общему благу.

Следует пояснить, однако, что противостояние социоцентрического общества и его культуры, с одной стороны, и свободного общества, основанного на индивидуальном факторе, – с другой, есть противостояние не системы и хаоса, а двух управляющих систем – жесткой и гибкой. При этом гибкая система гораздо более жизнеспособна, поскольку в силу своей гибкости более чутко реагирует на окружающие обстоятельства и, следовательно, способна быстрее изменяться под их воздействием.

Такое общество (в философско-политической литературе оно называется либеральным, или гражданским, или же открытым), разумеется, не является жесткой системой, но только в таком, на первый взгляд, рассыпающемся его состоянии может быть найден залог выживания общества и его культуры.

Чтобы более выпукло обрисовать механизм взаимодействия традиционной системы, индивидуального фактора и индивидуальной активности, обратимся к взаимодействию религии и личной веры, потребность в которой свойственна многим людям.

Если религия представляет собой систему жестких, освященных традициями норм (организационно закре-

пленных в церкви – административном институте религии), то личную веру вполне можно считать одним из проявлений человеческой свободы, а точнее, индивидуальной активности. Их взаимодействие и обуславливает внутреннее содержание истории всякой религии, любой церкви и секты, начиная от протоиндийского и древнеегипетского многобожия и кончая сотнями христианских организаций.

Первоначально всякая церковь возникала именно как служебный инструмент той или иной религии. В ходе истории по мере усиления социального значения религии и укрепления церкви в государстве инструмент неминуемо превращается в самостоятельную бюрократическую структуру, для которой конкретная религия – лишь идеологическое оправдание существования. Религия подменяется многочисленными, непонятными большинству верующих, догмами, обрядность – бессмысленными ритуалами на неизвестном языке, что способствует постепенному умиранию веры прихожан.

Утрачивая веру, теряя свой живой дух, официальная религия превращается из индивидуальной потребности в общественную необходимость, т.е. в некую, чисто внешнюю идеологию, один из элементов социального фактора. При этом церковь, уже не желая уступать господствующую позицию, давит на индивидов с возрастающей силой, жестко карая любые отступления от установленных догм. Но теперь это давление, как и сами догмы, вызывают лишь негативное отношение большинства, стимулируя развитие и накопление индивидуального фактора. Потребность в вере у индивидов остается, но сама вера требует уже другой, не догматизированной, формы выражения. Постепенно концентрируясь, индивидуальный фактор начинает исподволь противостоять

утратившим живое содержание догмам, традициям и ритуалам.

Именно так, вероятно, и возникали многочисленные ереси. Как любая господствующая система, церковь всячески с ними боролась, преследуя ереси и уничтожая еретиков, иногда (как, например, в случае с Франциском Ассизским) включая их в существующую систему и используя новый потенциал веры в своих интересах.

Но победа церкви неизменно становилась пирровой, так как неудовлетворенное большинство отказывалось верить по-старому, порождая все новые и новые ереси либо потихоньку теряя веру (как это произошло с ленинско-сталинской религией, церковью которой являлась КПСС). И то, и другое неминуемо приводило к краху (или, в лучшем случае, – к коренному изменению) старой системы как таковой. Сразу заметим, что мы не испытываем к ересям почтения. В силу понятных причин их последователям свойственны многие абсолютно неприемлемые для нас качества (в частности, фанатизм).

В случаях же, когда новая ересь тоже обретала законный статус церкви (например, лютеранство или кальвинизм), она начинала со всей энергией юности бороться с вновь возникающими проявлениями индивидуальной активности и тем самым, в свою очередь, провоцировала новое «прорастание» индивидуального фактора, действие которого было направлено уже против нее самой.

На религиозном примере хорошо видно, что любая система, подавляющая свободу личности, обязательно обрекает себя на гибель. И если христианство сегодня пытается избавиться от излишнего догматизма и тем самым сохранить себя в целом, то крах таких тоталитарных религиозных систем, как ислам, на наш взгляд, еще впереди.

Теперь поговорим еще об одном проявлении индивидуального фактора. Как известно, в националистических концепциях ряда новых пропагандистов «русской почвы» – И. Шафаревича, В. Кожина и др. – одним из базовых тезисов является идея противостояния двух народов – «большого» («великого») и «малого»⁹⁸.

«Большим», естественно, они именуют русский народ, изображая народную стихию как совершенное метафизическое единство природы и духа. Когда же речь заходит о разных бедах, преследовавших «великий» народ на его мессианском пути, «новые почвенники» винят в них некий «малый» народ, злонамеренное меньшинство, под которым чаще всего подразумеваются евреи. Впрочем, ясной национальной принадлежности «малый» народ не имеет, это «воплощение мирового зла, еврей – это вовсе не тот, кто еврей «по крови», «по паспорту», а тот, кто еврей «на деле», т.е. фактически любой человек, любая группа с иными установками»⁹⁹. Идеологи почвенничества старательно обходят тот факт, что на протяжении многих веков правящей элитой Российской империи было дворянство, а его предками являлись выходцы из стран Европы.

Игнорируя историю крепостного права и реального угнетения дворянством русских крестьян, они сфабриковали концепцию, согласно которой «великий» (т.е. русский) народ – «народ-богоносец», и его предназначение – нести на своих плечах ответственность за судьбы мира и спасение всего человечества. Что же касается народа «малого» (видимо, мобилизованного дьяволом), то его умысел – развратить «большой» опасными соблазнами

⁹⁸ Шафаревич И. Есть ли у России будущее? М.: Советский писатель, 1991. С. 429.

⁹⁹ Ахиезер А. Россия: критика исторического опыта: в 2 т. Новосибирск: Сиб. хронограф, 1997. Т. 1. С. 747.

и погубить, тем самым лишив мир надежды на спасение. «Развращение» же заключается в злоумышленном разрушении традиционной культуры (т.е. ее норм и ценностей), которая является, по мнению защитников «народной почвы», достоянием «большого» народа, гарантией выживания и будущего процветания.

В сущности, пропагандистское обличение козней «малого» народа – «это постоянная форма тренажа манихейской идеологии, постоянного сохранения готовности на место евреев поставить любую другую этническую или социальную группу»¹⁰⁰. Поиск общего врага – внутреннего или внешнего, – всегда был и остается одним из самых действенных способов правящей элиты социоцентрического общества консолидировать общество, подчинив себе индивидуальную активность в нем.

Но если начать рассуждать, если речь не о насилии (тем более, когда его применение невозможно), а об использовании соблазнов, то трудно понять, каким же образом абсолютное меньшинство может принудить большинство жить так, как ему не хочется. Ведь соблазнам можно поддаваться только по доброй воле. Стало быть, обвинять в злоумыслии «малый» народ – значит, пытаться возложить на него ответственность за непривлекательность традиционной жизни. Иными словами, «малый» народ – на деле пропагандистский миф. Искать его нужно не на демографической карте.

Уже говорилось, что подчинение традиционным нормам препятствует человеку руководствоваться своими желаниями, т.е. сковывает или сводит на нет его индивидуальную активность. Внушением или силой индивиду навязывается убеждение о примате общества над личностью, т.е. о необходимости подчинения социальным нор-

¹⁰⁰ Ахиезер А. Россия: критика исторического опыта: в 2 т. Новосибирск: Сиб. хронограф, 1997. Т. 1. С. 747.

мам в ущерб личным интересам. Этим, кстати, объясняется негативный оттенок, который в массовом сознании россиян присущ слову «индивидуализм». Говоря об индивидуализме, большинство наших сограждан понимают под ним эгоизм.

Однако, всячески оберегая себя от воздействий индивидуальной активности, традиционная культура тем самым провоцирует обострение индивидуального фактора.

Рассматривая историю накопления свободы в традиционном обществе, мы показали, что общественная необходимость всегда воспринималась индивидом как нечто навязанное, лишаящее его естественной свободы. При этом осознание необходимости жить в обществе не только не уменьшало ощущения навязанной несвободы, но, напротив, делало его еще острее. Таким образом, у индивида началось как бы «раздвоение личности». При этом, если одна «половинка» ощущала свою беспомощность вне общества и, следовательно, зависимость от него, то другая скорбела об утраченной суверенности и жаждала ее восстановить.

Появление письменности и литературы, дав толчок к развитию нематериальной культуры, закрепило эту раздвоенность. На изначально существующий конфликт «индивид – общество» наложился новый – между чувственными представлениями и осознанными, формализованными и закреплёнными в культуре понятиями.

По сути, непосредственное знание (глубоко индивидуальное) столкнулось со знанием опосредованным (закрепленным в общественных представлениях, этических традициях и религиозных нормах, в правовых категориях, т.е. в общественной культуре). При этом в силу объективных причин опосредованное знание постоянно подменяло собственный опыт индивида, что делало его

неустойчивым, способным реагировать на сигналы, идущие как от природы, так и от других пластов культуры.

Мы уже говорили, что в глубине души любой человек тяготится давлением социального фактора и часто ему сопротивляется. Кроме того, каждый индивид в своей жизни получает от социальной среды достаточное количество впечатлений, противоречащих общепринятым в той же среде понятиям. Например, официальная пропаганда в нашей стране, декларируя социальную справедливость, формировала у большинства членов социалистического общества соответствующие взгляды и ожидания. Однако непосредственный опыт говорил совсем другое, что, в конце концов, привело к массовому разочарованию и способствовало падению социалистического строя.

Обычно у индивидов – членов общества сначала возникают негативные ощущения, а затем неформализованные идеи, которые способствуют обострению и концентрации индивидуального фактора в весьма ощутимую силу, способную противостоять идеям формализованным, господствующим, каковые являются составными частями существующего социального фактора. В такой ситуации манипулирование индивидуальным сознанием со стороны носителей и толкователей опосредованного знания всегда было закономерным и оправданным.

В этом кроется и разгадка пропагандистского феномена «малого народа». Если правомерно говорить о «малом народе», то вовсе не как о народе в точном значении этого слова, а лишь как о некоей, даже не вполне одушевленной, категории.

В нашем понимании «малый народ» (или то, что в 30-е годы называлось внутренним заговором «врагов народа») – это смутное синкретическое единство недооформившихся идей и их носителей. Такая иррацио-

нальность производила пугающее впечатление на общественное сознание, которому собственное негативное осмысление культуры виделось как происки враждебной силы. Этот страх обычно используется политической элитой для сохранения традиционного общества, членами которого («винтиками») так легко управлять. Но борьба с пугалом «малого народа» для общества бессмысленна, ибо победа в этом случае – не что иное, как коллективное самоубийство.

Однако феномен «малого народа» существует не только в обществах социоцентрической модели. Поскольку в основе индивидуального фактора лежит осознание индивидом самого себя как существа, независимого от остального мира, чаще всего он проявляется «от противного». Иными словами, его проявление вызвано неприятием порядка вещей, существующего в конкретном обществе.

При этом либеральное общество, несмотря на максимально возможное поощрение им личной свободы и индивидуальной активности, не является исключением.

Однако там индивидуальный фактор проявляется как раз в неприятии свободы, почти неограниченный объем которой отдельным индивидам кажется чрезмерным и вызывает у них чувство незащищенности. Отсюда – популярность тоталитарных сект, возникновение различных крайних – левых и правых партий и движений, тайных террористических организаций.

Поскольку же либеральное государство не препятствует свободе личности, индивидуальный фактор, направленный на уничтожение свободного общества, использует для этого все предоставляемые обществом возможности. В научной литературе, посвященной социологии Европы, все чаще упоминается о существова-

нии угроз гражданскому обществу со стороны сил, действия которых трудно признать отвечающими идеалам демократии. Это разные «негражданские» объединения: мафиозные и криминальные структуры, националистические ассоциации, экстремистские группировки, радикальные союзы религиозных фанатиков, мотивом интеграции которых являются цели, далекие от либеральных представлений, а используемые ими методы – вооруженное насилие, подавление и разрушение личности, терроризм. По словам политолога Т. Каротерса, «признание того, что люди в любом обществе объединяются и прилагают совместные усилия для достижения как достойных, так и низких целей, является ключевым для развенчания идеи гражданского общества»¹⁰¹.

Стоит напомнить, что современный либерализм не требует отказа от принуждения в обществе во всех случаях, а особенно в ситуации, когда человека нужно принудить к чему-то, чтобы защитить свободу или жизнь других людей. Социологи утверждают, что в современном обществе личная свобода конкретного индивида фактически обеспечивается именно благодаря наличию государственного принуждения. Это не подвергается сомнению тогда, если надо защитить людей от убийц и грабителей (хотя выглядит вовсе не очевидным, когда защита распространяется на меры принуждения и, соответственно, на существующие свободы). В связи с этим гражданское общество испытывает необходимость в сильном (хотя либеральном) государстве, способном защитить индивидов и общество от опасных проявлений индивидуального фактора со стороны тех, кто пытается насильно вернуть человечество в прокрустово ложе социоцентризма (заметим, что либерализм не тождественен демократии как

¹⁰¹ Политические институты на рубеже тысячелетий. Дубна. 2001. С. 167.

«власти народа». Ее мы считаем ослабленным вариантом социоцентризма).

Как ни парадоксально, но только человек, осознавший свою внутреннюю суверенность, стремящийся быть свободным и не боящийся проявлять свою индивидуальную активность, является силой, препятствующей распаду общества. Разумеется, такое общество уже не будет традиционным, да и сам этот «двигатель» тоже не вечен, ибо любая эволюция – это «деградация вверх». Но сохранение человечества – сегодня более важная задача, чем забота о сохранении той или иной модели общества.

Поэтому все попытки дискредитировать индивидуальный фактор, изобразить его как враждебное начало, чтобы задавить индивидуальную активность, крайне безответственны. Общественные системы, основанные на традиционных принципах, ныне балансируют на грани распада. Желательно, однако, чтобы, разрушаясь сами, они не уничтожили и человечество.

§ 3. Приоритет общества над личностью как преддверие экологической катастрофы

Угроза экологической катастрофы действительно нависла над человечеством, и произошло это отнюдь не случайно. Возомнив себя «царем природы», используя разум для улучшения собственного комфорта, человек издавна присвоил себе право использовать природу по своему усмотрению.

Однако еще вчера природа была «мастерской» и «лабораторией», сегодня же она ясно дает понять зашедшему слишком далеко «работнику-лаборанту», кто подлинный хозяин на планете. Очнувшись от «царского» забытья и ощутив на лице дыхание угрозы, человек пытается за-

ключить с окружающим миром «пакт о ненападении». Возможно ли это? Видимо, да. Вопрос в том, что может лечь в основу этого пакта.

К сожалению, человеческая цивилизация была построена на принципе антропоцентризма. Звучит он примерно так: лишь то, что полезно для человека, имеет право на существование. Иными словами, человеческая деятельность направлена на эксплуатацию окружающего мира в соответствии с потребностями человека: «Мы не должны ждать милости от природы!».

Опасные последствия такого подхода в наше время уже очевидны всем. Антропоцентризм несостоятелен не только идеологически, но и экологически. Однако ныне экологическая угроза – главный аргумент тех, кто считает необходимым жестко ограничить личную свободу человека. По их мнению, именно индивидуальная активность повинна в тяжелой экологической ситуации. Поэтому они считают, что, ограничив свою свободу в пользу общества, передав последнему важную часть своих прав, человек тем самым ограничит свое пагубное воздействие на окружающий мир. При этом за образец предлагается принять общественное устройство патриархального типа, для которого характерно всевластие традиционных ценностей и норм.

В основе такого подхода – старая идея о превосходстве общего над частным, и, следовательно, аргумент, коллективного над личным. Отсюда делается логический вывод о том, что правда всегда на стороне большинства. Ведь, во-первых, индивиду свойственно бороться лишь за свои «шкурные» интересы, в то время как общество печется о благе всех членов, а во-вторых, за индивидом стоит лишь личный жизненный опыт, тогда как на стороне общества – обобщенный и освященный

традициями опыт многих поколений. Отсюда же сформулированное еще Платоном утверждение, что все, что хорошо для общества, хорошо и для каждого индивида в отдельности.

Эгоизм личности противопоставляется альтруизму общества. Однако альтруизм, даже если принять его за «чистую монету», есть не что иное, как коллективный эгоизм членов общества по отношению к окружающему миру. Иначе и быть не может, ибо человек стал человеком (в современном понимании слова), лишь осознав себя как нечто отдельное от окружающего мира. Именно это осознание и превратило первобытное стадо в крайне примитивное, но общество – в структуру, противостоящую окружающей среде. Тогда человек и стал ощущать себя не частью природной среды, а общественной единицей, тем самым присвоив обществу незаконный статус «второй природы».

Вероятно, постепенное осмысление человеком новых отношений, возникших между ним самим, обществом и внешним миром, и привело в конце концов к появлению антропоцентристской идеологии.

Правда, изначально между обществом и природой еще не было непримиримого антагонизма. В первобытных племенах люди ощущали себя и все живое детьми общей праматери. Зарождавшиеся социальные (внутриплеменные) отношения в те времена воспринимались не изолированно, а как продолжение единых общемировых связей.

Но с появлением городов ситуация кардинально изменилась. Отделив себя городской стеной от окружающего мира, человек превратился из составной части мира в его хозяина. Появление единобожия вновь обострило ситуацию: человек официально произвел себя в «цари

природы», отдавая природе роль раба. Правда, отгородившись от природы, индивид не приобрел личностной автономности, превратившись в «общественную единицу». Но, видимо, к тому времени это уже воспринималось как должное.

Итак, социоцентризм – по форме проявление антропоцентризма. Но декларируемое благо каждого человека в традиционном обществе является идеологическим оправданием социального насилия, хотя на деле продиктовано лишь самосохранением. Именно этим объясняется подавление свободы и индивидуальной активности, любые проявления которой а priori объявляются вредными, если не направлены на укрепление общественных норм. Отсюда же отношение в таком обществе к свободе как к «осознанной (под принуждением общества) необходимости».

Что касается отношений традиционного общества с окружающим миром, то они формируются стихийно, исходя из насущных потребностей общества, а то и вовсе из абстрактных идей общественного блага или даже предрассудков.

Все, что делается индивидом в личных целях, без соответствующей санкции – плохо; то, что делается ради общего блага – хорошо. Человек может поплатиться жизнью за срубленное дерево, убитое «не по праву» животное или сорванный в неположенном месте цветок, но массовая вырубка леса для всенародной стройки (хотя бы той же церкви) или поголовное истребление «вредных» животных воспринимается как общественно полезное деяние и оправдывается, несмотря на возможную губительность его для окружающей среды. Поэтому мы считаем, что утверждения сторонников традиционного общества о его экологической безопасности беспочвенны и неправомерны.

Говоря об экологической безопасности, наши неоруссоисты – сторонники социоцентрической идеи, как правило, объединяют – сознательно или неосознанно – два разных понятия: «уровень технологического развития общества» и «общественное устройство». Путаница происходит потому, что наиболее известная (и принимаемая за идеальный образец) форма социоцентризма – патриархальное общество – находится на достаточно низкой стадии технологического развития. Патриархальные общества были естественны на заре цивилизации, когда выживание в одиночку было для индивида практически невозможным (прежде всего из-за низкого уровня технологий). Тогда эти общества представляли собой оторванные друг от друга земледельческие или кочевые общины, члены которых были связаны между собой родственными узами.

По мере модернизации средств общественного производства, разделения труда, формирования властных структур, появления частной собственности и т.п. патриархальное общество перестало существовать как естественный организм и превратилось в жесткую систему, в существовании которой заинтересованы уже отнюдь не все его члены-«клеточки», а только управляющие структуры.

Они-то и использовали для оправдания «порядка вещей» традиционные догмы. Но в наши дни условия изменились настолько, что опыт предков не может быть актуален даже гипотетически. О том, что может случиться, если традиционный общественный уклад соединить с высокими технологиями (горячая мечта «фантастов»), убедительно свидетельствует вся новейшая история России. Иначе говоря, экологическая безвредность раннего социоцентрического (традиционного) уклада объясняет-

ся не наличием жестких общественных норм, а крайне низким уровнем технологий.

Как уже сказано, догматизм присущ любой социоцентрической системе. Он выполняет функцию некоего «цемента», связывающего воедино разрозненные «индивидуальные активности» и включает в себя многочисленные «идеальности» – освященные традициями этические нормы и установления. Стало быть, такое общественное устройство всегда идеалистично. Заповеди предков, введенные в ранг священных догм, подменяют собой реальный опыт индивидов. Правда, строить новую жизнь с опорой на старые «идеальности» невозможно, хотя бы потому, что в распоряжении прадедов не было современных технологий и средств связи.

Но когда идеологи требуют возврата к традиционному обществу, указывая на патриархальные устои как на единственный путь к спасению от экологической катастрофы, они преподносят давно утратившие смысл «идеальности» как духовность, одним из элементов которой якобы является бережное отношение к окружающей среде.

На деле традиционная «духовность» – это миф, призванный всемерно сдерживать индивидуальную активность, компенсируя человеку дефицит личной свободы. Недаром, говоря о духовности, ее приравнивают к некоей внутренней свободе, которая, в отличие от реальной «внешней», не влечет за собой конкретной индивидуальной деятельности. И это понятно. Любая деятельность всегда направлена на изменение чего-либо в интересах того, кто действует. Именно этого и опасаются те, кто заинтересован в сохранении общественной системы и в нейтрализации индивидуальной активности.

Между тем формой реализации индивидуальной «духовной свободы» может быть, естественно, лишь «духов-

ная» деятельность, которая в реальности оборачивается бездельем, сопровождаемым «возвышенными» рассуждениями. Применительно к экологии это означает воспевание красот родного пейзажа и скандирование призывов заботиться о «братьях меньших» (наряду с проведением термоядерных испытаний, превращением в пустыню распаханых целинных земель, размещением в городах вредных производств и т.д.). Фактически конкретная природоохранная деятельность в традиционном обществе подменяется абстрактными рассуждениями о ней.

На основании мифической идеальной «духовности» сторонники традиционного общества противопоставляют его бездушной механизированной цивилизации. Под последней обычно подразумевается промышленно развитое общество западного типа, в котором реальная свобода личности играет доминирующую роль.

Пропагандистские «страшилки» красочно описывали ужасы мира «чистогана», когда человек ради прибыли не жалеет не только природу, но и мать родную. В реальности «власть золотого тельца» означает лишь отсутствие внеэкономического принуждения, оно заменено экономической необходимостью. «Моральные ценности» в таком обществе фактически отсутствуют, «неформальные нормы» сведены к минимуму и заменены «писаными законами»; власть государства, утратив мистическую непостижимость, превратилась в сервис, оплачиваемый налогоплательщиками. Таким образом, общество перестало быть жесткой системой. Оно как бы растворилось в индивидах, перестав загораживать от них окружающий мир.

Таким образом, из «социальной единицы» индивид с уходом традиционного общества превращается в полноправного субъекта, который самостоятельно строит от-

ношения с окружающим миром и отвечает за все последствия сам. Именно осознание личной выгоды и побудило «человека свободного» от деклараций перейти к реальной природоохранной деятельности. Значит, в отличие от традиционного общества, сковывающего индивидуальную активность, общество свободных людей обладает более высокой экологической адаптивностью.

Чтобы избежать экологической катастрофы, человеку нужно пересмотреть свои отношения с природой, отказаться от насилия над окружающей средой. Можно сказать, что экологическая несостоятельность антропоцентризма должна стать достоянием «практического разума», реализуясь в виде негативного отношения к социотризмизму. В принципе, предпосылки к этому созданы: подчинение обществу для индивида более тягостно, нежели сотрудничество с природой, частью которой он является. Именно поэтому «линию фронта» следует перенести. Иными словами, человек должен увидеть в природе естественного союзника в борьбе против тирании социальных структур.

Глава IV. СВОБОДА ЛИЧНОСТИ И ЕЕ РЕАЛИЗАЦИЯ В ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА

§ 1. Место и роль индивидуальной свободы в ходе возникновения общества, в древнейших и древних цивилизациях

Герман Гессе в романе «Игра в бисер» высказал занятную мысль о роли запретов свободы в человеческой истории: «Ограниченная свобода решений и действий превращает всемирную историю в историю человечества»¹⁰².

Воистину, неограниченная свобода, т.е. отсутствие макроскопической упорядоченности, превратила бы историю в хаотическое множество несвязанных и неотделимых, отнюдь не разумных движений, аналогичных движению молекул при максимальной энтропии. Неограниченное подчинение превратило бы ее в подобие абсолютно жесткого тела. Напротив, человеческое бытие, как и всякое иное, включает в себя однородность и гетерогенность, инвариантность и движение, тождество и нетождественность, развитие и деградацию.

Известно, что историки изучают и описывают не прошлое как таковое, а происходящие в нем перемены, что часто решительным образом меняет само отношение людей к минувшему. Как же проявлялись индивидуальный фактор и индивидуальная активность в истории человечества? Напомним, что под индивидуальным фактором нами понимается самоидентификация человека – осознание им самого себя как существа, отличного от природы и социальной среды, а под индивидуальной активностью – любые социальные проявления активности индивида.

¹⁰² Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969. С. 351.

По мнению Канта, «свободу должно предполагать как свойство воли всех разумных существ»¹⁰³. Мы полагаем, что дело не только в разумной воле. На наш взгляд, свобода человека есть субъективная способность к самостоятельному выбору, а объективная возможность его беспрепятственного осуществления – это независимость, негативная свобода. Осознание себя как такового неминуемо вызывает у индивида потребность в возможности реализовать собственный волевой выбор, независимо от внешних условий. Если такая возможность имеется, она реализуется в индивидуальной активности, если же нет – происходит концентрация индивидуального фактора, выражающееся в усилении негативного отношения человека к окружающей среде.

Хотя сам индивидуальный фактор нейтрален, но его проявления всегда носят негативный характер, ибо направлены против конкретных обстоятельств, мешающих человеку осуществлять свой свободный выбор.

Древнейший, самый долгий период истории человечества, видимо, является эпохой его перехода из природного, животного состояния к возникновению разума. Грань, отделяющая в этот момент человека от его предков, по мнению антропологов, почти неощутима. «Мы находим у шимпанзе разумное поведение того же самого рода, что и у человека»¹⁰⁴. Даже интеллект неандертальца, который стоит неизмеримо ближе к человеку, нельзя еще назвать разумом. «Все, что мы знаем о неандертальцах, – пишет этнограф С. Токарев, – заставляет нас скорее думать, что в своих действиях они руководствовались не сознательными представлениями, а инстинктами»¹⁰⁵.

¹⁰³ Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 226.

¹⁰⁴ В. Келлер. Исследование интеллекта человекообразных обезьян. М., 1930. С. 203.

¹⁰⁵ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964. С. 163. См. также: Крушинский Л. В. Элементарная рассудочная деятельность животных и ее роль в эволюции// Философия и теория эволюции. М., 1974. С. 206.

Первым известным проявлением индивидуального фактора, как это ни парадоксально, было само создание общества. Действительно, самосознание человека проявляется в противопоставлении себя окружающему миру, а активность индивида нацелена на то, чтобы обеспечить условия, необходимые для выживания в окружающем мире. Для первобытного человека таким миром являлась природная среда. Поэтому действие индивидуального фактора было обусловлено неблагоприятными условиями существования в мире природы и обращено на создание минимального комфорта (в кооперации с себе подобными).

Возникновение первых человеческих обществ зависело от ряда природных условий. Более половины земной суши – Антарктида, джунгли Амазонии, территории, прилегающие к Северному Ледовитому океану, – было изначально непригодно для появления скоплений человеческих поселений.

Первые островки цивилизации возникали там, где для поселения были благоприятные природно-географические (климатические, геологические, близость к воде – рекам и морю, плодородность почвы, наличие полезных растений и т.д.) условия, делавшие эффективной видовую борьбу за существование. Зачастую люди селились на усеянных плоскими камнями берегах рек, где они находили материал для топоров и кремневых ножей, у соляных источников и месторождений глины. Реки и моря облегчали возможность транспортного сообщения и торговли с другими поселениями. (Кстати, открытие новых месторождений, например, обнаружение нефти или золота, и спустя много веков тоже оказывалось главной причиной строительства городов в пустыне и труднодоступных горах).

Однако на первых порах общество еще не отгородилось от природы. Поэтому жизнь человека регламентировалась, прежде всего, природными условиями, – в этом смысле проявления индивидуального фактора носили «антиприродный» характер и проявлялись в укреплении общественных связей и отношений. Законы общества в ту эпоху касались в основном отношений человека и природы, а уж, очевидно, потом, самого общества, в котором регламентировались права и обязанности членов.

Высшей формой проявления индивидуального фактора на этом этапе явилось появление групповых поселений, а затем городов¹⁰⁶. Первые города, как известно, появились в III тысячелетии до н.э. в Египте, Двуречье, Индии. Город, возникая как городище, служившее окрестному населению укрепленным убежищем и от опасностей природы, и от нападений врага, обеспечивал безопасность, затем приобрел новое значение как центр обмена продуктами труда и центр власти. Так город стал символом отчуждения человека от природы¹⁰⁷.

Возникновение городов кардинально изменило ситуацию в пользу зарождающегося социального фактора. Город оторвал человека от природы, место природы заняло общество, что дало основание назвать его второй природой человека. Теперь регулировать свободу человека и проявления его индивидуальной активности стало уже само общество. Это, в свою очередь, вновь способствовало обострению индивидуального фактора, но накапливаться ему пришлось с нуля. Его потенциал, направленный на борьбу с природой, уже был исчерпан, а осознание зависимости индивида от общества еще не

¹⁰⁶ Маркарян Э. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973.

¹⁰⁷ Мень А.В. История религии: в поисках Пути Истины и Жизни: в 7 т. М.: Слово, 1991. Т. 2. С. 63.

сформировалось. Иначе говоря, если первобытное общество являлось буфером между природой и человеком, то с появлением городов человек вновь оказался беззащитен, но уже перед самим обществом и его культурой.

Заметим, что изначально в укладе того или иного народа отражалась специфика его мироощущения, именуемого национальным менталитетом. Сам менталитет, на наш взгляд, был детерминирован совокупностью историко-географических обстоятельств, в которых народ оказался на начальной стадии своего формирования. Географический фактор при этом был наиболее важен. Неслучайно первые цивилизации возникли в Индии и Африке. Жаркий климат способствовал раннему развитию человека, проявившемуся в переходе к оседлому образу жизни и возникновению сельского хозяйства. Но та же географическая среда не была благоприятна по отношению к отдельному человеку. Природные опасности, обусловленные особенностями жаркого климата (нехватка воды и угрозы засухи, опасные представители животного мира и т.п.), стимулировали социализацию индивидов и способствовали цементированию общественных связей, на основе которых и формировались цивилизации социоцентрического типа.

Существование государства было необходимым, хотя бы для организации совместного строительства ирригационных систем, обеспечивающих безопасность от прихотей климата. При этом власть вмешивалась практически во все сферы жизнедеятельности подданных, почти не давая индивиду возможности независимого существования. Все первые государственные образования (Вавилон, Урарту, Египет, Индия, Китай) были жесткими социоцентрическими системами. Они основывались либо на религиозных установлениях, либо, как в Китае,

на едином принципе мироздания. Правитель почитался сыном или наместником богов.

Однако власть их была абсолютной только над другими членами общества. Что же касается традиций, норм и догм, то деспоты по отношению к ним были такими же рабами, только более привилегированными. Примером может служить судьба египетского фараона Аменхотепа IV, попытавшегося вместо пантеона египетских богов ввести единый культ бога Солнца – Атона и взявшего себе имя Эхнатон.

Казалось бы, невозможно противостоять его воле, поскольку он считался сыном богов. Но попытка фараона пойти против обычаев общества, основав новую религию, потерпела поражение. Эхнатон боялся выехать за пределы основанного им города и умер в полном одиночестве. Его зять Тутанхатон, унаследовав власть, изменил имя и стал Тутанхамоном, продемонстрировав, что отрекается от затей предшественника¹⁰⁸.

В связи с этим отметим характерную особенность социоцентризма. Главное для этой системы – не охрана и защита индивида, сколь бы высокое положение он ни занимал, а самосохранение. Но поскольку залог сохранения – в неизменном существовании традиций и норм, следовательно, ценность каждого индивида определяется лишь важностью функций, которые он выполняет. Поэтому общество перестает быть объединением индивидов, а становится совокупностью традиций, возведенных в ранг закона.

Именно поэтому социоцентрическое общество неотделимо от государства. Отсюда – довлеющая роль бюрократии, но не как совокупности государственных служащих, чья функция – выполнение определенных

¹⁰⁸ Мень А. В. Указ. соч. С. 149.

служебных обязанностей, а как единого организма, наподобие муравейника, где каждый – «все» и одновременно «ничто». (В древних теократических государствах бюрократию составляли жрецы).

Таким образом, первые социальные системы не предполагали за индивидом права на свободный выбор и отторгали почти любые проявления индивидуальной активности даже в повседневной деятельности.

В этих условиях концентрация индивидуального фактора стала закономерным ответом населения этих стран на возрастающее давление социального фактора. Как следствие, выплеском индивидуального фактора стали многочисленные мятежи и войны (что, собственно, почти непрерывно происходило в Египте эпохи Среднего царства), глубинная причина возникновения которых, на наш взгляд, – одна: это прорывы постоянно накапливаемого индивидуального фактора.

Подтверждением может служить вся история цивилизации в Китае: какая бы смута там не случалась, какие бы династии не рушились и не возникали, итог один – китайская цивилизация остается классической социоцентрической системой. Все современные экономические реформы проводились в Китае «сверху», не изменив страну в главном: граждане так и не обрели статус независимости от произвола власти. Так как частная собственность стимулирует суверенность индивида, «момент истины» неизбежен: социоцентризм будет сломлен или же Китай вернется «на круги своя».

Как уже говорилось, цель социоцентрического общества – самосохранение. Для этого традиции и нормы идеализируются, возводятся в абсолют, в догму. Разумеется, проще всего осуществить идеализацию норм, заявив об их сверхъестественном происхождении. Обычно города

в античных мифах строятся не сами по себе, а основываются богами или героями. Учредив государство, они дают людям Закон, за неуклонным исполнением которого должны следить специальные жрецы. Таким образом, служить богам и государству – одно и то же.

А у китайцев у истоков мироздания стоят не добрые и злые боги, а два принципа – Янь и Инь. Они дополняют друг друга, создавая стабильность и равновесие, на которых покоится мир. Таким образом, государство – не создание богов, а отражение единого мирового Порядка и именно потому самоценно¹⁰⁹. Отсюда в Китае иной подход к традициям: они необходимы потому, что обеспечивают в государстве порядок. Поэтому китайская бюрократия – не жрецы, а государственные чиновники. Поэтому китайскую модель можно считать чисто социоцентрической: государство существует, потому что оно есть порядок и должно существовать ради самого себя.

В египетской и подобных ей социоцентрических моделях основания формулировались иначе: государство существует, потому что так велели боги. Следовательно, такую модель точнее бы называть теоцентрической. (Более поздним примером теоцентрической модели являлись государства ацтеков, инков и майя в Америке).

Забегая вперед, скажем, еще об одной – сциентоцентрической – модели. Научная концепция утверждает, что государство существует потому, что оно объективно необходимо. Первым описанием такой модели социотризма было «Государство» Платона¹¹⁰. Платоновская модель очень близка китайской, поскольку государство и его нормы становятся самодостаточными. Управляют обществом, разумеется, не ученые или философы (как в утопиях), а те же чиновники.

¹⁰⁹ Мень А. В. Указ. соч. С. 11–51.

¹¹⁰ Платон. Государство // Собр. соч.: в 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3, ч. 1.

Все эти модели устройства общества едины в главном: индивид не рассматривается как суверенная единица, а понятия народ, общество и государство не разделены, что проявляется в негативном отношении общества в целом к инородцам и чужестранцам. Поэтому все подобные модели мы и будем называть социоцентрическими, при необходимости прибегая к уточнениям.

На фоне древнейших цивилизаций города-государства античной Греции кажутся колыбелью индивидуализма. Но это вовсе не так очевидно.

Действительно, граждане греческих полисов были освобождены от деспотизма жреческой или чиновничьей бюрократии. Имелось также развитое право собственности, существовала значительная экономическая свобода¹¹¹.

Однако гражданина Эллады трудно признать независимым в поступках от общества – слишком велико было повседневное воздействие общественного мнения, навязывавшего ему множество разных догм и норм. Сама нераздельность общества и полиса-государства подтверждает, что Эллада являлась хотя и ослабленным, но все же вариантом социоцентрической модели. Хотя свободный эллин (не раб) и не знал деспотии бюрократии, но рабски подчинялся требованиям общества. Суд над Сократом, приговоренным к смерти афинским собранием, не был роковой случайностью. Достаточно напомнить, что в Древней Греции называли «идиотами» тех, кто отказывался участвовать в политической жизни своего города, а философа Демокрита даже судили за то, что он потратил собственные (!) деньги не так, как казалось разумным обществу, и он должен был оправдываться тем, что «обменял их на знания».

¹¹¹ Боннар А. Греческая цивилизация: в 3 т. М.: Искусство, 1992.

Добавим к этому, что одним из почитаемых греческих философов и поныне слышет Платон, который в диалогах «Государство» и «Законы» защищал «общественно-центрическое», «коллективистическое» мировоззрение. Платон считал, что общество в отношении с индивидом должно рассматриваться как независимая, а индивид — как зависимая переменная величина¹¹². За личностью им признавалось лишь одно право: безропотно подчинять воле государства все, даже самые интимные сферы своей жизни.

Не разделял его взгляды Аристотель, считавший индивида первопричиной и создателем всех социальных институтов. Впрочем, его индивидуализм относителен, поскольку Аристотель считал рабство необходимым институтом, а недостаток демократии усматривал в том, что «из того положения, что все в одинаковой степени люди свободнорожденные, заключают и об их равенстве вообще»¹¹³.

А те античные философские школы, которые доказывали право личности на независимость от кого бы то ни было, были настолько дискредитированы в общественном мнении, что даже названия их — софисты, киники (циники), скептики и др. — с тех пор стали именами нарицательными.

Тем не менее, несмотря на вышесказанное, именно в Элладе впервые индивидуальная активность была легализована (хоть и с ограничениями), что дало ее обществу возможность экономического, творческого и интеллектуального развития. Видимо, это во многом объясняется географическими условиями, в которых складывалась древнегреческая цивилизация. Мягкий климат Средиземноморья не требовал объединения усилий общества

¹¹² См.: Платон. Законы // Собр. соч.: в 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3, ч. 2.

¹¹³ Аристотель. Политика // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 526.

в борьбе с природой за существование, а с другой стороны – стимулировал индивидуальную активность, направленную на прокормление отдельной семьи. Кроме того, гористая местность сделала греческие полисы почти изолированными друг от друга, что тоже препятствовало возникновению единого государства.

Как следствие, греческий социоцентризм, во-первых, был светским (поклонение богам носило характер скорее не религии, а идеологии и служило, в первую очередь, доказательством законопослушания), а во-вторых, демократическим, т.е. нормы греческого общества исходили из презумпции равенства всех свободнорожденных людей.

Таким образом, можно сказать, что по уровню социоцентризма греческая цивилизация (за исключением Спарты) находилась где-то посередине между деспотиями Востока и Азии, с одной стороны, и европейской цивилизацией – с другой.

Такой вывод подтверждает и факт существования феномена тирании, когда в одном из полисов Древней Греции власть порой захватывал узурпатор. Интересно, что социальные нормы Эллады признавали свержение тиранов добрым делом. По той же причине свое идеальное государство Платон проектировал именно как альтернативу демократии, которая, по его мнению, сталкивает общество к индивидуальной тирании.

Подытожим сказанное. Хотя обществу «свободнорожденных» Эллады был присущ ряд социоцентрических признаков, но то была принципиально иная модель социоцентризма. Тут сравнительно свободно развивалась индивидуальная активность, что сглаживало негативные проявления индивидуального фактора. Это было видно во всем: в бурном развитии мореходства и возникновении десятков колоний, в рождении философии в совре-

менном смысле слова, достижениях искусства и спорта (вплоть до организации Олимпиад) и даже в появлении тираний и их быстром свержении.

Следует заметить, что роль индивидуалистических элементов в жизненном укладе и менталитете древних греков все же была второстепенной. Именно поэтому все элементы индивидуализма так быстро исчезли в социоцентрической Византии.

Тем не менее следствием развития индивидуальной активности в античной Греции было то, что греческая цивилизация долго существовала без особых потрясений и не разрушилась даже после того, как страна вошла в состав Римской империи.

Эта же тенденция проявилась и в Риме, ставшем наследником культуры Эллады. Тут, кстати, впервые произошло разделение общества и государства, так как Рим вел политику завоеваний, начатую Александром Македонским. В состав Римской империи влились самые разные системы – от социоцентрических цивилизаций Востока до полупервобытных народов Запада, где формирование общества находилось на начальном этапе. Однако римляне не занимались реформированием чужих общественных укладов и не навязывали покоренным народам своих богов. Они ограничились созданием единого государства и установлением над захваченным миром своих законов.

Но теперь негативное действие совокупного индивидуального фактора всех покоренных народов было направлено против Рима. Этим, вероятно, и объясняется относительно недолгое существование этой империи, как почти всех последующих: в Европе – империи Карла Великого и Священной Римской империи; на Востоке – Византийской империи, Арабского халифата, Золотой Орды и. д.

Однако если после крушения Рима на Востоке все вернулось «на круги своя» – воскресли свойственные каждому обществу модели традиционного социоцентризма, то Запад пошел по иному, не социоцентрическому, пути. Почему – об этом позже.

Появление и распространение христианства – тоже итог воздействия индивидуального фактора. Поначалу христианство возникло в недрах иудаизма – типично социоцентрической религии (несмотря на ее монотеизм). Действительно, согласно Библии, Бог, явившись Аврааму, дает ему Завет не как человеку имярек, а как представителю народа, и Завет этот дан именно всему народу¹¹⁴. Индивид Авраам для Бога имеет значение лишь постольку, поскольку ему суждено стать праотцом «избранного народа».

Древнее Израильское государство фактически было теократией – высшая власть в нем принадлежала первосвященнику, а не царю. Но израильский социоцентризм был демократичнее древних языческих аналогов, поскольку иудаизм предполагает равенство всех представителей народа перед Богом. Именно поэтому индивидуальная активность не была уничтожена (хотя регламентировалась множеством запретов), что и сделало в принципе возможным появление христианства.

Фактически учение Иисуса Христа возникло не как альтернатива иудаизму, но как ревизионистская попытка оживить его традиции и модернизировать догмы, во многом к тому моменту омертвевшие и утратившие жизнеспособность. «Никто не приставляет заплат к ветхой одежде, отодрав от новой одежды; а иначе и новую раздерешь, и к старой не подойдет заплатка от новой»¹¹⁵. Хотя – «Не думайте, что Я пришел нарушить

¹¹⁴ Библия, Бытие, 17, 1–27.

¹¹⁵ Библия, Евангелие от Луки, 5, 36.

закон или пророков: не нарушить закон пришел Я, но исполнить»¹¹⁶.

Но в христианстве уже проявилось то, что в корне отличало его от предыдущих религий, — оно обращалось не к народу, а к человеку и разрушало цельность традиционного общества. Именно этим объясняется нетерпимое отношение к Христу и его последователям со стороны иудейских первосвященников. Как известно, апостолы учение Христа понесли в языческий мир, где оно пользовалось популярностью и быстро распространялось, что объясняется, конечно, именно переключением направленности христианства с общества на человека, индивидуализацией веры.

А в мире понемногу росло недовольство Римом, прежде всего, в Малой Азии, в римских колониях с развитой культурой, где быстро распространялось христианство.

В самом Израиле христианство поначалу тоже воспринималось как освободительное движение против власти Рима. Как только выяснилось, что это не так, его популярность резко упала. Таким образом, активное распространение христианства на территории Римской империи в первую очередь объяснялось тем, что в нем нашел выход индивидуальный фактор, направленный против римского владычества.

Что же касается христианского «индивидуализма», то он поначалу нигде, кроме Иудеи, не воспринимался как нечто опасное. Но вскоре на индивидуалистический аспект христианства внимание обратили и в Риме.

Вообще-то римские власти к культам покоренных народов относились терпимо. Но индивидуальная активность, лежащая в основе учения Христа, их насторожила. Ведь проповедуя равенство людей перед Богом, христианство становилось религией рабов, способствуя быстрому формированию индивидуального фактора, разла-

¹¹⁶ Библия, Евангелие от Матфея, 5, 17.

гающего государство изнутри. Поэтому власти Римской империи обрушили на первых христиан гонения. Но победить христианство Риму так не удалось.

На деле разрушительный потенциал христианского индивидуализма был явно преувеличен. С одной стороны, христианское мировоззрение уравнило всех людей перед Богом, объявив их тем самым свободными изначально (как творения Бога) и в перспективе (в будущей жизни). Но что касается жизни земной, оно узаконило социальный статус-кво, поскольку «вот, Царствие Божие внутри вас есть»¹¹⁷, и провозгласило: «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу»¹¹⁸.

Впрочем, на последнее уточнение обратил внимание только император Константин и, решив воспользоваться этим, превратил христианство из религии угнетенных низов общества в государственную церковь.

Когда христианство получило статус официальной религии, а его заповеди превратились в систему общественных норм, его высшее духовенство утратило заинтересованность в индивидуальной активности, более того, стало видеть в ней опасность для собственного существования и искать защиту в государственной власти. Те, кто обратился в христианство, ища избавления от рабства, оказались обманутыми. К этому прибавился и религиозный гнет, которого в языческом Риме практически не было. Ведь христианская церковь достаточно скоро из оппозиции власти превратилась во вторую, духовную, власть, подавляя любые проявления язычества, в котором теперь концентрировался индивидуальный фактор, направленный уже против этого вероучения.

В конце концов на Никейском Соборе был утвержден единый Символ веры и выработаны четкие правила

¹¹⁷ Библия, Евангелие от Луки, 17, 20–21.

¹¹⁸ Библия, Евангелие от Матфея, 22, 21.

функционирования христианства. Все не утвержденные официально христианские нормы были объявлены еретическими.

С тех пор христианство, утратив индивидуалистический окрас, превратилось в одну из версий идейного обоснования социотризма, как показывает пример Византии. Византия не была теократическим государством – церковь там лишь освящала права светской власти. В свою очередь, светская власть, нуждаясь в апологии своих полномочий, всячески защищала церковь, ограждая ее от проявлений индивидуальной активности, считая, что в этих проявлениях таится угроза и для нее самой. Как справедливо писал А. Герцен: «Монархия... держится на божественном праве, она всегда поддерживала религию, и религия всегда поддерживала монархию. Без Иеговы, Юпитера – нет царя, земной царь предполагает небесного»¹¹⁹. Именно этим объясняется двойственное положение христианской церкви в Византии – с одной стороны, подчиненное государству, а с другой – этим же государством тщательно охраняемое.

Итак, можно сделать вывод, что все государства Древнего мира были вариациями социотрической модели. Формирование социотрического жизненного уклада древних народов было обусловлено в первую очередь географической и природной средой, в которой происходило их становление.

§ 2. Европейское понимание свободы: к правовому государству и открытому обществу.

Исайя Берлин в работе «Две концепции свободы» пишет: «Принуждать человека – значит лишать его свободы, но свободы от чего? Почти все моралисты в истории человечества прославляли свободу... Обычно гово-

¹¹⁹ Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. М., 1955. Т. V. С. 181.

рят, что человек свободен в той мере, в какой никто: ни другой человек, ни группа людей – не препятствует его действиям. Политическая свобода в этом смысле и есть та область, в рамках которой человек может действовать, не подвергаясь вмешательству со стороны других. Если другие люди не позволяют мне сделать то, что в противном случае я мог бы сделать, то в этой степени я несвободен; если из-за действий других людей упомянутая область сжимается, уменьшаясь далее известного предела, то обо мне можно сказать, что я нахожусь в состоянии принуждения и, возможно, даже порабощения...

Принуждение предполагает намеренное вторжение других людей в область, где в противном случае я мог бы действовать беспрепятственно. Вы только тогда лишены политической свободы, когда другие люди мешают вам достичь какой-либо цели. Простая неспособность достичь цели еще не означает отсутствия политической свободы...

Если я вижу, что моя нужда обусловлена социальным устройством, которое, на мой взгляд, является несправедливым и нечестным, я буду говорить об экономическом рабстве или угнетении. “Не природа вещей возмущает нас, а только недобрая воля”, – говорил Руссо. Критерием угнетения служит та роль, которую, по нашему мнению, выполняют другие люди, когда прямо или косвенно, намеренно или ненамеренно препятствуют осуществлению наших желаний. Свобода в этом смысле означает только то, что мне не мешают другие. Чем шире область невмешательства, тем больше моя свобода.

Закон – это всегда “узы”, даже если он защищает нас от цепей, более тяжелых, чем цепи закона, как-то: более репрессивный закон или обычай, произвол деспота или хаос. Если эта свобода нарушается, то индиви-

дуальная воля загоняется в рамки слишком узкие даже для минимального развития природных человеческих способностей, а без этих способностей люди не только не могли бы добиваться целей, которые они считают благими, правильными или священными, но и были бы не способны просто ставить эти цели перед собой. Отсюда следует, что необходимо провести границу между сферой частной жизни и сферой публичной власти. Где ее провести – об этом можно спорить, а, по сути, и заключать соглашения. Люди во многих отношениях зависят друг от друга, и никакая человеческая деятельность не может быть настолько частной, чтобы никак и никогда не затрагивать жизнь других людей. “Свобода щуки – это смерть пескаря”; свобода одних зависит от ограничений, накладываемых на других. “Свобода оксфордского профессора, – как кто-то может добавить, – это нечто иное по сравнению со свободой египетского крестьянина”»¹²⁰.

Итак, именно разграничением между публичной (той, где индивид соприкасается с другими людьми, государством и обществом) и частной (той, где такого соприкосновения не может быть в принципе) жизнью определяются рамки политической свободы – той области, в которой отдельный человек может действовать, не подвергаясь вмешательству со стороны других.

А почему же именно в Европе, несмотря на христианскую религию, появились и были узаконены проявления индивидуальной активности?

Ранее мы, рассматривая зарождение цивилизаций, уже упоминали, что в основе их различий лежат природные факторы, на которые наслаиваются ритмы, порожденные культурой. Поэтому присущие региону кли-

¹²⁰ Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм. М.: Прогресс, 1997. С. 22.

матические особенности, рельеф и т.д. – это не просто разговор о погоде и красотах пейзажа, но и повод для размышлений об особенностях духовного строя людей, приспособившихся к этому региону.

Физико-географические параметры умеренного пояса Европы придают природному окружению человека особую «одухотворенность». Она не привязана к языческим верованиям и пережиткам родового строя, а, пожалуй, даже способствует расслаблению социальных связей. Климат Европы можно назвать мягким, поскольку он не требовал от людей чрезмерных усилий в борьбе с природой. Животный и растительный мир не особо разнообразен, но гораздо безопаснее флоры и фауны стран Ближнего Востока и Азии. Эта природа, так сказать, неохотно выпускает человека из объятий, пока тот живет общинным укладом и его природные и социальные ориентиры не разделены.

Но как только эти ориентиры волею судеб расходятся, возникает важный для культуры эффект: образно говоря, векторы притяжения к природе и обществу в душе индивида оказываются разнонаправленными, что ведет к заметному ослаблению социальных связей. Кстати, подобный эффект известен и в механике: приливы и отливы вызваны сменой направления центробежной силы по отношению к лунному притяжению.

Все это делало среду обитания в Европе не только хозяйственно приемлемой, но и менее трудоемкой. Природный фактор, цементирующий древние общества, не был столь силен, как, например, в Азии. Земледелие не нуждалось в создании мощных ирригационных систем, как в Вавилоне или Древнем Египте. Леса изобиловали зверем, реки – рыбой. Иными словами, перед сообществами людей в Европе не стояло сверхзадач, требовав-

ших для их решения создания сильного централизованного государства.

Вместе с тем природа не могла не влиять на психологию индивида. Для европейского жителя небо – скорее облака, чем звезды. В годовом цикле наиболее важными оказываются переходные сезоны – весна и осень, периоды активных сельскохозяйственных работ. Можно привести и ряд других факторов: сложный рельеф местности, меняющуюся долготу дня, неустойчивую погоду. Такой природный баланс усиливал неравновесность социокультурной «атмосферы».

Вероятно, именно поэтому в Европе возникла ситуация, неблагоприятная для формирования традиционных социоцентрических обществ.

Правители готских и германских племен, покоривших Рим, были заинтересованы в его поддержке для укрепления своей власти. Этого можно было добиться простым способом – следовало креститься и объявить себя «помазанником Божиим». В укреплении власти варваров нуждалась, в свою очередь, и римская церковь – это ей обеспечивало безопасность и усиливало в борьбе с императором и церковью Византии. В итоге на Западе произошло разделение властей на духовную и светскую. Обе ветви власти, в отличие от Византии, конкурировали между собой (что тоже являлось проявлением индивидуальной активности), хотя были заинтересованы во взаимодействии. После долгих конфликтов установился статус-кво: несколько десятков светских государств и единая духовная власть с центром в Риме.

Так в постримскую эпоху возникло единое – на основе христианской церкви – общеевропейское пространство с общим языком (латынью) и культурными центрами, а также с развитыми торговыми связями, что мешало

светским властям проводить политику изоляционизма государств. Власть церкви в каждом государстве ограничивалась как наличием светской власти, так и обществом, уже не бывшим социоцентрическим.

Разумеется, и в социоцентрических государствах существовало традиционное деление на сословия. Однако в них всегда подчеркивалась принадлежность к единому народу, который воспринимался как нерушимое целое. Следствием этого, кстати, была ксенофобия: чужестранец считался почти не человеком или, в лучшем случае, — не совсем человеком. Что же касается рабов, то их просто не считали людьми — в Египте, например, рабов называли дословно «живые убитые». Отсюда — нераздельность понятий «народ», «общество» и «государство».

Разумеется, социальный гнет от этого не уменьшался, а возрастал, поскольку вторичность сословного статуса перед статусом целого делала угнетение низших высшими ненормированным, или, как сегодня сказали бы, беспредельным.

В качестве альтернативы европейским сословиям можно противопоставить сословное устройство Индии. Напомним, что деление на касты было одним из важных элементов индийской религии и тесно связано с учением о карме и реинкарнации. Принадлежность человека к касте — не следствие социального произвола, а результат его поведения в предыдущей жизни. Поэтому он должен не сетовать, а выполнять все, к чему обязывает его нынешнее положение, чтобы заслужить себе лучшее место в будущей жизни. Таким образом, существование индийских каст было не нарушением мировой гармонии, а напротив — ее земным проявлением.

Христианство же утверждало изначальное равенство всех людей перед Богом. Поэтому иерархия сословий

в европейских государствах имела светский, правовой характер. За каждым сословием закреплялась особая сфера его деятельности, тем самым юридически признавались разнонаправленность сословных интересов и необходимость их регулирования. Разделение на сословия расщепляло понятие «народ» как единое целое, тем самым общество рассматривалось как векторная сумма взаимодействия всех сословий между собой и с государственной машиной.

Взаимодействие власти и трех сословий – освобожденных от налогов духовного и аристократического и тянущего налоговое ярмо третьего, экономического, сословия, – создавало вечный конфликт интересов, способствующий постоянному поддержанию неравновесности, не давая обществу «застыть», и тем самым способствуя его развитию.

Правда, кроме сословий, была еще и цеховая структура, вскоре ставшая тормозом. После войны Алой и Белой розы на «огороженных» угодьях стало развиваться овцеводство. Занимались этим бароны, которые в цех не объединялись и организовали новый тип производства – мануфактуры. Найти рабочих им помогали жестокие законы против бродяг, которых из-за войны и последующих «огораживаний» развелось много.

Разумеется, в каждой из европейских стран были свои особенности: где-то большее значение имела церковная власть, где-то светская, где-то – структуры общественного, прежде всего, городского самоуправления. Но для нас важна тенденция развития европейской цивилизации в целом: признание властью наличия у сословий особых интересов давало законные возможности для проявления индивидуальной активности, хотя последняя и ограничивалась сословными, цеховыми рамками. Это, с одной

стороны, способствовало быстрому развитию общества, а с другой – сдерживало формирование индивидуального фактора, а когда он все-таки проявлялся, его социальные последствия были менее разрушительны для существования государства.

Поэтому развитие европейской цивилизации пошло очень быстро – за два тысячелетия она проделала путь, который гораздо более древние социоцентрические государства, идя по вечному кругу, так и не смогли пройти.

Что касается духовной сферы, то тут проявления индивидуального фактора прежде всего вылились в борьбу против омертвевших церковных догм. Как мы уже говорили, христианская церковь еще раньше сама превратилась из заступницы человека в его угнетателя. Отсюда – многочисленные ереси и попытки вернуться к традициям первой церкви, когда во главе ее стояли Христос и апостолы, а также многочисленные социальные движения, первоначально принимавшие религиозные формы.

Хотя влияние церкви в Европе уже было ограничено интересами светской власти, однако церковь активно пыталась направить индивидуальную активность «на небеса», на поиски спасения души. Спаситься можно было единственным способом: отойдя от мирской суеты. Свободу человеку дал Бог, и каждый обязан использовать ее исключительно для собственного спасения. А оно возможно лишь через церковь. Таким образом, и в контексте общеевропейской культуры свобода из права на собственный выбор трансформировалась в регламентируемый идеал. Все это способствовало усилению индивидуального фактора как в материальной, так и в духовной сферах.

Поэтому индивидуальная активность в странах Европы не была подавлена. Напротив, при всех ограничениях

право на нее было зафиксировано законодательно в рамках сословного деления. В духовной сфере это стимулировало подспудное развитие философии и наук, поначалу протекавшее в рамках церкви, а также театра, искусства и литературы. Все перечисленное и стало предпосылками итальянского Возрождения.

Заметим, что Ренессансу предшествовали два исторических периода, которые принято называть Каролингским (при дворе Карла Великого) и Провансальским возрождением. Для обоих характерны утверждение светского образа жизни, раскрепощение элиты средневекового общества. Результатом первого явилось, пусть недолгое, но бурное развитие образования и науки, а второго – появление светского искусства и новых жанров литературы (в частности, рыцарских романов и баллад менестрелей).

Итальянский Ренессанс, освобождая человека от церковных догм и запретов, касался уже не только аристократии, но всех остальных людей. Именно с эпохи Возрождения начинается генерация общества, отвергающего традиции. Нарбатывается и опыт формирования «человеческого» образа реальности самими субъектами, что было осознано философами как радикальное изменение роли личности в мире, сакрализация личности, а в итоге осмыслено как гуманизм – деятельное, активное самутверждение человека в мире. Личность обладает свободой, поэтому должна сама себя обустраивать в этом мире. «Не даем тебе, о Адам, ни представленного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность и ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами,

определишь свой образ по своему решению», – так определял задачу человека гуманист Пико делла Мирандола в своей «Речи о достоинстве человека»¹²¹.

Правда, вино, которое гуманисты вливали в старые мехи, не всегда было новым. Ведь осваивая наследие античности, мыслители Ренессанса впитали не только идеи, казавшиеся прогрессивными. Некоторые из них воспринимали у мудрецов Эллады построения, которые звучали как анахронизм и в новом прочтении. Один, например, знаток Платона, доказывал необходимость создания идеального рабовладельческого государства, другой, ссылаясь на Аристотеля, предлагал отстранить от участия в политической жизни ремесленников, занятых «механическими искусствами»...

Поэтому суждение, что в период Возрождения личность вновь заняла утраченные ею в средние века главенствующие позиции, кажется нам недостаточно правомерным, поскольку основано лишь на критическом отношении ряда ведущих деятелей культуры Ренессанса (Леонардо да Винчи, Макиавелли) к христианским догматам. Заметим, что возрождение античного (прежде всего, платоновского) миропонимания привело, во-первых, к появлению представлений о некоей идеальной личности (мало в чем похожей на реального человека), а во-вторых, к настойчиво заявляемой необходимости каждому индивиду соответствовать этому идеалу по всем параметрам.

Само наличие искусственно сконструированного идеала, а тем более призывы лепить его из себя, обращенные к конкретному человеку, свидетельствуют, что деятели Возрождения, обвиняя христианство в занижении статуса человека по причине религиозного идеализма, сами переняли у него идеалистическую эстафету.

¹²¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т. 1. С. 507–508.

По иному пути пошли деятели Реформации – в тех странах, где изначально влияние официальной христианской церкви было относительно меньшим. Там была отвергнута традиционная христианская концепция о возможности спасения силами человека – через церковь и добрые дела.

Реформаторы верили, что спасти человека может только Бог и зависит это лишь от Его, ничем не обусловленной, воли. Отсюда, во-первых, отпадала необходимость самого института церкви. От человека требовалось, оставив бесплодные мечты, заниматься реальной земной деятельностью. Это способствовало появлению новых идеалов – трудолюбия и бережливости. При этом «апостолы» Реформации категорически выступали против итальянского Ренессанса, видя в нем лишь «развращение нравов».

Интересно, что религиозная терпимость, проявляемая идеологами Реформации поначалу, являлась следствием отрицания свободы воли. Признание того факта, что грядущее спасение зависит не от человека, а лишь от Бога, делало в принципе неважным, какого вероисповедания придерживается человек. И хотя вскоре интересы протестантских идеологов фактически свели на нет провозглашенную ими религиозную терпимость, требования трудолюбия и бережливости остались, что привело к очень важным для развития индивидуальной активности последствиям.

Таким образом, и Возрождение, и Реформация были результатом действия индивидуального фактора. Однако если в первом случае он был направлен против чрезмерного иррационализма христианского учения, против христианской отрешенности от земного мира, от чувственного бытия, то во втором – против католической церкви.

Это обусловило и неодинаковые итоги его воздействия. В первом случае возник идеал человека, свободного от всяческих догм, что подготовило деятельность философов Просвещения с их концепцией естественного разума и естественных прав. Во втором же было узаконено право на проявление индивидуальной активности в сфере материальной деятельности, следствием чего стал быстрый рост экономики в протестантских странах (Нидерланды, Англия, Германия).

Заметим, что после смерти Карла Великого его империя распалась на Францию (которая скоро обособилась), Германию и лежащую между ними «среднюю» зону (Нидерланды, Лотарингия, Италия). Это промежуточное положение делало данную зону особенно неравновесной. Расцвет городов и ремесел начался тут задолго до начала Реформации. Развитие торговли пряностями и шелком подтолкнуло открытие Америки и кругосветное плавание Магеллана, а затем колонизацию Африки и Нового света. Именно тут происходило зарождение мануфактурного производства, появление средневековых банков и бирж, становление городского самоуправления, создание крупных абсолютистских королевств (на базе мелкофеодальных графств) с установлением единого судопроизводства, налогообложения и введением общей валюты – вот основные этапы на пути развития свободного рынка и индивидуальной активности экономического сословия (буржуазии). Ограничения в торговле, мануфактурном производстве и т.п., сохранившиеся к началу XVIII в., сформировали в третьем сословии мощный индивидуальный фактор, направленный на преодоление феодальных пережитков.

Главной причиной взлета европейской цивилизации был политический плюрализм. Разделенные границами

и время от времени воюющие друг с другом европейские нации творили социально-экономический эксперимент – каждая своей.

Города Италии, княжества Германии, Англия и Франция в жестокой конкурентной борьбе с соседями оттачивали свои технологии, перенимали чужой опыт, идеи и открытия, переманивали друг у друга таланты. Не поняли Колумба в Генуе и Португалии – он нашел спонсоров экспедиции в Испании и открыл Америку. Поссорился Моцарт с архиепископом Зальцбурга – нашлось ему место в Мюнхене, стало неуютно там – уехал в Вену. Франция изгоняет гугенотов – они стали локомотивом индустриальной революции в Англии. А если бы Моцарт, Колумб и гугеноты не смогли вырваться из единой имперской юрисдикции, мир был бы похуже.

Впрочем, политическая раздробленность Европы помогала и росту преступности. Убийца, осужденный на земле одного герцога, скрывался во владениях его соседа-противника; злоумышленник, перешагнувший границы епископства, исчезал с глаз блюстителей порядка, и даже погоню за государственными преступниками останавливало упрямство принципиальных в своей независимости поместных правителей.

Империям все труднее становилось конкурировать с динамичными карликами. Имперские преимущества масштаба и отсутствия внутренних ограничений для торговли нивелировались социальной консервацией и отсутствием мотивации к развитию, инновациям. Поэтому Венеция успешно воевала с Византией и турками, а крошечная Пруссия больно кусала гигантскую Россию.

Гарантией выживания вида, по Дарвину, является разнообразие и способность к адаптации. Для человечества это – многополярный мир и конкурентная экономика.

Теоретическим отражением процесса экономического развития и укрепления индивидуализма стало создание концепции либерализма. Начало либеральной мысли положили экономические доктрины физиократов, меркантилистов, школы политической экономии в Англии, камералистов – в Австрии.

Сперва либералы просто выступали против феодальной регламентации экономики (провозгласив принцип невмешательства государства «laissez faire» – «не мешайте деальть»), затем обратили собственную критику на другие сферы общественного устройства. Главным атавизмом в их глазах стала теперь сословная и цеховая социальная структура европейских государств.

Первоначально деление общества на сословия было полезным, поскольку давало возможность их представителям отстаивать собственные интересы. Тем самым накапливалась индивидуальная активность, способствовавшая, с одной стороны, развитию общества, а с другой – нейтрализации индивидуального фактора и смягчению его проявлений. Наиболее быстро индивидуальная активность концентрировалась в городах, в третьем сословии, – во всяком случае, той его части, которая занималась торговлей, производством и накоплением капитала.

Процесс шел стремительно, и все зримее становилась дряхлость принципов феодального устройства (как сословных, так и религиозных). Их существование стало тормозом для развития индивидуальной активности. Однако власти, видя в реформировании или отмене феодальных устоев угрозу своему существованию, защищали их тем настойчивей, чем больше устаревшие нормы утрачивали воздействие на общество. Это, естественно, способствовало резкому усилению индивидуального фактора.

В это время и было создано учение об естественных правах человека, основы которого были сформулированы С. Пуфендорфом¹²² и Д. Локком¹²³, а развивалось оно в трудах французских просветителей, в основном применительно к морали и политике.

Поскольку предвестниками Просвещения были философы Возрождения с их взглядами на человека как на идеал, то и просветители, за исключением, пожалуй, Гельвеция¹²⁴ и Гольбаха¹²⁵, понимали естественные права как неотъемлемую часть человеческой сущности, оспаривая идеи религии, рассматривающей человека как творение Бога, созданного им по своему подобию. Поэтому естественное право в концепциях Просвещения мыслилось противоположностью праву «сверхъестественному», т.е. божественному, данному Богом. Иными словами, человек наделен правами (в частности, на свободу и собственность) именно потому, что он человек, носитель человеческой природы. Отличительным признаком природы человека просветители считали разум. Суть их учения можно изложить так: «Человек разумен, поэтому ценен сам по себе, равен всем остальным людям и ничем не обязан Богу. Религия – лишь вымысел, используемый священниками для навязывания законов, якобы божественных, а на самом деле – выгодных самим священникам».

Такой взгляд на человека отразился и в терминологии просветительских концепций: естественный (чело-

¹²² Пуфендорф С. О должности человека и гражданина по закону естественному: в 2 кн. СПб., 1726.

¹²³ См.: Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч.: в 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 137–405. Он же. Опыт о человеческом разуме // Избр. философские произв.: в 2 т. М., 1960. Т. 1. Он же. О государстве. СПб., 1903.

¹²⁴ См.: Гельвеций К.А. Истинный смысл системы природы. М., 1923. Он же. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938. Он же. Об уме // Соч.: в 2 т. М., 1973. Т. 1,

¹²⁵ Гольбах П.А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного. М., 1940.

веческий) разум, естественная (основанная на разуме, а не на вере) религия, естественные (по праву принадлежащие человеку, а не данные Богом) права. Любопытно, что ратующие за естественные права просветители, трактуя человека как идеал, игнорировали тот факт, что он – часть природы. Между тем человек – прежде всего биологический вид *Homo sapiens* (т.е. хоть и разумное, но животное), причем он существовал в этом качестве задолго до появления религий и цивилизаций.

В таком понимании нет ничего обидного, ведь «животное» в биологическом смысле означает просто «живое существо», причем разум не отвергается по причине его животного происхождения, а просто воспринимается как порождение природы, благодаря которому человек и смог подняться на высшую ступень эволюции.

Но просветители, де-факто игнорируя биологическую природу человека и провозглашая его независимость от феодального общества, тем самым превращали естественные права в некий идеал, в политическую декларацию.

Конечно, человечество – категория абстрактная, мало доступная обыденному сознанию. Каждый соотносит себя скорее с обществом и государством, нежели с человеческим родом. Права, основанные на человеческой природе, не кажутся большинству «естественными». Поэтому перед тем, как заявлять о недопустимости института рабства, сначала необходимо зафиксировать, что рабство не существует в природе. Тогда и можно будет утверждать, что свобода – естественное состояние человека, поскольку она свойственна человеку «от природы» или, иными словами, как животному.

Трудную проблему обоснования естественных прав просветители попытались решить, прибегнув к морали.

Однако этические нормы можно объявить гуманными принципами, но вывести их из природы человека гораздо сложнее, нежели естественные права. Ведь свобода и мораль – понятия из разных плоскостей. Свобода – это возможность спонтанного выбора, и поэтому она – атрибут хаоса. Нравственные нормы – это система и, следовательно, элемент порядка. Но порядок – всегда вторичен, уже просто потому, что он – упорядоченное состояние хаоса (результат эволюции или, иными словами, «деградации вверх»).

Поэтому свобода не обусловлена моралью, мораль не зависит от свободы. Это не значит, что свобода аморальна – она неморальна, поскольку потребность в ней существовала у индивида еще на животном уровне развития, до появления категорий добра и зла. Что касается морали – прежде всего, это социальный фактор, поскольку ее функция – регулировать поведение человека в обществе. Но у общества и индивида изначально разные цели – общество считает главным сохранение самого себя как института, а индивид, хотя и вынужден жить в обществе, но озабочен, прежде всего, собственным существованием.

Разумеется, оспаривать необходимость существования в обществе моральных норм для регулирования отношений между людьми трудно. Между тем требование сосуществования индивидов не опровергает тот факт, что свобода и мораль – конфликтующие категории (моральные нормы всегда нацелены на регулирование индивидуальной свободы) и обуславливать первое вторым неправомерно.

Однако просветители во взглядах на этику исходили из атеистической парадигмы. Если общество создано людьми, а этические нормы – не божественного происхождения, а плод разума, то они и должны служить че-

ловеку, обеспечивать его интересы. Это соображение и обусловило выдвижение просветителями ряда общечеловеческих принципов, таких как равенство, справедливость, терпимость и т.п.

Но дабы эти принципы в обществе осуществлялись, а не оставались политическими лозунгами, они должны гарантироваться реальной, а не идеальной свободой индивидов. Если не видеть в человеческой свободе природной потребности, можно ли считать ее реальной? О каком социальном равенстве можно рассуждать, если люди равны, как муравьи или винтики? Превращая свободу в абстрактный идеал, мы вовсе не повышаем ее статус, а наоборот – выхолащиваем ее содержание. Недаром монархи так привечали Дидро и Руссо – им хотелось слыть «просвещенными», а концепции просветителей ни к чему не обязывали ни Екатерину Великую, ни Фридриха Второго.

Непосредственным следствием идеализма просветителей стало противопоставление идеи реальной свободы (обусловленной природной сущностью человека и необходимой для экономической деятельности) понятию свободы как естественного права, носящему умозрительный, идеальный характер. Но вот беда! – естественное право каждого индивида на независимый выбор так и не было доказано просветителями. Не пожелала прислушаться к этим идеям и властная элита общества, что привело к резкому накоплению и активизации индивидуального фактора. В итоге индивидуальный фактор нашел выход в Великой Французской революции 1789–1794 гг.

Между тем рационалистические философские системы XVIII в. сформулировали новый взгляд на прогресс, исследовали сущность личности, собственности, свободы, власти. Влияние просветительской идеологии можно

обнаружить во всех сферах жизни общества – промышленности и торговле, религии, нравственности и политике, а также в педагогике (и вообще – в формировании личности, без чего немыслимо существование современного гражданского общества). Просвещение охватило практически все социальные слои, а особенно высшие, изменило их образ жизни, эстетические взгляды, культурные ценности, создало новую литературу и искусство, идейной основой которых стал индивидуализм, т.е. идеология выделения единичного и индивидуального из всеобщего. Индивидуализм обрел в мировосприятии разные формы реализации.

Представление о «теоретическом индивидуализме» понималось как признание реальности только индивидуального субъективного, т.е. реальности собственного сознания, или Я, чем отрицалась возможность обязательных для всех норм или взглядов.

«Этико-политический индивидуализм», выступающий как анархизм, эгоизм, либерализм, трактовал развитие и борьбу личности за самореализацию как самоцель, а в обществе и государстве видел вспомогательные средства. Так, в ряде теорий (начиная с Г. Спенсера) его значимость объяснялась тем, что социальные процессы происходят лишь благодаря взаимодействию отдельных индивидов.

«Экономический индивидуализм» хозяйственно-экономическую жизнь общества расценивал как итог свободы предпринимательства, доказывая, что наилучшим образом экономика общества управляется путем решений, самостоятельно принимаемых субъектами и требуя невмешательства со стороны государства (*laissez faire*).

«Педагогический индивидуализм» основывался на принципе учета индивидуальных особенностей воспи-

танника, считая, что истинное товарищество возможно лишь между всесторонне развитыми индивидами.

Таким образом, Просвещение – не только идеология, но и социальная практика. За 200 лет буржуазные революции в Европе (и не только в Европе), доламывая основы феодального строя и абсолютистских режимов, расширяли и укрепляли правовое положение рядовых граждан. Отмена сословий в период Французской революции, разумеется, не отменила социального неравенства, но перенесла его в экономическую сферу, лишив при этом «объективных» обоснований, одним из которых являлся фактор происхождения человека. Потому социальное расслоение воспринималось беднейшими слоями как неоправданное, следовательно, нетерпимое.

Ощущение незаконности в одних случаях стимулировало развитие индивидуальной активности, а в других – нагнетало негативный индивидуальный фактор. Так как теперь социальное положение юридически доставалось не по наследству, то расслоение общества уже не могло быть объяснено тем, что так было заведено при отцах и дедах, или возникло по воле Бога. Вся ответственность за собственное имущественное и, следовательно, общественное положение возлагалась на самого человека. Это, разумеется, стимулировало индивидуальную активность людей, заставляя их активнее заботиться о себе, что еще более ускоряло экономическое развитие общества.

Но для большинства индивидов – в силу экономического неравенства – было практически невозможно разбогатеть «с нуля». Попросту говоря, их социальное положение в новых условиях оказалось таким же униженным, как и в прежних. Это стимулировало неприятие массами новых общественных устоев, но теперь вектор индивидуального фактора повернулся против богатых. Причем,

если для реализации индивидуальной активности не требовалось особых обоснований (хватало и принципа «laissez faire»), то для объяснения роста отрицательного индивидуального фактора они были нужны и нашли выражение в ряде социалистических и анархических учений, прежде всего, в марксизме.

Своей философией Маркс преследовал конкретную цель – освободить человека от экономической зависимости, основой которой, по его мнению, является частная собственность, точнее, несправедливость распределения доходов от нее, – следовательно, богатый будет богатеть, а бедный – беднеть, несмотря на все свои труды. Но поскольку справедливо распределить доходы от собственности в принципе невозможно, то следует стремиться к тому, чтобы упразднить частную собственность вовсе, сделать ее общенародной. Тогда человек будет обогащать своим трудом не капиталиста, а общество, т.е. себя самого. Это изменит его отношение к труду, сделает человека свободным и независимым, превратит из раба в хозяина собственной жизни.

В этом и заключался утопизм социального учения Маркса, впитавшего в себя, правда, много элементов научного подхода в «оболочке» материалистической философии. Маркс был поборником идеи историко-экономической эволюции общества. Он думал, что любое общество должно самостоятельно пройти все исторические этапы развития и не может миновать ни одного из них, как не способен младенец в одночасье превратиться в старика. По его мнению, когда капитализм реализует свои потенциальные возможности в самых процветающих государствах и пролетариат станет в структуре капиталистического общества большинством, то только тогда в недрах общества зародится эмбрион нового об-

ственного строя – социализма, при котором капитал станет обслуживать потребности не отдельных лиц, а всех граждан.

Но в реальности воплощение идей Маркса пошло по иному пути. На практике человечеству пришлось иметь дело не с самой теорией Маркса, а с его идеологическими национальными искажениями, именуемыми «марксизм-ленинизм», «маоизм», «идеи чучхе» и т.д. Так как марксистская идеология завоевала популярность у самых бедных (ими должно признать не только людей или социальный слой, но и страны, в процессе мировой конкуренции оказавшиеся в положении эксплуатируемых капиталом развитых стран, отчего воздействие индивидуального фактора было в них гораздо сильнее), то и реализация ее идей началась не тогда и не там, где и когда они, по Марксу, могли бы быть осуществлены.

Так, невероятным создатель марксизма считал приход социализма в современной ему России, где даже в канун Октябрьской революции 1917 г. пролетариат составлял мизерный процент от всего населения. Но коммунистические вожди не хотели дожидаться, когда капитализм, существующий в их отсталых странах в зачаточном состоянии, вступит в «последнюю фазу». Теория Маркса была переделана ими в набор формул для обоснования захвата политической власти. Все, что в его учении не соответствовало целям «революционеров», было из него ими выброшено.

Рабочий класс, по Марксу, не творец, а продукт и могильщик капиталистического общества, поэтому этот теоретик не мог и допустить, что пролетариат на обломках феодализма способен захватить политическую власть и начать создание капиталистического производства. Но В.И. Ленин заявил, что марксизм – «не догма, а ру-

ководство к действию»¹²⁶. Невозможность запрячь телегу в лошадь его не смущала. Ну, а Сталина философские проблемы, похоже, волновали лишь постольку, поскольку имели отношение к упрочению личной власти.

В итоге философия Маркса – сначала в России, а затем в ряде других стран, где пришло к власти агрессивное нетерпение, была сведена к отрицанию частной собственности и призыву «грабить награбленное», хотя все теории национального социализма де-факто были извращением исторического материализма.

Но собственность не порождает свободу в обществе, но всего лишь является ее гарантией. Там, где восторжествовал «псевдосоциализм», человек, лишившись частной собственности, обратился в раба государства-общества, а точнее, в раба управляющих, т.е. политической бюрократии. Будто заглядывая в будущее, Маркс писал: «Человек, впервые открывший какую-нибудь идею, может, добросовестно заблуждаясь, доводить её до крайности; плагиатор же, доводящий её до крайности, всегда делает из этого “выгодное дельце”»¹²⁷. Таким вот «выгодным дельцем» опошленный марксизм и оказался для Сталина и его сподвижников.

Вот почему в странах так называемого соцлагеря государство не отмирало, а наоборот, укреплялось и превращалось в средство подавления свобод и прав граждан. В итоге осуществленная на практике утопия «научного» социализма воплотилась в традиционный тип социоцентризма, а точнее, в его теоцентрическую версию со всеми характерными признаками, и 73 года ленинского эксперимента, несмотря на множество перестроек и попыток улучшения исходной модели, завершились провалом.

¹²⁶ Ленин В. И. Письма о тактике // ПСС. Т. 41. С. 132.

¹²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. II. С. 126.

Но крушение лжемарксизма на пути в «царство свободы» сослужило хорошую службу человечеству. Между прочим, выяснилось, что частная собственность есть необходимое условие осуществления личной свободы, отказаться от нее ради равенства – значит, неминуемо лишиться свободы. Стало явным и то, что существующее при капитализме социальное неравенство, ведущее к нагнетанию конфликтов, должно обязательно регулироваться – как с помощью правовых норм, амортизирующих различия в положении людей, так и посредством осуществления специальных мер, позволяющих сильным и талантливым двигаться вверх, а слабым и больным – не опасаться будущего.

Резюмируем: либеральная идея в странах Запада трансформировалась в концепцию правового государства и открытого общества.

Правда, на пути развития европейской цивилизации возникали не только социалистические химеры, но и милитаристские общества итальянского фашизма и германского национал-социализма – европейские варианты социоцентризма, берущие начало в концепциях немецких философов XVIII–XIX вв., исповедовавших взгляд на народ, нацию, государство как на социальный организм, централизованный и жестко регламентирующий функции своих составных частей (И. – Г. Гердер¹²⁸, И. – Г. Фихте¹²⁹, В. Гумбольдт¹³⁰, Г. В. Гегель¹³¹ и др.).

«Причины рабства», – справедливо писал Г. П. Федотов, – «они всегда одни и те же, когда народ поддерживает деспотизм против свободы – при Августе и в наши дни:

¹²⁸ Гердер И. – Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

¹²⁹ Фихте И. Речи к немецкой нации. Основные черты современной эпохи. М., 2002.

¹³⁰ Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985.

¹³¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Соч. М.; Л., 1935. Т. 8.

социальная рознь и национальная гордость»¹³². Однако эти тоталитарные государства просуществовали недолго и ушли в небытие. Ни одному из них так и не удалось реализовать концепцию расширения «жизненного пространства нации».

Попутно стоит реабилитировать имя Ф. Ницше. Его в СССР напрасно обвиняли в великогерманском национализме, а тем более в антисемитизме. Ницше считал немцев деградирующей расой, а славян – великой расой будущего. Именно ему принадлежат слова: «Евреи же, без сомнения, самая сильная и чистая раса теперь в Европе... Мыслитель, у которого лежит на совести будущее Европы, при всех планах, которые он составляет себе относительно этого будущего, должен считаться с евреями и с русскими, как с наиболее верными и вероятными факторами в великой борьбе и игре сил. Что евреи, если бы они того хотели... могли бы теперь уже иметь перевес и буквально приобрести господство над Европой, не подлежит сомнению; что они не стремятся к этому и не предполагают достигать этого – тоже несомненно. Пока они, напротив, даже с некоторой назойливостью хотят и желают, чтобы Европа всосала их. Для этого они должны бы были где-нибудь прочно осесть, где они могли бы пользоваться уважением и положить конец скитальческой жизни “вечного жида”. И это влечение, и это стремление следовало бы принять во внимание и пойти ему навстречу; а для этого было бы, может, полезно и хорошо удалить антисемитических крикунов из страны»¹³³.

Он осмеивал националистические идеи. Идеологи же фашизма – как Муссолини, так и Гитлер – исповедовали концепцию корпоративного государства, объе-

¹³² Федотов Г. Россия и свобода // Знамя. 1989. № 12.

¹³³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 286–287.

диняющего нацию на основе принципа чистоты крови. Фашизм и его немецкая разновидность – национал-социализм – обладают всеми чертами социоцентрической идеологии. В частности, для их доктрин характерны идеализация понятий «народ, общество, государство», возвеличивание «духа единой нации» и насаждение ненависти к инородцам и чужакам: славянам, французам, цыганам, евреям и т. д.

Однако даже при самом поверхностном знакомстве с трудами Ницше очевиден индивидуалистический характер его мировоззрения. Аристократизм ницшеанского сверхчеловека определяется не кровью, а духом, что в корне противоречит принципам фашизма. Поэтому тот энтузиазм, с которым элита нацистской модели социоцентризма примеряла на себя одежды «белокурой бестии», свидетельствует не о том, что в основе идеологии фашизма лежали идеи Ницше, но что в социоцентрическом обществе даже его руководство способно испытывать дефицит личной значимости.

§ 3. Российская социоцентрическая альтернатива свободы личности

Мессианскими иллюзиями о своей исключительности переболели практически все исторические нации. Россия тоже долго шла по социоцентрическому пути, характеризующемуся подчинением нижестоящих сословий вышестоящим (крепостное право, отсутствие привилегий у аристократии) и высокой степенью централизации власти.

Многовековое состояние рабства, в каком жила Россия, пагубно сказалось на индивидуальной активности людей, зато до предела обострило индивидуальный фактор. Эту специфику России признавали, кто – с гордо-

стью, кто – с грустью, но, пожалуй, точнее всех сформулировал эту идею П. Я. Чаадаев: «Мы никогда не шли с другими народами... Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось... Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее иноземное владычество, жестокое и унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, – вот печальная история нашей юности»¹³⁴.

Если социоцентризм цивилизаций Ближнего Востока и Азии объяснялся теми условиями природы, в которых шло формирование и дальнейшее развитие народов, то природные условия складывания русского народа почти не отличались от Европы. Русь была полноправным участником ее политической жизни – достаточно вспомнить, что дочери Ярослава Мудрого были женами королей крупнейших держав Европы.

Но исторические обстоятельства, накладываясь на природную основу, могут существенно исказить психологическое восприятие народом окружающего мира, а также и себя как активного фактора этого мира.

Первые признаки зарождения социоцентризма обозначились на Руси в связи с крещением и принятием византийской модели христианства.

Напомним, что взаимоотношения церкви и власти в Византии были иными, нежели в Европе, где взаимодействие церкви со светской властью способствовало формированию единого культурного пространства, мешая развитию изоляционизма отдельных государств, однако не давало церкви возможности подчинить себе светскую власть. В Византии же церковь существовала в рамках одного государства и ее отношения со светской властью

¹³⁴ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и Избранные письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 323–324.

представляли собой некий симбиоз. Церковь защищала деспотизм светской власти («кесарю – кесарево»), светская власть была заинтересована в церкви («Богу – богово»). Церковь и государство сообща подавляли любые проявления индивидуальной активности.

Шагнув в Киев, восточно-христианская церковь сразу вступила со светской властью в союз, подобный византийскому. Преимущества и выгоды этого симбиоза были быстро оценены властью имущими.

Впрочем, обращение в христианство поначалу коснулось лишь крупных городов и шло очень трудно. Практически вслед за актом так называемого Крещения Руси в Киеве началось массовое сопротивление насильственному навязыванию веры, вплоть до вооруженных столкновений – в Ростове, Муроме, Чернигове, Пскове. Очевидно, принудительное обращение в христианство окраинами Руси воспринималось как угроза не только языческим верованиям, но и имевшейся политической автономии.

Первый новгородский епископ грек Иоаким «требища разори, идолы сокруши и Перуна посече», а летописец отмечает: «Путята крестил Новгород мечом, а Добрыня – огнем»¹³⁵. Жители Муром отказались впустить в город для крещения Глеба, сына Владимира, и заявляли о желании остаться верными прежним богам. В Ростове – русской колонии среди племени меря – христианство жестоко насаждалось епископом греком Феодором. Двое первых епископов отсюда сбежали, третьего, Леонтия, чуть не убили.

Крещение Руси походило на иноземное вторжение. Византийские пастыри вели себя как колонизаторы. «Устроив на новые русские хлеба значительную часть

¹³⁵ Путята и Добрыня, дружинники князя Владимира, за сопротивление крещению сожгли Новгород.

голодавшей греческой братии, константинопольский патриарх не забыл и своих выгод. Новая церковь была объявлена составной частью константинопольского патриархата, и на нее был распространен общий порядок управления митрополиями, подчиненными патриарху... Патриарх ревностно следил за исправным поступлением причитавшихся ему платежей – платы за поставленных на епископские должности самому патриарху и чиновникам его курии, доходов с вакантных кафедр и церквей, доходов с монастырей и церквей, разнообразных судебных и административных пошлин»¹³⁶.

По подсчетам Ф. Терновского, из 23 первых митрополитов древней Руси (домонгольского периода), 17 были греки, трое были болгарами, а национальность троих «русины» (скорее всего, сербы)¹³⁷. Лишь после Флорентийского собора (1439 г.) прекращается практика обязательного назначения церковной иерархии из Константинополя, хотя греки еще не раз занимают высший пост в русской церкви.

Словом, говорить о добровольном принятии Русью православия не приходится. Влияние христианства на простой народ было незначительным, в селах очень долго существовало двоеверие: совмещение христианства с культом местных богов и предков. Даже самого Владимира-Крестителя хоронили не по христианским, а по языческим обрядам. Фактически шло постепенное, часто насильственное соединение элементов новой веры с верой дедов: подвергались христианизации языческие славянские праздники и боги, монахи-миссионеры раз-

¹³⁶ Никольский Н. История русской церкви. М., 1980. С. 31–32.

¹³⁷ Терновский Ф. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в древней Руси. Цит. по: М. Алпатов. Русская историческая мысль и Западная Европа XII–XVII вв. М. 1979. С. 116.

рушали капища и жгли идолов. В общей сложности обращение Киевской Руси в православие длилось более трехсот лет.

Но и после завершения христианизации Русь не сразу превратилась в социоцентрическое государство. Этому противодействовал весь жизненный уклад, аналогичный европейскому, а также хозяйственно-культурные связи восточных славян и европейцев.

В Европе того времени индивидуальная активность развивалась, прежде всего, в торговле, которая требовала налаживания межгосударственных контактов. Зависимое от Византии экономическое положение православной церкви, с одной стороны, и наступление эпохи феодальной раздробленности на Руси – с другой, тоже не давало церкви возможности превратиться в государственный институт, аналогичный византийскому. Наконец, православие не мешало Киевской Руси ощущать себя частью Европы, – принятие нового вероучения поначалу было чисто политическим шагом.

Хотя прогрессирующая политическая раздробленность, свидетельствующая об усилении хозяйственной автономии отдельных княжеств, замедляла на Руси процесс создания единого государства, но уже началось усиление городского самоуправления, способствовавшего развитию индивидуальной активности. Складывались вотчинное землевладение, система вассалитета, формировалась система сословного представительства в виде совета при великом князе, – иными словами, начался процесс, аналогичный тем, что происходили в Западной Европе.

Все обрушилось с приходом на Русь татаро-монгольских войск. Как известно, созданная Батыем Золотая Орда включила земли восточных княжеств Руси, говоря

современным языком, на правах протектората монгольской Империи.

Золотая Орда находилась на более ранней стадии развития, чем Киевская Русь. Поэтому вместо того, чтобы двигаться вперед, Руси пришлось на протяжении 200 лет заново пройти курс обучения с младшими по возрасту учениками. (Даже сам термин «орда» обозначает «самую раннюю форму организации общества, которое теперь называется первобытное человеческое стадо»¹³⁸).

Монгольский террор, направленный против попыток проявления независимости и уклонения от выплат дани (уничтожение непокорных князей, приходы на Русь карательных отрядов, сжигание дотла городов), стал тем «педагогическим» фактором, который на долгие века определил особый путь России. Власть Орды, во-первых, привнесла в страну характерные черты традиционного социоцентризма, а во-вторых, надолго изолировала ее от остального мира. В результате на Руси процесс развития резко замедлился, а кое в чем – двинулся вспять.

Выжженные, разграбленные захватчиками, ослабели русские города, бывшие не только центрами торговли и экономического развития, но и средоточием самоуправления. «Сам факт слабого развития и неформальности торгово-ремесленной верхушки в социальной структуре русского средневекового города и падение институтов вечевого самоуправления нужно возводить к последствиям нашествия и ига. Потеря городом его наиболее активной части – богатых ремесленников и отчасти купечества, разрыв традиционных связей с европейскими странами, расположенными западнее Руси, не могли не сказаться самым пагубным

¹³⁸ Советский энциклопедический словарь. М.: Сов. энцикл. 1983. С. 933.

образом на развитии русского города»¹³⁹. Сотни тысяч мужчин и женщин попали в монгольский плен и были уведены в рабство.

Говоря объективно, социоцентризм на Руси был предопределен появлением монгольского «железного занавеса», отгородившего ее от Европы. Например, вхождение Руси в состав Золотой Орды было весьма выгодно для православной церкви, надежно отныне защищенной от миссионерской экспансии крестоносцев-католиков. Решением великого хана русская церковь была освобождена от уплаты дани. Уже первый русский митрополит Кирилл, поставленный после разорения Киева, получил от Менгу-Темира жалованную грамоту, ограждавшую на вечные времена права духовенства. Хула против православной церкви и нарушение предоставленных духовенству привилегий наказывались смертной казнью. Князья не имели права посягать на привилегии духовенства, облагать его податями и посягать на имущество. «Наши митрополиты опирались на татар, как когда-то папы римские на франков»¹⁴⁰.

Защищенная ханской грамотой, церковь на Руси меньше зависела от княжеской власти, чем в какой-либо период русской истории, и активно развивалась. За два века ига на Руси было основано 180 монастырей, — больше, чем за всю остальную историю страны. Каждый монастырь получал от великого хана тарханную грамоту, которая защищала право монастыря на безналоговое владение землей и живущими на ней крестьянами. Эти грамоты были отменены лишь при Иване Грозном. (Кстати, после распада Золотой Орды привилегии церкви

¹³⁹ Хорошкевич А.Л., Плигузов А.И. Русь XIII столетия в книге Дж. Феннела. Введение к книге: Феннел Дж. Кризис средневековой Руси 1200–1304. М., 1989.

¹⁴⁰ Плеханов Г. История русской общественной мысли // Собр. соч.: в 25 т. М.; Л. 1925. Т. 20. С. 82.

в Московском государстве сильно сократились. Многие монастыри после монгольского ига подвергались разграблению от окрестных жителей, удельных князей и разбойников¹⁴¹).

Да и процесс создания на Руси централизованного государства начался с возникновения в недрах Золотой Орды – за сто лет до Людовика XI – Московского «ханства», получившего, начиная с Ивана Калиты, эксклюзивное право на сбор дани для Орды с других княжеств. Вся структура рождающегося государственного устройства была жестко подчинена фискальным целям, а московские князья играли роль монгольских наместников на Руси. Выслуживаясь перед Ордой для подтверждения своего особого доверенного статуса, московские правители нередко писали доносы на князей других земель, приводили карательные монгольские войска для расправы с жителями непокорных им городов – Твери, Галича.

Как писал Карл Маркс, «Московия была воспитана и выросла в ужасной и гнусной школе монгольского рабства. Она усилилась только потому, что стала *virtuoso* в искусстве рабства. Даже после своего освобождения Московия продолжала играть... традиционную роль раба, ставшего господином»¹⁴².

Следствием слияния социоцентрической азиатской модели с византийским христианством стало вытравливание проявлений индивидуальной активности из народа. Но и после свержения ига власть Москвы над Русью была оформлена в виде системы террористического давления на другие регионы страны. Московские цари

¹⁴¹ Горчаков М. И. Монастырский приказ. Цит. по: Письмо Н. Даниельсона К. Марксу от 10 мая 1873 г.// К. Маркс и Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1967. С. 37.

¹⁴² Маркс К. Разоблачения дипломатической истории XVIII века// Вопросы истории. 1989. № 4.

по-прежнему беспощадно расправлялись с любыми проявлениями самостоятельности подданных.

Одним из ярких проявлений азиатчины были походы Ивана Грозного в 1565 г. в Тверь, Новгород, Псков, Вышний Волочёк, Медынь и Торжок. Под руководством царя более месяца шли избиения людей посадских и купцов, пытки и убийства горожан. «Жестокость царя Ивана была страшной, удивительной даже для его времени»¹⁴³.

Той же цели – усилению могущества государства, несмотря на сопротивление подданных, – были подчинены действия многих самодержцев российских, укреплявших крепостное право огнем и мечом, в частности, отца русской бюрократии Петра I, Екатерины II, жестоко подавившей бунт Пугачева, Николая I, насаждавшего военно-крестьянские аракчеевские поселения и превратившего традиционную общину в инструмент для сбора податей и набора рекрутов в армию.

Как известно, само становление Российской империи было неразрывно связано с многочисленными войнами, направленными на расширение ее территории. В конечном счете, особенно после победы над Наполеоном, Россия приобрела статус мирового жандарма, и в течение XIX столетия с успехом играла роль оплота Священного союза монархов, подавляя революционные движения в Европе.

Проявление военной мощи на международной арене органически сочеталось с крепостным правом и полицейским деспотизмом по отношению к подданным внутри страны. «В противоположность всем законам человеческого общежития Россия шествует только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех

¹⁴³ Кобрин В. Б. Иван Грозный. М.: Просвещение, 1989. С. 57.

соседних народов»¹⁴⁴. Жандармский надзор контролировал жизнь всех слоев населения. Печать и литература подвергались жестокой цензуре. Появления вольнодумства карались ссылкой. Не стоит забывать и то, что многонациональную Российскую империю называли тюрьмой покоренных народов. Так, Ленин писал, что царская монархия, которая представляет из себя «самый реакционный и варварский государственный строй по сравнению с соседними государствами в Европе и Азии», осуществляет «национальное угнетение большинства населения России»¹⁴⁵.

Но отсутствие возможности реализации индивидуальной активности всегда приводит к обострению индивидуального фактора, причем решение проблемы свободы выбора часто имеет характер бунта. Фактически, пишет историк, «на протяжении всей русской истории внутри народа боролись два диаметрально противоположных генотипа, базировавшихся на двух различных психологических и поведенческих доминантах – стремлении к свободе и стремлении к укреплению государства любой ценой. Истории суждено было распорядиться так, что две эти доминанты оказались в острейшем антагонизме между собой. Без мощного государства русские не выжили бы как нация. Но строительство и консолидация этого государства пошли не на основе рынка, демократии и личной инициативы, а на основе деспотии и подавления личной свободы»¹⁴⁶.

Ситуация усугублялась тем, что русский народ, будучи по менталитету европейским, был вынужден жить в условиях деспотического социоцентризма. Этим, видимо, объясняется пресловутая двойственность «русской

¹⁴⁴ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и Избранные письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 569.

¹⁴⁵ Ленин В. И. ПСС. Т. 24. С. 58–59.

¹⁴⁶ Стариков Е. Н. Общество-казарма от фараонов до наших дней. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. С. 393.

души» – с одной стороны, безграничное смирение, вечное «безмолвствие народа», с другой – тяга к бунту, «бесмысленному и беспощадному», готовность к бунтарству и кровавым самосудам. Возможно, тут же сокрыты психологические предпосылки проявлений групповой истерии, вроде средневековой охоты на ведьм или нацистских митингов и факельных шествий.

Итак, формирование Русского государства под эгидой Москвы завершило переход молодой европейской нации на социоцентрический путь. С падением вольного Новгорода рухнул последний оплот свободы в России. После гибели Византии и приобретения православной церковью статуса Вселенской российский социоцентризм получил идеологическое оформление в известной концепции «Москва – третий Рим», ставшей отправной точкой учений о мессианском предназначении России. При всем внешнем величии принципа тысячелетней преемственности монархии, воплощение концепции богоизбранности страны в качестве государственной идеи привело в России к искоренению остатков индивидуальной активности и воцарению идеологической химеры с туловищем нищенствующей соборности и ликом жертвенного избранничества. Находясь под властью этой химеры, человек обязан был чувствовать себя пылью, живым прахом, частичкой наимельчайшей, а с другой стороны – ощущать свое превосходство перед всем «не нашим» и воинствующее презрение ко всему этому (интересно, что в русских сказках «не нашими» называют чертей).

Кстати, в какой-то степени такую версию о происхождении данной химеры из неестественного «соития» исторического с географическим подтверждает... отечественная растительная символика – «то березки, то рябины, куст ракиты над рекой».

Поэтизация флоры, свидетельствующая о связи русского характера с родной землей, всегда использовалась для пропаганды патриотизма, в том числе и советскими идеологами. Березонька наша, видно, за ее плакучесть, была возведена в символ национальной души – чего-то грустного, покорного и лиричного, – неспроста одноименный фольклорный танцевальный ансамбль отправлялся на концертные гастроли по столицам Запада. К «елочкам-сосеночкам» отношение равнодушное, их наличие признается, но особой нежности поэты к ним не питают. А вот осина считается уже «нехорошим», чертовым деревом (вспомним втыкаемый в «дурные» могилы осиновый кол). Возможно, «вина» осины в том, что она ведет себя не как все деревья: шумит в самую тихую погоду. Еще меньше повезло вербе, лиственнице и тополю, отчего-то не удостоенным внимания поэтов и политиков, хотя в России их растет, пожалуй, больше, чем березняка. Не обходится в ботанической поэзии и без курьезов: так, символом женственности может считаться не только тонкая рябина, но и... паразитическое растение повилика.

Однако вернемся от поэтической ботаники на почву истории.

Мы уже выяснили, что для древнерусского этноса европейский образ жизни вовсе не был чужд. Более того, все, что нам известно о становлении русского народа на раннем этапе его истории, вовсе не свидетельствует о намерении «загадочной русской души» самостоятельно, в абсолютном отрыве от других, двигаться в лучшее будущее.

Однако в избранной богом России – увы! – все произошло в соответствии с заявкой на «особый путь». «Мессианство» России состояло, собственно, в том, что в силу исторических обстоятельств она отстала от Европы поч-

ти на два века и вступила в капиталистическую фазу развития с запозданием. Страной правила бюрократия, позаимствованная с Востока в период татаро-монгольского ига. Да и феодализм России больше напоминал азиатскую деспотию, нежели французский абсолютизм: даже дворянство лишь в XVIII в. получило свои «вольности».

С учетом роли православной церкви, отрезавшей страну от Запада и освящавшей самодержавно-бюрократический беспредел, а также «стародедовские» традиции, причины торможения духовного развития народов России делаются еще яснее. Белинский в «Письме к Н. В. Гоголю» с горечью писал, что православная церковь «всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма», «поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми»¹⁴⁷.

«Православие, самодержавие, народность» – об эту «трехглавую» скалу разбивались усилия всех реформаторов. Народ России не стремился к гражданским правам, считая их заграничной выдумкой. Когда «допекало» и жить становилось невмоготу, раздавалось требование «воли» – абсолютной свободы толпы. И горе, прежде всего самому народу, если обстоятельства давали ему возможность это требование реализовать.

Волны насилия захлестывали страну, не разбирая ни правых, ни виноватых. Российская власть не довольствовалась подчинением – она требовала любви. И ее любили – правда, только «в глаза». «За глаза» же – ненавидели, а priori считая всех управителей «выскачками» и «мироедами». А выскочек, «начальничков» любого рода наш народ не любил. Он жаждал равенства – пусть даже в рабстве и нищете. Этот «социальный заказ» и был выполнен Лениным и его наследниками.

¹⁴⁷ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956, Т. X. С. 214.

Большевики на практике реализовали «романтический» тезис о том, что гражданская свобода несовместима со свободой обывателя, а лавочники и буржуа – злейшие враги свободы и прогресса. «Царство свободы» в реальности оказалось государством расстрелов и концлагерей. При этом новая власть пошла дальше царя и египетского фараона: экономическую свободу ликвидировали совсем.

Отныне в России частная собственность была объявлена вне закона, как главное зло, мешающее устроить на Земле справедливость. Вместо нее существует собственность общенародная – принадлежащая всем вместе и никому в отдельности. Всеобщее равенство вроде бы достигнуто. Но где же свобода?

Лишь тогда, когда собственность была экспроприрована, и стало ясно: экономическая свобода – это основа, база свободы гражданской, без которой последняя превращается в бесправие. Выяснилось, что человек без собственности – тот самый раб, читая о доле которого, мы обливались в детстве слезами. «Собственность является не просто одной из форм и направлений выражения свободы прав человека, но она образует собой вообще цивилизованную почву для свободы и права»¹⁴⁸.

Наша же участь была еще горше и безысходнее – ведь нам не дали шанса даже стать вольноотпущенниками. Любой человек, передоверивший государству право распоряжаться собственностью, неминуемо теряет гражданские права и становится «государственным рабом». При этом чиновник, по праву госслужащего распоряжающийся этой собственностью, фактически становится ее владельцем, значит, и господином, – права словно превратились в пустые бумажки, а законы – в пресловутое «дышло».

¹⁴⁸ Нерсесянц В. С. Философия права. М., 1997. С. 28

Семьдесят три года на территорию России вход индивидуальной активности был запрещен. «Наши дети и внуки будут жить при коммунизме», – говорили вожди. Но шли годы, а коммунизм был недостижим, как горизонт.

Уже вскоре после революции большевики оказались вынуждены под угрозой голода пойти на попятную, вводить новую экономическую политику. А отмена нэпа стала для страны началом серии экономических экспериментов, с периодичностью раз в пятилетку, хотя все попытки реформировать народное хозяйство СССР завершались очередным провалом пятилетнего плана.

Лишенная механизма саморазвития советская держава, вместо того, чтобы двинуться в коммунистический рай, двинулась вспять, в общество внеэкономического принуждения, превращаясь в военно-теократическую империю, с тотальным контролем за жизнью каждого, с военно-полицейской кастой, с инквизицией и даже с элементами рабовладения – принудительным трудом рабов в государственных концлагерях.

Через сорок лет выяснилось: сколько не расстреливай людей, сколько не губи их в лагерях, процесс формирования рыночных отношений идет стихийно, черный рынок существует, деньги накапливаются в чьих-то руках, бюрократия берет взятки, процветает воровство. Так как товарно-денежные отношения не могли не нарабатываться вновь и вновь (ибо общество не могло существовать без них), перед руководящей кастой ежедневно стоял выбор: продолжать кровавую прополку новых всходов, именуя это усилением классовой борьбы, либо закрыть на них глаза. Железные основы, заложенные в фундамент страны, ржавели на глазах.

Но возвращение к жесткому варианту, воссоздание репрессивной системы и трудовых армий заключенных-рабов было невозможным, и не столько из-за разоблачений

культы личности, сколько в связи с явным отсутствием в стране задач, для которых неквалифицированный физический труд нужен в таких масштабах.

Воздействие социального фактора на индивида было реализовано во всех возможных формах – от насилия до уговоров, но подавление личной свободы лишь усиливало ощущение зависимости индивида от общества, с одной стороны, усиливая иждивенческие чувства и развивая патернализм, с другой – концентрируя индивидуальный фактор, направленный против системы.

Хотя рядовой гражданин был лишен возможности быть экономически независимым от государства, – едят те, кто подчиняются, люди в СССР почему-то работали плохо. Лишь ценой введения жесткой дисциплины, максимального напряжения сил и концентрации ресурсов удавалось добиться ритмичной работы оборонного комплекса, а в остальных отраслях фондоотдача не повышалась, но снижалась с каждым годом.

Эта система отторгала научно-технический прогресс, любое новшество воспринималось как идеологическая диверсия. Общество, лишившись неравновесности, привносимой индивидуальной активностью, утратило способность к развитию, а точнее, медленно деградировало. Жесткое условие, названное Лениным в качестве определяющего критерия победы над капитализмом, – опережающая производительность труда, – оказалось неисполнимым. Великие стройки коммунизма для развития экономики были бесполезнее египетских пирамид. Реформы кончались пшиком, экономику лихорадило, фуражное зерно закупали миллионами тонн, а в магазинах было пусто.

Как бы не вбивала в головы пропаганда миф о счастливом труженике, но конфликты экономические, межна-

циональные, социальные тлеи под внешним благополучием, как угли. Индивидуальный фактор проявлялся то в восстаниях, то в диссидентском движении, то в росте пьянства, то в злом анекдоте о властях... Эксперимент со свободой обошелся России в 70 с лишним лет нищеты и миллионы жизней...

Традиционное, жестко регламентированное общество проповедники возрождения социальных ценностей в «первозданном» виде часто называют «народной почвой», противопоставляя его любым проявлениям индивидуальной активности и апеллируя к якобы изначальной сущности индивида, отводя ему роль винтика, смиренно исполняющего указания свыше.

Многие поколения приверженцев социоцентрической идеи старались привить обществу идеи коллективизма и отказа от свободы, доказывали, что полноценное личностное бытие без опоры на «почву» невозможно, проповедовали смирение. Усиленно насаждался миф, что мыслит, творит, живет не сам индивид, а все это «посредством его», используя его, делает общество (или народ, или родная власть). Для православного идеолога свобода – это «образ существования необходимости» (Л. П. Карсавин), проявление священной необходимости. Необходимость трактуется им не как что-то высшее, чуждое, противостоящее свободе, а наоборот – как нечто близкое, драгоценное, как высшая ценность – Святыня, Главный предмет (И. А. Ильин), «которым только и стоит жить и за который следует умереть». То, что индивидуальная активность оказывается связанной нормами и запретами, в изобилии произрастающими на такой «почве», старательно замалчивалось.

Православная философская мысль стремилась скомпрометировать свободу, истолковать ее как обязанность

или необходимость, доказать, что она не представляет особой ценности, а то и просто свести на нет ее значение.

«Свобода есть просто пустота, простор.

– Двор пуст, въезжай кто угодно. Он не занят. Свободен.

– Эта квартира пустует. Она свободна.

– Эта женщина свободна. У нее нет мужа, и можете ухаживать.

– Этот человек свободен. Он без должности.

– Я свободен, не занят.

Ряд отрицательных определений, и “свобода” их все объединяет. От “свободы” все бегут: работник к занятости, человек – к должности, женщина – к мужу. Всякий – к чему-нибудь. Все лучше свободы, “кой-что” лучше свободы, хуже “свободы” вообще ничего нет, и она нужна хулигану, лоботрясу и сутенеру»¹⁴⁹.

«Остерегайся собственной свободы, предшествующей порочному рабству», – писал Исаак Сирий. Последовательно проведенная освобожденность, отрицательная свобода для православной церкви и ее помощников есть не что иное, как бессодержательность, пустота, безобразность. Она свободна и от самой себя, равно ни от чего не получает ограничения, различенности и определенности, а потому о ней и нет возможности что-либо высказать, кроме как – ничто.

Особенно отличились на этом поприще поборники так называемой «почвеннической идеи». Они уверяют, что естественная свобода чужда русскому национальному характеру, и подменяют ее суррогатом – некой соборной духовностью, суть которой – объявление праведности существующего порядка вещей и необходимости добровольного всеобщего подчинения этому порядку.

¹⁴⁹ Розанов В. Уединенное. М., 1990. С. 338–339.

Готовность к соборности трактуется идеологами как подтверждение высшей зрелости человека. Так, например, Ф. А. Степун считал, что о соборности, или о подлинной общинности «можно говорить лишь там, где общество состоит из личностей; там же, где оно состоит не из личностей, а из индивидуумов, допустима, строго говоря, лишь речь о коллективе»¹⁵⁰.

Народу стоило бы обидеться на таких «благодетелей», ведь они фактически пытаются убедить русского человека в его рабской сущности, неприспособленности к современной жизни. Но эти идеи почему-то многим кажутся обоснованными. Секрет их популярности прост. Дело в умышленном отождествлении таких основополагающих представлений, как этнические и исторические пласты культуры, и природы в собственном смысле (включая биологическое естество человека).

При этом «почвенность» обретает незаконно высокий статус, уподобляясь природной среде и подменяя ее, так что все результаты культурного развития воспринимаются как порождение этой почвы. В «народной стихии» дух и природа соединяются будто бы в некое совершенство. Тут – и здоровый образ жизни, и неисчерпаемый творческий потенциал, и чуть ли не космическое предназначение.

Однако народ – не природа. Более того, даже животная стадность – скорее культура, нежели природа. Вместе с тем неправомерно представлять культуру, немислимую без творчества, как нечто, порожденное народным духом. Ведь «народный дух» всегда консервативен, а новаторство, творчество – личностное расшатывание основ.

Зато претензия на всеобъемлющую почвенность дает ее поборникам право заявлять, что человеку «от природы» свойственна лишь потребность в вере и поклонении

¹⁵⁰ Степун Ф. А. О свободе // Опыт русского либерализма. Антология. М., 1997. С. 351.

чему-либо, а свобода ему не нужна. Возникает подозрение, что эта «потребность» – всего лишь иллюзорная компенсация дефицита свободы и смысла жизни. Проповедь веры и несвободы находит отклик у тех, кто привык жить не так, как хочется, и страшится перемен. Отсюда – инстинктивная тяга к порядку, гармонии, абсолюту.

Вышеупомянутое «разъединение пластов» вышибает из-под этой тяги идеологические подпорки. Ни этническая, ни историческая «стихии» не в состоянии порознь обеспечить иллюзию человеческого смиренномудрия.

В ситуации приближения экологического и социального кризиса обращение от абсолюта к реальному бытию является насущной потребностью. Поэтому мы и пытаемся продемонстрировать неизбежность деградации идеи «почвы», как и любой разновидности социоцентрической идеи.

На наш взгляд, при осмыслении таких понятий, как родина, народ, национальный характер, следовало бы перенести акцент с исторического прошлого и так называемых «заповедей предков» на специфику природной среды. Иначе слежавшиеся пласты прошлого так и будут отделять людей от того, что является подлинной природой самого человека, и поощрять иррациональное, агрессивное, утверждение какого-нибудь «абсолюта» (или национально-государственной идеи – антитезы демократии).

Разумеется, при такой перестановке акцентов особенности той или иной географической зоны, обладающие культурогенным потенциалом, будут превалировать над исторически обусловленными вариациями национальных черт разных народов, в этой зоне обитающих.

И еще несколько слов об идеологическом лейтмотиве глашатаев русской почвенности, каковым, на наш взгляд,

является религиозное мышление. Несущественно, идет ли речь о «традиционном» народном обществе или о его коммунистическом аналоге, в котором сменяется субъект поклонения (культ вечного Бога замещается культом умершего, но всегда живого вождя) и передислоцируется обитель всеобщего счастья (рай небесный переносится в светлое земное завтра).

Любая официальная религия – элемент культуры, ее нормы включены в свод общественных норм, ее задача – сплочение индивидов в прочное общественное целое. Поэтому религиозная идея всегда связана со словами «народ, этнос, нация». Выражение «народ-богоносец» – не благочестивый комплимент, а атеистическая констатация, что данное сообщество находится на определенной исторической стадии развития.

Но если большая часть населения страны живет в городах, семья именуется «ячейкой общества» лишь по старой памяти, а трудовой коллектив существует только в рабочее время, не глупо ли рассуждать о «почвенности», «изначальной общинности» и о традиционной «соборности» этого народа?

Давно перестало быть хранителем традиционного «христианского» уклада и село: его жителей ныне волнуют городские соблазны и общероссийские проблемы. А раз общество как единое целое распадается на единицы-индивиды, то это неминуемо означает, что религия перестала быть в нем цементирующим веществом. Сокрушаться тут не о чем. Это естественный процесс, а не катастрофа. Когда Лев Толстой, в ходе собственных религиозных исканий, изобличал пороки городской цивилизации и государства¹⁵¹, он был, думается, излишне категоричен в оценках.

¹⁵¹ Толстой Л. Н. Крейцера соната // Собр. соч.: в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 12

Разумеется, «хорошо устроившиеся» индивиды недовольны распадом традиционной системы и пытаются как-то его затормозить (например, заменить коммунистическую идею православием). Однако возрастающее усложнение жизни препятствует этому. Да и сами управители не в состоянии противостоять новым тенденциям: с одной стороны, их интересы требуют сохранения статус-кво, а с другой – усиливающийся аппетит может удовлетворить лишь растущая индивидуальная активность, для которой личная свобода (прежде всего, от социальных норм) служит катализатором собственной деятельности.

«Теперь можно считать эмпирически доказанным, что в современном мире мощь государства (в том числе и военная) не может существовать без рынка, демократии и личных свобод граждан. Кто подрывает свободу личности, тот, независимо от его личных намерений, – враг своего государства и его военной мощи»¹⁵².

Развитие современной системы международных отношений говорит, что движение России к свободе – в демократическом смысле этого понятия – продолжается. Темпы выздоровления и будущая роль России в мировой истории зависят от того, насколько успешно страна сможет интегрироваться в глобальный многополярный мир.

¹⁵² Стариков Е. Н. Общество-казарма от фараонов до наших дней. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. С. 394.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, проанализировав разнообразные подходы к свободе, мы выяснили, что в философских доктринах она рассматривается не сама по себе, как самостоятельное явление, но либо как ее отдельные проявления, либо как условие, необходимое для того, чтобы такие проявления стали возможными.

В первом случае речь идет о многочисленных определениях свободы как качества или свойства, каковые характеризуют определенным образом состояние, действие или объект, во втором – об отсутствии необходимости, причем последняя трактуется как положительное понятие, а свобода – как отрицательное.

Именно таким подходом обусловлено отношение к свободе как чему-то негативному или, по крайней мере, вторичному. Поскольку необходимость есть закономерность, следовательно, свобода является либо частным нарушением необходимости (случайностью), либо (применительно к человеку), ее сознательным нарушением – своеволием или произволом. На социальном уровне это означает нарушение индивидом норм общества или законов государства.

Существует, правда, еще понимание свободы как идеи, абсолютной ценности трансцендентного, умопостигаемого мира. В этом случае свобода находится как бы «за пределами» необходимости мира эмпирического. Но представление о свободе как категории трансцендентной реальности означает, что данная реальность не подчиняется никаким законам, но сама устанавливает законы эмпирического бытия. Следовательно, такой подход принципиально исключает свободу из эмпирического мира, где она является лишь «кажимостью», ошибочным представлением, осно-

ванном на незнании (или не осознании) всеобщей необходимости.

Однако, как уже выяснено, само понятие необходимости тоже не является однородным. И если внешняя необходимость действительно есть ограничение свободы, то внутренняя фактически тождественна свободе, поскольку означает возможность объекта или субъекта следовать своей внутренней природе, т.е. быть самим собой вне зависимости от внешних обстоятельств. Но если внутренняя необходимость на уровне неорганического и неодушевленного бытия означает совокупность родовидовых признаков и обусловлена свойствами, характерными для всего класса данных объектов, то уже у высших животных, а тем более у человека, она есть совокупность его личных качеств и свойств. Непонимание этого неминуемо приводит к отрицанию индивидуальности, индивидуальных проявлений, каковые определяются как произвол. На социальном уровне это означает «незаконность» любых проявлений свободы личности.

Итак, принципиальное значение при рассмотрении свободы приобретает признание приоритетного статуса индивидуального бытия перед универсальным, частного – перед всеобщим. Но, как установлено, сама природа философского знания заключается в требовании выявления некоего «единого», общего, каковое и рассматривается как подлинное бытие, а все многообразие индивидуального бытия рассматривается в лучшем случае лишь как «модусы», проявления этого единого.

Из вышесказанного явствует, что первичными являются именно индивидуальные объекты, к каковым, естественно, относится и человек.

Мы выяснили, что говорить о свободе как о неотъемлемом праве человека можно лишь в том случае, если

видеть в ней не ценность или идеал, но процесс, аналогичный процессам, лежащим в основе микроэволюций всех уровней.

При таком подходе человека следует рассматривать прежде всего как часть природы, разумное живое существо, находящееся на высшем уровне биологической эволюции, и акцентировать внимание на его изначальной принадлежности к природному миру. Это не означает абсолютного абстрагирования человека от человеческого сообщества, но решающее значение в формировании человека в этом случае принадлежит все-таки природной среде. Приняв такое понимание человека за базовое, мы тем самым узакониваем его потребность в свободе. Она неоспорима, потому что свойственна индивиду как живому природному существу.

Именно апелляция к природной сущности человека делает возможным и неопровержимым утверждение, что каждый человек рождается свободным. Если игнорировать «животную» природу человека, рассматривая его как представителя человечества или члена общества, то утверждение, что в этом качестве он должен быть свободен, окажется благим пожеланием. Поэтому-то большинство философско-политических концепций либерального толка представляют собой лишь декларации того, что, по мнению их авторов, «должно быть». Это подтверждает и название самого известного документа на эту тему – французской «Декларации прав человека и гражданина».

Следствием первичности биологической природы человека является признание ее приоритетного статуса перед социальным бытием, а значит – преимуществ «естественных потребностей» перед общественными нормами.

Иными словами, признавая первородство естественных потребностей, мы тем самым признаем пре-

имущество природной сущности человека перед общечеловеческой (или общекультурной), тем более перед общественной сущностью. Одной из таких «естественных потребностей» и является, на наш взгляд, потребность «быть свободным», каковая свойственна не только человеку, но и тем животным, которые находятся на высоком уровне биологической эволюции.

Хотя между отдельными индивидами, так же как и между животными, постоянно возникают конфликтные ситуации, наивно думать, что такие ситуации могут быть нейтрализованы в обществе или государстве, являющимися неким «синтезом» индивидуальных интересов. Наоборот, на социальном уровне индивидуальные конфликты перерастают в конфликты социальные, которые гораздо более жестоки и несут опасные последствия и для отдельных индивидов, и для самого общества или государства, и для человечества в целом.

Игнорирование биологической составляющей природы человека приводит к иллюзии, что конфликт между индивидом и социальной средой можно разрешить, еще ту же «завернув гайки» – препятствуя малейшим проявлениям индивидуальной активности, либо – в лучшем случае – снизив давление общества и государства на индивида, предоставив последнему определенную совокупность прав.

Вопреки либеральной мифологии, свобода не является безусловной ценностью и мечтой каждого человека во все времена. Свобода – это бремя. Множество людей не готово к свободе, не способно и не желает жить в условиях свободы, более того, противодействует их утверждению. В мире, где утвердились принципы свободы, у них нет будущего, а настоящее свободное общество – тягостно и противоестественно. Однако вектор

исторического развития направлен на расширение пространства свободы.

В практическом плане это означает, что общества, которые упорствуют в борьбе за сохранение власти традиции, патернализма, единомыслия, готовят себе большие потрясения. Потрясения эти гарантированы и уже сегодня превышают цену принятия нового порядка вещей. Общества либо изменяются и попадают в будущее, либо остаются неизменными и сходят с исторической арены.

Мы показали, что социальная система, превращающая индивидов в «винтики», теряет динамичность, лишается обратной связи с действительностью и гибнет из-за неспособности приспосабливаться к переменам. Особенно это актуально, когда убыстряющийся ход времен вступает в противоречие с неизменностью социоцентрических систем. Попытки же «остановить время» опасны не только для самого социоцентрического общества, но и для его природного окружения. Достижения технологии сделали планету маленькой, – любой взрыв теперь способен потрясти ее до основания.

Именно потому забота о создании либерального общества должна стать в России главной заботой каждого мыслящего человека. Это не сделает страну слабой – напротив, свобода личности усилит и сконцентрирует индивидуальную активность в России, что, с одной стороны, ускорит ее развитие, а с другой – будет способствовать нейтрализации индивидуального фактора, и тем самым уменьшит, а, может, сведет на нет его негативные проявления.

Разумеется, индивид не может существовать без общества. Но и само общество не может существовать без свободных людей. Лишь человек, не боящийся проявлять

свою индивидуальную активность, является силой, препятствующей распаду общества.

Правда, само общество будет уже другим, не традиционным. Но тот, кто хочет продолжения человеческой жизни на Земле, не должен удерживать человечество в рамках коллективного муравейника. Пора, наконец, осознать, что общественные системы, основанные на принципах социоцентризма, нежизнеспособны, как динозавры¹⁵³.

Их время прошло. Главное в том, чтобы, уходя со сцены истории, они не потянули за собой в пучину гибели Человека.

¹⁵³ Белякин Н. В. Динозавры должны уйти // ЭКО. 1991. № 8.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Агости Э.* Возрожденный Тантал. – М., 1969.
2. *Алексеев С.А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. – СПб., 1900.
3. *Алпатов М.* Русская историческая мысль и Западная Европа XII–XVII вв. – М., 1979.
4. *Антамонов Ю.Г.* Размышления об эволюции материи. – М., 1976.
5. *Аристотель.* Политика // Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4.
6. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: в 2 т. – Новосибирск: Сиб. хронограф, 1997. – Т. 1.
7. *Ахлибинский Б.В.* Чудо нашего времени // Кибернетика и проблемы развития. – Л., 1963.
8. *Баблюяц А.* Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи. – М.: Мир, 1990.
9. *Бакунин М.А.* Статьи о философии. Реакция в Германии. Программа общества международной революции // Анархия и порядок. – М.: Эксмо-пресс, 2000.
10. *Баталов Э.Я.* Философия бунта. – М., 1973.
11. *Белякин Н.В.* Динозавры должны уйти // ЭКО. – 1991. – № 8.
12. *Белякин Н.В.* Кантовская этика в свете презумпции нечеткости // Современная логика: материалы 7-й Общерос. конф. (22–24 июня 2002 г., Санкт-Петербург) / Н.В. Белякин, М.Б Софиенко. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. гос. ун-та, 2002.
13. *Белякин Н.В.* Научный и философский потенциал альтернативной бесконечности // Методологические аспекты когнитивных процессов: сб. науч. тр. Ин-та математики им. С.Л. Соболева СО РАН / Н.В. Белякин, М.Б Софиенко. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2002.
14. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе // Опыт парадоксальной этики. – М., 1995.
15. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. – М.: Путь, 1911. – С. 134.

16. *Берлин И.* Две концепции свободы // Современный либерализм. – М.: Прогресс. 1997.
17. *Библия.* – М.: Логос, 1998.
18. *Боннар А.* Греческая цивилизация: в 3 т. – М.: Искусство, 1992.
19. *Боровой А. А.* Анархизм. – М., 2009.
20. *Булгаков М.* Мастер и Маргарита. – М.: Художественная литература, 1988.
21. *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста: в 2 т. – М.: Наука, 1975.
22. *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. – М., 1988.
23. *Вилли К.* Биология. – М., 1966.
24. *Вопенка П.* Альтернативная теория множеств. – Новосибирск, 2004.
25. Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М., 1990.
26. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. – М., 1977.
27. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: в 3 т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1.
28. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории // Соч. – М.; Л., 1935. – Т. 8.
29. *Гейзенберг В.* Физика и философия. – М. 1963.
30. *Гельвеций К. А.* Истинный смысл системы природы. – М.: Новая Москва, 1923.
31. *Гельвеций К. А.* О человеке, его умственных способностях и его воспитании. – М.: Соцэкгиз, 1938.
32. *Гельвеций К. А.* Об уме // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1973. – Т. 1.
33. *Гердер И. – Г.* Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977.
34. Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. – М., 1955. – Т. V.
35. *Гессе Г.* Игра в бисер. – М., 1969.
36. *Глазер Р.* Биология в новом свете: пер. с нем. – М., 1978.
37. *Гоббс Т.* Левиафан // Собр. соч.: в 2 т. – М., 1965. – Т. 2.

38. *Гоббс Т.* О свободе и необходимости // Собр. соч.: в 2 т. – М., 1965. – Т. 1.
39. *Гольбах П.А.* Система природы, или О законах мира физического и мира духовного. – М.: Соцэкгиз, 1940.
40. *Граммши А.* Избранное произведение. – М., 1959. Т. 3.
41. *Греков Б.Д.* Избранные труды: в 2 т. – М. 1957. – Т. 1.
42. *Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985.
43. *Дарвин Ч.* Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. – СПб.: Наука, 1991.
44. *Дауголл М.* Основные проблемы социальной психологии. – М., 1916.
45. *Декарт Р.* Избранные произведения. – М., 1950.
46. *Депре Ш.* Превращения животного мира. – М., 1915.
47. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы: в 2 т. – М.: Сов. Россия, 1987.
48. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. – М., 1991.
49. *Замошкин Ю.А.* Частная жизнь, частный интерес, частная собственность // Вопросы философии. – 1991. – № 1.
50. *Ильин И.А.* О монархии и республике // Вопросы философии. – 1991. – № 5.
51. *История эстетики.* Памятники мировой эстетической мысли. – М., 1962. – Т. 1.
52. *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: в 8 т. – М., 1994. – Т. 4.
53. *Кант И.* Критика чистого разума: Предисловие ко 2-му изд. – М., 1996.
54. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви: в 2 т. – М.: Наука, 1991. – Т. 1.
55. *Келлер В.* Исследование интеллекта человекообразных обезьян. – М., 1930.
56. *Кирхенгейм А.* Вечная утопия. – СПб., 1902.
57. *Ключевский В.О.* Сочинения: в 9 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 9.

58. *Кобрин В. Б.* Иван Грозный. – М.: Просвещение, 1989.
59. *Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII–XIX вв.* – М., 1957.
60. *Кропоткин П. А.* Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. – Пг., 1922.
61. *Крушинский Л. В.* Элементарная рассудочная деятельность животных и ее роль в эволюции // *Философия и теория эволюции.* – М., 1974.
62. *Ладыгина-Коте Н. Н.* Конструктивная и орудийная деятельность высших обезьян. – М., 1959.
63. *Лекторский В.* Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М., 1996.
64. *Ленин В. И.* Империализм как высшая стадия капитализма // *ПСС.* – Т. 27.
65. *Ленин В. И.* Письма о тактике // *ПСС.* – Т. 41.
66. *Лилли Д.* Человек и дельфин: пер. с англ. – М., 1965.
67. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // *Соч. в 3 т.* – М.: Мысль, 1988. – Т. 3.
68. *Локк Дж.* О государстве. – СПб.: Изд-во Сойкина, 1903.
69. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме // *Избр. философские произведения: в 2 т.* – М., 1960. – Т. 1.
70. *Мальтус Т.* Опыт о законе народонаселения. – СПб., 1866.
71. *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996.
72. *Манн Т.* Волшебная гора // *Собр. соч.: в 10 т.* – М.: Худ. лит., 1960. – Т. 3.
73. *Мангейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994.
74. *Маркарян Э.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. – Ереван, 1973.
75. *Маркс К.* Дебаты о свободе печати // *К. Маркс, Ф. Энгельс Соч.* – Т. 1.
76. *Маркс К.* Манифест коммунистической партии // *К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч.* – Т. 4.

77. *Мень А. В.* История религии: в поисках Пути Истины и Жизни: в 7 т. – М.: Слово, 1991. – Т. 1–3.

78. *Милль Дж. С.* О свободе // Об утилитаризме. – СПб., 1892.

79. *Монтескье Ш.* Персидские письма // Избранные произведения. – М.: Госполитиздат, 1955.

80. *Мортон А.* Английская утопия. М., 1956.

81. *Нерсисянц В. С.* Философия права. – М., 1997.

82. *Никифоров В. Г.* Химический мутагенез // Общая генетика. – М., 1965.

83. *Никольский Н.* История русской церкви. – М., 1980.

84. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Соч.: в 2 т. – М.: Сирин, 1990. – Т. 2.

85. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. – М.: Интербук, 1990.

86. *Планк М.* О значении свободы воли // Единство физической картины мира: сб. ст. – М., 1966.

87. *Платон.* Государство // Собр. соч.: в 3 т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1.

88. *Платон.* Законы // Собр. соч.: в 3 т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 2.

89. *Платонов С.* После коммунизма. – М., 1989.

90. *Плеханов Г.* История русской общественной мысли // Собр. соч.: в 25 т. – М.; Л., 1925. – Т. 20.

91. *Политические институты на рубеже тысячелетий.* Дубна, 2001.

92. *Пригожин И.* Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986.

93. *Пуфендорф С.* О должности человека и гражданина по закону естественному: в 2 кн. – СПб., 1726.

94. *Рассел Б.* Искусство мыслить. – М.: Идея пресс, 1999.

95. *Розанов В.* Уединенное. – М., 1990.

96. *Савельева И. М.* В поисках утраченного // И. М. Савельева, А. В. Полетаев. История и время. – М., 1997.

97. *Салтыков-Щедрин М. Е.* Итоги. – СПб. 1871. – Гл. IV.

98. *Салтыков-Щедрин М. Е.* Полн. собр. соч.: в 20 т. – Т. VIII.
99. *Свентховский А.* История Утопии. От Античности до конца XIX века. – М., 2012.
100. *Советский энциклопедический словарь.* – М.: Сов. энцикл., 1983.
101. *Солоневич И. Л.* Народная монархия. – М., 1991.
102. *Сорокин П. А.* Система социологии: в 2 т. – М.: Наука, 1993. Т. 1.
103. *Спиноза Б.* Политический трактат. – М., 1910.
104. *Спиноза Б.* Этика // Избр. произведения: в 2 т. – М., 1957. – Т. 1.
105. *Стариков Е. Н.* Общество-казарма от фараонов до наших дней. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996.
106. *Степун Ф. А.* О свободе // Опыт русского либерализма. Антология. – М., 1997.
107. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. – М.: Мир, 1987.
108. *Токарев С. А.* Ранние формы религии. – М., 1964.
109. *Толстой Л. Н.* Анна Каренина // Собр. соч.: в 22 т. – М.: Худ. лит., 1982. – Т. 9.
110. *Толстой Л. Н.* Крейцерова соната // Собр. соч.: в 22 т. – М.: Худ. лит., 1982. – Т. 12.
111. *Томилин А. Г.* Дельфины служат человеку. – М., 1969.
112. *Федотов Г.* Россия и свобода // Знамя. – 1989. – № 12.
113. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: в 2 т. – М., 1955. – Т. 2.
114. *Филатов Д. П.* Норма поведения, или мораль будущего с естественно-исторической точки зрения // Пути в неизвестное. – М., 1974. – Вып. XI.
115. *Философский энциклопедический словарь.* – М., 1980.
116. *Фихте И.* Речи к немецкой нации. Основные черты современной эпохи. – М., 2002.
117. *Фишер К.* О свободе человека. – СПб, 1900.
118. *Францов Г.* Исторические пути социальной мысли. – М., 1965.

119. *Хаксли Дж.* Удивительный мир эволюции: пер. с англ. – М., 1971.
120. *Цицерон.* О судьбе // Цицерон. Философские трактаты. – М., 1985.
121. *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. – М.: Наука, 1991. – Т. 1.
122. *Шафаревич И.* Есть ли у России будущее? – М.: Сов. писатель, 1991.
123. *Шилов В.* Ценностная концепция социализма. – М., 1991.
124. *Шовен Р.* От пчелы до гориллы. – М., 1965.
125. *Шопенгауэр А.* О воле в природе. – М., 1903.
126. *Шопенгауэр А.* О свободе воли // Афоризмы и истины. – М.; Харьков, 2000.
127. *Шредингер Э.* Что такое жизнь с точки зрения физики? – М., 1947.
128. *Эйген М.* Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. – М., 1973.
129. *Berlin I.* Two Concepts of Liberty // Four Essays on Liberty. – London: Oxford Univ. Press, 1969.
130. *Kaltenbruimer G. – K.* Ratlos vor dem Feinde // Illusion der Bruderlichkeit: Die Notwendigkeit Feinde zu haben. – Munchen, 1980.
131. *Morgan K. L.* Animal Behavior. – L., 1908.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. СВОБОДА КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ	29
§ 1. Общие вопросы философской методологии в контексте индивидуальной свободы	29
§ 2. Проблемы анализа и конкретные методы исследования свободы	55
§ 3. Обзор существовавших подходов к пониманию свободы	62
§ 4. Утопии Порядка и утопии Хаоса	76
§ 5. Свобода личности и социоцентризм	85
Глава II. СВОБОДА ЕДИНИЧНОГО КАК ПРЕ- ЗУМПЦИЯ НЕСОВЕРШЕНСТВА	101
§ 1. Хаос, порядок и эволюция: предпосылки свободы в онтологическом пространстве	101
§ 2. Индивид и общество в контексте биологичес- кой эволюции	117
§ 3. Предполагаемая история традиционного общества как история возрастания степени свободы	143
Глава III. ИНДИВИДУАЛЬНАЯ СВОБОДА В РАМ- КАХ СОЦИАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ	156
§ 1. Свобода личности и социальный фактор	156
§ 2. Индивидуальный фактор и индивидуальная активность как два способа существования свободы личности	165
§ 3. Приоритет общества над личностью как пред- дверие экологической катастрофы	179

Глава IV. СВОБОДА ЛИЧНОСТИ И ЕЕ РЕАЛИ-	
ЗАЦИЯ В ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА.....	187
§ 1. Место и роль индивидуальной свободы в ходе	
возникновения общества, в древнейших и древ-	
них цивилизациях.....	187
§ 2. Европейское понимание свободы: к правово-	
му государству и открытому обществу.	202
§ 3. Российская социоцентрическая альтернатива	
свободы личности	227
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	249
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	255

СОФИЕНКО
Мира Борисовна

**МЕТАМОРФОЗЫ СВОБОДЫ
в природе, обществе, теоретическом
мышлении и культуре**

Монография

Редактор *Т. К. Коробкова*
Компьютерная верстка *В. Н. Зенина*

Подписано в печать 30 сентября 2016 г. Формат 60×84^{1/16}.

Объем 12,5 уч.-изд. л., 16,5 усл. печ. л. Тираж 500 экз.

Изд. № 31. Заказ № 1641.

Отпечатано в Издательском центре НГАУ «Золотой колос»
630039, Новосибирск, ул. Добролюбова, 160, каб. 106.
Тел. (383) 267-09-10. E-mail: 2134539@mail.ru