Антропологический смысл категории
«деятельность»

[Печать](#)

Автор Чешев В.В.

11.03.2016 г.

Вопросы философии. 2016. № 2.

Антропологический смысл категории «деятельность»

В.В. Чешев

В статье рассматривается роль эволюционных представлений для построения философской концепции человека. Внимание автора сосредоточено на анализе категорий «деятельность» и «поведение», их роли в антропосоциогенезе. Рассмотрено формирование основных признаков поведения и деятельности в процессе эволюции, а также некоторые особенности становления смыслов и символов как средств управления поведением. Особое внимание уделено общественной природе человека и этике человеческой солидарности, обусловленной социально-культурным развитием человеческих сообществ.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: философская антропология, социогенез, деятельность, поведение, индивидуализм, солидаризм, этика.

ЧЕШЕВ Владислав Васильевич – доктор философских наук, профессор Национального исследовательского Томского государственного университета.

Цитирование: *Чешев В.В.* Антропологический смысл категории «деятельность» // *Вопросы философии. 2016. № 2.*

Voprosy Filosofii. 2016. Vol.2

The Anthropological Meaning of the Category of Activity

Vladislav V. Cheshev

The article discusses the role of evolutionary ideas to build a philosophical conception of man. The author's attention is focused on the analysis of the categories of "activity" and "conduct". It has been analysed the formation of the main features of the behavior and activities in the process of evolution, as well as some peculiarities of meanings and symbols

as a means of controlling the behavior. Particular attention is paid to the social nature of man and the ethics of human solidarity, due to socio-cultural development of human societies.

KEY WORDS: philosophical anthropology, the activity, behavior, individualism, solidarism, ethics.

CHESHEV Vladislav V. – DSc in Philosophy, Professor of National Research Tomsk State University.

chwld@rambler.ru

Citation: *Cheshev V.V. The Anthropological Meaning of the Category of Activity // Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 2*

Проблема человека имеет в философии фундаментальное значение, хотя исторически она начиналась с картины мира («все из воды», «все есть число» и т.п.). Но философская картина мира создавалась не для конструирования предметно-деятельных технологий, она была нужна для определения места человека в мире, его отношения к природному и человеческому миру. Об этом свидетельствуют восточная и западная философии. Например, центральная тема конфуцианской философии – достоинство благородного мужа, способного слышать веления Неба, внимать словам мудрецов и уважать деяния великих. Но все это покоится на представлении о космической иерархии, вершиной которой является Небо. Люди же поддерживают внутренний порядок соблюдением ритуалов и правил, и для этого требуются благородные мужи, обладающие Жэнь, т.е. человеколюбием.

Подобная направленность от картины мира к проблеме человека и принципам его поведения обнаруживается и в развитии античной философии. Начав с картины мира Фалеса («все из воды»), она в лице Сократа довольно быстро обращается к центральной теме, к обоснованию ценностей, которыми должен руководствоваться индивид. Проблема знания, обеспечивающего должное поведение, оказывается в центре внимания сократо-платоновской философии, и для объективации этого знания опять-таки требуется соответствующая онтология, представленная платоновской концепцией эйдосов. Можно проследить эту линию и в других исторических фазах философско-мировоззренческой эволюции. Весьма антропологична русская философия, т.е. она пронизана проблемой человеческого поведения, стремлением выявить его фундаментальные основания, и вершиной такого поиска стало «Оправдание добра» В.С. Соловьева, представившего нравственное начало в человеке как делание Добра. В этом случае онтологическим обоснованием нравственной природы человека оказывается христианская концепция мира и человека.

Философская концепция человека должна ответить на вопрос о базовых ценностях человеческого поведения и дать им обоснование. Эта проблема может быть также сформулирована как вопрос о смысле человеческой жизни. Тогда и возникает интерес к объективации жизненных смыслов через сопряженные картины мира и человека. В философии Нового времени одно из решений этого вопроса дал кантовский

трансцендентализм, указавший на объективный характер своеобразно понятых принципов человеческого поведения. Этика И. Канта явилась одним из вариантов антропологии Нового времени, в которой доминировала концепция самодостаточного индивида, избегающего страданий и стремящегося к удовольствиям.

В XX в. свой вклад в развитие концепции человека внесла культурная антропология, показавшая культурно-историческое многообразие поведенческих моделей человечества, но не нашедшая оснований для универсальной этической модели, для всечеловеческих этических принципов, возникающих с необходимостью во всех культурах. Свои трудности встречает на этом пути эволюционная концепция, начинающая историю человечества с биологической стадии развития гоминидных предков. Такой подход требует указать ключевой фактор, пробудивший социогенез, т.е. становление культурного человечества с его новыми принципами поведения. Попытки ограничиться некими генетическими обстоятельствами, например, генетическими мутациями, соединяемыми с культурным отбором (геннокультурная коэволюция), также не решают антропологическую проблему. Указание на взаимообусловленность культурной и биологической эволюции человека имеет свои основания и может быть иллюстрировано примерами при ретроспективном видении истории. Однако соединение генетической и культурной эволюции оказывается внешним, оно не содержит в себе всеобщности и необходимости, названные Кантом признаками теоретического знания.

Есть антропологическое представление, решительно поддержанное марксизмом, что началом человеческой истории стал труд человека, точнее, его преобразующая предметно-практическая деятельность. В этой связи в решение проблемы природы человека вошло понятие «деятельность». Однако представление о деятельности осталось предметом дискуссии, часто стирающей грани между собственно предметным действием и поведением человека, направляемым фундаментальными жизненными смыслами. Более того, предметная деятельность, на которую опирается деятельная концепция человека в марксизме, не имеет прямого отношения к моральным основаниям человеческого поведения, чем резко ограничиваются возможности подхода при решении фундаментальной проблемы философской антропологии, т.е. проблемы обоснования универсальных общечеловеческих смысло-жизненных ценностей. В.А. Лекторский полагает, что «деятельностный подход нуждается в новом осмыслении». Рассудочное целесообразное действие, совершаемое по схеме мотив – цель – задача – действие, «... вполне подходит для осмысления деятельности, направленной на внешние предметы, вещи и ситуации, для их изменения, трансформации, для реализации проектов... Но оно гораздо хуже подходит для осмысления межсубъектных отношений: поступков и многих фактов коммуникации» [Беседа В.А. Лекторского и Л. Гараи 2015, 25–26]. По этой причине обращение к понятию «деятельность» и к деятельной природе человека требует выявления признаков деятельности, отличающих ее от иных форм активности, требует обращения к эволюционному контексту становления деятельности как новой культурной (искусственной) формы активности человека.

Деятельность и поведение

В обыденном употреблении термин «деятельность» оказывается довольно аморфным, применяемым нередко для обозначения любой активности живых существ. Поэтому необходимо проведение ясной эволюционной границы, отделяющей деятельность от других форм активности в человеческих сообществах. Прежде всего речь должна идти о

разграничении деятельности и поведения, одним из проявлений которого является поступок.

Понятие «поведение», используется при исследовании жизни животных, разнообразное поведение животных стало предметом этологии. Наука о поведении указывает на фундаментальный отличительный признак активности животных, заключающийся в том, что оно регулируется генетически наследуемыми видовыми программами, адаптированными к характеристикам среды обитания. У высших животных такая адаптация дополняется прижизненным опытом, но генетическое наследование видовых форм поведения является фундаментальной константой жизни животных. Когда же обращаются к деятельности человека, то ее первым отличительным признаком называют целесообразность. Некоторое подобие целесообразности вместе с инструментальным интеллектом можно найти и в животном мире. Тем более актуальным оказывается анализ особенностей реализации поведенческих программ в животном мире, позволяющий раскрыть кардинальное отличие животного поведения от целесообразного действия человека.

Этологи обнаружили, что животное, выполняющее ту или иную программу (подпрограмму) поведения, определенным образом активизирует комплекс фиксированных действий (КФД), записанный в этой программе. Набор КФД имеет фундаментальное значение в структуре поведения животного, он является основным исполнительным средством в действиях биологической особи. На индивидуальном уровне животные не изобретают новых фиксированных действий, они лишь пользуются генетически наследуемыми формами. Если же у некоего вида животных происходят изменения в КФД, то это всегда предстает как эволюционный шаг в развитии, совершающийся через естественный отбор и смену поколений.

Другое существенное свойство поведения проявляется в способе запуска КФД, в способе использования поведенческой программы в целом. Он основывается на использовании специальных средств, играющих роль «спускового крючка». Если животное определенным образом мотивировано, то запуск поведенческой программы в условиях той или иной конкретной ситуации осуществляется как реакция на особые признаки, которые этологи называют ключевыми (или сигнальными) раздражителями. Они «включают» КФД, необходимый для достижения результата. На этом основании использование КФД можно назвать также рефлекторным поведением животных. Напротив, человек в своей предметной практике не связан рефлекторно с комплексами фиксированных действий, его предметные действия осознанны и целесообразны. В этом обнаруживается фундаментальное эволюционное отличие деятельности активности человека от поведения животных. Пространство свободы, открываемое человеку становлением деятельности, имеет свое начало как раз в этом освобождении от врожденных видовых программ, создающем возможность и даже необходимость непрерывных деятельных инноваций. Она появилась благодаря использованию искусственных средств деятельности, и К. Маркс справедливо назвал этот рубеж выходом из царства необходимости в царство свободы, в котором человек действует согласно собственной универсальной мерке. Временной период становления деятельности был достаточно длительным, возможно растянувшимся на миллион лет от первых слегка обработанных орудий, применяемых в поведенческой активности гоминид, до формирования предметной деятельности как нового эволюционного средства взаимодействия с природной средой и обеспечения материальных условий жизни человека. В процессах взаимодействия с природной средой место поведенческих

механизмов, в которых решающую роль играла связь мотивация – сигнальный (ключевой) раздражитель – КФД, заняла новая форма активности, осуществляемая по схеме цель – средство (искусственно организованная предметная структура) – результат. На этом пути были реализованы возможности, связанные с «гоминидной триадой» и жизнью в сообществе, которая является необходимым условием становления деятельностной активности. Фундаментальным свойством сформировавшейся предметной деятельности является ее культурный (искусственный) характер. Она не может базироваться на рефлекторных генетических наследуемых связях, но предстает как прижизненный опыт сообщества как организованного целого, закрепляемый и транслируемый от поколения к поколению. Последнее не означает недооценки роли инноваций, вносимых отдельными особями. Речь идет о том, что формирование предметной деятельности в сообществе совершалось через отбор инноваций, приобретающих «общественный статус», т.е. превращающихся в технологический опыт, закрепляемый и передаваемый затем всему сообществу. Поэтому о становлении предметной деятельности можно говорить лишь постольку, поскольку ею овладевает сообщество, превращая ее в средство своего активного воспроизводства.

Нетривиальность становления деятельности оттеняет интересный опыт японских ученых с макаками, живущими в питомнике. В ходе производившихся экспериментов обезьянка по имени Имо самостоятельно освоила процедуру отмывания зерен кукурузы от песка [Мак-Фарленд 1988, 468]. Она бросала их в водоем, собирая всплывшие чистые зерна с поверхности воды. Этот опыт постепенно распространялся в сообществе, хотя на его освоение стадом накладывались иерархические отношения внутри семейства макак. Возможно, в какой-то мере это процесс моделирует распространение манипулятивного опыта в прошлом. Однако действия макак не доросли до эволюционного процесса становления деятельности как новой формы активности по ряду причин, среди которых можно указать на искусственность ситуации, спровоцировавшей Имо на эту находку – изобретение. В естественных условиях зерна кукурузы на морском песке не вырастают. Искусственную ситуацию создали экспериментаторы, разбрасывавшие эту пищу на морской песок, что помогло им убедиться в том, что у макак имеется некий «инструментальный интеллект», позволяющий решать соответствующие поведенческие задачи и закреплять некоторые операции прижизненного опыта. В деятельность как общественный опыт, закрепляемый жизнью сообщества, этот процесс не развился и не мог развиваться. Он остался в пределах прижизненного *поведенческого опыта*, лишеного механизма целеполагания и целесообразности. Такой опыт может распространяться в сообществе путем подражания, но сам по себе он не выводит за пределы поведенческой активности. Для становления деятельности как эволюционно новой формы нужен был ряд условий, которые не воспроизводятся в семействе макак.

Передача культурного опыта и закрепление искусственной (не биогенетической) по своей природе предметной деятельности становятся возможными лишь при определенных изменениях внутри самого сообщества, затрагивающих его структурную организацию и поведение индивидов. В природном мире внутренняя организация биологического сообщества также базируется на генетически наследуемых (врожденных) формах социального поведения, обеспечивающего консолидацию сообщества и поддержание необходимых отношений между особями. Внутренняя перестройка всегда предполагает изменение отношений и форм активности особей. В ходе социогенеза внутренняя динамика сообщества была органически связана с ассимиляцией деятельностных процедур. Последнее означает, что формирование эволюционного нового искусственного

(культурного) поведения особей внутри сообщества стало необходимым условием для сохранения консолидации в условиях освоения предметной деятельности. Этот процесс превращается в самостоятельный и фундаментальный фактор социальной эволюции и антропосоциогенеза в целом, потребовавший новых специфических средств поддержания и передачи нового поведения.

Социальное поведение обеспечивает единообразие поведения, одинаковость реагирования на ключевые факторы внешней среды и внутренней жизни сообщества. В этом, можно сказать, суть метафорического высказывания о принадлежности к группе «мы одной крови, ты и я», отнесенного поэтом к сообществам из мира джунглей. Новые программы социального поведения будут решать ту же задачу в условиях социально-культурной эволюции гоминидных сообществ, и важно понять, какими средствами была решена эта задача.

Эволюционным основанием, сделавшим возможным культурное программирование поведения, явилось развитие психики высших животных. Среди советских исследователей на эту сторону дела обращал внимание Б.Ф. Поршнев: «Что из того, если какое-то животное не только "изготавливает орудия", но "изготавливает орудия для изготовления орудий"? Мы не перешагнем на самом деле никакой грани, если мысленно будем возводить то же самое в какую угодно степень. <...> Весь этот технический подход к проблеме начала человеческой истории на самом деле подразумевает психологическую сторону» [Поршнев 1974, 44]. Для нас важно, что психическое развитие обеспечивает интегральное восприятие, синтезируя в психический образ совокупность факторов, на которые реагирует индивид в сообществе. Такой образ не является механическим слепком внешней среды. Более того, он осваивается особью эмоционально, его закрепление обеспечивается эмоциональным возбуждением, участвующим в управлении поведением животного. На этой основе структурируются психические переживания, отмеченные К. Лоренцем в поведении особей в биологических сообществах: «Гуси обладают поистине человеческой способностью испытывать горе, и я категорически отрицаю, что сказать так – значит впасть в недопустимый антропоморфизм» [Лоренц 1984, 30].

Социальное поведение в гоминидных сообществах складывалось в ходе социогенеза под воздействием новых условий жизни, и психические процессы имели фундаментальное значение для его формирования, поскольку культурные нормы поведения, не наследуемые биогенетически, могли запечатлеваться только психически. Новая социальная реальность, складывающаяся внутри эволюционирующих сообществ по мере ассимиляции ими деятельностной активности, обретает черты искусственной культурной среды. Поведение в этой среде начинает строиться как реакция на культурные смыслы, а средством обозначения смыслов становятся символы (знаки). Они кодируют смысловые коннотации, доминирующие в том или ином поведенческом акте. Закрепление этих значений в психике на первых порах базируется почти исключительно на их коллективном переживании, и лишь в последующем формируется когнитивная составляющая психических процессов, делающая возможным оперирование смыслами в деятельности человеческого интеллекта.

Реконструкция процесса рождения символа, несущего культурное значение, является трудной задачей. Однако здесь можно опереться на гипотезу Л.С. Выготского об интериоризации, т.е. о переносе внешней активности во внутренний психический процесс при помощи особых средств, каковыми являются знаки. Реальная возможность такого

процесса на стадии родового общества открывается через ритуал. Эффективность названной процедуры обусловлена тем, что ритуал является коллективным действием, обращенным ко всем членам сообщества, и обладает необходимыми средствами эмоционально-психического воздействия на всех вовлеченных в него индивидов. Коллективное действие сопровождается эмоциональным заражением участников, и аффективное состояние, способствующее глубокому импринтингу, становится мощным средством программирования поведения. Глубокое эмоциональное воздействие на психику индивидов является на этой стадии главным средством запечатления культурных смыслов. Впрочем, это положение справедливо равным образом и для современного человека.

В социогенетическом плане важно то, что в ритуале объектом переживания участников действия является некая общая для всех поведенческая норма, кодируемая набором символов: «В каждой целостной совокупности, или системе, существует ядро доминантных символов, которые характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении. <...> Доминантные символы создают фиксированные точки всей системы и повторяются во многих из составляющих систему ритуалов» [Тэрнер 1983, 36]. Центром эмоционального напряжения в активно осуществляемом ритуале становится основание поведенческой нормы, обозначаемое тем или иным сакральным символом. Так совершается культурное кодирование поведения, основанное на возможностях психики, сложившихся еще на стадии биологического развития. В частности, поведение животных предстает как реагирование на множество факторов внешней среды, которые необходимо распознавать. На биологическом уровне этот процесс обеспечен унаследованной генетической программой и не требует конструирования особых индивидуальных средств. В культурном поведении также необходимо распознавание социальной ситуации для адекватного реагирования индивида. Эта задача решается соединением ситуации с некоторыми культурными смыслами, можно сказать, наложением культурных смыслов на соответствующие социальные обстоятельства. Средством же отождествления ситуации и смысла является вносимый обозначающий символ, обеспечивающий процедуру распознавания ситуации. Тем самым символ начинает выполнять функцию, подобную роли ключевого (сигнального) раздражителя в поведении животных. Если в поведении животных ключевой раздражитель является инструментом распознавания ситуации, который включает определенную программу поведения (комплекс фиксированных действий), то культурный символ служит средством распознавания смыслового содержания ситуации, определяющим мотивации и характер поведения субъекта. В ходе становления культурных норм поведения ритуал соединяет смысл и символ. Он предстает, если пользоваться представлениями Л.С. Выготского, как форма активности, интериоризируемая сообществом и индивидами посредством символов (знаков), позволяющих перенести социальное действие во внутренний психический план. Фундаментальную важность в этом процесс имеет то обстоятельство, что смыслы предъявляются психике через глубокое аффективное переживание, с которым связывается символ, кодирующий этот смысл. Развитие психики человека органически связано с переживанием смыслов, и богатство таких переживаний свидетельствует о богатстве смыслов и тонких оттенков их соединения с поведенческими обстоятельствами, усвоенными индивидом. Развитие мышления, совершающееся в ходе социогенеза, позволило выстраивать осознаваемую иерархию смыслов. Этим была открыта возможность для индивида овладеть своим поведением и управлять таковым. Однако генетически первым психическим средством усвоения смыслов является аффект,

т.е. сильное переживание, возникающее в ритуальном действии сообщества или при каких-то иных обстоятельствах. Можно сказать, что поведенческие смыслы рождаются в ритуале, точнее, они в нем конституируются. Иницирует же их социогенез, запущенный становлением предметной деятельности и побуждающий к изменениям в поведении индивидов.

Иерархия смыслов и обозначающих их символов предстает как содержание культуры, обращенной к организации социального поведения особей-индивидов. Социальное поведение начинает программироваться культурой, постепенно преобразующей также межличностные отношения в сообществе: «Отдав себя во власть символически опосредованных программ в деле производства предметов, организации общественной жизни или выражения эмоций, человек предопределил, даже если и не преднамеренно, кульминационные стадии своей судьбы. Он буквально – но невольно – сам себя создал» [Гирц 1984, 60]. Культурные принципы становятся доминирующими, подчиняющими себе более низкие подпрограммы поведения в социуме. Процессы психического усвоения смыслов и предстают как атрибутивные составляющие социогенеза, обращенные в конечном счете как к предметной деятельности, так и к поведению индивидов. При этом предметная деятельность формируется как целесообразная рационально-рассудочная активность, поскольку эмоциональная вовлеченность обусловлена не столько ее содержанием, сколько отношением к ее предполагаемому результату и его значимости в жизнедеятельности сообщества как целого. Напротив, культурное поведение, формирующееся социогенетически, изначально предполагает эмоциональную вовлеченность, соединяющую жизненные мотивации с культурной формой их удовлетворения. Обращение к деятельности как целесообразной и рационально-рассудочной активности человека, не может дать исчерпывающую картину. Рождение деятельности дает старт социогенезу, но сам социогенез предстает как эволюция сообществ, важнейшей стороной которой является формирование культурного программирования поведения индивидов, включая эволюционное изменение самих индивидов в ходе социогенетического процесса.

Философская антропология и деятельностная концепция человека

Из предшествующего можно заключить, что стремление к построению деятельностной концепции человека вполне оправданно. Но при этом необходимо иметь в виду, что философская антропология не может удовлетвориться представлением о рационально организованной целесообразной деятельности. Причина здесь в том, что свойства деятельности сами по себе не объясняют особенности человеческого поведения. Деятельность, взятая в ее предметных формах, а она возникла именно как предметная деятельность, определила характер взаимоотношения человека с природной средой, дала ему новые средства для обеспечения жизни. Но фундаментальные мотивации социального поведения не вытекают из деятельности как таковой, они определяются множественной совокупностью факторов. Жизнь есть более фундаментальная категория, и предметная деятельность является ее средством. Жизненные смыслы, хранимые в культуре, стали более высоким этажом регуляции поведения, замещая или ставя под контроль биогенетические поведенческие программы. С ними связана высшая психическая жизнь человека, называемая также его духовностью или духовной жизнью. Поиск оснований смыслов такого рода и способов укоренения их в психике индивида составляет наиболее важную задачу философской антропологии,

решение которой объясняет появление «пространства свободы» личности, в котором совершается самоутверждение и самореализация человека как высшего существа.

Философская мысль направлена на объяснение и обоснование высших мотиваций. До сегодняшнего дня слабой стороной этих объяснений остается их неспособность связать эволюционный процесс с появлением высших мотиваций человека. Одним из препятствий решению такой задачи является сформировавшееся в западной философии представление о человеке как самодостаточном индивидууме, который и становится объектом ее анализа. Такой подход в явной или неявной форме сохраняется даже при обращении к процессам развития, как это имеет место у М. Шелера: «Только человек – поскольку он личность – может возвыситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра как бы *по ту сторону* пространственно-временного мира, сделать предмет своего сознания *все*, в том числе и себя самого» [Шелер 1988, 60]. Шелер дает во многом верную характеристику человека как существа, поднявшегося над природным миром. Но преодоление природного существования принимает у немецкого философа характер трансцендентального прорыва, порождающего человеческую историю, но никак не наоборот. Потому и высшие мотивации являют себя не как продукт исторической эволюции, а как нечто, заключенное в свойствах «духа» и предшествующее ей. Этический трансцендентализм, далекий от эволюционного рассмотрения сущности человека, не может ничего сказать о природе нравственного чувства, поскольку исходным постулатом оказывается для него идея автономного самодостаточного индивида, которому приходится приписать моральное должествование как априорный принцип практического разума, как это принял в своей этике И. Кант.

Альтернативный путь открывается при обращении к социогенезу и обстоятельствам жизни культурного сообщества. Средства консолидации эволюционирующих сообществ, являющиеся необходимым условием становления деятельности и последующего культурного развития, указывают на солидаристскую природу высших мотиваций, вытекающую из общественной природы человека. С одной стороны, факт жизни человека в сообществе представляется тривиальным. Философия европейского Просвещения полагала названное обстоятельство вполне очевидным, при этом возникновение и свойства сообщества выводила из потребностей индивида, удовлетворение которых является более эффективным, если люди взаимодействуют друг с другом. Начиная с гоббсовского «Левиафана», основной концепцией становления общественных отношений стала идея общественного договора, который предлагал конструкцию весьма жесткой государственной власти, которая становилась необходимым «негативным» средством консолидации общества, прекращая войны всех против всех. Альтернативное представление о взаимоотношениях индивидов давала в свое время христианская вера и, соответственно, христианская теология, которые полагаются на представление об изначальной внутренней сыновней связи индивидов, обусловленной не столько материальными интересами людей, сколько их происхождением, создающим отношение родства. Такая связь имеет опору не во внешних устремлениях к максимизации пользы для себя, но в самой природе человека. Она также предстает как трансцендентальная данность, осознание которой прокладывает дорогу к действительному единству человечества. Так полагал и В.С. Соловьев: «Мировая солидарность состоит не в создании солидарности между каждым и всеми – она уже существует по природе вещей, а в полном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого» [Соловьев 1988, 286].

Одна из главных этических противоположностей, обнаруживающая себя в культурах разных народов, связана с противопоставлением солидаристских и индивидуалистических начал в жизни людей. Можно утверждать, что солидарное чувство, наполняющее этику, предстает как культурно-видовой признак человеческих сообществ, т.е. как универсальная составляющая культурных программ поведения. Солидаристская этика явилась средством консолидации сообщества, вступившего на тропу социогенеза. Ни одно из родовых обществ не знает этики индивидуализма. Хотя родовые отношения распространялись на ограниченный круг людей, они не закрывали исторической перспективы осознания факта принадлежности конфликтующих сообществ ко всеобщему роду «человек». В более позднее историческое время об этом свидетельствуют философские учения Запада и Востока, в которых мы находим гуманистические принципы человечности и человеческого родства, но никогда не находим идей, которые можно было отнести к проявлениям человеконенавистнического мировоззрения. В древнем Китае, охваченном жестокой борьбой разделившихся царств, возникает этика Конфуция, в которой главным признаком благородного мужа является человеколюбие. И даже индивидуально-личностное сознание античного времени и его гедонистическая этика не знают противопоставления индивида и рода, оно принимает идею общности человечества через объединительную идею Космоса, которому все причастны.

Более высокая степень солидаристского сознания представлена мировыми религиями. Весьма показательным и последовательным средством укрепления чувства человеческого единства явилось христианство, утвердившее принцип всеобщего человеческого родства, поскольку для объединительной христианской веры теряют свое значение этнические различия, противопоставление «эллина и иудея». Неудивительно, что проблема поиска оснований этики обострилась в связи с утратой христианским мировоззрением своей доминирующей роли в ходе подготовки к промышленной революции и становления европейского капитализма. Научное мышление стало интеллектуальным основанием промышленного переворота XVIII в. и последующего технического развития. Более того, наука вошла также в гуманитарные сферы, стала средством познания общества и управления обществом. По этим причинам обострилась проблема поиска светского нерелигиозного объяснения и обоснования основных моральных ценностей. Этика Канта предстает как классическое европейское решение названной проблемы на основе антропологии самодостаточного индивида. Этические принципы предстают в ней как априорные всеобщие начала, в которых преобладает рациональный принцип свободы, а не чувство всечеловеческого родства.

Философия Нового времени по необходимости искала решение этических проблем в антропологии, в концепции человека, опирающейся на сумму гуманитарных и естественнонаучных знаний. Она не могла избежать проблемы противопоставления рационального и иррационального начал в жизни людей. Если европейское Просвещение признавало регулятором поведения человеческого индивида максимизацию пользы, достигаемую рациональными средствами, то философия жизни XIX в. отказалась от доминирования разума, указав на иррациональное, которое А. Шопенгауэр назвал волей. Рациональные мотивации отстают перед импульсами воли (воля волит, она безосновна). Более того, в рамках этого представления человеческий рассудок, эта основа рационального поведения, лишь ухудшает жизненную ситуацию, поскольку множит мотивации и тем самым множит страдания. Жизнь человека предстает как реализация (объективация) иррационального волевого начала, которое Шопенгауэр

последовательно противопоставляет гегелевскому панлогизму. Но и этот поворот в философской антропологии не ведет к принятию солидаристских начал в человеческом существовании. Более того, ницшеанский вариант философии жизни с ее самоутверждающимся сверхчеловеком предстает как крайняя форма индивидуализма. В условиях доминирования антропологии самодостаточного индивида в западноевропейской культуре практически угасли светские поиски оснований солидаристской этики.

Свой вклад в развитие учения о человеке внесла русская философская мысль, в которой доминирует концепция солидарного человека, моральные нормы поведения которого скрываются в его объединительной всечеловеческой природе. Наиболее выразительным примером такого подхода в русской религиозной философии является учение о моральной природе человека, изложенное В.С. Соловьевым в сочинении «Оправдание добра». В настоящее время особый интерес представляет соловьевское исследование проявлений солидаристского нравственного чувства в общественной жизни человека. Сама суть нравственности представлена им как делание добра, не ограничивающееся его субъективным проявлением. Общество предстает у русского философа как орган собирательного делания добра. Оно приобретает нравственную оценку, более того, появляются основания для оценки нравственного прогресса в развитии общества.

Представления русских религиозных философов о солидарной природе человека предопределены их христианским мировоззрением. Однако можно указать и на попытки светского обоснования солидаристской этики, опирающиеся на некие естественные основания. Например, П.А. Кропоткин указывает, что солидаристские отношения востребованы во все критические периоды человеческой истории: «Стремление к взаимопомощи появилось у человека в еще отдаленные времена, оно так глубоко переплелось со всем прошлым человеческой расы, что сохранилось, несмотря на все превратности истории, до настоящего момента. <...> И всякий раз, когда человечеству предстояло выбрать новую социальную организацию, приспособленную к новой фазе развития, его созидательный гений почерпнул вдохновение и необходимые ему элементы из этой вечно живой тенденции» [Кропоткин 2005, 234].

Философская антропология, ставящая своей задачей объяснение высших мотиваций в поведении человека, не может ограничиться концепцией самодостаточного индивида. Деятельная природа человека неотделима от его общественной природы, проявляющейся через человеческую мораль и через общественную организацию хозяйственной деятельности. По этой причине важен эволюционный подход, опирающийся на культурно-деятельное понимание природы человека. В рамках этих представлений становится очевидной не только роль предметной деятельности, преобразующей среду обитания человека и ведущую к изменениям в социальной структуре общества, но и столь же фундаментальная роль культуры, программирующей поведение людей, формирующей их смысложизненные мотивации, тем самым конкретные формы поведения индивидов и социальных групп. Культура и развитие предметной деятельности становятся двумя основными детерминантами социогенеза, определяя контуры рождающихся общественных структур. Этика, нравственные принципы, принимаемые сообществом, предстают как социогенетические факторы, обеспечивающие необходимую консолидацию как отдельных сообществ, так и человечества в целом, т.е. глобального человечества. Одностороннее видение деятельной природы человека, преобразующего природную среду для удовлетворения материальных потребностей, как это представлено в марксизме, ведет и к

одностороннему пониманию истории, в частности, оно проявилось в отождествлении промышленного общества и капитализма. Тем самым капитализму была дана своеобразная «историческая легитимация», представившая его как неизбежную стадию в человеческой истории [Чешев 2014]. Более вероятно, что неизбежным «технологическим» этапом в развитии производительных сил является промышленная стадия, в то время как ее социально-культурное оформление не обязательно должно представлять в форме капитализма, имеющего собственный этос. В исследованиях М. Вебера и Ф. Броделя подчеркнуто, что капитализм является европейским вариантом развития, нигде более не возникавшим естественноисторическим путем, т.е. изнутри социально-культурного развития других народов. Промышленное развитие может совершаться в разных культурных оболочках, а поведение человека не может подчиняться исключительно принципу максимизации индивидуальной пользы. Жизнеутверждающие культуры, к каковым относятся культуры христианские, требуют воспроизводства определенного поведения, в котором необходимым фактором является такая или иная форма всечеловеческой морали, имеющей солидаристский характер.

Высшим началом для индивидов и человеческих сообществ остается жизнь, принявшая новые организационные формы в связи со становлением феномена деятельности. Это означает, что высшие мотивации человеческого поведения предопределены задачей воспроизводства социальных форм жизни, т.е. продления ее культурных форм. Культурные программы, обеспечивающие этот процесс, не могут иметь биогенетический характер. Ключевыми элементами таких программ являются этические смыслы, по-разному выраженные в исторически различных культурах. Этот эволюционный процесс совершается через борьбу, которую можно рассматривать как своеобразную культурно-видовую конкуренцию, в ходе которой осуществляется отбор культур, способных нести этику солидаризма. Иначе говоря, солидаристская антропология должна способствовать поиску светских форм сознания, позволяющих преодолеть нынешние глобальные противоречия, появлению которых способствует этика эгоизма индивидов и социальных групп.

В этом контексте обретает свою ценность обращение к исследованию деятельности как эволюционно новой формы активности человека. Появление культурной по своей природе формы активности, наследуемой социогенетически, дало старт культурогенезу через преобразование жизни и поведения гоминидных сообществ. На этом пути рождаются культурные смыслы, формы мышления, переживание смысловых ценностей, вся психическая жизнь людей, сумевших подняться выше биологических форм жизни. В таком контексте могут открыться новые аспекты деятельного подхода в философии, новый ракурс исследования феномена деятельности и органической связи деятельного (технологического) прогресса с прогрессом социальным и культурным, открывающий путь к пониманию солидаристских оснований нравственности как фундамента человеческого поведения и человеческой истории.

Ссылки – References in Russian

Беседа В.А. Лекторского и Л. Гараи 2015 – *Беседа В.А. Лекторского и Л. Гараи. О теориях деятельности: диалог о том, чем они богаты и чего в них недостает // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 25–38.*

Гирц 2004 – *Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.*

- Кропоткин 2005 – *Кропоткин П.А.* Взаимопомощь среди животных и людей. Минск: Беларуская Энцыклапедыя, 2005.
- Лоренц 1984 – *Лоренц К.* Год серого гуся. М.: Мир, 1984.
- Мак-Фарленд 1988 – *Мак-Фарленд Д.* Поведение животных. М.: Мир, 1988.
- Поршнеv 1974 – *Поршнеv Б.Ф.* О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974.
- Соловьев 1988 – *Соловьев В.С.* Оправдание добра // В.С. Соловьев. Соч.: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
- Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.
- Чешев 2014 – *Чешев В.В.* Марксизм и этос капитализма // Идеи и идеалы. 2014. № 1 (19). С. 66–76.
- Шелер 1988 – *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.

References

- Cheshev V.V.* Marxism and the ethos of capitalism (in Russian).
- Geertz C.* The Interpretations of Cultures (Russian Translation).
- Kropotkin P.A.* Mutual aid among animals and people (in Russian).
- Laszlo Garai and Vladislav Lektorski.* On Activity Theories: a dialogue about what is their richness and their deficiency // *Voprosy Filosofii*. 2015. № 2. С. 25–38 (in Russian).
- Lorenz K.* Das Jahr der Graugans. (Russian Translation).
- McFarland D.* Animal Behaviour: Psychobiology, Ethology, and Evolution (Russian Translation).
- Porshnev B.F.* About the beginning of human history (in Russian).
- Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. Russian Translation.
- Turner V.* Symbol and ritual (in Russian).

[« Пред.](#)

[След. »](#)

[Вернуться](#)