

100/8
K23

А.М. Каримский

СОЦИАЛЬНЫЙ БИОЛОГИЗМ



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

А.М. Каримский

СОЦИАЛЬНЫЙ
БИОЛОГИЗМ:
ПРИРОДА
И ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ
НАПРАВЛЕННОСТЬ



Москва «Мысль» 1984

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рецензенты:

доктор филос. наук *Б. Т. Григорьян*,
доктор филос. наук *В. М. Лейбин*

Каримский А. М.

К23 Социальный биологизм: природа и идеологическая направленность.— М.: Мысль, 1984.— 208 с.— (Критика буржуазной идеологии и ревизионизма).

1 р.

Среди современных буржуазных ученых и философов, занимающихся проблемой взаимосвязи социального и биологического в человеке, довольно широкое распространение получили различные варианты социально-биологической трактовки человека (концепция «человека играющего», социобиология, социально-этологистские теории агрессивности, социальных конфликтов, войн и др.). Автор показывает теоретическую несостоятельность и идеологические функции подобных воззрений, критически анализирует философские концепции, лежащие в их основе.

0302020300-189

К 33-84
004(01)-84

ББК 87.3в02
1ФБ

Современная эпоха характеризуется резким обострением идейно-политической борьбы между капитализмом и социализмом. Успехи сил социализма, мира и демократии вызывают усиленное сопротивление буржуазии, которая все чаще делает ставку на репрессивные средства сдерживания борьбы трудящихся за свои права и интересы, на политику силы и угроз по отношению к странам социалистического содружества, на прямое вмешательство во внутренние дела развивающихся государств. Сегодня в буржуазной общественно-политической мысли либеральные установки и фразы сменяются более жесткими, часто циничными аргументами, усиливаются консервативные тенденции, антидемократизм, откровенный антикоммунизм. В этих условиях чрезвычайно актуален вопрос: каково философско-теоретическое подкрепление изменений, происходящих в социально-политической области? Ответить на него не так просто, как может показаться. Конечно, основные буржуазные философские учения не меняются со сменой президентов и кабинетов. Философская аргументация более инертна, чем аргументация идейно-политического порядка, более стабильна, и в то же время прежде всего она теоретически питает массовую пропаганду. В идеологическом арсенале буржуазии всегда находятся философские концепции, в большей или меньшей мере отвечающие политическим запросам правящего класса в данный момент. Они постоянно модифицируются и взаимодействуют с новыми идейными тенденциями.

В этой связи необходимо обратить внимание на одну тенденцию в современной буржуазной философии, которая не нова, но постоянно обновляется и влияние которой растет. Мы имеем в виду те редуктивистские трактовки человека и общества, которые можно объединить собирательным термином «социальный биологизм». Это определенная социально-философская позиция, которая и впредь, видимо, будет играть важную роль

в теоретическом обосновании и оправдании буржуазного строя. Сегодня социальный биологизм гораздо шире, чем другие буржуазные философские учения, используется идеологами эксплуататорского класса для извращенного представления природы социально-классовых противоречий и конфликтов, растущей преступности, насилия, для оправдания репрессивной практики современного капитализма (воинствующая антирабочая и антипрофсоюзная политика, расизм, насильственная стерилизация, модификация поведения), в трактовке международных конфликтов, вопросов войны и мира, в оправдании империалистической внешней политики вообще.

Гносеологической почвой социального биологизма является сложность проблемы соотношения биологического и социального при рассмотрении вопросов человека и общества. Интерес к этой проблеме со стороны философов и представителей нефилософских научных дисциплин в последнее время возрос настолько, что одно библиографическое обозрение темы могло бы составить самостоятельную исследовательскую задачу¹. Сложившаяся в нашей литературе традиция позволяет употреблять выражение «проблема биологического и социального» в очень широком и, к сожалению, довольно неопределенном смысле. Существует целый ряд различных проблем, подводимых под эту рубрику. Поэтому уточнение аспектов отношения биологического и социального — насущная методологическая и науковедческая задача. Ее решение осложняется отсутствием достаточно строгих оснований классификации, качественным многообразием того, что принято относить к биологическим или социальным элементам действительности, многосложностью связей этих элементов.

Так, рассматривая отношения биологических и социальных явлений, мы нередко говорим об обусловленности биологического социальным. Наглядным примером тому могут служить социогенные болезни — те устойчивые психофизиологические отклонения от нормы, которые обусловлены факторами общественной жизни: профессиональные заболевания, так называемые социальные болезни, а также болезни, вызываемые или стабильно подкрепляемые нарушением экологического равновесия. Вместе с тем можно говорить и о биологическом как детерминанте социального (например, в слу-

чаях, когда природные характеристики человека задают цели и контрольные параметры в тех или иных областях общественной практики). Это касается прежде всего учета психофизиологических допусков в медицине (в фармакологии это качественный состав и дозировка медикаментов), при решении проблем техники и норм безопасности, в проектировании машин, оборудования, мебели, одежды, сооружений и т. д.

В несколько ином плане интересующая нас проблема встает при рассмотрении соотношения биологического и социального компонентов человеческого поведения. Здесь конечный результат определяется нередко сочетанием, наложением или «конфликтом» генетически унаследованных и обретенных в ходе воспитания (социализации) форм поведения. Трудно судить, насколько первые значимы в нормальных жизненных условиях, но они дают себя знать в экстремальных ситуациях, особенно когда человек стоит перед драматической дилеммой: сохранение жизни (при пытке, голоде) или бесчестие. И может быть, «животный страх» — не просто художественно-метафорическое представление крайней степени человеческого испуга, блокирующего моральные принципы, а фиксация реальной деградации поведения до той ступени, где социальные ценности уступают свои контролирующие функции (критерия, нормы, образца) биологическим инстинктам?

Спешим предупредить, что наш риторический вопрос не только не предвосхищает позитивного ответа, но и не означает правильности постановки самой проблемы. Мы пока лишь перечисляем возможные сферы «встречи» биологического и социального и отмечаем многообразие форм их «контактов».

Среди этих форм важнейшую роль играет широко варьирующая взаимосвязь биологических и социальных закономерностей. В одних случаях она чрезвычайно слаба или даже отсутствует. Так, законы экономики и законы кровообращения можно рассматривать как рядоположенные, ибо между ними нет непосредственной генетической или причинно-следственной связи (хотя и здесь нельзя быть слишком категоричным: экономическая конъюнктура, отражающаяся на фондовой бирже, вполне может сказываться на кровяном давлении держателей акций и даже вызывать сердечные приступы). В других случаях мы наблюдаем несомненное соподчи-

нение двух рядов закономерностей, причем соподчинения бывают разного рода. Например, эволюцию потребностей в антропогенезе от чисто животных к социальным следует рассматривать как соподчинение-снятие, поскольку латентный биологический компонент входит в структуру зрелых человеческих потребностей. А вот переход от законов стадного поведения к законам общественным в социогенезе лучше характеризовать как соподчинение-следование, поскольку здесь перед нами тот тип исторической смены одного этапа другим, который не сопровождается «повтором» в раннем онтогенетическом развитии человека форм стадного поведения (хотя и нельзя исключать того, что в филогенетической памяти сохраняются следы стадного периода человеческой предыстории).

Приведенные примеры говорят о трудности, если не невозможности однозначной расшифровки словосочетания «соотношение биологического и социального». Очевидно, лишь конкретные предмет и цель исследования могут задать границы его точных значений. Для предупреждения смысловой путаницы следует прежде всего различать конкретно-научный и философский аспекты проблемы биологического и социального.

Наиболее четкие примеры конкретно-научного аспекта дают те дисциплины, которые имеют дело с пограничными проблемами, лежащими на стыке общественных и естественных наук, и особенно те, предмет которых образуется наложением и взаимодействием сфер социального и природного. Это многие отрасли географии, медицина, сельскохозяйственные науки и др. О ряде отраслей знания можно сказать, что определенный срез соотношения биологического и социального составляет их специфический предмет. К традиционным наукам такого рода — психологии, генетике человека, антропологии — сегодня можно добавить эргономику и экологию человека, или медицинскую экологию².

Несомненна тенденция к увеличению числа научных дисциплин, в основных задачах которых выявление конкретных механизмов взаимоотношения биологического и социального занимает важное место. Так, в книге Т. И. Алексеевой «Географическая среда и биология человека» рассматривается физико-морфологическая изменчивость человека под влиянием естественных и социальных факторов среды обитания. Автор подчеркивает,

что этноантропологическое разнообразие, через которое проявляется единая социальная сущность человека, есть результат долгого и сложного движения от биологической адаптации к так называемому культурному приспособлению. Опосредование естественного социальным — довольно сложный процесс. Не случайно в работе Т. И. Алексеевой обращается внимание на чрезвычайную трудность определения ключевого понятия «биология человека»³.

По существу речь идет о новой отрасли знания (специалисты предложили назвать ее геоантропологией), возникшей на стыке антропологии с географией, экологией и т. д. Ее главный объект — механизмы зависимости биологии человека от природной среды. При этом следует учесть, что та часть природы, которая становится объектом хозяйственно-культурного освоения, превращается в «очеловеченную природу» (К. Маркс). Она уже «осоциалена», поскольку деятельность человека становится постоянным фактором ее поддержания, воспроизведения или видоизменения (это может относиться к крупномасштабной эрозии почвы, температурным режимам, изменениям в составе атмосферы, флоры и фауны, химическому и радиоактивному заражению всех сред и т. д.). Таким образом, географический фактор представляет собой комплексное явление, и за воздействием на организм «естественной» среды все чаще обнаруживается работа социогенных сил.

Что касается философского аспекта соотношения биологического и социального, то он связан как с конкретными естественнонаучными проблемами, так и с вопросами широкого междисциплинарного и общетеоретического порядка, не будучи при этом сводим ни к первым, ни ко вторым. В философском подходе к проблеме биологического и социального следует различать методологическую и мировоззренческую стороны. Их строгое разделение порой затруднительно, но само различение оправданно и необходимо. Методологический аспект связан с разработкой общей теории уровней, вопросов редукционизма, системного подхода и их применением к решению конкретных проблем взаимодействия биологического и социального, в какой бы области знания они ни вставали. Мировоззренческий аспект касается рассмотрения соотношения социальной и биологической форм движения материи в общей картине мира.

Однако эти аспекты нельзя брать изолированно друг от друга, поскольку мировоззренческие принципы подхода к тем или иным явлениям составляют общетеоретическую базу приемов и средств научного познания и к тому же сами могут играть методологическую роль. В силу этого диалектико-материалистическое понимание соотношения социальной и биологической (или иных досоциальных) форм движения материи, социального и биологического уровней в человеческой деятельности выполняет как мировоззренческую, так и методологическую функции. Мировоззренческий аспект обычно выступает на первый план, когда рассматриваются вопросы онтологического порядка, скажем функционально-генетическая связь и субординация форм движения и уровней организации материи, природа ноосферы, определение понятий «географическая среда», «экосистема» и т. п.

В различных подходах к проблеме биологического и социального обнаруживается еще один важный срез, который нельзя однозначно соотнести с вопросами чисто мировоззренческими, методологическими или естественнонаучными, но который так или иначе связан и с теми, и с другими, и с третьими. Речь идет о чрезвычайно распространенном в капиталистическом мире биологизаторском объяснении и истолковании общественных явлений, обосновании социальной политики и программ. Это не естественнонаучная, а философская позиция, отражающая идеологический аспект проблемы соотношения биологического и социального. Его мы и называем социальным биологизмом. Он представляет собой определенный тип социального мировоззрения. Разрабатываемые в его русле идейно-теоретические концепции, как правило, не выдерживают серьезной научной критики, но в то же время находят такое мощное общественно-политическое подкрепление и стимулирование, что становятся чрезвычайно важным фактором духовной жизни современного буржуазного общества. Место и роль социального биологизма в идеологической борьбе делают актуальным его критический анализ. Мы рассмотрим на примере ряда современных буржуазных социально-философских и культурологических концепций характерные черты и особенности биологизма и его идейно-политическую роль.

Некоторые методологические проблемы человекознания и социальный биологизм

Заметное обновление в буржуазной философии биологизаторских трактовок человека и общества не в последнюю очередь связано с тем, что традиционные способы объяснения социальных явлений на базе прагматистско-позитивистской или экзистенциалистской методологии обнаружили свою теоретическую ограниченность и идеологическую неэффективность. Например, сторонники доминировавшего в американской социологии 50-х — начала 60-х годов структурно-функционального анализа рассматривали капиталистическое общество как устойчивую уравновешенную систему, представляя классовую борьбу и социальные конфликты как временное и нежелательное отклонение от нормы. Однако постоянное углубление основных противоречий капитализма и обострение международной обстановки обусловили пересмотр идейно-теоретического подкрепления агрессивной империалистической политики и заметную активизацию биологистской аргументации с целью извращения причин социальных противоречий и конфликтов, представления их естественными и непреходящими чертами человеческого существования. Наряду с оживлением социально-биологистских концепций прошлого, обновленных новым научным лексиконом, появились новые течения, такие, как социальный этологизм, социобиология, различные биосциентистские учения, поборники которых пытаются опереться на достижения современной биологической науки.

Несмотря на многообразие своих форм, социальный биологизм в целом представляет собой достаточно определенную теоретическую позицию, характеризующуюся относительным единством общих посылок, принципов и идейного содержания. В методологическом плане это прежде всего редуktivизм и антропологизм, в идейно-политическом отношении — стремление обслуживать тео-

ретически те или иные стороны социальной практики современной буржуазии.

1. Два типа редукции

Как уже говорилось, теоретические затруднения при рассмотрении проблемы человека нередко связаны с неоднозначностью употребляемых терминов. Это во многом объясняется контекстуальным определением понятий в рамках различных теорий человека. В условиях бурного развития естествознания и наук о человеке традиционные понятия-нормы часто оказываются консервативным элементом знания. Кроме того, нестрогость понятий в значительной мере обусловливается незавершенностью теорий и их категориального состава, расхождением позиций научных и идеологических оппонентов и, добавим, нечеткой постановкой проблем, которые подчас относятся к различным уровням и соответственно теоретическим контекстам.

В этой связи заслуживает внимания обманчиво простая идея принадлежности человека двум мирам — биологическому и социальному, служащая иногда основанием для вывода о «биосоциальности человека». Почему не встает проблема соотношения, скажем, социального и химического или социального и механического: ведь принадлежность человека химической и физической сферам не менее «самоочевидна», а вопрос об этих соотношениях в теоретическом и практическом планах достаточно сложен и актуален? Истинность популярного в свое время положения о том, что законы истории сильнее законов артиллерии, вовсе не устраняла впечатляющей весомости артиллерии, так сказать химико-физического фактора истории. В еще большей мере это относится к современным средствам уничтожения. И не станет ли возможная гибель в ядерной катастрофе человеческой цивилизации и ее носителей формой драматического разрешения проблемы «физического» и социального? Безусловно, нет. В наше время люди вполне осознают, что возможность использования ядерного оружия следует анализировать и оценивать только в контексте глубоко социальных причин и действий. Именно ими обуславливаются границы той сферы, в которой возможны регулирование, реализация или предотвращение трагических последствий указанного рода «несоциальных»

закономерностей. Сами по себе термоядерные, химические и иные реакции не определяются человеческими решениями, но ядерной бомбой, пушкой и любым другим оружием управляют люди.

Разумеется, в особых случаях можно говорить о соотношении социального и физического (химического или геологического, если речь идет о вопросах сейсмостойкости в строительстве). Однако при рассмотрении этих проблем на первый план выступают научно-технические, а не философские и идеологические вопросы, поскольку общественные явления в этих случаях не представляются результатом ядерных, химических, тектонических, метеорологических и т. п. явлений¹. Вопрос же о соотношении социального и биологического, напротив, порождает острейшие идейно-политические споры и конфликты. Причин тому много, но главная сводится к следующему.

Биологическая и социальная формы движения материи «соседствуют» в эволюционной картине мира: в ходе поступательного развития материи на базе ее биологической формы возникает качественно новое явление — общество. Поэтому взаимодействие закономерностей этих уровней действительности создает сложный комплекс проблем, касающихся роли и места каждого из них в различных сферах социального. Вследствие этого образуется богатейшая гносеологическая почва для метафизических и идеалистических ошибок, которые подкрепляются и закрепляются классовым интересом и включаются в идеологическое обращение. Наиболее распространенная из этих ошибок связана с таким сведением (редуцированием) социального к биологическому, которое ведет к подмене первого вторым. Она-то часто и лежит в основе свойственного буржуазной философии неисторического подхода к человеку и социальной действительности в целом.

Термину «редукция» явно не повезло, поскольку он часто неоправданно использовался лишь для обозначения чрезмерного упрощения объекта рассмотрения, наделяния его свойствами и законами низшего порядка. Классическим примером такого редукционизма был механицизм XVII—XVIII вв., сторонники которого пытались на основе принципов и законов механики и математики объяснить всю качественно многообразную природу. Несмотря на механистическую ограниченность,

обусловленную уровнем развития науки, материализм Нового времени сыграл безусловно прогрессивную роль своей попыткой дать адекватное объяснение действительности и борьбой против феодально-церковной идеологии.

Оживление интереса к методологическим достоинствам редукции в буржуазной философии связано со становлением феноменологии и неопозитивизма. Разработанная Гуссерлем феноменологическая редукция представляла собой процедуру поэтапного исключения из рассмотрения («заклучения в скобки») культурно-философской традиции, объективной действительности и субъекта познания с целью очищения сферы «чистой субъективности» — базы сущностей и значений, основополагающих структурных компонентов знания и самого бытия. Хотя в гуссерлевской редукции и есть содержательные моменты, связанные с техникой идеализации, в целом она обслуживала идеалистическую программу, отошедшую в конце концов от проблем научной методологии.

Редукция в неопозитивизме (ее кульминация — идея физикализации теоретического знания) была связана с задачей осмысления научных высказываний путем их эмпирического объяснения. Знание считалось осмысленным и правомерным только тогда, когда его удавалось свести к эмпирическому основанию, скажем к протокольным предложениям. Неудача попытки физикализации знания была выражением мировоззренческой ограниченности логического позитивизма и методологической узости процедуры верификации.

И все же феноменологические и позитивистские неудачи не снимают научно-познавательной и объяснительной ценности редукции. Во всяком случае точка зрения самих естествоиспытателей на этот счет достаточно определена: «...рекомендуемые подходы (целостный, системный и прочие) тоже связаны с редукцией... Мы не можем изучать объекты, не сводя все неповторимое, уникальное к чему-то обобщенному, повторяющемуся... Лишая изучаемые объекты неповторимости, объединяя их в систематические группы (таксоны) и изображая их в виде схем (архетипов), мы их идеализируем. Без этого наука невозможна. Но любая идеализация — уже некая редукция. Стало быть, редукции необходимы, хотя редукционизм в его обычном смысле методологически несостоятелен»². У авторов приведенного высказывания

нет строгого понимания редукции, но явно выражены потребность и заинтересованность (несомненно, вытекающие из нужд биологического познания) в прояснении и разработке этого исследовательского приема.

Итак, есть редукция и редукция. Одним термином выражаются по крайней мере два разных явления. Редукционизм в «обычном смысле», т. е. механистическое огрубление и упрощение объекта исследования, несостоятелен, в то время как научный редукционизм необходим и нуждается в разработке. Поэтому С. В. Мейен предлагает различать онтологический и методологический редукционизм³. Такое различие имеет определенный смысл, но оно не вполне удачно, ибо может создаться впечатление, будто игнорирование качественной специфики онтологически автономных уровней — единственный недостаток редукционизма. Методологический редукционизм может вести к метафизическим ошибкам — все зависит от характера общей философской позиции, в рамках которой разрабатывается и применяется конкретный метод редуцирования.

Более строгий критерий различения научного редукционизма и ненаучного редуктивизма выдвигает Л. Б. Баженов. Он исходит из того, что диалектическое понимание соотношения форм движения (добавим: и уровней организации) материи предполагает признание качественной специфики высшей формы и неразрывной связи высшей и низшей форм. Метафизическая односторонность в понимании взаимосвязи этих форм движения проявляется в отрицании качественного своеобразия высшей формы (она отождествляется с низшей) или в абсолютизации этого качественного своеобразия (высшая форма тогда отрывается от низшей). Первую тенденцию обычно и называют редукционизмом, или механицизмом, в то время как вторая именуется антиредукционистской.

Л. Б. Баженов предлагает строго различать понятия редукционизма и механицизма, «именно (и лишь) под последним понимая отрицание качественной специфики более сложных материальных образований, «сведение» более сложного к простым элементам (при фактическом отрицании специфичности более сложного). От такого рода «сведения» следует отличать использование фундаментальных законов более простых уровней с целью теоретического выведения (объяснения) качественной специфичности сложных образований»⁴.

Научный редукционизм позволяет объяснить своеобразие форм движения и уровней материи, сложных систем вообще через закономерности лежащих в их основе уровней и структур. Редукция в этом смысле — распространенный и важный метод научного познания. Именно сведение явлений социальной действительности к лежащим в их основе экономическим законам позволило К. Марксу создать науку об обществе и впервые объяснить природу и специфику социального. Точно так же «привязка» посредством редукции психических явлений к закономерностям высшей нервной деятельности позволила поставить психологию на строгую научную основу. Излишне говорить, что при этом материалистическое понимание истории вовсе не означает отождествления экономических и неэкономических социальных явлений (как пытаются представить дело противники марксизма), а материалистическая психология не подменяет психологического физиологическим.

В социальном и биологическом познании особое значение имеют сохранение и учет качественной специфики цельных многоуровневых объектов. Применение научного редукционизма при анализе не только не ведет к искажению цельности, интегральности объектов, но, напротив, является способом их более полного и точного представления при условии гармоничного сочетания редукции с системным методом исследования. Академик В. А. Энгельгардт указывает на то, что реабилитация редукционизма как средства анализа и объяснения в биологии открывает широкие перспективы для развития биологического знания. «Обеспечение правильного сочетания... редукционизма и интегратизма является основой стратегии научного поиска в области познания явлений жизни на ближайшее время, а вернее, для всего будущего развития биологии как точной науки»⁵. По мнению Р. С. Карпинской, в биологии «поиски корреляции между уровнями познания живого требуют сохранения целостного подхода к живому и вместе с тем предполагают использование редукции как одного из способов конкретизации этого целостного подхода»⁶.

В свете приведенных высказываний ясно, что не всякое сведение высшего к низшему является редуктивизмом, так как при соблюдении определенных правил и границ такое сведение не только желательно, но и необходимо для познания явлений высшего уровня через

обуславливающие их связи с низшим. Метафизический редукционизм (термин «механизмизм» все же слишком узок для его обозначения) представляет собой, напротив, возведение закономерностей низшего уровня в ранг закономерностей более высокого уровня, использование первых вместо вторых. Он, например, имеет место тогда, когда законы физиологии высшей нервной деятельности берутся в качестве законов психологического уровня (это свойственно бихевиоризму), когда понятие идеального отражения вытесняется понятием состояния нервной системы («теория тождества»), когда принципы и законы биологии, нормы поведения животных используются в качестве общественных закономерностей. Здесь вместо сведения, или объяснения посредством генетической или функциональной связи между законами различных уровней, осуществляется подмена законов одного порядка законами другого порядка. Подобное неправомерное сведение мы и будем называть редуктивизмом во избежание смешения его с научным редукционизмом.

При анализе методологического инструментария социального биологизма прежде всего обнаруживается стремление экстраполировать те или иные биологические закономерности на социальные явления, отождествлять биологическое и социальное, представлять социальное как модификацию биологического. В любом из этих случаев игнорируется специфика общественно-исторических процессов, а механизм их действия сводится к процессам низших уровней. Это формы проявления редукционистской установки, характерные для естествоиспытателей, которые не всегда замечают, что они переступили границы своей конкретной научной области, и пытаются приложить ее методы и открытия к объяснению социального поведения и общественных явлений. Она присуща и тем буржуазным философам и социологам, которые берут на вооружение биологизаторские аргументы.

Чаще редуктивизм самими буржуазными учеными не осознается. Но иногда он носит характер сознательной программной установки. Так, американский социолог Л. Эллис причины упадка буржуазной социальной мысли видит в антиредукционизме. Он считает, что игнорирование биологических факторов в процессе объяснения общественных явлений привело западную социологию к кризису, который настолько глубок, что вряд ли традиционная социология сумеет из него выйти. Большие на-

дежды он возлагает на социобиологию, которая, по его мнению, к концу XX столетия полностью заменит социологию.

В чем же Эллис видит достоинства социобиологии? Прежде всего в том, что она представляет собой редукционистскую позицию, опирающуюся на биологическое знание и способную, по его мнению, продуктивно анализировать формы социального поведения. Ситуация, сложившаяся в области социального познания, пишет Эллис, напоминает соперничество астрологии и астрономии в средние века и эпоху Возрождения. Обе дисциплины вносили свой вклад в накопление знания, но после коперниканского переворота полностью выявился лженаучный характер астрологии, объяснявшей движение светил действием сверхъестественных сил. Точно так же, считает Эллис, социология должна теперь уступить место социобиологии как истинной науке об обществе. Социальные явления следует изучать на базе научного подхода, а это, по Эллису, означает, что они должны быть «(1) в значительной мере редуцированы к физическим, химическим и биологическим элементам и... (2) рассматриваться вне контекста индивидуальных или общественных целей»⁷. Призыв Эллиса к редуктивизму очевиден.

Второе требование Эллиса к «научному» обществоведению тоже весьма показательное. Подлинно научное обществоведение начинается с марксизма, который доказал, что конечной основой и причиной исторического процесса является материальное производство, развитие способа производства и обмена⁸. Объективные законы общественного развития действуют в обществе через людей, деятельность которых стимулируется их субъективными целями и намерениями (не всегда совпадающими с тенденциями исторического развития). В этом специфика открытого марксизмом исторического детерминизма. Ф. Энгельс писал, что в истории «ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели»⁹. Стремление Эллиса отказаться при рассмотрении социальных явлений от учета и анализа индивидуальных и общественных целей представляет собой неизбежное следствие биологистского редуктивизма и прямое отрицание важнейшей специфики социального. Игнорирование целей, намерений, идеалов облегчает введение принципа биологического детерминизма для объяснения человеческих поступков и действий, поскольку их побуди-

тельным мотивом и причиной являются не идеальные или превосходящие состояния дел, а лишь заложенные в биологической памяти механизмы действия, стимулируемые внешними раздражителями. Такой детерминизм также характерная черта биологизма. Она ярко, почти гротескно, выражена в социальном бихевиоризме.

Редуктивистской ошибкой является не только однозначное приращение биологических закономерностей к объяснению общественных явлений, но и такое смешение уровней рассмотрения, при котором биологическое подменяется социальным, а социальное — биологическим или биологическое и социальное рассматриваются как паритетные в детерминации общественных явлений. Такой методологический эклектизм зачастую ведет к тому, что общественные противоречия представляются следствием столкновения факторов биологического и социального порядка. Примером такой трактовки является понимание эгоизма как выражения «природно-инстинктивного» в человеке в противоположность коллективизму как проявлению социального. Обратной стороной такой биологизации человека является стремление углыдеть в поведении животных элементы человеческих норм и ценностей. Иногда в естественнонаучной и философской литературе появляются термины «доброе» или «злое» животное, «животный эгоизм», «животный альтруизм» и т. п. Такой редуктивизм присущ социальному этологизму, который, игнорируя качественную специфику человеческого и животного поведения, с одной стороны, биологизирует (точнее, зооморфизует) человеческое общество, а с другой — социоморфизует сообщество животных.

Почвой для социоморфизма может служить образ жизни так называемых стадных животных, а также муравьев и пчел, дающих широко известные примеры форм животнo-социального поведения. Поэтому в научном лексиконе этологов, зоопсихологов, орнитологов широко используются применительно к животному миру такие термины, как «социальное поведение», «социальная физиология», «общественные механизмы» (скажем, борьбы с болезнями в улье), «язык животных» (рыб, насекомых, птиц) и т. п. Нетрудно видеть, что эти понятия употребляются при естественнонаучном анализе устойчивых и жизненно важных форм группового поведения ¹⁰ и в этом смысле «общественных» механизмов регуляции жизни в

относительно автономных ячейках особей (например, механизмов и форм общения, лидерства и внутригрупповой иерархии). В таком случае социоморфизм, как правило, чисто лингвистичен и выступает не способом социального моделирования определенных биологических явлений, а средством описания механизмов формирования и осуществления группового поведения особей, а также негенетического обогащения их опыта в биологическом сообществе. Сама по себе «социологическая» терминология этологов не есть следствие или выражение метафизической редукции. Последняя появляется тогда, когда этологические термины и теории обретают общественно-ведческое содержание, т. е. используются для интерпретации социальных явлений.

Так, известный австрийский ученый и ведущий представитель социального этологизма К. Лоренц склонен рассматривать формирование и функции человеческой культуры по аналогии с биологическими ритуалами, т. е. врожденными двигательными стереотипами животных, которые сформировались в филогенезе и зафиксированы в механизме наследственности. Хотя Лоренц неоднократно предупреждает об опасности полного отождествления биологических и культурных явлений, он сам нарушает границы допустимой аналогии и встает на путь редуktivизма, утверждая, что в основе культурной традиции в конечном счете лежат инстинктивные механизмы: «Ту роль, которую в развитии и закреплении биологических ритуалов играла генетическая наследуемость, в культурной ритуализации безусловно взяла на себя традиция. Тем не менее в самом процессе возникновения традиции срабатывают какие-то инстинктивные, иными словами, филогенетически запрограммированные, механизмы»¹¹. Взглядам Лоренца присущи типичные черты социального биологизма: экстраполяция законов поведения животных на общество, объяснение происхождения последнего из генетически закрепленных форм коллективного поведения и взаимоотношения особей в стаде. Культура обрела у Лоренца биологический базис.

Среди инстинктивных форм поведения центральную роль в социальной этологии играет агрессивность с ее разнообразными функциями. По мнению английского психиатра А. Сторра, «в человеке, как и в других животных, агрессивное побуждение — это врожденная константа, от которой мы не можем избавиться и которая абсо-

лютно необходима для выживания»¹². А раз агрессивность — неискоренимая черта природы человека, то через нее легко объяснить многие формы его общественного поведения, прежде всего социальные конфликты, соперничество, политическую борьбу. Особенно активно эти аспекты этологизма разрабатывает американский писатель и социолог Р. Ардри, для которого «агрессивность — это предрасположенность к господству, к осуществлению целей с помощью силы или без нее»¹³.

Приведенные примеры (а их число легко умножить) дают представление о той модели общества, которую выдвигают социальные биологи и которая обладает всеми признаками редуктивизма. Независимо от типа биологистских концепций, их назначения или сферы редуктивистский порок им присущ всегда. Он выражается в том, что биологические процессы и законы представляются как законы общественные или как их непосредственная основа. Естественным дополнением редуктивизма является антропологизм.

2. Антропологизм и его эволюция

Стремление определить человека и его сущность посредством характеристик, не связанных с социально-историческими процессами, втиснуть человека в телесно-физические границы, изолировать его пространственно, рассматривая вне связи с социальной средой, — это типичные черты философско-антропологического подхода к человеку и обществу. Они в полной мере присущи биологистским концепциям. Вместе с тем антропологизму социального биологизма присущи свои особенности.

Антропологизм — характерная черта буржуазной философии XX в. Однако, говоря о ее антропологистской ориентации, следует обратить внимание на следующие аспекты. Антропоцентристский характер философской антропологии М. Шелера, западногерманской философско-культурной антропологии и ряда других буржуазных философских теорий в значительной мере задан самим их объектом — внеисторическим, абстрактным человеком, через те или иные характеристики которого («природа», «сущность», «существование»), как через призму, осмысливаются другие философские проблемы и социальные явления. Рамки такого антропологизма довольно широки. Так, экзистенциализм, который выступает против фи-

лософской антропологии в понимании человека, по нашему мнению, сам насквозь антропологичен. Однако помимо такого «объектного» и несколько формального признака существует более содержательное основание идентификации антропологизма — это тип подхода к социальным явлениям и способ их толкования. Антропологизм характеризуется принципиальным антиисторизмом в понимании человека и мира человека, выпячиванием изолированных и абсолютизированных черт его существования, даже если человек и не составляет специально или привилегированного объекта философского исследования. Иными словами, антропологизм представляет собой широкую методологическую и мировоззренческую установку. В рамках буржуазной философии социальный биологизм представляет собой распространенную форму современного исторического идеализма и метафизического метода в социальном познании. Современный биологистский антропологизм существенно отличен от классической антропологической традиции в философии, крупнейшим представителем которой был Людвиг Фейербах и которая имела среди многих передовых философов и ученых высокую репутацию.

В философии Нового времени антропологизм был свойствен тем мыслителям, которые искренне стремились распространить принципы материалистического истолкования природы на общество, но, не поняв специфики последнего, создали лишь натуралистическую модель социального бытия, которая выводилась ими из вечной человеческой природы. Антропологизм обычно выступал базой и предпосылкой «юридического мировоззрения» (Ф. Энгельс) прогрессивной тогда буржуазии: неизменная, у всех людей тождественная, «правильно понятая» природа человека как части естественного мира была основанием для требования упразднения «неразумных» и «противоестественных» сословно-феодалных порядков и установления формально-юридического равноправия. Помимо этого философский антропологизм являлся одним из теоретических оснований для домарксистского социализма¹⁴.

Буржуазные просветители XVIII в. не сомневались, что человек социален, но еще менее сомневались в том, что социальность человека есть проявление его исконной «естественной» природы, а не продукт исторического развития. По мнению Дидро, «природа и строение чело-

века таковы, что вне общества он не мог бы ни сохранить свою жизнь, ни развить и улучшить свои способности и таланты, ни добыть себе подлинное и прочное счастье»¹⁵. Дидро и его единомышленники не могли еще подойти к «природе и строению» человека как результату социального образа жизни, базой которого была не природа, а труд.

Поскольку человек понимался неисторически, решение его коренных жизненных проблем связывалось с созданием таких социальных условий, которые либо освободят подлинно человеческое в нем (если человек по природе добр или, как минимум, не зол), либо, наоборот, ограничат его дурные склонности (если человек зол и эгоистичен). Даже передовые буржуазные просветители и утопические социалисты, которые провозглашали человека продуктом среды и были озабочены тем, чтобы посредством разумного устройства реализовать его естественные гуманные потенции, не видели в общественных отношениях субстанциональной основы человечности и социальности. Таким образом, классический буржуазный гуманизм антропоцентричен. Человек был атомом, общество «состояло из» людей. Сущностно принадлежавшие природе люди оказывались в обществе (обычно неразумном) как внешней среде существования.

Согласно Фейербаху, человек как родовое существо имеет свою причину вне себя, и эта причина — не нечто сверхъестественное. «С моей точки зрения, — писал он, — существо, предшествующее человеку, существо, являющееся *причиной* или *основой* человека... есть и называется не *бог*... а *природа*...»¹⁶ Человек, включая свою основу — природу, и составляет, по Фейербаху, «универсальный и высший» предмет философии. Исходя из антропологического принципа, Фейербах сводил все сверхъестественное к человеку, а человека — к природе как его основе. Он не видел роли производства и производственных отношений в формировании человеческого в человеке и исходил из непосредственного характера связи человека с природой, т. е. биологизировал эту связь. Само по себе понимание человека как естественного существа и части природы — важный элемент материалистического мировоззрения, но материализм этот непоследователен. В. И. Ленин отмечал узость термина Фейербаха (и Чернышевского) «антропологический принцип» в философии: «И антропологический принцип и натурализм

суть лишь неточные, слабые описания *материализма*¹⁷.

Антропологический подход к человеку, наметившийся в буржуазной философии до Фейербаха, играл прогрессивную роль, поскольку был направлен против феодальной идеологии, особенно против мистификации природы человека и учения о сверхъестественном источнике государства и права. Но в понимании социальной действительности антропологизм выражал позиции исторического идеализма. Его теоретическая непоследовательность и внутренняя противоречивость привели к тому, что к середине XIX столетия, когда значительной зрелости достигла классовая борьба пролетариата, когда возникло его научное мировоззрение, антропологизм использовался для поддержки абстрактно-гуманистических либеральных надежд. Он препятствовал формированию классового самосознания пролетариата и не соответствовал новому этапу социально-освободительного движения. И насколько высоко классики марксизма-ленинизма оценивали роль Фейербаха в критике идеализма и религии, в подготовке диалектико-материалистического мировоззрения, настолько же резко и принципиально критиковали его этико-социологические идеи, особенно после 1848—1849 гг.

К концу XIX в. антропологическая традиция в буржуазной философии порывает с материализмом, логично соединяя метафизическую методологию в социальном познании с философским идеализмом. Исключение составляют философствующие естествоиспытатели, у которых антропологизм в понимании человека нередко сочетался со стихийным (а иногда и вульгарным) материалистическим мировоззрением. Непоследовательность антропологического материализма в XIX в. преодолевалась двояким образом: через выработку диалектико-материалистического мировоззрения и материалистического понимания истории и путем отхода от материализма к идеалистическим теориям антропологизма.

Важнейшим достижением марксизма было создание последовательно материалистического мировоззрения, охватывающего теперь и социальную сферу. Исторический материализм явился методологической базой для наук об обществе, вскрыв механизмы социальных процессов, показав роль народных масс как творцов истории. Согласно марксизму, человек — это не абстрактный, авто-

номный индивид, а продукт конкретно-исторических условий. К. Маркс писал, что феербаховский «абстрактный индивид... в действительности принадлежит к определенной общественной форме»¹⁸. Это положение особенно четко показывает, как радикально разошлись пути диалектического материализма и антропологического материализма Фейербаха. Понятие родовой сущности человека наполнилось в марксизме качественно новым содержанием. В основу понимания человека как общественного существа была положена решающая роль труда. Трудовая (производственная) деятельность — база таких исходных видовых черт человека, как разум, язык, культура, социальные свойства вообще.

Важнейшим понятием в марксистском человекознании является понятие сущности человека. При этом в социальном познании неверно отрывать его от понятия личности, поскольку последняя представляет собой конкретно-историческую материализацию и модификацию сущности. Специфика конкретного человека выявляется лишь на базе анализа его конкретной предметной деятельности. Подобно тому как природа, вовлеченная в сферу человеческой деятельности, становится очеловеченной», «социализируется», так и чисто индивидуальные черты, функции и компоненты человека, каким-либо образом входящие или участвующие в специфически человеческой деятельности (не обязательно при этом осознаваемые), приобретают принципиально новое качество социальности, которое выражается как в содержании (цель, смысл, назначение) человеческого действия, так и в механизме его осуществления (способы реализации цели).

Исторический экскурс понадобился нам для того, чтобы показать, что антропологизм является не случайной чертой буржуазного философского сознания, он и сегодня определяет многие теоретические ошибки в трактовке человека. Вместе с тем необходимо обратить внимание на то, что, несмотря на определенное сходство между классическим и современным буржуазным антропологизмом, последний претерпел заметную эволюцию, он существует в иных социальных условиях и его идеологическая роль существенно изменилась. К антропологизму нужно подходить конкретно-исторически, особенно при рассмотрении социального биологизма, представители которого порой не прочь использовать авторитет Локка

и Руссо и представить себя продолжателями классической традиции.

Эти притязания беспочвенны. Великой заслугой передовых буржуазных мыслителей Нового времени был вывод о том, что человеческие пороки и страдания порождаются средой, плохим воспитанием, неразумным общественным устройством. Руссо показал это особенно убедительно, тонко уловив отдельные социальные механизмы развития цивилизации. Социальный биологизм XIX в. буквально одержим стремлением связать несовершенство общества с самой человеческой природой, а социальное зло представить как своеобразную проекцию неизменных человеческих (и в этом смысле антропологизированных) черт. Конкретное рассмотрение того, как социально-биологистская трактовка общества связана с неисторически понимаемой природой человека, составляет задачу всей книги. Пока же, предваряя это рассмотрение, отметим некоторые общие черты современного антропологизма.

В современной буржуазной идеологии понятия «антропологизм», «философская антропология», «антропологическая философия» не тождественны. Более того, каждый из приведенных терминов многозначен. Поэтому не удивительно, что получивший широкое хождение в литературе эпитет «антропологический» довольно неопределен, он может относиться почти к любой философской концепции человека, оправдывая семантику слова «антропология». Важно обратить внимание на то, что усиление интереса современной буржуазной философии к проблеме человека сопровождается оживлением и модификацией антропологизма как антиисторического подхода к человеку и социальным явлениям. Формы сегодняшнего антропологизма многообразны, он не тождествен антропологизму XVII—XIX вв., и это обстоятельство делает актуальной задачу его обобщающей характеристики. Она еще далеко не решена, но усилия в этом направлении предпринимаются. Так, Б. Т. Григорьян, стремясь определить основополагающие принципы антропологизма, исходит из того, что философия, традиционно рассматривая человека в его включенности в космическое, естественное или социальное целое, была склонна усиливать известную независимость человека от этих сфер и даже рассматривать его как самостоятельное начало, творчески воздействующее на указанные сферы¹⁹.

Современный антропологистский подход к познанию человека, явившийся следствием этой тенденции, характеризуется стремлением объяснить через какие-то основания «собственно человеческого» бытия как самого человека, так и его культурно-историческую деятельность. Антропологическая философия принимала самые различные формы, «выступая в виде рационалистических, спиритуалистических, гносеологических, натуралистических, иррационалистических, этико-аксиологических, биопсихологических и иных концепций человека»²⁰. В этой связи Б. Т. Григорьян справедливо считает, что ее нельзя характеризовать по образцу лишь какой-то одной разновидности — основанием оценки конкретных концепций должна служить осуществленность в них антропологической методологической установки.

На наш взгляд, выделение методологической роли антропологизма принципиально важно и перспективно. Антропологических (и по названию, и по существу) теорий много, и они могут представлять по тем или иным причинам интерес для философов и представителей конкретных наук. Однако философский антропологизм в интересующем нас плане — это не столько теория человека, сколько определенный способ его понимания и даже определенный стиль мышления в социальном познании. Антропологизму свойствен подход к человеку, обществу, иногда к миру в целом с точки зрения неисторически понимаемых (неизменных и непреходящих) человеческих черт, обладающих абсолютной или чрезмерно большой автономией. Поэтому многие учения в рамках религиозной антропологии (т. е. теологические концепции человека) не являются, строго говоря, формой философского антропологизма — в них сохраняется сверхъестественный субъект, и в силу этого они представляют собой скрытую форму теоцентризма.

Антропологизм в большинстве случаев натуралистичен или стремится быть таковым. К социальному биологизму это относится прежде всего. Нельзя видеть антропологизм всякий раз, когда в поле рассмотрения входят биопсихологические аспекты и компоненты человеческой деятельности, поскольку при анализе определенных проблем (потребность, социализация, механизмы познания) это целесообразно и неизбежно. Биологизм — тот тип неисторического подхода к человеку, при котором указанные компоненты становятся исходными, базовыми при

познании различных сторон человеческой деятельности и социального бытия в целом.

Прогресс естественнаучного познания человека обуславливает постоянную модификацию философского антропологизма, однако это скорее видоизменение формы, эмпирической базы или наукообразного обрамления, чем типа аргументации, который более инертен. Так, психоанализ, являющийся одной из наиболее распространенных и влиятельных в наше время форм биологизма, использующий материалы клинической, медицинской и психотерапевтической теории и практики, исходит все из того же принципа неисторичности человека. Правда, психоанализ опирается на собственную концепцию структуры личности, но это неизменная структура, и именно она, по мнению психоаналитиков, лежит в основе не только всех форм поведения, но и цивилизации и взаимоотношения человека с миром культуры. Для социального бихевиоризма характер взаимодействия человека и среды стабилен и неизменен независимо от того, идет ли речь об условиях биологического существования или современном обществе.

Таким образом, социальный биологизм антропологичен по своим философско-методологическим характеристикам. В свою очередь антропологизм любого типа логически ведет к биологистским выводам либо связан с ними. Об этой тенденции свидетельствует пример с известным американским ученым Л. Уайтом, поучительный тем, что демонстрирует антропологистский характер биосоциального дуализма, связанного с метафизическим разделением социально-культурной среды и человека, который оказывается не интегральной частью этого контекста и своеобразным зеркалом «социальной вселенной», а автономным агентом в культурной «среде существования». Такой разрыв часто порождает тенденцию к прямому биологизаторству, от которого Уайта не спасает и субъективная приверженность принципу социального детерминизма.

Л. Уайт признает, что природа человека и его поведение в значительной мере определяются культурными факторами, причем в составе последних важную роль играет техника (и творчеству Уайта не чужды и техницистские мотивы). «То, что принимают за человеческую природу, — пишет он, — является вовсе не природным, а культуральным. Внешнее поведение людей своими тен-

денциями, акцентами, содержанием часто обязано не внутренней биологической детерминации... а стимуляции внешних культурных элементов»²¹. Однако в понимании Уайтом культурной детерминации человека обнаруживается чрезвычайно распространенная в буржуазной общественной мысли схема, сводящая на нет вполне здравую исходную идею. Оказывается, общественная среда воздействует на некий внеобщественный субстрат, наводя на него своеобразный социальный глянec, но не формируя его сущностно. Человек у Уайта остался биологическим существом, реагирующим на внешние культурные стимулы, но не претерпевающим в результате своей культурной активности внутренних качественных изменений. Вследствие этого его поведение оказалось результатом воздействия двух факторов: «Человеческое поведение есть функция биологического организма, с одной стороны, и сверхсоматической культурной традиции, — с другой»²².

Разделение и противопоставление культуры и человека усугубляются тем, что культура сама оказывается у Уайта совершенно самостоятельным и мистифицированным явлением, подчиненным только собственной внутренней логике, — человек ее не творит (он может ее лишь воспринимать) и не контролирует. В культурной среде человек способен вести себя только как животное — «реактивно», вынужденно: «Поток культуры течет, изменяется, растет и развивается в соответствии со своими собственными законами. Человеческое поведение есть лишь реакция организма на этот поток культуры»²³. Попытка Уайта совместить биологизм с «культурным детерминизмом» не вышла за рамки антропологизма, в основе которого лежит автономия биологического в человеке.

У большинства же мыслителей биологистской ориентации социальное прямо подчинено природному, человек безоговорочно биологизирован. В последнее время такой вид антропологизма чаще связан с тезисом об уникальности каждого индивида. Отчасти это объясняется и успехами генетики, свидетельствующими о том, что генофонд каждого человека действительно уникален. Однако не следует забывать, что в этом случае речь идет о природной, биологической уникальности, не отвергаемой общественной наукой. Биологи же отсюда делают вывод о социальной неравноценности людей, ины-

ми словами, проводят мысль о несостоятельности идеала общественного равенства (к этой теме мы вернемся в III главе). Таким образом, существенное отличие представителей биологистского антропологизма от классического состоит в том, что на место демократической, эгалитаристской ориентации приходит консервативная, охранительная, антидемократическая, непосредственно связанная с биологизаторскими трактовками человека.

Буржуазные мыслители, стоящие на позициях биоантропологизма, считают необходимым существенный пересмотр понимания общественных явлений. Известный американский антрополог Л. Тайгер, близкий по своим философским взглядам социально-этологизму, утверждает, что игнорирование политическими лидерами биологической природы человека и его уникальности привело к кризисным явлениям и неразрешимым проблемам. Согласно Тайгеру, социально-культурная уникальность каждого человека имеет биологическую почву: «Если люди уникальны в культурном отношении, — а они таковы, — то это свойство их биологической природы»²⁴. Поэтому он предлагает все социальные явления и деятельность человека изучать средствами биологии, что и будет подлинно научным подходом в обществоведении. Такой подход он готов назвать как угодно: биосоциологией, этологией, социобиологией, лишь бы при этом религия, мораль, культура, даже экономика объяснялись только исходя из биологической природы человека.

Трактовка Тайгером различных сторон общественной жизни посредством ссылок на генетическую информацию и продолжающие действовать в социуме биологическую изменчивость и естественный отбор не является чем-то новым по сравнению с тем, что уже было высказано другими биологистами. Интерес представляет его объяснение пагубных последствий выхода современной хозяйственно-экономической деятельности людей за рамки биологических норм. Переход древних людей от собирательства и охоты к собственно производству был обусловлен, по Тайгеру, ростом населения и скудостью естественных источников жизнеобеспечения. Человек всегда стремился к изобилию, но идеал изобилия, достатка относителен. Тайгер считает, что, пока стремление к увеличению производства регламентировалось биологическим принципом «достаточно», развитие человечества шло более или менее нормально. Как только стремление к

благополучию было подчинено принципу «еще больше», место естественного регулятора заняла политическая регламентация производства и потребления, не отвечающая человеческой природе²⁵.

Такое объяснение явно противоречит историографическим данным, свидетельствующим о том, что «нормального» — в смысле относительной полноты удовлетворения потребностей всех людей — этапа развития человечества не было. Оно не учитывает специфики человеческих потребностей, которые далеко превосходят органические нужды, поэтому абстрактная критика Тайгером принципа «больше» довольно беспомощна. Она игнорирует то, что «массовое» потребление — это идеологический миф, превратно представляющий потребительскую практику прежде всего привилегированных слоев буржуазного общества, где основные потребности широких слоев населения остаются далеко не удовлетворенными. Понятие человека Тайгер раскрывает посредством противопоставления природных качеств миру культуры и не желает видеть того, что характер и тип производственной деятельности, а не генетические факторы определяют в конечном счете и культуру, и религию, и моральность человека. Антропологизм, даже самый «натуралистичный», был и остается антиподом материалистического понимания истории.

Особенностью современного социально-биологистского антропологизма является сциентизм. Речь идет не просто о насыщенности социально-философского текста конкретно-научной (а иногда и псевдонаучной) терминологией, а о стремлении максимально использовать ее для локализации «субстанции» человека в рамках естественнонаучных координат биофизического уровня. Если у Фейербаха ими были привычные характеристики тела, чувств, сердца, то у биологистов это понятия структуры рефлекторной связи и моторных реакций (социальный бихевиоризм), психологической архитектоники личности (психоанализ) или клеточного и внутриклеточного уровня и генетического кода (социальный этологизм, социобиология). Не будет преувеличением сказать, что социальный биологизм подошел к пределу возможной физической локализации «природы человека». И поскольку человеческое в человеке не может проявляться иначе как через общественные связи и отношения, последние рассматриваются как проекции его биологичес-

кой сущности либо просто качественно отождествляются с процессами, которые протекают «внутри» человека. Такие выводы свидетельствуют о бесперспективности антропологизма как методологического принципа социального познания. Ограничимся лишь одним примером.

Известный канадский ученый Г. Селье, создатель учения об общем адаптационном синдроме (биологическая теория стресса — широко известный его компонент), считает, что надежная теория биопсихических механизмов адаптации организма к благоприятным и неблагоприятным факторам является научной основой объяснения общественных отношений и поведения. Свои социальные воззрения он изложил в книге «Стресс без дистресса», которая дважды выходила на русском языке, и читатель имеет возможность более детально ознакомиться с данной версией социального биологизма²⁶. В книге излагается суть теории общего адаптационного синдрома, разработкой которой автор внес заметный вклад в мировую науку. В то же время значительная ее часть посвящена социально-этическим вопросам, прежде всего обоснованию «принципа альтруистического эгоизма».

Характерной особенностью философской аргументации Селье является представление принципов функционирования органов и клеток организма как базы и источника принципов должного социального поведения. «Мне кажется, — пишет он, — что правила, столь успешно действующие на уровне клеток и органов, могут стать источником той подлинной философии жизни, которая приведет к выработке кодекса поведения, построенного на научных принципах...»²⁷ Конкретизируя свою программу построения новой этики, Селье снимает качественные различия между биологическим и социальным уровнями, утверждая, что существует органическая связь между общественными отношениями и внутриклеточными процессами.

Говоря о межличностных отношениях в обществе, Селье различает в поведении индивида три тактики. Первая — синтоксическая. Прибегая к ней, индивид старается игнорировать врага и попытаться сосуществовать с ним, не нападая на него. Вторая — кататоксическая, означающая прямые боевые действия. Наконец, третья — «уход», или бегство без попытки сосуществования или уничтожения. В таком контексте не сразу разберешься,

идет ли речь о взаимоотношениях членов общества или о явлениях цитологического порядка. Оказывается, Селье не проводит между ними принципиального различия, хотя главным объектом рассмотрения является общество. «Эти замечания о межличностных отношениях, — заключает он, — дают первый намек на тесную связь между адаптивными и защитными реакциями на клеточном уровне внутри организма и на уровне взаимоотношений людей и даже целых групп»²⁸.

Получилось своеобразное единство макрокосма и микрокосма, в котором микрокосм оказался биологическим, если не сказать биохимическим, миром, содержащим в себе принципы мира социального. Разумеется, в объективной реальности все сферы так или иначе взаимосвязаны, однако связь между внутриклеточными и общественными процессами не такова, чтобы первые могли выступать моделью объяснения вторых и чтобы при этом не извращалась их природа. Достаточно сказать, что любой из указанных Селье видов социального поведения опосредован ценностными критериями, т. е. оно сознательно и ответственно, в то время как физиологические и биохимические реакции осуществляются без участия сознания.

Подводя итоги сказанному, можно сделать вывод, что биоантропологизм в любом его виде отрывает человека от общества, не видит в производственной деятельности и общественных отношениях исток и субстанцию собственно человеческого начала. С этим, кстати, связан еще один теоретический порок антропологизма — подмена социальной памяти биологическим наследованием способов и форм поведения²⁹.

3. Биологизм как социальное мировоззрение

Редуктивизм и антропологизм — универсальные черты социально-биологистского мышления. Их конкретные модификации варьируют широко, но все они в конечном счете извращают специфику человека как общественно-го существа, противопоставляют биологическое социальному. Следует иметь в виду, что отрыв биологического от социального представляет собой не пространственно-временную изоляцию двух рядов факторов, а определенную интерпретацию их функций, наделяющую биологическое способностью вызывать социальные следствия.

Такая позиция противоречит пониманию труда как процесса, в котором отношения между человеком и природой опосредованы орудиями производства и в котором целенаправленное изменение природы как совокупного предмета труда существенно изменяет самого человека. Труд элиминировал животное отношение к природе, обусловил диалектическое преодоление биологической формы связи человека с условиями существования качественно новым уровнем его единства с природой через производство. Это привело к содержательному видоизменению тех человеческих качеств, которые подчас воспринимаются и представляются как чисто биологические.

Биологическое отношение к природе характеризуется жестким набором врожденных форм удовлетворения потребностей животного. Эти формы определены строением и физиологией животных и составляют в совокупности строго фиксированный тип деятельности. Способы человеческой деятельности, напротив, универсальны. К. Маркс отмечает, что жизнедеятельность животного непосредственно связана с физическим организмом, меркой и потребностями его вида, даже когда оно «производит» (гнездо, жилище), в то время как «человек свободно противостоит своему продукту», «человек умеет производить по меркам любого вида»³⁰.

Человек со своими потребностями и социальными средствами их удовлетворения создает себе среду обитания, а не приспосабливается к наличным условиям, как это делали его животные предки. Да и сами потребности человека — это не видоизменение биологических нужд животного, а нечто совершенно новое, досоциальному состоянию не свойственное. Даже потребности человеческого организма, или органические потребности, не носят биологического характера. «Биологические потребности, предопределяя тип поведения в среде наследственным строением организма, безусловно исключают общественный тип жизни, не совместимы с ним. А органические потребности тип внешней жизни не предопределяют и совместимы с любым типом жизни... У человека нет биологических потребностей — нет инстинктов»³¹. Социальное поведение человека не детерминируется биологическими факторами. Даже крайняя степень жажды или голода человека не изменяет характера этих явлений как социальных потребностей. При крайней нужде организмов животного и человека в пище внешне фик-

сируемые формы поведения могут в какой-то мере совпадать, но это не снимает качественного различия между двумя типами поведения.

Социальный биологизм, напротив, при объяснении стимулов человеческой деятельности не только не проводит качественного различия между биологическими и человеческими потребностями, но представляет первые базисом социальной активности и культуры. Биологизация потребностей сводит их к совокупности предметов и условий, «требуемых» организмом для своего жизнеобеспечения.

Такая форма непосредственного контакта со средой и адаптации к ней свойственна животным. Биологическое существование человека целиком обеспечивается посредством социального. Как удачно сказал писатель: «...человек не мог остаться единым видом биологически, если бы он не был единым видом общественно...»³² Даже важнейшие морфофизиологические черты человека (скелет и степени свободы кисти руки, прямохождение и универсальная обзороспособность, мозг и мышление, гортань и речь) детерминированы производственной деятельностью и базирующейся на ней социальной формой жизни. Органические человеческие потребности не имеют характера «первичных» биологических нужд, их сходство с животными потребностями чисто внешнее. Поэтому вполне обоснованно стремление исследователей-марксистов не рассматривать органические потребности как отличные от потребностей надорганического, культурного порядка: «...органические потребности человека выступают как потребности социальные, отличаясь от потребностей животных. Природное качество этих потребностей опосредовано социальным предметом потребности, социальной деятельностью»³³.

Человеческие потребности — это специфический тип отношений субъекта и объекта, включающий в себя информационно-гносеологический, ценностно-оценочный, предметно-инструментальный аспекты. Выражая зависимость человека от условий существования (осваиваемой, очеловеченной природы), имея базой своего удовлетворения и воспроизведения предметно-практическую деятельность, потребность представляет собой сложное, не замкнутое в пространственную биологическую структуру («тело» человека) явление. Ее необходимыми компонентами являются предмет потребности (который у

человека в отличие от животных исторически развивается и имеет тенденцию к бесконечному многообразию), интерес как социально-ценностная форма осознания потребности и способ удовлетворения.

Способ удовлетворения человеческих потребностей — это прежде всего общественная производственная практика в тех конкретных видах, которые непосредственно обеспечивают жизнедеятельность данной группы людей. Вместе с тем способ удовлетворения включает в себя и «технику потребления», которая в конечном счете также обуславливается производственной деятельностью. По всем этим компонентам отличие человека от животного принципиально. «Голод есть голод, — писал К. Маркс, — однако голод, который утоляется вареным мясом, поедаемым с помощью ножа и вилки, это иной голод, чем тот, при котором проглатывают сырое мясо с помощью рук, ногтей и зубов. Поэтому не только предмет потребления, но также и способ потребления создается производством...»³⁴

Разумеется, человек бывает «голоден, как волк», однако эта метафора не сводит его потребности к природным нуждам и биологическим способам их удовлетворения. Сам акт поглощения пищи у человека порой напоминает аналогичное действие животного. Объясняется это тем, что у изголодавшегося исчезает конкретно-предметная, «человеческая» форма пищи; по словам К. Маркса, для него существует лишь ее «абстрактное бытие как пищи»³⁵. Происходит как бы девальвация, ограничение человеческой ценности. Однако это не изменяет человеческого характера данной потребности, хотя и лишает ее эстетического компонента.

Реальная деградация человека до животного состояния возможна лишь при полном исключении социально-этической регламентации способов удовлетворения потребностей. В таком случае перед нами — патологическое явление, известное медицине и вызванное серьезной дисфункцией сознания (вследствие болезни или травмы мозга). Впрочем, известны и случаи неклинической патологии, связанные с труднообъяснимым выживанием детей, попавших в животную среду («феномен Маугли»).

Шведская журналистка А.-М. Лантц описала свое посещение ребенка, выросшего среди волков (его нарекли Паскалем): «Десятилетний мальчуган, который

провел несколько младенческих лет в волчьей стае, ныне живет скрытый от мира в миссионерской больнице для тяжело и неизлечимо больных в индийском городе Лакнау... Со своими сверстниками, находящимися в больнице, Паскаль не играет и вообще не общается. Иногда он пристально разглядывает их своими блестящими карими, но совершенно пустыми глазами, целиком погруженный в себя. Он ловит муравьев и поедает их... При виде куска сырого мяса он дрожал от возбуждения. Пил он только воду или молоко, лакая из миски»³⁶.

Разумеется, случай уникальный (и вместе с тем печальный), и остается сожалеть, что Паскаль не попал сразу в руки специалистов. Газетный материал — ненадежный источник научной фактологии, и мы ссылаемся на него лишь как на иллюстративно-эмпирическое подтверждение достаточно надежного научного вывода о том, что дети, подобные Паскалю, оставшись несоциализированными (возможно, процесс социализации начинался, но его прекращение привело к быстрой деградации личностных свойств), становятся животными, обретшими повадки членов принявшей их «семьи»³⁷.

Такого рода случаи свидетельствуют о том, что человеческие, в том числе индивидуально-личностные, черты формируются в ходе активного приобщения индивида к социальной практике, а не выявляются в ней. Так что суть «феномена Маугли» не сводится к потреблению сырого мяса. Хорошо известно, что обстоятельства могут заставить человека есть сырое мясо, к тому же без вилки и ножа. Однако в таких случаях он осознает отличие нормы и вынужденной — и преходящей — практики удовлетворения потребности, поэтому его исторически сложившийся образ жизни, включая способы удовлетворения потребности, всегда играет социально-регулятивную роль. У животных же врожденные и обретенные формы жизнедеятельности не связаны с кооперированием в использовании орудий труда и культурных достижений, не имеют объектом целенаправленно произведенный или воспроизведенный предмет потребления и не предполагают ценностных самооценок «потребительского» образа действий.

Все биологические компоненты человека в ходе социантропогенеза были диалектически сняты социальными и существуют в рамках последних. Так что дело

не в том, что человеку не присущи физиологические, биохимические, генетические свойства, а в том, что понятие биологической жизни, которое связывается с ними, отражает определенные стороны лишь органического функционирования человека, которое, являясь условием его существования, не определяет человеческой деятельности и в этом смысле человеческой жизни. К сожалению, действительность дает подчас примеры почти предельной автономии биологического существования. Речь идет о слепоглухонемоте — драматичном обстоятельстве, которое ставит важную социально-педагогическую задачу приобщения к человеческой жизни потенциально активных членов общества. Слепоглухонемые принадлежат человеческому роду только по своим биологическим качествам, но не обладают человеческой психикой, мышлением, языком.

Даже если слепоглухонемота не от рождения, а наступила в детстве, обретенные задатки психики довольно быстро разрушаются (хотя не до конца), жизнь в биологическом смысле слова не сопровождается развитием сознания, еще не состоявшаяся личность деградирует. Эта печальная перспектива придает огромный нравственный смысл обучению и социализации слепоглухонемых. Многие аспекты «пробуждения» и развития психики в указанной ситуации нуждаются в дальнейшем тщательном изучении, однако основополагающие вопросы достаточно прояснены в исследованиях советских авторов³⁸.

Характерные черты поведения слепоглухонемых до начала специального обучения производят удручающее впечатление. Обычно это многочасовое сидение на месте с небольшими колебательными движениями, состояние оцепенения, безынициативность, отказ передвигаться, осваивать новые объекты, негативное отношение к внешним раздражителям (включая и контакты с людьми), неумение по-человечески есть и пить. Это и есть состояние чисто биологического функционирования. «...Слепоглухонемота при неблагоприятных внешних условиях, исключая все обычные формы человеческого общения ребенка с другими людьми, обрекает его на одиночество и полуживотное существование, — пишет А. И. Мещеряков. — Развития человеческой психики в этих случаях не происходит вообще, несмотря на то что мозг ребенка с медицинской точки зрения может быть

вполне нормален и физиологически пригоден к выполнению всех высших психических функций»³⁹.

Строго говоря, у животных жизнь богаче, чем у слепоглухонемых, вследствие многообразия чувственных впечатлений и поведенческих форм. И все же можно говорить о качественном сходстве типа жизнедеятельности необученного слепоглухонемого и животного — в обоих случаях поведение (несмотря на разительный контраст в их формах) детерминировано первичными органическими нуждами (пищевыми, защитными, выделительными), т. е. чисто биологически. Приобщение слепоглухонемого к жизни осуществляется через совершенно не свойственную животным предметную деятельность в сотрудничестве с другими людьми. Труд, какой бы непривычной ни была его форма в дефектологической практике, является основой становления человека и в онтогенезе. Кончается период бездуховного, животного существования. Биологическая жизнь лишена рефлексии и поэтому «не знает себя». Человеческая жизнь связана с формированием образа мира и развитием самосознания.

«Феномен Маугли» и слепоглухонемота наглядно свидетельствуют о том, что биологическое в человеке не определяет ни социальных качеств личности, ни общественной структуры в целом. В данном вопросе позиции марксистско-ленинской философии и буржуазных учений биологистского толка принципиально несовместимы. Обратим еще раз внимание на то, что предметом расхождений являются не вопросы биологии человека, а проблемы социального познания. Когда буржуазные политологи, социологи, философы или биологи, психологи, этнологи объясняют общественно-политические процессы, моральные нормы, классовые отношения, преступность, войны, мотивацию человеческого поведения, идеалы, культуру и т. д., исходя из некой природной сущности человека, его инстинктов, генетической программы, животных потребностей, законов стадного поведения, перед нами социально-биологистская точка зрения. Какой бы ни была профессиональная принадлежность ее носителей, она представляет собой позицию философскую. Ее назначение и цель — дать объяснение человека и общества, вернее, человека в обществе. Это социальное мировоззрение, теоретический тип которого задан биологическим редуktivизмом и антропологиз-

мом. Биологизм представляет собой определенный способ трактовки социальной действительности и определенную идеологическую позицию, которая объективно оправдывает буржуазный строй и нередко дает идейно-теоретическое обоснование конкретным социально-политическим программам.

Проиллюстрируем двумя примерами характер интерпретации общественных явлений представителями социального биологизма. Первый дает представление о, так сказать, классическом биологизме, различные варианты которого прослеживаются в истории общественной мысли в течение десятилетий. Второй представляет собой одну из последних модификаций биологизма, которая выражается в попытке «натурализовать» не только общественную структуру, но даже определенные социальные идеалы и ценности.

Американский культурный антрополог и социолог Р. Линтон, занимавшийся исследованием ряда африканских культур, известен своей биологизаторской трактовкой общества. Суть культуры Линтон видит в обретаемых и передаваемых от поколения к поколению формах поведения. Значение культуры в жизни общества определяется тем, что в ходе естественной эволюции человек лишился многих присущих животным качеств, утрату которых и компенсирует культура. В остальном же человек ничем существенно не отличается от животного. Линтон считает, что различия между людьми и животными носят не качественный, а лишь количественный характер, поэтому многие стороны общественной жизни он предлагает изучать путем сопоставления их с жизнью социальных насекомых — муравьев и пчел. «У них кооперация, необходимая для выживания, обеспечивается физической специализацией различных групп рабочих, воинов и т. д. и высоким развитием инстинктов. Поскольку люди лишены этих инстинктов, появляется необходимость в необычайно долгой и сложной подготовке, чтобы они могли успешно функционировать в качестве членов общества. По существу мы человекообразные обезьяны, пытающиеся жить как термиты... но не столь преуспевающие, как они»⁴⁰.

Мысль о природной неполноценности человека становится навязчивой идеей биологизма. Ее смысл не в том, чтобы питать ностальгию по «докультурному» времени, когда прачеловек, оснащенный звериными ин-

стинктами, был вполне готов к успешной борьбе за существование, а в том, чтобы объяснить современного человека, культурную среду его существования, сложность встающих перед ним проблем его собственной ущербностью. Подобную идею разрабатывал представитель немецкой философской антропологии А. Гелен, также рассматривавший культуру как компенсацию физического несовершенства человека. Ее активно отстаивал английский писатель и философ А. Кестлер, который объяснял острые и неразрешимые социально-политические проблемы тем, что в ходе естественной эволюции «в человеческом механизме и психике» образовались изъяны, как у тех ископаемых существ, которые не выдержали борьбы за выживание. «Вовсе не исключено, — писал он, — что и «хомо сапиенс» — жертва мелкой погрешности конструирования, скорее всего, просчета в организации нервной системы, который прививает человеку склонность к маниакальным идеям и толкает на самоуничтожение»⁴¹.

Таким образом, понимание общества в социальном биологизме часто базируется на антропологизированном представлении о человеке как автономной биологической единице, связь и кооперирование которой с другими людьми обусловлены недостаточным естественным «оснащением» в борьбе за самосохранение. По Линтону, «общество по существу есть просто организованная группа индивидов»⁴². Они сплачиваются посредством культуры, в рамках которой в ходе адаптации людей друг к другу происходит общественное разделение труда. Преимущество термитов перед людьми Линтон видит в том, что «специализация» термитов генетически запрограммирована. Но в человеческом обществе существуют естественные предпосылки разделения труда в виде природных склонностей, психосоматических особенностей индивидов, врожденных умственных способностей и т. п. Они не столь надежны, как инстинкты, этим и объясняются дисфункции социально-культурной жизни.

Детализация линтоновской трактовки культуры уже не меняет общего характера его биологистского восприятия общества. Оно характеризуется игнорированием роли производства как основы социальных процессов и явлений. Тем самым создается предпосылка для последующей биологизации общественной структуры, классовых отношений, социальных конфликтов и войн,

культуры, образования, политики и т. д. Критическое рассмотрение конкретных концепций такого рода будет осуществлено в последующих главах. Сейчас лишь обратим внимание на ненаучность объяснения общественного разделения труда биологическими предпосылками и задатками.

Марксистская наука об обществе доказала, что разделение труда в человеческом обществе носит принципиально иной характер, чем «специализация» у социальных животных и насекомых, в его основе лежит развитие производства и обмена. Человек в отличие от насекомых не рождается функционально готовым к коллективной жизни, в обществе нет ничего похожего на муравьев-воинов или рабочих пчел, образ жизни которых генетически закодирован. Индивидуальные различия людей внешне похожи на индивидуальные различия высших животных, скажем один человек коренаст и силен, другой быстро бежит (оставим для простоты без учета то обстоятельство, что без тренировок или определенного образа жизни и эти задатки могут не развиваться или быть утрачены). Но и в этом случае аналогии между кооперированием животных и людей не получатся, ибо в основе специализации и взаимодействия людей лежит производственная деятельность.

К. Маркс, анализируя и резюмируя в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» суждения Адама Смита о разделении труда⁴³, формулирует важную мысль: «Разнообразие человеческих дарований — скорее следствие, чем причина разделения труда...»⁴⁴ В этом как раз и выразилось существенное отличие человеческого общества от сообщества животных. Воздействуя на природу, люди изменяют ее, приспособлявая для своих нужд, и изменяются сами, формируя и обретая под стимулирующим воздействием общественного разделения труда «естественные» склонности и дарования, которые само же общество утилизирует посредством обмена деятельностью (при этом характер утилизации определяется типом общественного устройства).

Если в недалеком прошлом социальный биологизм ограничивался анализом и объяснением главным образом структуры общества, природы культуры, социальных отношений, то в последние годы сфера социально-биологистских трактовок заметно расширяется, охватывая и такие, казалось бы, далекие от собственно био-

логического знания явления, как социальные идеалы и конституционные нормы. Так, известный американский биолог Р. Д. Александер, являющийся одновременно одним из ведущих представителей социобиологии, считает, что только современный эволюционистский («неодарвинистский») подход позволяет обеспечить научное понимание политической и духовной жизни общества, в частности внести ясность в вопросы этики, понять смысл справедливости и счастья. По Александеру, в обществе действуют те же самые законы, что управляют и биологической эволюцией, а «человеческое поведение формируется так, чтобы наилучшим образом соответствовать успешному выживанию, благоденствию и воспроизводству»⁴⁵.

Смысл жизни, таким образом, откровенно биологизирован. Человек стремится к выживанию и воспроизводству, и даже такие его идеалы, как равенство, справедливость, счастье, обретают значимость лишь в терминах оптимизации условий биологического воспроизводства. Александер напоминает, что в основе Билля о правах, составной части конституции США, лежит принцип стремления к счастью. Его правомерность имеет сугубо биологические основания. Ведь что такое счастье? Александер не дает дефиниции, а приводит лишь перечень потребностей, которые желают удовлетворить стремящиеся к счастью люди. Это еда, секс, родительство, собственность, избегание боли, стремление к удовольствиям и т. п. «В определенном смысле все это биологические идеи, — считает Александер. — По-видимому, в этом списке нет ничего такого, что не означало бы счастья, эквивалентного счастью какого-нибудь нечеловеческого существа... Счастье, следовательно, является целью индивида только в том смысле, что оно достигается действиями, ведущими к воспроизводству. Счастье есть средство воспроизводства»⁴⁶.

Широко известна имеющая глубокий смысл латинская пословица: человек живет не для того, чтобы есть, а ест для того, чтобы жить. У Александера получилось, что человек живет для того, чтобы размножаться, а духовно-культурное, ценностное содержание жизни превратилось в средство биологического воспроизводства человека. В рассуждениях Александера представляет интерес еще один момент. Такой сугубо социальный феномен, как стремление к обладанию собственностью, явля-

ется у него выражением биологической потребности. Освящение принципа собственности — характерная черта буржуазной идеологии — обретает и биоэволюционистские аргументы, причем, как увидим ниже, это не единичный случай, а свойственная биологизму тенденция.

Понимание Линтоном культуры, трактовка Александером стремления человека к счастью дают определенное представление о диапазоне социально-биологистской интерпретации общественных явлений. Она охватывает практически все области человеческой деятельности, включая мир духовных ценностей. Это свидетельствует о том, что социальный биологизм представляет собой не узкую академическую позицию, а широкое мировоззрение и определенный стиль философского мышления, влияние которых в буржуазной идеологии возрастает. Полемика и борьба марксизма с различными видами биологизма носят не только научно-теоретический, но и мировоззренческий и идеологический характер.

Социально-биологистская методология так или иначе ведет к гипертрофированию природных факторов и компонентов в человеке, что выражается либо в прямой его биологизации, либо в допущении своеобразного паритета биологического и социального. Такой паритет не тождествен принципу биосоциальности, правомерному в некоторых областях человекознания. К сожалению, порой он трактуется широко и используется для характеристики природы человека на том основании, что биологическое в человеке «соучаствует» в социальных процессах. На наш взгляд, употребление без должной спецификации понятия биосоциального может вести к смешению уровней рассмотрения.

Бесспорно, любой вид человеческой деятельности предполагает реального человека, и в этом смысле можно говорить о «соучастии» биологического даже в художественном творчестве или в идеологических процессах. Но по тем же соображениям можно говорить о «соучастии» и небιологического в любых социальных явлениях и процессах. Однако «химико-социальный» подход не в большей степени позволит понять специфику законов художественного отражения в изобразительном искусстве, чем «биосоциальный» подход познать человека как субъекта права. Дело не в том, наличествуют или не наличествуют биологические моменты в

конкретном виде социальной активности, а в том, какова их функция в процессах данного уровня.

Человек как предмет обществоведения принадлежит социальной форме движения материи. В качестве органической сложной системы он включает в себя биологический компонент, который, с одной стороны, не способен к самостоятельному существованию, с другой стороны, испытывает существенное влияние закономерностей структурного целого. Биосоциальность — это качество вполне определенного уровня системы «человек», конкретнее — свойство объекта естественнонаучного познания. В этом смысле принцип биосоциальности необходимо соблюдать уже при анатомо-физиологическом изучении человека. Он тем более необходим при изучении механизмов и тенденций современной биологической эволюции человека, ибо эти явления обнаруживают по меньшей мере влияние социальных факторов. Это относится как к отдельным научным дисциплинам (например, генетике человека), так и к методологии анализа масштабных биоантропологических явлений типа акселерации. Хотя пока нет ни одной удовлетворительной гипотезы акселерации, теоретически обнадеживающими являются те подходы, которые связывают ее преимущественно с изменением образа жизни человека ⁴⁷.

Что касается познания человека в политэкономии, социологии, правоведении, этике и т. д., то здесь объектом исследования является, строго говоря, та или иная сторона его социальности. Природно-биологические черты человека могут при этом входить в сферу рассмотрения, не составляя специфического предмета исследования. Проблемы человекознания должны всегда иметь точную методологическую привязку. Если это уровень социальный, то человек в качестве объекта познания выступает как общественное существо, даже если его активность носит сугубо индивидуальный характер, ибо это тот случай, когда «всякое проявление его жизни... является проявлением и утверждением общественной жизни» ⁴⁸. Вопросы соотношения социального и биологического встают и на данном уровне рассмотрения (прежде всего в философии), однако социально-познавательный подход не должен подменяться биосоциальным.

Вопрос о том, социален или биосоциален человек, сам по себе слишком абстрактен. Пока не определено

понятие «человек», каждый оппонент ориентируется на им самим выделенные стороны и качества человека, которые дают широкие возможности для выбора. Но ведь «человек» физиолога не тождествен «человеку» историка, и идея целостного подхода к человеку не предполагает соединения социальных, биологических, химических и физических элементов в «единую» конструкцию. Социальное не может существовать вне постоянной связи — и в этом смысле вне «единства» — с природным как своей онтологической предпосылкой, однако это не предполагает их функционального паритета в сфере социального.

По своей сущности человек бесспорно социален. На этот счет исследователи-марксисты единодушны и опираются на классическую формулировку Маркса о сущности человека как совокупности общественных отношений⁴⁹ и ленинское пояснение характера этих отношений как «определенных конкретно-исторически»⁵⁰. Понятие же природы человека нередко связывают с понятием биосоциального, что в сфере философского познания человека, на наш взгляд, неправомерно. К. Маркс прямо говорит о том, что «человек по самой своей природе есть животное... общественное»⁵¹. В силу этого человеческая природа изменяется не посредством биологической эволюции, а в ходе исторического развития общества. Ведь, воздействуя через производство на внешнюю природу, человек «изменяет свою собственную природу»⁵². В «Нищете философии» К. Маркс указывает на то, что «вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы»⁵³. В то же время классики марксизма подчеркивали, что человек никогда полностью не освободится от свойств, присущих животному⁵⁴. К. Маркс связывал естественно-биологические свойства человека с понятием «абстрактная физическая природа», указав при этом, что не эта природа, а «*социальное качество*» составляет сущность личности⁵⁵.

На основе приведенных высказываний классиков марксизма следует сделать вывод, что понятие «природа человека» в силу многозначности термина должно расшифровываться строго контекстуально. Мы считаем, что в социологическом контексте у К. Маркса это понятие однопорядково понятию сущности человека и не предполагает его «биосоциальности». Биосоциальность — атрибут физической природы человека, что ка-

сается природы человека как объекта социального познания, то она понимается достаточно однозначно. «Человек социален не только прирожденно, но и врожденно, — считает К. К. Платонов. — Он социален уже в момент своего зачатия»⁵⁶. В критике биологизма мы исходим из социальной природы человека. В этом пункте противоположность марксизма и биологизма не сводится к несовместимости лишь позитивных формулировок; это и противоположность методов. Принцип социальной природы человека конкретизирует и реализует диалектический, исторический подход к сущности, природе, сознанию, жизнедеятельности человека, в то время как биологистский подход, несмотря на прокламируемый эволюционизм, является антиисторическим.

Антиисторизм как принцип мировоззрения и методологии по вполне понятным причинам был и остается непреходящей чертой буржуазной идеологии. Но в современных условиях буржуазная философия не может позволить себе открыто конфликтовать с наукой и исторической практикой. Этим объясняется ее особое внимание к таким видам антидиалектической методологии в социальном познании, как функционализм, феноменология, структурализм и др. И среди них особую привлекательность для современного капитализма представляет социальный биологизм, который обладает наукообразной формой и способен выполнять как идейно-теоретическую, так и массово-пропагандистскую функции.

Его редуктивизм и антропологизм заключаются не в открытой элиминации социальных качеств человека, а в подмене социальной детерминации действием несоциальных факторов, что позволяет буржуазным идеологам модифицировать антиисторический подход к человеку и обществу. Именно поэтому концепции социального биологизма выдвигаются ими в качестве мировоззренческой и методологической альтернативы марксистско-ленинской философии. Рассмотрим на конкретных примерах их теоретические особенности и идеологическую роль.

ГЛАВА II

Биологизм и проблема человеческой свободы

У буржуазных философов, полагающих, что человек по своей природе и сущности биологичен, теоретическое осмысление его отношения к миру культуры логично обретает две основные формы, между которыми располагаются различные варианты социального биологизма. Согласно первой, культура в самом широком смысле слова является отрицанием биологического, поэтому человек и культура суть антиподы. Даже если культурная стадия развития человечества неизбежна и оправдана привносимыми ею выгодами материального и духовного порядка, она не может не ущемлять в чем-то существенном человека, ограничивая и регламентируя его «естественную» свободу. Характерным примером такого подхода может служить психоанализ¹. Другой подход связан с пониманием культуры как закономерного результата исходной природно-биологической человеческой активности, что дает возможность, по мнению сторонников такого подхода, снять резкое противопоставление человека и культуры и даже интерпретировать культурное творчество как осуществление человеческой свободы. Культура в таком случае представляется коренящейся либо в «протокультуре» животных предков, либо в каких-то непреходящих чертах человеческой природы. Активизация сторонников такого подхода способствовала оживлению интереса буржуазных философов к концепции «человека играющего», которую разработал голландский историк и культуролог Йохан Хейзинга.

Не следует думать, будто указанные две позиции исключают друг друга. У них есть точки соприкосновения, в которых проявляются общие черты биоантропологической методологии. Они обнаруживаются в таких проблемных областях, как труд и свобода, спонтанность человека и социальная регламентация, игровая форма

человеческой деятельности. Во всех этих случаях центральным является вопрос о свободе, биологистские подходы к которому и составляют предмет рассмотрения в данной главе.

1. Человек как объект социокультурной репрессии

Психоаналитическая философия по своим методологическим установкам и принципам представляет собой характерную и распространенную форму биологистского подхода к общественным явлениям, которая оказывает широкое влияние на буржуазную философию истории, эстетику, социологию, политологию и т. д. Современные разновидности психоанализа, или фрейдизма, представляют собой антропологистскую трактовку человека, согласно которой определяющими факторами его поведения (а также культурно-исторического процесса в целом) являются коренящиеся в самой человеческой природе и не подвергающиеся историческому изменению инстинктивные силы и побуждения.

Согласно фрейдизму, структура личности включает три компонента². Это область бессознательного, или *оно*, — самое глубокое основание естественно-инстинктивных влечений, включающих в себя прежде всего *эрос*, или инстинкт жизни, и его протагониста — инстинкт разрушения и смерти *танатос*. Далее, это сознательный компонент психики, собственно *Я*, которое пытается согласовать бессознательные влечения человека с требованиями внешней среды, общества. Наконец, это интериоризированные требования общества, обретающие форму совести, моральной цензуры, ценностных норм, — так называемое *сверх-Я*.

Не следует думать, что *Я* является высшей инстанцией человеческого поведения. По выражению Фрейда, это «слуга двух господ» — несчастное сознание разрывается в трудноосуществимом стремлении учесть и совместить рациональные требования общественной дисциплины и иррациональные желания, порождаемые биологическими инстинктами. Эротическая энергия (либидо) ищет выхода, но обычно наталкивается на так называемые культурные запреты (т. е. общественные нормы). Неосуществимые и неосуществленные желания сознание стремится вытравить, однако они слиш-

ком фундаментальны и изначальны, чтобы их просто «забыть»; они вытесняются в область бессознательного, давая время от времени о себе знать. Я — постоянное поле конфликтов между *оно* и *сверх-Я*. Бессознательное, согласно фрейдизму, является ведущим и асоциальным началом. Психоаналитики считают, что с точки зрения современной биологии *оно* должно быть отнесено к генотипу, поскольку в основе своей является наследуемым комплексом инстинктов. В силу этого *оно* не поддается преобразованию под воздействием социальных факторов. Напротив, *оно* автономно и само является ведущим фактором человеческого поведения.

Для объяснения механизма взаимодействия человека и общества сторонники фрейдизма выдвинули две концептуальные схемы: «принцип удовольствия» и «принцип реальности». В той мере, в какой бессознательные импульсы ведут к удовлетворению человеческих потребностей, реализуется «принцип удовольствия». По существу он означает свободное, не подавленное социально-этическими ограничениями и нормами проявление инстинктивно-эротической жизни, к которому имеет естественную склонность каждое человеческое существо. «Это изначально заданная, внутренне присущая каждому человеческому существу программа функционирования бессознательных психических процессов, которая не только не распространяется на сознательную деятельность человека, но и нередко противоречит ей, совершенно не вписываясь в установки сознания»³. Для психоаналитиков реализация «принципа удовольствия» и есть исходная жизненная программа каждого человека.

Однако общество не может принять такой установки индивидов, не рискуя своим благополучием и целостностью. Поэтому социальная жизнь порождает противодействующий «принцип реальности», который регламентирует жизнедеятельность людей в приемлемых для общества формах. Объективно «принцип реальности» обеспечивает членам общества безопасность, но ценой ограничения возможности спонтанного и свободного удовлетворения желаний индивидов.

Следует отметить, что в 60—70-х годах представители леворадикального фрейдизма (прежде всего Г. Маркузе) выдвинули «принцип работы» как важнейшую модификацию «принципа реальности». Это весьма

симптоматичное нововведение. Маркузианцы считали, что решающим фактором несвободы является вынужденное исполнение людьми общественных функций и обязанностей, прежде всего производственных и вообще трудовых. И поскольку отчуждение в условиях современного капитализма стало универсальным, выступление «левых» фрейдистов против условий и факторов отчужденного труда приняло характер тотального и нигилистического отрицания всей культуры. Такой анархистский бунт в защиту «принципа удовольствия» выдавался за подлинно революционное отрицание капитализма. На деле подобная «защита» человеческой свободы оборачивается неизбежно критикой и социализма, поскольку она направлена против всякой социальной дисциплины.

Постоянное столкновение принципов «удовольствия» и «реальности» порождает в Я невротическое состояние, угнетающее человека и чреватое опасностью резко негативной реакции либидо на социальные запреты. Исторически невроты возникали со становлением цивилизации⁴ как последствия табу на инцест, каннибализм, убийство соплеменника. Самые ранние социальные запреты — не достояние истории, они действуют и сегодня, негативно влияя на психическое здоровье. «Влечения и желания, изнывающие под игом этих запретов, рождаются заново с каждым ребенком, — писал Фрейд, — существует класс людей, невротиков, которые уже на эти лишения реагируют антисоциально»⁵.

Психоаналитический подход к человеку показателен в нескольких отношениях. Обратим прежде всего внимание на то, что Я утратило свое привилегированное положение, которым традиционно пользовалось в истории предшествующей философии и культуры. В психоанализе оно уже не тождественно сознанию в обыденном смысле слова и не выступает единоличным верховным хозяином личности. Я делит власть с *оно* и *сверх-Я*, а иногда и лишается ее. Это обстоятельство глубоко символично — оно свидетельствует о решительном разрыве буржуазной философии эпохи империализма с классической традицией, оптимистически оценивавшей роль разума в совершенствовании человека и достижении им благополучия. Иррациональные глубины *оно* оказались несравненно более могущественными соперниками Я, чем незнание и невежество, с которыми должен был

справиться разум старых философов. Психоанализ наглядно демонстрирует характернейшую особенность социального биологизма — иррационализацию человека, мистификацию его сущности, устранение роли сознания в определении способов поведения.

Как уже было сказано, ядро личности, по Фрейду, составляет соперничество-партнерство сознания и бессознательного. Однако положение *Я* в этой связке осложняется наличием *сверх-Я*, олицетворяющим общество. Цивилизация решительно вторгается в человеческую психику, вводя ценности и нормы, которые, возможно, оправданны для самой системы культуры (общества), но регламентирующее действие которых подавляет импульсы бессознательного, а также гнетет и деформирует сознание. В психике возникают сложные явления, причины которых на уровне сознания не улавливаются. Состояние разлада, невозможности реализовать импульсивные устремления — это симптомы неадаптированности человека к обществу.

Фрейдистское понимание места человека в обществе имеет реальные основания. Положение человека в условиях кризисного развития современного буржуазного общества действительно неустойчиво, что порождает чувство ненадежности, тревоги, массовые невротические явления. Но, поскольку фрейдизм не вскрывает их действительных причин, психическая нестабильность становится органической чертой человеческой природы и обретает заданный установочный характер при объяснении социальных явлений. Фрейдизм рассматривает отчужденное существование личности в буржуазном обществе с позиций именно такой личности. Неудивительно, что и общество превращается в нечто противостоящее человеку. Во фрейдистской философии выражена важная черта биологистского сознания: общество воспринимается как внешняя среда существования, активно деформирующая личность, а отнюдь не как подлежащий изменению объект человеческой деятельности. Иными словами, психоаналитики абсолютизируют биологическое отношение к среде существования, перенося его на отношения человека и общества.

Антропологизация фрейдистами человека выражается прежде всего в утверждении автономного характера человека и представляет собой откровенный биологизм. Чрезмерный акцент на инстинкты, сексуальность, агрес-

сивность, асоциальные диспозиции не мог не вызвать критику со стороны многих философов и психологов. Поэтому появляется целый ряд неопрейдистских концепций, представители которых постарались смягчить откровенный биологизм посредством определенной социологизации классического психоанализа.

Один из ведущих неопрейдистов, Э. Фромм, попытался представить человека как результат взаимодействия психобиологических и общественно-исторических факторов. Однако устранить биологистские пороки теории Фрейда ему не удалось. Дело в том, что Фромм исходит из тех же посылок. Несмотря на стремление усилить значение социальной среды в формировании человека, даже что-то позаимствовать из марксизма (он оперирует такими понятиями, как «общественные отношения», «базис», «надстройка»), Фромм не преодолел изначального разрыва между личностью и обществом. Человек сохраняет у него фрейдистскую трехчленную структуру психики, продолжает оставаться носителем неизменных свойств и потенций, которые социальная среда может лишь реализовать, выявить или заблокировать. По Фромму, человеку противостоит общество, ограничивающее свободную игру инстинктов требованиями социальной дисциплины, и, поскольку человек живет в обществе и только в нем удовлетворяет свои жизненные потребности, он вынужден принимать репрессивные условия существования, ограничивая свою свободу.

Не в большей мере преуспел в преодолении крайностей фрейдистского биологизма и крупнейший представитель современного психоанализа Э. Эриксон, создатель эпигенетической теории развития личности. Согласно этой теории, формирование личности проходит ряд четко фиксируемых жизненных фаз (всего их восемь), на каждой из которых разрешаются специфические противоречия, обусловленные потребностью в адекватной адаптации к общественной среде. Эриксоновская социологизация психоанализа выражается в том, что чисто репрессивная функция культурного окружения ослабляется и дополняется функциями созидательными. Социальная среда, по Эриксону, — это «второе чрево», без которого невозможно становление личности. Однако в основе становления лежат исходные, заложенные в самом индивиде задатки, которым общество позволяет с

большим или меньшим успехом развиться, ведя ребенка через серию нормативных кризисов. Эпигенетическая теория личности во многом зависит от фрейдовской периодизации онтогенетического развития, а также от психоаналитических принципов репрессии либидо (эроса), возможности регрессов к ранним стадиям развития и др.⁶

В отличие от неофрейдистов Г. Маркузе попытался не социологизировать, а политизировать психоанализ, не камуфлировать, а акцентировать его биологизм. Маркузе большое внимание уделяет разработке основной идеи социальной философии фрейдизма: история человека есть история его репрессии, или прогрессирующего подавления эроса. Это процесс утраты исходной свободы, которая у Маркузе синонимична отсутствию репрессии. «Докультурное» существование человека характеризовалось удовольствием, игрой, непосредственным и неискаженным восприятием мира и других людей. Даже самые трудные условия физического существования не порождали каких-либо репрессивных форм регламентации человеческой деятельности. По мнению Маркузе, они возникли в результате институционализации жизни, или, что одно и то же, появления культуры (религии, морали, политико-правовых норм и т. п.). Замена игры трудом, спонтанности внешней регламентацией была платой за безопасность, которую обеспечивало организованное общество. В психике утверждается могущественное *сверх-Я*, а человек переходит от «принципа удовольствия» к «принципу реальности» как регулятору жизнедеятельности.

Практическим выражением «принципа реальности», по Маркузе, является продуктивная деятельность, выражающаяся как в творческом созидании, так и в рутинной работе ради куска хлеба. Все виды продуктивной деятельности роднит одно: для своего поддержания они требуют не только физических усилий, но и постоянного притока психической энергии. А у нее один источник — неутолимое либидо, жизнепорождающие инстинкты. Теперь вспомним, что культура у фрейдистов запрещает свободное проявление инстинктов. Насколько эффективен такой запрет?

С точки зрения фрейдистов, упразднить инстинктивное начало в человеке абсолютно невозможно. Поэтому речь может идти лишь о подавлении инстинктивной

деятельности, о ее репрессии. А это ведет к перестройке инстинктов. Репрессированное либидо сублимируется — видоизменяется и канализируется в «полезном» или приемлемом для общества направлении. Это может быть и поэтическое творчество, и подневольная работа — в любом случае предполагается подавление эроса. «Репрессивная организация инстинктов лежит в основе всех исторических форм принципа реальности в условиях цивилизации»⁷, — писал Маркузе. Это означает, что культура есть продукт преобразованной и использованной инстинктуальной энергии, а весь исторический процесс — результат «эксплуатации» либидо. Таким образом, культура оказывается орудием репрессии, посредством репрессии она себя и воспроизводит. В силу этого личность осознанно или бессознательно враждебна ей. «...Каждый человек на деле является противником культуры...»⁸ — считал Фрейд. Враждебное отношение человека к культуре распространяется и на труд, ибо «всякая культура зиждется на принуждении к труду и на отказе от влечений...»⁹

Итак, фрейдизм пытается посредством концепции сублимации объяснить механизм «эксплуатации» обществом эротической энергии человека и доказать, что успехи цивилизации оплачены человеческой свободой. Однако при такой интерпретации остается неясным, что заставляет инстинктивную энергию выбирать ту или иную форму культурного проявления, и подчас такую, которая имеет в глазах большинства несомненно характер творческого достижения. Поскольку структура человеческих потребностей и предпочтений (даже «вынужденных») чрезвычайно сложна, особенно когда речь идет о так называемых возвышенных формах человеческой деятельности, в психоанализе допускается определенная субординация потребностей, в частности признается способность высших потребностей использовать энергию низших и управлять ими. Но в таком случае культурное творчество оказывается доминирующим над биологическим началом, что противоречит основополагающей идее психоанализа об определяющем характере последнего. А это означает, что концепция культуры как порождения сублимированного либидо внутренне противоречива и несостоятельна¹⁰, она не работает в качестве средства научного объяснения общества. Однако она вполне успешно функционирует в качестве социально-

философской идеи, находящей широкое идеологическое применение в буржуазном обществе.

Именно последнее обстоятельство объясняет широкое распространение психоанализа в буржуазной философии и ряде нефилософских областей. Нельзя сказать, что фрейдизм поставил какие-то принципиально новые проблемы социальной философии. Конфликт человека и культуры, потеря личностью себя или ее раздвоение, иррациональность *Я* — все эти темы существовали и постоянно воспроизводились в рамках других буржуазных учений, таких, как волюнтаристский биологизм Ницше, биологизированный эволюционизм Бергсона, традиция «философии жизни» в целом. Привлекательность фрейдизма для буржуазии объясняется тем, что в нем осуществлен новый подход к старым проблемам иррационалистических концепций человека, умозрительная аргументация которых стала непопулярной и вызывала к себе скептическое отношение. Фрейдизм освежил эту аргументацию, придав ей эмпирический и наукообразный характер. В тот период, когда иррационалистическая социальная философия переживала кризис, ей на помощь пришел философский биологизм в лице психоанализа, а позже этологизма, «генетического детерминизма», биоэволюционистских теорий морали и культуры. Социальный биологизм сегодня — важнейшая опора и способ облагораживания иррационалистического антропологизма.

Психоанализ способствовал формированию новой парадигмы биологистской концепции общества, в основе которой лежит антропологистский подход к человеку. Обратим внимание на то, что *сверх-Я* не есть нечто абсолютно автономное по отношению к человеку. Оно порождается в процессе формирования культуры, вне которой люди не могут обеспечить себе средств существования. Но вся материальная и духовная культура — продукт принужденной человеческой деятельности, результат работы сублимированной энергии. Таким образом, психоаналитическая модель общества в качестве единственного базового источника культурного мира определяет инстинктивный компонент человека, его биологическое начало. Культура частично интериоризируется, входит в структуру личности. Однако, создавая общество, человек не становится социальным по своей природе. Он раздвоен и находится во власти противоборствующих факторов: сознание — бессознательное, *Я* —

сверх-Я, инстинкт — культура, удовольствие — реальность, свобода — труд.

Логическая структура всех этих антитез по существу сводится к тому, что внутреннее, инстинктивно-биологическое составляет сущность человека, которая не гармонирует с рационально-культурной ситуацией, что делает невроз перманентным. Современный философский антропологизм не может представить социальную среду (в особенности «злую») естественным материнским лонем человека и допустить мысль о том, что сущность человека хотя бы в каком-то смысле сводится к общественным отношениям.

2. Свобода как игра и «отказ»

В психоанализе свобода понимается как снятие или ослабление императивов репрессивной культуры, прежде всего «принципа работы», которым можно противопоставить только не до конца подавленные инстинктивные импульсы человека, прежде всего к игре. Такой подход к свободе был созвучен мелкобуржуазному сознанию и умонастроению достаточно широких кругов буржуазной интеллигенции, включая студенческую молодежь. В условиях обострения общего кризиса капитализма, когда отчуждение человека обрело всеобщий характер, охватив практически все сферы деятельности, стихийный протест против заорганизованности, бюрократизации, жесткой социальной дисциплины буржуазного общества нашел наиболее концентрированное выражение в антипатии к принудительному, обездушенному труду. При непонимании действительных причин отчуждения и путей его преодоления альтернативой труду представляется такая нетрудовая деятельность, которая в отличие от простого безделья и лени носит активный и творческий характер, т. е. игра. В психоанализе спонтанная игра, вытесняемая в условиях цивилизации работой и исполнительской дисциплиной, является символом нерепрессированной жизнедеятельности (т. е. свободы). Поэтому элементы игрового поведения и даже свойственная каждому человеку ностальгия по игре становятся естественными средствами противоборства с репрессивными факторами культуры.

Человеческая игра — сложное явление с разнообразными социальными функциями. Исследователи игры

единодушны в том, что ее характерной чертой является двуплановость ситуации: условный мир игры, как правило, осознается ее участниками и отличается от сферы неигровой реальности. Это относится к любому виду игры, идет ли речь о спортивном состязании или военной игре, в которых победа над «противником» не означает действительного поражения врага, о театральном представлении или детских ролевых играх, где налицо намеренное перевоплощение, о ритуале или розыгрыше, когда используются технические приемы имитации, иронии, гиперболизации и т. д.

Детальная характеристика феномена игры не входит в нашу задачу. Отдельные аспекты игровой деятельности будут затрагиваться лишь в связи с предметом рассмотрения. Для нас отправной точкой в анализе биологизаторских концепций игры, сводящих ее сущность к проявлению врожденных человеку инстинктов и влечений, является убедительно обоснованный советскими учеными тезис о социальности игры. Как пишет Д. Б. Эльконин, «игра... социальна по своему внутреннему содержанию и не может быть биологическим явлением по своей природе. Игра социальна по своему содержанию именно потому, что она социальна по своей природе, по своему происхождению...»¹¹. При всех своих конкретных функциях — воспитательной, познавательной, оздоровительно-рекреационной, дидактической и т. д. — игра осуществляет в конечном счете одну общую задачу: «...человеческая игра — это такая деятельность, в которой воссоздаются социальные отношения между людьми вне условий непосредственно утилитарной деятельности»¹².

Творческие и гуманизирующие возможности игры вызвали интерес многих мыслителей прошлого. На них обратили внимание и буржуазные мыслители XX в., озабоченные отчуждением человека, торжеством принципов практицизма¹³. Пожалуй, наиболее резкое выражение идея противоположности игры и труда получила во фрейдизме. В рамках психоанализа существует много оценок феномена игры и подходов к нему. Согласно Фрейду, детская игра является непосредственной формой выражения инстинктивных импульсов, в то время как у взрослых игровые влечения бессознательно подавляются нормами социального поведения, вследствие чего их проявление имеет сублимированную фор-

му, выражающуюся в причудливых образах художественной фантазии. Большое внимание проблемам игры уделяет Эриксон, который видит в игре не просто реминисценцию нерепрессированной инфантильности, для него игровое поведение является формой оживления биологической активности в мире современной культуры, которая помогает человеку целеустремленно и мужественно преодолевать препятствия.

Особое значение Эриксон придает игре как способу «примерки ролей» в период преодоления нормативного кризиса идентичности, когда молодой человек становится членом сообщества взрослых. Это период «опасных альтернатив», конфликтов и «освобождающих выборов»; именно в этот период разыгрываются «молодежная революция», хиппистский бунт против «отцов», индивид расположен к регрессиям, к инфантильному образу жизни и мысли. И хотя эти своеобразные социальные эксперименты обычно завершаются принятием ценностей существующей системы, они неизбежны, ибо, по мнению Эриксона, коренятся в инстинктивных влечениях. Подобно играм молодняка у животных ролевые игры-поиски у молодежи способствуют адаптации к среде. При этом Эриксон не считает, что психовозрастное молодежное буйство «выиграло» лишь для того, чтобы подготовить торжество социального порядка. Он полагает, что «тюрьму стереотипизаций» можно в определенной мере ослабить, практикуя игровые элементы социального поведения, которые являются носителями свободы.

Эриксон указывает на то, что помимо специфических правил и норм игре свойственно собственное игровое пространство. Он характеризует его как пространство свободы, в силу чего сама свобода становится индикатором сферы игры. В качестве носителя свободы игра превращается в способ преодоления силы обстоятельств. Ее смыслом является «как бы воссоздание или создание господства в серии событий или обстоятельств. В немецком языке есть специальное слово *Spielraum*, которое нельзя переводить буквально, как «игровое пространство». Это слово ... означает свободное движение внутри предписанных границ. Тем самым по крайней мере устанавливаются границы явления: там, где кончается или ограничивается свобода, кончается и игра»¹⁴.

Отсюда по логике психоаналитического мышления следует и обратный вывод: если свобода демаркирует пространство игры, то экспансия игры может стать средством расширения сферы свободы. Игра как способ освобождения инстинктивной энергии выражает себя как в громких («революция»), так и в тихих (искейп, хиппизм, наркомания) формах молодежного бунтарства и выступает орудием преодоления репрессивной культуры. Эта идея, выраженная у Эриксона в довольно сдержанной форме, согласующейся с его в целом буржуазно-либеральной позицией, в левом фрейдизме обрела резкие формулировки.

У Маркузе игра — это не избыточная («сверх нормы») деятельность, а способ естественного бытия человека. Ей свойственна спонтанность, при которой связь индивида с природным миром не опосредована рациональностью — спутницей репрессивной культуры. Символами освобождения через игру и отрицание цивилизации Маркузе делает образы Нарцисса и Орфея, которые он противопоставляет Прометею, воплощению репрессивного труда. Одинокий и тоскующий Нарцисс счастлив своим единством с природой, которое не опосредовано культурой. Он даже отвергает женскую любовь, не желая поступиться свободой. Орфею также присуща творческая спонтанность, не отягощенная социальными нормами. Поэтому животные, деревья, даже камни внимают и отвечают ему. Потеряв Эвридику, он отвергает нормы культурного общежития, оставаясь одиноким, связанным лишь с природой. Орфея не понимают убивающие его вакханки, персонифицирующие репрессивную культуру.

Итак, Нарцисс и Орфей сохраняют свободу ценой абсолютного отказа от факторов репрессии, включая такой институт цивилизации, как брак. Маркузе использует даже то обстоятельство, что античная традиция сделала Орфея инициатором однополрой любви: «Как и Нарцисс, он протестует против репрессивного порядка детородной сексуальности. Орфический и нарциссический эрос в конечном счете является отрицанием этого порядка — Великим Отказом. В мире, символизируемом культурным героем Прометеем, это отрицание всякого порядка, но в этом отрицании Орфей и Нарцисс открывают новую реальность, с собственным укладом и управляемым своими принципами. Орфический эрос транс-

формирует бытие: посредством освобождения он подчиняет себе жестокость и смерть. Его язык — песня, его работа — игра»¹⁵.

Принцип «отказа» и стал знаменем бунтарской «контркультуры», поборники которой надеялись спастись от репрессивной цивилизации посредством нигилистического отказа от буржуазной культуры, не различая в ней демократической традиции, прогрессивной и реакционной тенденций. В «Очерке об освобождении» Маркузе квалифицирует «Великий Отказ» как «альтернативу капитализму», стремясь придать ему политический характер. Однако вопреки надеждам Маркузе «инстинкт свободы» не вызвал революционного движения. Хиппистское пренебрежение общепринятыми манерами и одеждой само породило молодежную моду, на которой «отвергаемый» капитализм не преминул сделать бизнес, а отрицание «буржуазного порядка» чаще выливалось в анархистскую фразу (а порой давало моральную индульгенцию молодым уголовникам).

Резкая и во многом верная критика капитализма теоретиками бунта не могла быть эффективной. Объясняется это прежде всего тем, что биологизаторская трактовка человеческой «несвободы» не оставляет места конструктивной альтернативе репрессивному обществу. Заметить несправедливость буржуазного строя в наши дни не составляет особого труда, но если не вскрыты действительные социально-экономические основания несправедливости, самая шумная критика капитализма не поможет искоренить ее. Абстрактную критику буржуазной цивилизации легко распространить на любое организованное общество, в том числе социалистическое, которое необходимо предполагает трудовую дисциплину, соблюдение законности, правил социалистического общежития. Маркузе так и поступил, объявив капитализм и социализм вариантами репрессивного общества и придав бунтарской идеологии антикоммунистический характер¹⁶.

Обратим теперь внимание на тот аспект маркузианского биологизаторства, который играет главную роль в абстрактно-гуманистической защите человеческой свободы. Обосновывая неизменность природы человека, психоаналитики автоматически делают свободу внеисторической категорией. Маркузе отрицает свободу как атрибут общественного состояния, который все полнее

реализуется в ходе прогрессивного развития человечества. Свобода выступает у него природным, исходным пунктом человеческого развития. Поэтому утрата свободы связывается им с действием тех внешних факторов, которые, превращаясь в социальные нормы (*сверх-Я*), ограничивают или подавляют вечную естественную склонность человека к беспрепятственному осуществлению инстинктуальных влечений (*оно*). Отсюда стремление представить свободу как отсутствие репрессивных факторов. Иначе говоря, теперь свободу Маркузе связывает с такой средой существования, которая не препятствует эротическим инстинктам. Этого можно было бы достигнуть в том случае, «если бы общество предложило индивиду условия для его развития как человеческого существа в соответствии с доступными возможностями свободы, мира и счастья, т. е. в соответствии с возможностями его жизненных инстинктов»¹⁷. Но поскольку общественная среда не отвечает таким запросам, человек рано или поздно отнесется к ней воинствующе негативно. Бунт, таким образом, окажется требованием самого организма. По словам Маркузе, «бунт будет корениться в самой природе, в «биологии» индивида, и на этой новой почве бунтовщики перереформулируют цели и стратегию политической борьбы»¹⁸.

Объяснение Маркузе оснований социально-политических требований, а также органических и культурных потребностей в конечном счете сводится к утверждению их биологической природы, которая является основанием свободы. «Я использую термины «биологический» и «биология» для обозначения процессов и сфер, в которых склонности, формы поведения и устремления становятся жизненными потребностями... Если биологические потребности определяются как такие... которые нельзя обеспечить никакой адекватной заменой, некоторые культурные потребности могут «погружаться» в биологию человека. В таком случае мы можем говорить о биологической потребности в свободе»¹⁹. Более того, Маркузе выдвигает идею «биологического основания социализма», которая сводится к утверждению биологической базы солидарности и братства и программе «новой чувствительности». Она предполагает очищение межчеловеческих отношений от всех извращений, искажений и условностей, навязанных

обществом, которое освободит «подлинные» и «естественные» чувства любви, уважения, красоты, справедливости и т. д. По существу же Маркузе желает изменить отношение человека к миру, отказываясь ставить вопрос об изменении общественных отношений в интересах реальной солидарности, братства и торжества чувственно-эмоциональных ценностей.

Представление о культуре как антитезе собственно человеческого — в силу того, что человеческое сводится к «изначальному», либо погребенному под культурными пластами, либо существующему в виде не реализовавшихся в условиях цивилизации потенций, — свойственно многим современным философско-антропологическим концепциям и стало по существу мировоззренческим стереотипом. Так, видный представитель структурализма М. Фуко считает, что основу человеческой свободы составляет инстинктивная деятельность. Последняя устойчиво репрессирована институализированной властью, вследствие чего исчезают надежды на освобождение человека через «свободную игру» инстинктов. Концепция Фуко, антропологизирующая человека, извращает природу политической надстройки, которая оказывается не орудием классового господства, а средством подавления естественной свободы²⁰.

Английский философ и эстетик Г. Рид также рассматривает проблемы человека через призму противоположности природно-биологического и культурно-социального. «Я признаю (и мы все должны признать), — пишет он, — существование того, что называют «животным истоком нашей природы»»²¹. Другой его важный тезис: «Существование большинства людей делится на фазы, так же отличающиеся между собой, как день и ночь. Мы называем их работой и игрой»²². Под воздействием общественных факторов, прежде всего работы, естественное начало в человеке оказалось фрагментаризованным. Рид считает, что интеграция человека осуществима через игровую деятельность, главной формой которой является искусство²³.

Таким образом, стремление осмыслить возможности самоосуществления человека, его свободы, счастья путем снятия или нейтрализации подавляющих его культурно-политических факторов чрезвычайно распространено в современной буржуазной философии. Это отнюдь не временное психоаналитическое поветрие. Пси-

хоанализ лишь четче представил достаточно распространенное идеологическое клише и дал ему аргументацию, которая в глазах озабоченного и не удовлетворенного состоянием дел человека обладает не только качеством научного авторитета, но и силой убеждающей простоты: ведь вся обозримая с позиций средней буржуазной образованности история свидетельствует о том, что процесс цивилизации все больше и больше усложняет человеческие проблемы, не давая достаточной почвы для оптимистических прогнозов.

Никто, разумеется, сегодня не ищет в далеком прошлом беззаботного «золотого века», но так называемое естественное состояние людей все чаще выступает моделью того состояния, при котором человеческое существование не обременено непреходящими стрессами, фрустрацией, неврозами. Такая «натуралистическая» ретроспектива обслуживает различные способы осмысления современных факторов подавления человека. В силу этого фрейдистские аргументы выходят далеко за рамки собственно психоаналитических концепций. Речь идет о социобиологическом псевдоисторизме, исходящем из неизменной, всегда себе тождественной, естественной природы человека. Поскольку социальная сущность человека элиминирована, природное оказывается полем, в котором взаимодействуют и конфликтуют факторы, определяющие положение человека, и в котором легче утверждать примат природного. Впрочем, природного ли? Отнюдь нет. То, что выступает как естественное устремление личности, сдерживаемое культурой, есть выражение определенных социальных установок и требований, исторически конкретных и обусловленных обществом. Идеологи современной буржуазии биологизируют аргументы своих принципов и ценностей, наделяя последние непреходящим характером.

3. «Человек играющий»: биокультурная альтернатива «репрессивизму»

В буржуазной философии игра не всегда противопоставлялась культуре как явлению, сдерживающему или подавляющему свободное самовыражение человека. Напротив, делались и делаются попытки обосновать прямую генетическую связь между игрой и культурой; при этом значительная часть их предпринимается в рам-

ках социально-биологистских концепций. В них нередко игры людей и животных попросту отождествляются. Такая точка зрения получила наукообразное обоснование еще в позитивизме Г. Спенсера и оказалась необычайно живучей парадигмой объяснения природы игры.

Обратив внимание на чрезвычайную распространенность игровых элементов в культуре (от спорта до шахмат, от кукол до пикировки острословов), Спенсер объяснял их потребностью в тренировке сил и способностей, когда они не растрачиваются в силу необходимости. То же происходит и с домашними животными. Спенсер считал, что кошка бросается за движущимся предметом, а собаки, играя, притворно охотятся или дерутся, чтобы компенсировать недостаток естественной деятельности. «...Вся эта игра есть не что иное, как драматическое представление преследования добычи, то есть идеальное удовлетворение разрушительных инстинктов при отсутствии их реального удовлетворения». То же самое характерно и для человеческих существ: «Игры мальчиков... очевидно удовлетворяют в некоторой степени хищным инстинктам»²⁴. Спенсер откровенно зоологизировал человеческую игру и одновременно антропоморфизировал («притворная» охота или драка) игру животных.

Поскольку именно эти стороны его эволюционизма в измененном виде воспроизводятся в современных биологистских трактовках игры, обратим внимание на важность качественного различия в игровом поведении человека и животных. Д. Б. Эльконин, разрабатывая концепцию ролей игры как важнейшего способа социализации, обращает особое внимание на недопущение отождествления и сближения игры человека с формами поведения животных. Он считает, что общая теория игры, охватывающая определенные виды человеческой и животной активности, невозможна, поскольку социализация принципиально отличается от процесса взросления животных. У последних через игру формируется способность ориентировки в условиях изменяющейся ситуации, но при этом совершенно отсутствуют исполнительный момент и, разумеется, какая-либо намеренность и «притворность». «Специфической особенностью движений в игре (животных. — А. К.) является их незавершенность, отсутствие в них исполнительного звена. Котенок царапает, но не растерзывает предмет, а щенок

кусают, но не прокусывают его. Это и создавало у некоторых психологов иллюзию наличия в игре животных фикции или фантазии»²⁵. Дело в том, что у животных двигательная система в момент рождения почти готова, а система высших анализаторов еще не развита. Именно поэтому обезьяны не учат своих детенышей лазить, а дельфины — плавать. Ребенок же учится даже ходить и есть, не говоря уже об обретении навыков работы и форм общественного поведения. Человеческая игра не является формой биологической адаптации к «внешней» культурной среде существования. Она сама представляет собой вид социальной деятельности.

Представители современных биологистских концепций игры, утверждая ее генетическую связь и сходство с поведением животных, все чаще представляют ее создающим фактором культуры. Нередко игра рассматривается как способ обретения высшими приматами таких поведенческих навыков, которые, собственно, и подготовили переход от животной активности к человеческой культурной деятельности. Например, известный американский психолог Дж. С. Брунер считает, что игра у приматов представляет собой форму обучения, которое осуществляется через наблюдение за поведением старших членов стада и подражание им. По Брунеру, без такого природного «образования» был бы невозможен переход к человеческой цивилизации. «Такое обучение, — пишет он, — фактически могло быть если и недостаточным, то все же необходимым условием для перехода к культуре»²⁶.

Брунер совершенно неправомерно подменяет роль трудовой деятельности в происхождении человека и культуры животной игровой деятельностью. Мало того, сомнительна и его мысль о наличии у обезьян обучения через наблюдение и подражание. Крупный советский специалист по психологии животных К. Э. Фабри на основании многолетнего исследования поведения высших животных сделал вывод о том, что игры молодых животных не являются формой поведения, которое строится по моделям поведения взрослых, и поэтому следует с большой осторожностью подходить к сравнительному изучению игр животных и детей, не допуская биологизации последних²⁷.

Однако в социальном биологизме все большую роль играют концепции, в которых игра рассматривается не

как «подражание» или компенсация «недостатка» естественной жизнедеятельности, но как вид внешне бесцельной деятельности, освобождающей избыточную «жизненную энергию» для творчества. Так, один из лидеров школы гуманистической психологии в Англии, Дж. Роуан, считает, что у Фрейда и Скиннера нет удовлетворительного объяснения мотивации человеческой деятельности, ибо они делают акцент на нехватку чего-то в системе жизнеобеспечения, в то время как специфически человеческая деятельность проявляется прежде всего в свободном творчестве. Роуан выдвигает идею «мотивации избытка» для объяснения игры человеческих сил, лежащей в основе созидательной активности. Суть дела не в нехватке, а в избытке у человека внутренних сил и энергии. Этот избыток на соматическом уровне проявляется в приятных ощущениях (человеческий аппетит, восприятие музыки и пр.), сексуальном удовольствии, игре мышц и тела, в обществе же — в творческой и игровой деятельности²⁸.

Представление об игре как выражении «избытка» внутренних человеческих сил лишает человеческую игру социального характера. Обращение к тому или иному варианту «жизненной энергии» как источнику культуры не только делает ее базой биологическое начало в человеке, но и иррационализирует ее природу, поскольку «жизненная энергия» (как и «психическая энергия» психоаналитиков) со времени Ницше и Бергсона обрела устойчивый характер таинственной и непознаваемой субстанции. Видимо, это обстоятельство в немалой степени способствовало оживлению интереса современных буржуазных философов к игровой концепции культуры Й. Хейзинги²⁹. Его книга «*Homo ludens*. Опыт исследования игрового элемента культуры» придала идее «человек играющий» характер основополагающего принципа и символа тех концепций, которые сделали игру сутью человеческой природы и источником культуры. Сегодня популярность культурологии Хейзинги среди буржуазных мыслителей в значительной мере объясняется тем, что она, не впадая в грубый биологизм, претендует на объяснение причин глубокого кризиса, который переживает «современная цивилизация», т. е. капиталистическое общество.

Хотя биологизм Хейзинги не бросается в глаза, именно он лежит в основе его понимания культуры. Посколь-

ку Хейзинга игнорирует роль труда и производства в возникновении культуры, она неизбежно оказывается выражением биологической человеческой природы, а источники игровой активности отрываются от общественной практики. Хейзинга прав в том, что понимание игры как только энергетической разрядки, отдыха, имитационного поведения, тренировки ограничено. Отсюда он делал вывод, что игра обладает и какой-то иррациональной «целью в себе». Но в том-то и дело, что подобная «цель в себе» выглядит иррационально именно потому, что игра часто вообще не обладает биологическим смыслом и ценностью,— это «иррациональность» в свете биологизаторской установки. На социальном уровне «цель в себе» является культурно-детерминированной формой стимулирования творческой деятельности, это та эмоционально-эстетическая заинтересованность, которая свойственна любой предметной деятельности и сила которой превосходит чувство удовлетворения только практическим результатом, если в нем хоть в какой-то мере актуализируются «законы красоты».

Хейзинга считал, что игра, с одной стороны, роднит человека с животным миром, а с другой — позволяет человеку возвыситься над ним. При этом она сохраняет свойство субстанционального начала культуры, не меняющееся с развитием цивилизации: «Игра древнее культуры... Человеческая цивилизация не добавила ни одной существенной черты к общей идее игры. Животные играют точно так же, как люди»³⁰. Но даже у животных игра представляет собой нечто большее, чем просто физиологическая активность или непосредственное выражение биологических потребностей. «В игре всегда что-то «играется», что трансцендирует непосредственные жизненные потребности и придает смысл действию»³¹. Хотя игра базируется на инстинктах, ее смысл нельзя свести к ним, как нельзя связать ее и с «сознанием» или «волей». В любой игре есть элемент забавы, который и характеризует суть данного явления. Это нечто «абсолютно первичное», свойственное игре и на животной стадии.

Функция игрового импульса у всех животных, включая человека, продолжал Хейзинга, состоит в преодолении естественной детерминации поведения в рамках слепой необходимости. «При понимании мира как полностью детерминированного действием слепых сил, игра

будет чем-то сверхнеобходимым. Игра возможна, мыслима, понимаема, только когда стремительный поток разума прорывает абсолютный детерминизм космоса... Животные играют, — значит, они должны быть чем-то большим, чем просто механические вещи. Мы играем и знаем, что играем, — значит, мы должны быть чем-то большим, чем просто рациональные существа, ибо игра иррациональна»³². Игра — непринужденное действие, она предпосылка, условие и форма свободы. «Ребенок и животное играют, потому что им нравится играть, и именно в этом лежит их свобода»³³. В этом Хейзинга видел первую главную характеристику игры: она есть свобода. Ее второй характеристикой является выход за рамки «реальной», детерминированной ситуации и внесение в жизнь специфического порядка с его собственными стимулами, границами и правилами. Так понимаемая игра свойственна животным, детям и взрослым, она охватывает все виды состязания, церемонии, даже кровавые столкновения и битвы. Понятием, противоположным игре, Хейзинга считал серьезность (включая и работу). Она отрицает игру, хотя сама игра вполне может включать в себя момент серьезности.

Главным моментом игры в понимании Хейзинги является то, что она в качестве свободного самовыражения человека творит культуру, которая выходит за рамки чисто естественной потребности. «...Культура возникает в форме игры, она с самого начала играет»³⁴, — писал Хейзинга. Игра не является элементом или ушедшей в прошлое предпосылкой культуры, она не отделяется от культуры — в социальной жизни оба явления совпадают. В игровой культуре актуализируются свобода и родовая общность людей.

Трактовка игры Хейзингой на первый взгляд противоречива. С одной стороны, он утверждает, что игра выводит человека за рамки биологически необходимого и оправданного. С другой стороны, он наделяет ее непреходящими качествами исходного жизненного, необузданного «животного» начала, противоположного всему прозаически серьезному. Не случайно у Хейзинги игре так привержены дети, животные, дикари, не случайно «золотой век» человека видится ему в первобытном обществе, пронизанном игрой, в котором торжествует «дионисийский экстаз». Однако эта противоречивость лишь кажущаяся. Ведь вывод Хейзингой игры за рамки

лишь биологически оправданной деятельности позволяет ему не только представить игровую энергию источником культуры, но и оторвать свободу от необходимости, от объективной закономерности (пусть даже чисто природной), сохраняя биологический источник свободы, носителем которой у него выступают играющие звери и дикири.

С этнографической и научно-антропологической точек зрения понимание Хейзингой игры несостоятельно. Игра не предшествует культуре, а появляется на базе производственной деятельности и социальной практики, причем не на самых начальных этапах развития культуры. Носителями свободы являются не играющие звери и дикири, а люди, осваивающие практически и духовно природу. И если умозрительная и во многом спекулятивная концепция «человека играющего» получила широкое распространение в буржуазной социальной мысли, то объясняется это, повторяем, тем, что она представляет собой прежде всего форму социально-этической оценки определенных сторон буржуазной действительности.

Глубокий кризис капиталистического общества и опасные тенденции социально-политического развития стран Запада, связанные с обесценением буржуазно-демократических принципов и идеалов, усилением авторитарных методов правления, ростом милитаризма, вся духовная атмосфера перед началом второй мировой войны внушали Хейзинге — и не ему одному — серьезные опасения за судьбы цивилизации, за которыми недвусмысленно проглядывала тревога за человека (о том, насколько она была обоснована, свидетельствует личная судьба Хейзинги, брошенного в нацистский концлагерь и умершего вскоре после освобождения в 1945 г.). Не видя подлинных причин фашизации Европы и кризиса культуры, Хейзинга связывал их с непониманием политическими лидерами Запада человеческой природы и злоупотреблением естественными игровыми устремлениями людей, особенно молодежи. По его мнению, за определенными игровыми формами могут скрываться корыстные социальные интересы, что порождает «фальшивую игру», которая, строго говоря, вовсе и не игра.

Наиболее опасной формой «не-игры» Хейзинга считал пуэрилизм. Этим термином, образованным от латинского *puer* (мальчик), он обозначал те виды массо-

вого поведения, которые лишены как зрелой мудрости взрослых, так и искренности подлинно детской игры; это форма ребячливости, которая внешне сходна с игрой, но выполняет социальную функцию, противоположную ей. Типичны такие черты пуэрилизма, как культивирование в беспрецедентных масштабах молодежной жестокости, чувство стадности, выкрикивание приветствий, повязки и другие политические регалии, страсть к маршировке и т. д. Согласно Хейзинге, игра объединяет и дисциплинирует людей, она конструктивна и созидательна. Пуэрилизм же разъединяет и развращает людей, он деструктивен, делает жизнь безрадостной, серьезной, жестокой. Культура, утрачивая связь с игрой, отчуждается от человека и клонится к закату. Выход из кризисного состояния Хейзинга видел в насыщении игрой всех сфер человеческой жизнедеятельности. Однако это всего лишь благое пожелание, а не реальная программа. Да и сама игра выступает у Хейзинги скорее как аналитическая модель и идеал, чем историческая реальность. Мысль С. С. Аверинцева о том, что для Хейзинги игра — «это не столько данность, сколько утопический идеал»³⁵, совершенно справедлива.

Книга Хейзинги не стала действенным предупреждением против нацистского пуэрилизма и потому, что она не могла дать достаточно серьезного социального анализа этого явления, и потому, что появилась слишком поздно. Ее успех в послевоенные годы связан с тем аспектом концепции «человека играющего», который самим автором не выделялся столь резко. У Хейзинги игра, равнодушная (по определению) к практическим результатам и противостоящая серьезности, выступала естественным антиподом труда, который олицетворял рациональность, практицизм, одностороннюю привязку человека к технологической функции и в результате деградацию его как личности. Поэтому для целого ряда буржуазных идеологов «человек играющий» стал символом «освободительной культуры», противостоящей труду. Психоаналитическая формула «игра против культуры и работы» дополнилась формулой «игра и культура против работы».

Однако новая альтернатива несвободе была иллюзорной, тем более что Хейзинга сам говорил о возможности манипулирования игрой. Тем не менее она оказалась приемлемой для буржуазного и мелкобуржуазно-

го сознания, стремящегося к улучшению положения человека в рамках социального статус-кво. Не случайно идея «человека играющего» была подхвачена и бунтарской идеологией, и буржуазным либерализмом, склонным к некоторой модернизации социальных ценностей. Между ними наблюдается определенное идейное сближение, связанное с противопоставлением природно-биологической игровой активности в одном случае репрессивной культуре вообще, в другом — современной псевдокультуре, отклонившейся от «нормы».

Обращение к «игровым истокам» культуры свойственно и представителям религиозного модернизма, в том числе протестантского, которые пытались использовать аргументы от «биологии человека» для обоснования религиозного обновленчества. Известный религиозный мыслитель Г. Кокс в свое время разработал целую «теологию игры»³⁶. Идея «танцующего» или «играющего» бога часто сопровождала религиозные поиски в движениях молодежного протеста. Американский антрополог Э. Норбек видит в таком обращении результат обнаружения биологической, «звериной» природы человека, учет которой способен оживить религию, придать ей более адекватную форму. Он обращает внимание на то, что в протестантской традиции преданность работе была добродетелью, а игра — грехом, злом, дьявольским наваждением.

Изменение отношения теологов к игре связано с пониманием ее непреодолимости, укорененности в биологии человека. Игра неожиданно обнаружила свои трансцендентные качества: заставляя человека верить в игровой мир, она выводит его за пределы наличной ситуации. Оказалось, считает Норбек, игра родственна в этом отношении религии, которая сама может быть названа видом игры. Религия в свое время подавляла биологическое поведение человека. Теперь же в интересах веры она должна обратиться к действительной природе человека, чтобы утвердиться в качестве одной из форм ее игрового проявления. «Тенденция к подавлению в себе зверя, — пишет Норбек, — достигла наивысшего уровня в Европе и США, где она включила в себя попытки подавить игру по моральным основаниям. Только совсем недавно мы оказались в состоянии подумать, что, видимо, мы зашли слишком далеко... Последние десятилетия по справедливости могут быть названы периодом

открытия человеком вновь своей животной природы»³⁷.

О популярности в социальном биологизме идеи игры как естественного проявления свободы и источника культуры (включая науку) свидетельствует то, что она нашла отражение и в этологизме К. Лоренца. Он считает, что одомашнивание животных связано с их существенной адаптацией к новым условиям существования и с утратой целого ряда природных свойств. В этом отношении современный человек очень схож с домашними животными (достаточно обратить внимание на такие его признаки, как неестественный — голубой и светлый — цвет глаз и волос). Однако человек и отличен от животных — он и во взрослом состоянии сохраняет детско-юношеское любопытство, игривость и открытость окружающему миру³⁸. В игре проявляется исследовательский интерес к миру, который свойствен лишь немногим, сравнительно недавно одомашненным животным, например собакам.

Лоренц придерживается характерной для биологизма точки зрения, согласно которой свобода достигается за рамками требований объективной необходимости, и исключительное место человека в мире он объясняет тем, что игра как форма непринужденной любознательности стала базой научного познания, возвысившего человека над остальным животным миром: «Всякое материальное исследование, осуществляемое человеком-ученым в рамках сугубо исследовательского поведения, — это возбуждающее поведение в рамках свободного действия. В этом смысле это — игровое поведение. Все научное знание, которому человек обязан своим положением хозяина мира, возникло из игровой деятельности, осуществляемой в свободном поле исключительно ради нее самой»³⁹.

Таким образом, биологистские концепции игры, в которых она рассматривается как автономный и самодовлеющий источник познавательной деятельности человека, науки, духовной и материальной культуры, достаточно многочисленны. Как бы они ни различались между собой в концептуальном или предметном отношениях (одни из них носят общепhilosophический характер, другие связаны с разработкой культурологических, психологических, педагогических и т. д. вопросов), их роднят некоторые общие мировоззренческие и методологические черты.

Коренной порок этих концепций состоит в том, что антропологизм в трактовке субъекта культуры обрекает человека на вечное пребывание на уровне его изначальных потенций, вопрос о развитии человеческих сущностных сил и творческих способностей и не ставится, поскольку эти способности, по мнению сторонников таких концепций, коренятся в биологической природе, а не являются историческим продуктом. Между тем предрасположенность и стремление к творчеству, фантазии, игре — это специфические черты человека, вовлеченного в предметную деятельность в постоянном и неразрывном сотрудничестве с общественными партнерами. Эти черты сформировались в процессе социально-исторической практики и выступают признаками социального здоровья и развития творческих сил и деятельности.

Игра не исключает ни интеллектуально-психологических усилий, ни трудового напряжения. Подчас игровая деятельность требует больших усилий, чем ординарный трудовой процесс, и сказанное относится не только к спортивным играм, где высокий уровень энергозатрат определен самим назначением спорта, но и практически к любому виду игровой деятельности. Переносить такие нагрузки легче, так как активность сопряжена с чувствами удовлетворения и радости, ненавязанности данного вида действия. И не случайно во многих социально-утопических учениях прошлого представление о свободе человека связывалось с надеждой наделить профессиональную деятельность чертами игровой привлекательности. Однако статус игры в обществе, где господствует отчужденный труд, качественно отличен от роли игровой деятельности в условиях освобожденного труда. Противопоставление игры и труда характерно для тех социальных учений, которые не смогли увязать надежды на радость как свойство самого образа жизни с программой реального преодоления человеческого отчуждения, прежде всего отчужденного труда.

Труд как процесс, совершающийся между человеком и природой, составляет основу общественной жизни. К. Маркс подчеркивал, что, воздействуя на природу и видоизменяя ее, человек одновременно изменяет и свою собственную природу. «Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти»⁴⁰. «Игра сил» — не метафора, а достаточно строгое социально-философское понятие, которое охватывает

различные виды и аспекты игры. Мысль К. Маркса о подчинении в трудовом процессе игры человеческих сил власти человека имеет прямое отношение к ряду проблем, связанных со спецификой трудовой деятельности.

Труд человека качественно отличен от внешне сходных с ним видов продуктивной деятельности животных. Объективным основанием этого отличия являются орудия труда, которыми человек опосредует свои отношения с предметом труда. «Субъектным» выражением специфики человеческой деятельности является ее осознанно целенаправленный характер. То, что К. Маркс называет животнобразными, инстинктивными, примитивными формами труда, лишено идеального предвосхищения плана и результата действия — именно в этом принципиальное отличие самого плохого архитектора от наилучшей пчелы. Человек в трудовом процессе осуществляет «свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю»⁴¹.

Но исполнительная функция воли осуществляется в конкретных социальных обстоятельствах, характер которых строго определяет соотношение волевых и игровых компонентов трудовой деятельности. В самом деле, если цель труда и реализующая ее деятельность доставляют человеку удовольствие, надобность в принуждающей самодисциплине и повелевающей воле отпадает, труд становится игрой творческих сил человека. Но эта игра представляет собой свободную самореализацию человека, который осуществляет им самим положенную цель, утратившую в силу этого характер внешнего принуждения.

Труд, который не является выражением внутренней потребности самого человека, несет на себе печать принуждения, хотя бы косвенно. Это доминирующая форма труда в условиях эксплуататорского общества. Свободный труд здесь существует лишь фрагментарно, в виде отдельных аспектов человеческой деятельности. Сказанное относится даже к представителям творческих профессий, чей труд не свободен от определяющего его характер «заказа» (рыночная конъюнктура, воля или каприз клиента, узкокорпоративные интересы потенциального потребителя). Что касается рабочих, то их труд носит отчужденный характер и, не будучи привлекателен ни по цели, ни по исполнительным действиям, вы-

ступает лишь средством обеспечения их физического существования.

Поэтому К. Маркс считал, что «царство свободы» невозможно в условиях подневольного, вынужденного труда и отсутствия целеполагания самого труженика. Оно начинается лишь там, «где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства»⁴². Это не означает, что свободный труд не будет обусловлен человеческими потребностями, но это означает изменение характера потребностей. Вместо ориентации только на удовлетворение первичных органических нужд свободный от эксплуатации человек будет относиться к труду как к естественной форме и средству развития своих потенций, что придаст его работе смысл, далеко выходящий за пределы чисто материальной ценности продукта его труда. По словам Маркса, в этих условиях «начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью...»⁴³.

Труд всегда целенаправлен, независимо от его характера и отношения к нему работника. Даже отчужденность от производителя объективного значения его деятельности, даже бессмысленный для него в этом плане труд не лишаются целенаправленного приложения его мастерства и умения в производственном процессе. Но цель производства в условиях эксплуатации чужда производителю, она связана с внешней по отношению к нему необходимостью. Лишь снятие отчуждения способно превратить труд в труд для себя, который становится способом подлинной жизнедеятельности человека. При этом «внешние цели теряют видимость всего лишь внешней, природной необходимости и становятся целями, которые ставит перед собой сам индивид, следовательно, полагаются как самоосуществление, предметное воплощение субъекта, стало быть, как действительная свобода, деятельным проявлением которой как раз и является труд...»⁴⁴. Представление о праздности как «свободе и счастье» — спутник труда по принуждению. Такой труд требует подчинения, большого напряжения (часто перенапряжения) сил, огромных волевых усилий. Мера этих усилий обратно пропорциональна непривлекательности для работника цели, содержания труда и способа исполнения. Напротив, совпадение деятельности

с субъективно полагаемой целью (в сочетании с гуманизированной техникой) делает труд наслаждением или игрой творческих сил, причем такая игра у К. Маркса не есть чисто эстетическая или интеллектуальная активность, она безусловно предполагает гармоническое единство физического и духовного самовыражения человека: «Кроме напряжения тех органов, которыми выполняется труд, в течение всего времени труда необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании, и притом необходима тем более, чем меньше труд увлекает рабочего своим содержанием и способом исполнения, следовательно чем меньше рабочий наслаждается трудом как игрой физических и интеллектуальных сил»⁴⁵.

Работа как игра (но не забава) характеризует свободный труд и является источником радости, несвободный труд не может быть игрой. Сама же игра как аспект и способ осуществления предметной деятельности есть исторический продукт, конечную базу которого составляет производственная деятельность человека. Поэтому понимание игры как выражения инстинктивных биологических начал в природе человека и метафизический отрыв ее от труда несостоятельны. Надежды на обретение свободы через игру в противоположность труду как непреходящему фактору и символу принуждения иллюзорны.

Социальный этологизм и новая версия «общественного договора»

В предыдущей главе речь шла о биологизаторских трактовках отношений человека и общества (культуры). Обратим теперь внимание на тот вид социального биологизма, который само общество трактует как форму стадно-коллективистской активности, а социальные конфликты и борьбу — как проявление законов животного поведения. Это этологизм (этология — наука о поведении животных). Его поборники «опираются на представления о закономерностях поведения животных, механически переносят понятия этологии на поведение человека, на жизнь всего общества, метафизически абсолютизируя биологические компоненты человеческого поведения»¹.

Появление социального этологизма связано с именами таких ученых, как К. Лоренц, Н. Тинберген, Д. Моррис и др., которые внесли заметный вклад в изучение поведения животных. Успехи этологии породили у многих буржуазных авторов иллюзию, будто она может выступать универсальным способом объяснения всех сторон человеческой жизни. Некоторые этологи считают, что наступил «век этологии», кладущий конец традиционному разделению общественных и естественных наук². На деле этологи встали на путь редуктивизма, зооморфизируя социальные явления. Тем самым они вольно или невольно оказали услугу современной буржуазной философии, подкрепляя ее наукообразными аргументами и нередко сами выступая при этом в роли буржуазных идеологов.

1. Принцип территориальности и «человеческий зверинец»

Важнейшим принципом социального этологизма является положение о генетической детерминации форм человеческого поведения. К. Лоренц считает, что люди

поднялись над животным состоянием благодаря стадным инстинктам и вся современная культура представляет собой если не прямое проявление унаследованных форм поведения, то их непосредственное продолжение и развитие. Именно на базе зоосоциальных инстинктов человеческая культура возвела всю огромную надстройку социальных норм и обычаев³.

Большое внимание этологисты уделяют внутривидовой конкуренции, через призму которой осмысливаются социальные трения и конфликты. Отправной идеей в объяснении социального поведения служит выдвигаемый ими принцип территориальности. Согласно Тинбергену, «человек все еще является носителем животной наследственности групповой территориальности»⁴. Агрессивность есть реакция прежде всего на нарушение или угрозу нарушения территории, жизнеобеспечения данного сообщества. Это может быть семейный участок, родо-племенная территория или территория государства. Тинберген не проводит между ними принципиального различия. Назначение агрессивности у всех живых существ состоит, по его мнению, в том, чтобы либо устранить физически противника или конкурента, либо сделать его недееспособным, либо заставить изменить поведение.

По существу внутривидовая борьба у этологов представляет собой способ разрешения вопросов о территории, брачных партнерах, пище или защите молодняка. Споры такого рода большинство животных разрешают без убийства. Человек составляет исключение из этого правила, являясь единственным массовым убийцей. У животных внутривидовая борьба как момент естественного отбора и оздоровления генофонда способствует выживанию, у человека же, по всей видимости, дело обстоит наоборот. Для объяснения этого явления этологи выдвигают собственную теорию общества, в центре которой стоят проблемы общественного неравенства, конфликтов, войн, насилия и т. п. и которая представляет собой распространенный вариант социального биологизма.

По мнению Тинбергена, человеческая среда весьма специфична. Она складывается в результате действия культурных факторов и поэтому чрезвычайно изменчива. Разумеется, человек, как и всякое животное, способен приспособляться к среде. «Но это поведенческое

приспособление... имеет свои границы. Границы эти налагаются нашей наследственностью, которая может изменяться лишь с незначительной скоростью генетической эволюции. Существует достаточное основание утверждать, что человеческая способность к приспособлению была превзойдена... изменениями в его социальном окружении...»⁵

В трактовке конкретных общественных явлений Тинберген исходит из того, что факторы изменения социальной среды деформируют или блокируют биологические механизмы человека. Так, война как форма массового убийства есть не что иное, как результат дисфункции животной адаптивности у человека. Природа войны, по Тинбергену, такова. Культурный прогресс, в особенности успехи медицины, породил демографический взрыв. Бурное развитие техники и прогресс сельского хозяйства, увеличив возможности материального обеспечения людей, создали такую плотность населения, при которой факторы генетической эволюции и биологические нормы человеческих отношений уже бессильны предотвращать конфликты и убийства. Современные средства коммуникации интенсифицировали человеческие контакты, усилив опасность агрессивных вспышек. Тинберген приводит следующий пример, свидетельствующий об утрате людьми биологических форм защиты. Солдаты воспитываются таким образом, что предпочитают смерть бегству. Это значит, что у них атрофировалось чувство естественного самосохранения и они морально побуждаются к гибели. Кроме того, появление дистанционного оружия устранило непосредственный контакт противников, и биологически надежные раньше сигналы отчаяния, смирения утратили действенность. Тинберген полагает, что военные летчики не сбрасывали бы свой смертоносный груз, если бы видели отчаяние гибнущих детей.

Врожденная агрессивность, коренящаяся в самом человеке, и наличие культурной среды, деформирующей формы ее проявления, не дают основания для оптимистических выводов о перспективах человечества: Тинберген считает, что «элиминация посредством образования внутреннего позыва драться будет делом очень трудным, если не невозможным»⁶. Поскольку «позыв драться» врожден, вопрос об устранении человеческой воинственности перед Тинбергеном и не встает. Речь

может идти лишь о предотвращении крайних проявлений воинственности, и в этой связи он рассматривает способы канализации и сублимации агрессивности. Тинберген полагает, что общность задач позволяет снять напряженность в отношениях между людьми, поскольку агрессивная энергия направляется на единую цель. В качестве вдохновляющих примеров он указывает на единство голландцев в борьбе за отвоевывание территории у моря, на объединение усилий ученых для решения фундаментальных проблем, сотрудничество в исследовании космоса и т. д. Правда, Тинберген и в этих случаях видит не столько стремление к позитивному результату деятельности, сколько биологически ритуализированную процедуру налаживания отношений.

Для социального этологизма характерно объяснение общественных отношений в терминах биологических ритуалов — серий стереотипных двигательных реакций, последовательность и характер которых заложены в генетическом механизме того или иного биологического вида. Разумеется, изучение ритуалов животных имеет большое научное значение. Это не только ключ к пониманию их поведения (благодаря информационному подходу к ритуалу как поведенческому коду и способу коммуникации формы поведения животных становятся более понятными), но и способ обнаружения филогенетического родства между видами внутри семейства или рода (таксонами), средство отделения истинной гомологии от внешнего сходства (результата конвергентного развития видов) и т. д. Как правильно отмечает Лоренц, сигнальные функции ритуала, возникающие на базе двигательных реакций, являются по существу новыми, играющими существенную роль в жизни биологических видов. «Одна из этих новых функций — канализация (отвод) агрессии, особый способ ее разрядки, не причиняющий вреда собратьям по виду... другая — образование связи, объединяющей две или большее число особей»⁷. Пример первой функции — ритуальные драки у рыб, птиц и млекопитающих в брачный период, пример второй — «приветственные церемонии» животных при установлении связи.

Определив функции биологических ритуалов, Лоренц не ограничивается миром животных, а пытается установить прямую связь между филогенезом ритуалов и становлением социальных норм. По его мнению, челове-

ческая культура — это сфера модифицированных ритуалов, возникших на биологической базе и играющих в человеческом обществе ту же роль, что и в жизни животных: смягчение агрессивности и установление внутривидовых контактов. Различие лишь в том, что ритуализация в обществе осуществляется через традицию, но и последняя, по Лоренцу, есть продукт биологического процесса. Он пишет: «Потребность следовать привычке, боязнь нарушить общепринятые правила, почтение и любовь к старшим — все эти и многие другие механизмы, обеспечивающие прочность и устойчивость ритуализированных форм поведения и передачу их из поколения в поколение, являются общими как для биологических, так и для культурных ритуалов. Более того, создавались и отрабатывались эти механизмы, конечно же, в процессе биологической эволюции»⁸.

Рассмотренные идеи Тинбергена и Лоренца дают общее представление о социальном этологизме. Перед нами типичный редуktivизм, заключающийся в игнорировании специфики социальных явлений, отождествлении их с биологическими, что неизбежно ведет к пониманию естественных закономерностей как определяющих факторов общественной жизни. Обратимся теперь к более конкретным идеям этологизма, представленным в творчестве Р. Ардри. Этот автор у нас достаточно известен и часто критикуется. Однако критика касалась главным образом его концепции территориального императива. Между тем за нею скрывается безусловно более широкое социологическое мировоззрение, некоторые аспекты которого в свете рассматриваемых нами вопросов представляют несомненный интерес. Воззрения Ардри во многом являются гротескной формой социального биологизма, которая довольно наглядно и четко показывает как теоретические слабости, так и идеологическую роль биологизма вообще. Прежде всего этим определяется актуальность критического рассмотрения взглядов Ардри (что касается его притязаний на новое слово в антропологии, то они, судя по всему, отнюдь не встревожили ученый мир).

Наиболее известные исследования Ардри — «Африканский генезис», «Территориальный императив», «Общественный договор», «Гипотеза человека-охотника». Если первое посвящено главным образом антропологическим вопросам, то последующие имеют преимуще-

ственно социологический характер. Они и будут главным объектом нашего внимания. Основополагающая идея Ардри состоит в том, что человек произошел от агрессивного и хищного предка и это запечатлено в его биологической памяти. Она представляет собой не архив изредка используемой информации, а активный фактор формирования человеческого поведения. По Ардри, человек — территориальное существо. Он должен, в силу естественного закона, обладать для нормального функционирования определенным «жизненным пространством». Территорию Ардри определяет как «исключительное владение, поддерживаемое и защищаемое индивидом или группой против вторжения представителей собственного же вида»⁹. Обладание территорией — жесткий императив. В условиях цивилизации он несколько модифицируется, но суть его остается прежней. Как особи большинства видов животных осваивают и метят определенную территорию, так и человек проводит границы своих владений и возводит ограждения; как стадные животные сообща охраняют свою коллективную территорию от чужаков, так люди защищают свою страну от вторжений пришельцев.

Патриотизм для Ардри вытекает из территориальности. В основе патриотизма — сугубо биологические корни, общие животным и человеку: «Если мы защищаем честь нашей земли или суверенитет нашей страны, то делаем это по причинам, ничем не отличающимся от причин (аналогичных действий) у низших животных»¹⁰. Стремясь доказать абсолютный приоритет территориальности, Ардри ссылается на огромное количество людей, отдавших жизнь за родину, которое неизмеримо больше числа погибших за женщину. Очевидно, для него это убедительное сравнение, ибо в человеческой истории любовная конкуренция мужчин является делом обыденным и повседневным. Данный пример свидетельствует о том, что воззрениям Ардри не чужд вульгаризм. Самого Ардри это обстоятельство мало смущает. Более того, определенный эпатаж, видимо, должен не только привлечь внимание к его идеям, но и усилить впечатление антидогматического подхода к важнейшим социологическим вопросам.

Было бы ошибкой усматривать в «животных» характеристиках человека лишь своего рода теоретическое озорство или, скажем, смелую образность, неординар-

ную аналогию. Их следует понимать и принимать в переносном смысле. Ардри подчеркивает, что биологическая сила, подобная территориальной привязанности, не просто обща человеку и скворцу, но является органическим компонентом человеческой природы и поведения: «Я считаю такую силу частью нашей эволюционной природы, структурой поведения»¹¹. Это сугубо инстинктивная сила, т. е. потребность человека владеть индивидуальной территорией и охранять ее всеми силами является императивом врожденным. Ардри считает, что научение, обусловливаемое средой существования, касается лишь выработки умения распознавать и определять оптимальные пределы жизненного пространства, строить свои взаимоотношения с партнерами, побуждаемыми теми же биологическими импульсами.

Таким образом, основой стабильности и благоденствия людей становится территория как таковая, а детерриторизация человека соответственно оказывается причиной всех жизненных невзгод. Для подтверждения своей мысли Ардри ссылается на преступность, нищету, уличные беспорядки, свойственные большим городам Запада, где человек лишен необходимого жизненного пространства.

Действительно, резкие социальные контрасты в городах капиталистического мира, рост в них насилия и преступности, увеличение числа безработных и семей, находящихся ниже официальной черты бедности, — явления общеизвестные. Не менее известно и то, что они свойственны прежде всего тем районам, где высока концентрация людей, — городским гетто и трущобам, населенным социальными низами. Однако первичной причиной указанных социальных бед является не скученность населения; она сама обусловлена общественным неравенством, тем, что многим попросту не по карману просторные и благоустроенные квартиры. Капитализм оказался не способен решить социальные проблемы крупных городов, а буржуазная идеология стремится представить их не как порождение капиталистической системы, а как результат действия каких-то иных факторов. Американский марксист Г. Аптекер показал, что несостоятельность буржуазной социальной политики в городах оправдывается биологизмом, прежде всего социальным дарвинизмом, который опирается на концепцию врожденной прочности низших классов¹².

Социальный этологизм, продолжая биологизаторскую традицию, представляет социальные конфликты и преступность следствием биологической реакции организма на условия городской среды и тем самым камуфлирует их действительную причину. Сведение социальных проблем капитализма, особенно остро стоящих в крупных городах, к природному основанию — заманчивая цель буржуазной идеологии, и Ардри со своей идеей детерриторизации не одинок.

Одним из популярных авторов, аналогичным образом «натурализирующих» современное буржуазное общество, все его болезни и проблемы, является английский этолог и антрополог Д. Моррис, активно пробующий перо в области социальной философии. Моррис больше известен как автор нашумевшей книги «Голая обезьяна», в которой особенности человеческой природы выводятся из специфических видовых черт, отличающих людей от приматов (среди них немаловажная роль отводится отсутствию шерсти, отсюда и эпитет «голая»). Другая его работа — «Человеческий зверинец» — представляет собой своеобразную детализацию идеи детерриторизации. В этой книге четко прослеживается идея, имеющая основополагающее значение в биологизме: социальные кризисы обусловлены отклонениями от «нормы животности». Его исследования 70-х годов посвящены главным образом проблемам межличностных отношений и невербальной коммуникации (жестикуляции)¹³, которые, разумеется, анализируются с этологистских позиций.

Моррис пишет, что жизнь человека в условиях современной городской цивилизации существенно деформирована: в отличие от животных люди убивают ближних, жестоко конфликтуют друг с другом, едят и пьют в масштабах, далеко превосходящих биологические нужды. Все эти аномалии — результат того, что люди в большинстве своем лишены оптимальных территориальных норм, иными словами, это естественное последствие детерриторизации. Моррис отвергает расхожее сравнение современного города с джунглями (так называемые законы джунглей — это благоприятные для жизни нормы естественной среды). Он считает, что условия современной жизни аналогичны ситуации зверинца. Разумеется, зверинец обеспечивает определенную безопасность, но она куплена дорогой ценой.

Моррис практически не рассматривает экономическую анатомию общества, видя в социальных отношениях только модификации биологических связей или отклонения от них, и проводит линию крайнего биологического детерминизма в объяснении исторических явлений. Человек, по его мнению, следуя требованиям своей натуры, в условиях цивилизации (подобно зверям в неволе) либо впадает в состояние апатии, либо ищет новые формы активности. Последние и составляют характерные черты современной культуры, которые деформируют нормальную жизнедеятельность и во многом определяют характер человеческих взаимоотношений и социальных процессов. «Ненормальности» буржуазного общества, выражающиеся в кризисных явлениях, которые широко охватили межличностные отношения, нравы, культуру в целом, рассматриваются Моррисом как последствия пространственного ограничения среды обитания.

Конечно, длительное пребывание человека в тесном помещении, в изоляции от большого мира и природы может вызвать депрессию, и это обстоятельство хорошо известно психологам и эргономистам. Однако, как уже говорилось, условия жизни в современном капиталистическом городе, скученность в городских трущобах (особенно в негритянских гетто), дефицит человеческого участия и просто личного общения обусловлены вполне определенными социальными причинами, так что выражение «человеческий зверинец» (равно как и «каменные джунгли») вполне употребимо при характеристике антигуманных последствий капиталистической урбанизации, но отнюдь не в качестве модели их научной интерпретации. Между тем «человеческий зверинец» — базовое понятие в концепции Морриса, объясняющей вполне определенную социальную ситуацию. Ему не удастся вскрыть механизм детерминации интересующих его явлений (поскольку им не учитываются такие социальные факторы, как эксплуатация, безработица, нищета), вследствие чего он ограничивается их довольно поверхностным эмпирическим описанием, больше полагаясь на образные аналогии и, видимо, профессиональную неподготовленность той широкой аудитории, на которую он ориентируется.

Подобно Ардри Моррис распространяет принцип территориальности на все сферы общественной жизни

и социальных отношений. Он различает три вида человеческой территориальности: племенную, семейную и персональную. Семейная и персональная «территория» — это прежде всего личная собственность. Что касается племенной территориальности, то она, видимо, и должна отражать социальную природу человека. По Моррису, она существует в различных видах и объясняет стремление социальных классов и групп к внутреннему единству и изоляции. Такая «племенная автономия» существовала всегда и составляла основу общества. Выражением этой тенденции у Ардри являются, например, закрытые для «посторонних» различные клубы, у которых есть свои «правительства» — советы и правления. Только такая дифференциация обеспечивает, согласно Моррису, чувство безопасности. Объединения людей могут быть неформальными, но они всегда подчиняются неписаным законам территориальности. Не принято нарушать не только официальные демаркационные линии, но и частные владения, территории организаций, неформальных групп и т. д.

«Территориально-племенной» принцип Моррис использует для объяснения социальных отношений и конфликтов. Так, отношения конкурирующих гангстерских групп — это всего-навсего борьба за «сферы влияния», городские гетто — «естественная» территориальная изоляция бедноты, которой неуютно в фешенебельных кварталах, но которая в трущобах чувствует себя хозяином. Даже классовые конфликты осмысливаются Моррисом в терминах неизбежного и непреодолимого соперничества «племен» трудящихся и предпринимателей, и не случайно переговоры их представителей ведутся не в офисах менеджеров или в рабочих клубах, а где-то на «ничейной земле»: «Переговоры между администрацией и профсоюзами — это межплеменные сражения на нейтральной почве — за столом переговоров»¹⁴.

Вывод Морриса довольно прост: каждый человек должен иметь жизненное пространство и знать «свое место». Современная индустриальная цивилизация, продолжает он, породила острейшие социальные проблемы только потому, что были нарушены оптимальные нормы естественного пространства, необходимого для человека. Большая скученность людей и превращение «племени» в «сверхплемя» устраняют «предохранительную сетку», которая ранее удерживала людей в естественно-

разумных рамках. Новый образ жизни и связанные с ним нормы регламентации не возводят человека на качественно новую ступень развития. «Цивилизованное поведение» вполне соответствует биологической природе человека. Он не является от рождения «чистой доской», считает Моррис, а входит в мир с готовой «системой основных инструкций». И было бы противоестественно, если бы в современных культурных условиях человеческое поведение не походило на поведение зверей, помещенных в зверинец, делает вывод Моррис.

Он обеспокоен существующим положением вещей, но далек от желания вернуться в спасительные джунгли. Это и невозможно. Поэтому он предлагает лишь учитывать врожденную «систему инструкций», чтобы избежать нежелательных последствий. Свои советы он адресует прежде всего общественным лидерам: «Политики, администраторы и другие сверхплеменные лидеры — хорошие социальные математики. Но этого недостаточно. В свете проблем еще более перенаселенного в будущем мира они должны стать также хорошими биологами, потому что где-то в массе проводов, телеграмм, пластика, бетона, кирпича, металла и стекла, которую они контролируют, имеется животное, человеческое существо, примитивный племенной охотник, надевший маскарадный костюм цивилизации, сверхплеменного гражданина и отчаянно борющийся за то, чтобы совместить свои древние унаследованные качества с совершенно новой ситуацией. Если дать ему возможность, он сможет превратить свой человеческий зверинец в прекрасный человеческий парк для игры. Если же не дать — зверинец может стать огромным сумасшедшим домом...»¹⁵ Каким образом преобразовать зверинец в прекрасный парк — этого-то Моррис на базе своего биологистского мировосприятия сказать не может.

Общая концепция человеческого зверинца не является просто псевдонаучным курьезом. Она приводит читателя к мысли, что, строго говоря, ничего противоестественного в формах поведения и взаимоотношений людей в условиях современного буржуазного общества нет. Согласно Моррису, просто изменившиеся условия существования, не отвечающие «естественной» природе человека, вызывают биологически вполне оправданную реакцию на них организма. И хотя при этом сложилась напряженная социальная атмосфера, изменить ее в

принципе нельзя, можно лишь с помощью умелой социальной политики снять ее крайнюю напряженность. Вопрос о «неправильности» общественных порядков, порождающих напряженность и формирующих «сверхплеменных граждан», у Морриса и не стоит, как бы резко ни звучала порой критика в адрес «сверхплеменных вождей» — буржуазных политических лидеров.

Независимо от субъективных мотивов социальные этологи объективно выступают апологетами капитализма, поскольку их трактовка буржуазной действительности обосновывает правомерность и существующего строя, и политики господствующего класса. В работе «Гипотеза человека-охотника» Ардри говорит о том, что современная экономическая деятельность существенным образом изменила характер человеческой территориальности. Теперь она предполагает не просто административные и политические границы, но и более широкую географическую сферу, которая своими ресурсами обеспечивает выживание того или иного «сверхплемени». Такая модификация принципа территориальности хорошо согласуется с сегодняшней политикой американской администрации, которая активно использует понятие «жизненные интересы США» для проведения неоколониалистской агрессивной политики, беззащитно попирающей суверенные права других народов в целях обеспечения экономических и военно-политических интересов американского империализма.

2. Этологистская трактовка равенства и неравенства

Социально-этологистская интерпретация человека связала принципы территориальности и агрессивности с законами и нормами группового поведения, закрепленными механизмом наследственности. Этологизм отчасти использовал и дополнил, а отчасти вытеснил индивидуалистский и антропоцентристский психологизм (прежде всего фрейдистского толка) стадно-коллективистской моделью, претендующей на объяснение широкого круга общественных явлений, в частности природы социальных отношений. Главное достоинство человеческой агрессивности Ардри видит в том, что она противостоит «антибиологической» демократической тенденции к равенству людей. Он исходит из того, что уникальность

врожденных черт и потенций каждого индивида обеспечивает бесконечное многообразие человеческого рода, и поэтому считает, что конкурентная борьба, соперничество, общественная иерархия объективно поддерживают и защищают «естественную» тенденцию к неравенству. Ей противостоят эгалитаристские устремления, которые угрожают индивидуальности, противоречат самой природе и потому практически нереализуемы.

Идея равенства людей в истории буржуазной общественной мысли играла важную роль. Требование правового равенства было одним из главных компонентов идеологии и политических платформ буржуазных революций XVII—XVIII вв. Оно исходило из признания равноценности людей независимо от сословной принадлежности. Однако утвердившийся капиталистический строй наглядно показал, что юридическое равноправие не означает социального равенства. Более того, идеологи империализма уже в конце прошлого столетия активно выступали против принципа равенства. Довольно рано сложились и антидемократические аргументы «от природы», суть которых сводилась к тезису об изначальной «естественной» неравноценности людей, общественных групп, рас. Достаточно вспомнить французского социолога Г. Лебона, который в работе «Психология народов и рас» утверждал, что равноправие противоречит самой природе человека, которая, раскрывая в условиях цивилизации свои потенции, с необходимостью ведет к дифференциации рас и наций, к социальному расслоению внутри любого общества. Аналогичны на этот счет воззрения Ницше: «Порядок каст, *ранговый порядок*, лишь формулирует высший закон самой жизни... *неравенство* прав только и есть условие того, что существуют вообще права. — Право есть преимущество. В своем виде бытия каждый имеет вместе с тем свое преимущество. Не будем относиться презрительно к преимуществам *посредственных*»¹⁶.

Отметим, что ни Лебон, ни Ницше не опирались на генетику и этологию, и их концепции даже для своего времени были чрезвычайно спекулятивными, разрабатывались вне рамок научной методологии и давно стали одиозными. Современный этологизм пытается оживить идею естественности неравенства в тот исторический период, когда равенство стало широко разделяемым со-

циальным идеалом, лозунгом и программным требованием всех демократических движений, наконец, официально прокламированным конституционным принципом большинства государств. Используя естественнонаучный материал, сторонники социального этологизма переосмысливают принцип равенства не столько в целях отказа от формального правового равноправия, сколько для дискредитации идеалов общественного равенства. Осуществление этой задачи ведет к новому пониманию природы и назначения идеального гражданского сообщества, в котором с момента зарождения буржуазной мысли было принято видеть инструмент всеобщего благоденствия.

В работе «Общественный договор», посвященной анализу оснований общественного порядка, Ардри решил оттолкнуться от некоторых идей Ж.-Ж. Руссо. Он всячески подчеркивает свое особое отношение к Руссо — об этом говорят и посвящение книги памяти великого мыслителя, и заимствованное у него название. Однако это отношение менее всего выражается в попытке поддержать традиции руссоизма. Перед нами явная профанация Руссо, за которой просматривается претенциозное стремление дать такое объяснение механизмов «гражданского общества» XX в., которое по значимости и глубине было бы сопоставимо со значением естественно-правовой теории Руссо для своего времени.

Столь несвойственный этологистам историко-философский экскурс понадобился Ардри для того, чтобы, опираясь на него, выдвинуть собственные обществоведческие тезисы, причем таким образом, чтобы создать впечатление духовно-теоретического родства социального этологизма с классической традицией.

Ардри сетует на то, что современные социальные мыслители забыли Руссо, а если изредка и вспоминают о нем, то обращаются прежде всего к его «крайним» теориям изначальной доброты человека и определяющей роли внешней среды в формировании личности, в то время как подлинная заслуга Руссо состоит в утверждении природной уникальности человека. Если верить Ардри, Руссо не доверял демократии, хотя и считал, что правительство должно быть слугой управляемых; он не обосновывал всеобщее равенство, а отстаивал суверенитет индивида и принцип совершенствования человека. Заслугу Руссо Ардри видит в том, что тот

правильно ставил проблемы, но ставил их «слишком рано». Без теории эволюции и современной генетики Руссо мог полагаться только на свою интуицию. Главное теоретическое достижение Руссо, считает Ардри, состоит в том, что он рассматривает человека как часть природы и считает, что «животный образ жизни имеет существенное значение для образа жизни человека»¹⁷. При этом не следует закрывать глаза на серьезные ошибки Руссо, который не имел возможности опереться на современную генетику. Первую из них Ардри усматривает в идее изначальной асоциальности человека, вторую — в мифе о счастливом «естественном состоянии», предшествовавшем гражданскому обществу с его институтами и нормами.

Расхождение многих положений Руссо, творившего свыше двух столетий назад, с данными современной науки настолько естественно, что умножать список его «ошибок» не составляет особого труда. Дело, однако, в том, что Ардри часто ошибается сам, некорректно представляя идеи своего «предшественника». Достаточно сказать, что Руссо был настойчивым поборником демократии, причем «плебейской», прямой, он не доверял английскому парламентаризму, справедливо считая его средством закрепления неравенства и ущемления волеизъявления народа. Отстаивая интересы индивида, Руссо превыше всего ставил суверенитет народа, видя в первую очередь в нем гарантию прав личности. Социальность как предрасположенность к общежитию Руссо считал природной диспозицией человека. В его подходе к вопросам социального познания имеются важные догадки о противоречивом характере исторического прогресса и о неравенстве как продукте общественного развития. Между тем именно эти наиболее ценные стороны социальной философии Руссо вызывают не только критику, но и бестактную снисходительность Ардри: «То, что Руссо ничего не знал о территориальном императиве в животной жизни и рассматривал возникновение частной собственности как наказание, которое человек навлек на себя, — это не столь большое невежество... Я полагаю... что Жан-Жак Руссо в свое время имел полное право ошибаться. Как мог он знать, что люди от природы сотворены неравными или что изначальная доброта столь же невероятна, как и изначальное равенство?»¹⁸

Ардри противопоставляет традиционному руссоизму свой принцип: общество равных невозможно. Это, однако, не означает, считает он, что справедливое общество невозможно. Образец справедливости для Ардри — сообщество животных. Оно справедливо именно в силу того, что животные не стремятся к равенству. Подлинный смысл общественного договора состоит в социальном обеспечении естественного неравенства и свободно-го выражения биогенетической индивидуальности. «Справедливое общество... — пишет Ардри, — это такое общество, в котором достаточно порядка, чтобы защитить своих членов... и достаточно беспорядка, чтобы обеспечить каждому индивиду полную возможность для развития его генетического достояния, каким бы оно ни было. Именно об этом соотношении порядка и беспорядка... я и думаю как об общественном договоре»¹⁹. По Ардри, фатальная ошибка человека в том, что в своей надежде на равенство он нарушал это биологическое предписание. Для социального этологизма оказались неприемлемыми не только идея равенства людей, но и весь демократический образ мысли одного из ведущих представителей буржуазной революционной идеологии.

Экстраполяция Ардри принципов биологического неравенства и генетической уникальности людей выступает по форме как способ объяснения общественного неравенства, а по существу — его оправданием. Если стадная иерархия обеспечивает выживание сообщества животных, то почему социальную субординацию не воспринять как природой положенный закон самоорганизации людей? Тот общественный договор, в котором Руссо усмотрел обман и узурпацию власти, Ардри считает благом. Он утверждает, что неравенство, базирующееся на «естественном» различии индивидов, наилучшим образом обслуживает самих непривилегированных, снимая с них непосильную ответственность за те социальные функции, которые им принципиально не под силу.

Отсюда следует простой вывод: недовольство людей своим социальным положением связано с непониманием того, на что они могут претендовать, а на что — нет. Ардри считает, что требование общественного равенства неправомерно, и пытается подкрепить свой тезис этологическими доводами и аналогиями.

Социальные этологисты любят сопоставлять общественные отношения с внутристадной субординацией животных, особенно приматов. В известных рамках такое сопоставление допустимо, однако этологисты при этом полностью игнорируют качественную специфику социальных механизмов, вследствие чего они отождествляются с биологическими. «Человеческие существа, — пишет П. Рейнольдс, — характеризуются способностью интегрировать социальные по происхождению программы совместного практического действия в эффективные механизмы, по существу не отличающиеся от механизмов, присущих обезьянам»²⁰.

Ардри также не видит качественного различия между законами поведения людей и приматов. Но беда в том, что люди эти законы стремятся нарушить. Складывается парадоксальная ситуация: для Ардри поведение стада обезьян оказывается идеальной моделью общественных отношений, поскольку животные соблюдают законы должного поведения. Преимущество любой обезьяны перед человеком Ардри видит также в том, что независимо от своего положения в естественной иерархии ее место в стаде уникально. Человек практически лишен этого качества. Он утрачивает уникальность во всех сферах жизни: и на работе, и дома, и в транспорте. Тенденция к уравниванию в правах и статусе деформирует его биологическую уникальность.

Сможет ли общество осуществить равенство? Видимо, да, считает Ардри, но это будет противоестественно: «...неестественное общество, пожалуй, достигнет какую-то меру неестественного равенства своих членов»²¹. А неестественное равенство, как уже отмечалось, несправедливо. И здесь мысли Ардри вполне созвучны идеям Ницше, который обрушился в свое время на «социальную чернь» за то, что она, выдвигая идею равенства, заглушает инстинкт и выступает против «естественного» неравенства: «Неправота никогда не заключается в неравных правах, она заключается в притязании на „равные“ права...»²²

Критикуя идеал равенства, современные этологисты смешивают понятия естественного и социального равенства, что было недопустимо даже для буржуазных мыслителей XVII—XVIII вв. Уже Локк утверждал, что индивидуальность порождается социальным развитием, что личность формируется в условиях конкретной общест-

венной среды. Руссо, говоря о равенстве людей «по природе», имел в виду не физическое единообразие, а исходную социальную предрасположенность, являющуюся источником и основанием социального равноправия. Следует отметить, что Руссо строго различал два типа неравенства и никогда не экстраполировал естественные различия на область социальных прав, поэтому попытка Ардри опереться на руссоистскую идею уникальности человека лишена каких-либо оснований. Вот прямое свидетельство самого Руссо: «Я вижу в человеческом роде два вида неравенства: одно, которое я называю естественным или физическим, потому что оно установлено природою и состоит в различии возраста, здоровья, телесных сил и умственных или душевных качеств; другое, которое можно назвать неравенством условным или политическим... Это последнее заключается в различных привилегиях, которыми некоторые пользуются за счет других...» По убеждению Руссо, невозможно установить, «есть ли вообще между этими двумя видами неравенства какая-либо существенная связь»²³.

Более того, Руссо указал на частную собственность как причину социального и политического неравенства, господства немногих над многими. Этот вывод для Ардри совершенно неприемлем. Он воюет с Руссо как с живым противником, выдвигая свой излюбленный аргумент «от невежества». «Как мог он знать, — пишет Ардри о Руссо, — что институт частной собственности, как и институт общества, был эволюционно возникшим явлением, предшествующим человеку и всей семье приматов»²⁴. Инстинкт собственности оказывается явлением, однопорядковым (а нередко и просто тождественным) территориальности животных, так сказать природным «правом» на микросреду обитания, на продукты «труда» (скажем, гнездо птицы).

Анализ норм территориального поведения животных относится к компетенции этологии и ряда смежных наук, но перенесение Ардри результатов их конкретно-научного изучения на поведение человека — даже на ранних ступенях социального развития — превращает его этологические рассуждения в социально-философскую концепцию, несовместимую ни с выводами наук о человеке, ни с принципами научной методологии. Антропология и этнография наглядно свидетельствуют о том, что превращение древних гоминид в современного

человека происходило на базе трудовой деятельности, вследствие чего произошло вытеснение биологических законов социальными. «Отбор как видообразующая сила оказывался преодоленным. Вместе с человеком нового типа господство социальных закономерностей сделалось безраздельным»²⁵. В рамках этого процесса и сформировалась «территориальность» человека, которая является не биологическим атавизмом, а результатом хозяйственного освоения природы.

Советский этнограф В. Р. Кабо, рассматривая проблемы экологии в контексте этногенеза, убедительно критикует точку зрения, будто первобытный человек лишь пассивно, по-животному приспосабливался к естественным условиям. Еще до возникновения земледелия появился антропогенный ландшафт и происходила беспрецедентная эволюция человека. Основой этого процесса явились принципиально новые, социокультурные механизмы адаптации. К средствам активной адаптации относилась и сама община, которая не была простой модификацией стада, а возникала из экономических нужд (поначалу эпизодически и сезонно) и хозяйственная деятельность которой диктовала необходимость закрепления осваиваемой территории. Выделяя объективно-экономический и субъективно-идеологический аспекты отношения первобытного общества к природе, В. Р. Кабо отмечает, что первый аспект «выражается в собственности общины на определенную территорию, источник средств существования общины, в экономическом освоении этой территории»²⁶.

Сходные идеи высказывают многие зарубежные ученые. Так, известный английский антрополог и этнолог-африканист И. М. Льюис, опираясь на материал полевых исследований, резко выступает против приложения концепции «территориального императива» к человеческому обществу. Он считает, что закрепление территории и обычного права на нее связано с характером хозяйственной деятельности. Долевое право индивида на такое «жизненное пространство» есть сугубо культурный продукт. У так называемых патриархальных народов земля парцеллирована по общинам, и право землепользования (т. е. жить на земле, обрабатывать ее и пользоваться ее плодами) члена общины вытекает не из биологической нормы, а из членства в общине. Агентам деления и соблюдения порядка является племя:

«Актуальное проживание в границах племенной территории — важное условие землепользования, — пишет Льюис. — Человек может временно покинуть свою группу, но, пока он обеспечивает свою идентификацию члена племени, его сопровождает право на землю. Но если он определенно отрекается от племенной идентичности, его право на землю обычно утрачивается»²⁷.

Из наблюдений Льюиса можно сделать важный вывод: даже на ранних стадиях развития общества, когда биологические факторы, казалось бы, должны ощущаться сильнее, чем в условиях развитой цивилизации, этологистский принцип территориальности не работает. Конечно, «территориальные» проблемы возникают, но это проблемы социально-демографического или экономического порядка. Если они и сопряжены с актами агрессивности, то последние носят не биологический характер, а представляют собой зачаточные формы военного соперничества, у которого есть и социально-экономические стимулы, и примитивное идеологическое подкрепление. Одним словом, человеку не присущ закодированный в механизме наследственности инстинкт земельно-территориальной и иной собственности. Социально-этологистское понимание этих явлений не имеет шансов на успех в качестве моделей научно-теоретического объяснения. И если все-таки определенный успех (рыночно-пропагандистский) налицо, то он объясняется идеологическими «достоинствами» этологизма.

Буржуазное сознание давно осмысливает понятие личной свободы в терминах индивидуализма, противопоставляемого коллективизму. Биологистская аргументация постоянно оживляет этот идеологический стереотип, и парадокс в том, что она может это делать способами, казалось бы исключающими друг друга. Поборники этологизма правомерность индивидуализма связывают обычно с уникальностью биогенетических характеристик каждой личности. Однако биологические аргументы часто работают и на тех буржуазных мыслителей, которые склонны рассматривать развитие цивилизации как элиминацию природного наследия. В таком случае осуждаемый коллективизм понимается как архаичное стадное поведение первобытных людей, преодолеваемое культурным прогрессом. Оба подхода роднит то, что они представляют собой способы дискредитации всякого коллективизма.

«Индивидуализм возможен только среди культурно зрелых людей. Современный коллективизм — это просто искусственный регресс к варварству»²⁸. Это заявление было сделано на относительно давнем симпозиуме американских философов и педагогов по проблеме индивидуальности. Излишне говорить, что для его автора, Макговерна, оптимальными социальными условиями расцвета индивидуализма, а вместе с ним и свободы выступают условия буржуазного общества: «Мы не можем иметь действительной свободы, когда запрещена индивидуальная инициатива в экономической области и когда всемогущее государство владеет и распоряжается всеми или большинством средств производства и распределения. Индивидуальная свобода невозможна при отсутствии частного предпринимательства»²⁹.

Другой участник симпозиума, К. Зиркл, увидел в марксистском учении чуть ли не намеренную программу осуществления «биологического развития»: «Коммунизм установил в качестве своей цели уравнилельное общество, в котором все люди будут равны не только по закону и своим привилегиям, но даже в своих биологических возможностях»³⁰. Возражая против такого «коммунизма», Зиркл ссылается на генетику, свидетельствующую о невозможности «биологического равенства».

В буржуазной социальной мысли принцип «биологической уникальности» человека оказался живучим. Именно его использует Ардри как аргумент против идеи социального равенства. Ардри считает, что К. Маркс и Ф. Энгельс разделили иллюзию изначальной доброты человека, а его отрицательные качества неправомерно считали результатом влияния общественной среды и связали надежды на справедливость с уничтожением частной собственности. Ардри предрекает крах социалистической программы на том основании, что она направляет человеческую энергию «на создание социальных институтов на почве ложных предположений о внутренней природе человека»³¹. Непонимание марксистами роли генофонда привело, по его мнению, к фатальной ошибке — жестокому подавлению в человеке животных инстинктов. Законы биологии оказались нарушенными, исчезла естественная конкуренция, и тем самым нарушился принцип «справедливости неравенства», являющийся условием социального мира и смыслом «общественного договора» в понимании Ардри.

Главную опасность марксистского учения Ардри видит даже не в самой идее бесклассового общества (бесперспективность этого «социального эксперимента» у него сомнений не вызывает), а в том, что с марксистским пониманием исторических перспектив человечества многомиллионные массы связывают надежды на светлое будущее и включаются в борьбу за него. Негативное отношение к марксизму со стороны Ардри является не просто критическим отношением теоретического оппонента, а воинствующей позицией идейного противника. «Сегодня марксизм — это опиум для масс»^{31а}. В этом утверждении открыто выражена партийная позиция буржуазного мыслителя, защищающего «естественное» неравенство, конкуренцию, частную собственность и откровенно опасаящегося притягательности марксизма для народа.

Немаловажно и то, что за антикоммунизмом Ардри скрывается и вполне ординарный антидемократизм. Сетуюя на то, что социализм вызывает «ненужную растрату» человеческих сил и энергии, он тревожится по поводу того, что среди тех, кто не разделяет социалистических идей, есть все же такие, кто склонен рассматривать человека как социальное существо и продукт исторического развития: «Не менее существенна непередаваемая словами растрата энергии со стороны тех, кто, отвергая социализм, продолжает ошибаться, принимая его ложную установку... будто человек есть продукт общества или что экономические мотивы обуславливают его природу»³².

Таким образом, аргументы «от генетики» используются буржуазной философией весьма своеобразно: они могут подкреплять обвинение коммунизма в «уравнительной» биологизации человека и в равной мере в игнорировании его биологической природы. Такое произвольное оперирование наукообразной аргументацией не может не навести на мысль: а не являются ли у некоторых биологов идеологические соображения ведущими мотивами их социально-философского творчества?

Отстаивая принцип уникальности индивида, Ардри имеет в виду биологическую уникальность, которая противопоставляется им социальному коллективизму. Такое противопоставление несостоятельно, поскольку в социоантропогенезе не было противоположности «биологический индивид — общество». Необходимо учесть,

что индивидуальное и коллективное присущи как животному миру, так и человеческому обществу. Это соотносительные понятия, которые следует рассматривать соответственно либо на биологическом, либо на социальном уровне. Биологический, или зоологический, индивидуализм, выходящий за определенные рамки, становился в стаде нежелательным явлением, и он обычно обуздывался вожаком, охранявшим существующую иерархию, т. е. заботившимся о сплочении зоологического коллектива — стада. Что касается социального коллектива, формирующегося на базе несвойственной животным трудовой деятельности, то его принципы накладывались на законы стада, постепенно их вытесняя. Именно здесь главное поле противоборства, в ходе которого один тип коллективизма берет верх над другим.

База и фон животного индивидуализма — животный коллективизм. Это два сложно взаимодействующих явления, но оба они в рамках биологических отношений противостояли становящимся социальным отношениям, в рамках которых возникала своя антитеза — индивидуализм и коллективизм как социальные явления. Процесс этот вплетен в ткань социогенеза. На уровне стадности у предчеловека действовали досоциальные санкции против нарушений биологического коллективизма. В раннечеловеческом обществе ситуация качественно меняется: «Если «первобытное стадо» у питекантропов когда-то обуздывало в человеке «зверя»... то первобытная община обуздывала в нем существо уже преобразованное, вооруженное мустьерской индустрией и потому еще более опасное для целостности коллектива, при условии его недостаточно совершенной организации»³³.

Что касается индивидуальности человека, то она не в большей мере тождественна генетической уникальности, чем социальность — животному коллективизму. неповторимость каждого человека есть следствие и продукт конкретного сочетания многообразных факторов, определяющих становление данной личности. Индивидуальное формируется лишь через опосредствованные другими людьми и конкретными ценностями отношения человека к другим людям и своему окружению. Этологистская же методология требует рассмотрения индивида изолированно от тех общественных отношений, вне которых ни существование, ни формирование уникального индивида невозможно.

Принципиальный подход к социальному познанию индивидуального определен марксизмом давно. Нельзя брать отдельного члена общества в отрыве от социального целого. В противном случае это ведет к робинзонаде, которая, по словам К. Маркса, была лишенной фантазии выдумкой XVIII в. Она присуща классической буржуазной политэкономии, обнаруживается и у Руссо, «общественный договор» которого оказывается способом установления взаимоотношений и связи между изначально независимыми субъектами. К. Маркс считал, что такого рода воззрения предвосхищали зрелое гражданское (буржуазное) общество свободной конкуренции, где «отдельный человек выступает освобожденным от естественных связей и т. д., которые в прежние исторические эпохи делали его принадлежностью определенного ограниченного человеческого конгломерата»³⁴.

Этот изолированный человек, продукт разложения феодальных отношений и складывающихся новых производительных сил, буржуазным мыслителям «представляется идеалом, существование которого относится к прошлому; он представляется им не результатом истории, а ее исходным пунктом, потому что, согласно их воззрению на человеческую природу, соответствующий природе индивидуум представляется им не исторически возникшим, а данным самой природой. Это заблуждение было до сих пор свойственно каждой новой эпохе»³⁵.

К. Маркс вскрыл гносеологическую почву робинзонады как методологического принципа и показал, что самодостаточный, автономный индивид есть порождение буржуазного сознания. Следовательно, современный естественнонаучный материал был использован социальным этологизмом для подкрепления и модификации старой идеи, направленной против понимания человека как общественного существа. Человек социален в своих самых уникальных качествах. К. Маркс подчеркивает, что свою индивидуальность человек обретает только в обществе: «Человек есть... не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться»³⁶.

Это обособление принимает разнообразные формы. То, что квалифицируется как индивидуализм, эгоизм и т. д., представляет собой общественно-исторический продукт, который на досоциальном уровне просто не-

возможен. Лишь при неисторическом подходе эгоизм понимается как несоциальное, «животное» явление, не в смысле морально осуждаемого антиобщественного образа жизни и мысли, а в смысле буквальной противоположности социальному как таковому.

Поскольку индивидуальное является продуктом социального, сведение его к биологическому индивидуальному есть типичный редуктивизм, оборотной стороной которого является выведение социального из стадно-коллективного. И напротив, сведение индивидуального к его реальному основанию есть правомерная редукция, необходимый момент социального познания человека. В. И. Ленин видел достоинство марксистской теории классовой борьбы в том, что она свела элементы индивидуальности к социальным источникам, причем осуществила это с такой полнотой и последовательностью, что возвела социологию на уровень науки. «Теория... классовой борьбы потому именно и составляет громадное приобретение общественной науки, что устанавливает приемы этого сведения индивидуального к социальному с полнейшей точностью и определенностью»³⁷.

Возвращаясь к предмету нашего рассмотрения, можем отметить, что личность есть форма социальной уникальности, которая несводима к биогенетической уникальности человека как особи биологического вида. Кроме того, уникальность человека и как социального и как биологического существа не исключает принципиальной возможности социального равенства, предполагающего сотрудничество и взаимодействие уникально неповторимых личностей, членов бесклассового общества. В. И. Ленин писал, что социалисты понимают под равенством «всегда *общественное* равенство, равенство общественного положения, а никоим образом не равенство физических и душевных способностей отдельных личностей»³⁸.

Насилие и человеческая природа

1. «Животное, производящее оружие»

Агрессивность, рассматриваемая как доминирующий фактор человеческой природы и поведения людей, превращается современными буржуазными идеологами в универсальную причину таких социальных явлений, как преступность, классовые антагонизмы, международная напряженность и др. Мы рассмотрим некоторые характерные черты и особенности биологистских концепций агрессивности человека и ее выражения в формах социального насилия. В этой связи обратим прежде внимание на одну особенность биологического подхода к анализу поведения человека и животных.

Наш язык существенно антропоморфен, и это не просто отголосок мифологического сознания, одушевлявшего и обожествлявшего природные явления. Язык, преодолев он такой «атавизм», значительно утратил бы выразительность и информативные возможности. Антропоморфность языка — сложное явление, для понимания которого необходимо учитывать генезис и постоянное обновление содержания терминов и распространенность метафорического компонента не только в художественной, но и в научной литературе. В целом ряде случаев двусмысленность образного языка связана с серьезными теоретическими проблемами. Не следует думать, что эти проблемы порождаются нечеткостью терминов, в ней они скорее выражаются, особенно при антропоморфизации животных. Социальный биологизм часто опирается на необоснованные аналогии для сглаживания принципиального различия в поведении животных и человека. Распространенные обыденные мнения о «все понимающих», «злых», «добрых» и т. д. животных обретают по существу характер научно-теоретических положений. В этологизме социоморфные характеристики отношений животных, как правило, не условны и вы-

ступают базой натурализации общественных явлений.

Типичным примером неправомерного смещения биологического и социального может служить представление об обмене звуковыми сигналами как о вербальной коммуникации при характеристике «языка» животных. Голосовой сигнал в таком случае не является намеренной передачей какого-то сообщения (о пище, об опасности) сородичам, и в этом смысле животное не выступает субъектом информации. По мнению видного советского психолога Л. С. Выготского, «язык» животных лишен специфических черт человеческого языка — обобщения и мышления. «...Общение, непосредственное речью... как оно наблюдается в животном мире, делает возможным только общение самого примитивного типа... В сущности это общение... должно быть названо *заражением*. Испуганный гусак, видящий опасность и криком поднимающий всю стаю... скорее заражает ее своим испугом»¹.

В силу антропоморфности языка в теоретических контекстах следует быть предельно осторожными при употреблении выражений типа: «животный альтруизм», «пернатые друзья леса», «кровожадность (коварство, злобность) хищников» и т. п. Они несут в себе скрытый заряд телеологизма и этицизма, который при буквальном понимании приведенных выражений может оборачиваться теоретическими ошибками. Мы согласны с мнением Ю. В. Согомонова: «...нет добрых или злых животных. Мы говорим иногда или пишем: «Во дворе злая собака». Но это либо аллегория, либо антропоморфизм. Поведение животных не может быть ни добрым, ни злым, поскольку они сознательно не выбирают линии поведения»².

Социоморфизация животных — обратная сторона зооморфизации человека. Последнее совсем не редкость в обыденном и литературном языке: человек «смотрит волком», он может «инстинктивно» чувствовать истину, его слепая ярость оказывается голосом «крови предков» и т. д. Здесь, как и при социоморфизме, рамки, в которых вполне правомерна образность или гиперболизация, нарушаются, как только суждения такого рода обретают характер теоретического положения. Именно к их числу относится пресловутое «человек по природе зол», которое многие авторы упорно и безосновательно

приписывают Гоббсу. Это суждение отличается от утверждения «этот человек зол», поскольку в первом случае зло выступает природным атрибутом, т. е. врожденным свойством человека. Сам Гоббс неоднократно подчеркивал, что добро и зло в человеке — явления исторически возникшие и относительные. От рождения человек наделен стремлением к самосохранению, и в этом смысле он эгоистичен. «Величайшим из всех благ является самосохранение. Ибо природа устроила так, что все хотят себе добра»³. Нельзя сказать, что человек по природе любит других, считал Гоббс, но нельзя также сказать, что он питает к ним неприязнь. Он обретает свойства «злого существа», лишь будучи поставлен в условия конкуренции за средства существования, т. е. в силу естественного стремления к выживанию.

Вместе с тем в социальной философии существовала традиция трактовки человека как естественно (подчас даже фатально) предрасположенного ко злу и агрессивности (ср. христианское понимание человека как носителя греха и зла или макиавеллизм). Концепции врожденной агрессивности человека особенно активно разрабатываются идеологами монополистического капитализма. Социальные конфликты, классовая борьба, война представляются как актуализации потенций, корнящихся в биологической природе человека. У Ф. Ницше обоснование этой идеи носило еще в значительной мере натурфилософский характер, а ссылки на дарвинизм скорее являлись указанием на естественнонаучную модель, которая должна придать спекулятивным конструкциям большую убедительность. У. Джемс пытался представить свой вывод о том, что стремление к войне заложено в самих человеческих инстинктах, как результат чисто научного исследования человеческой психики. О. Шпенглер все живые существа разделил на два типа. Первый тип связан с природным ландшафтом — это травоядные. Второй тип характеризуется агрессивным поведением — это хищники, живущие за счет травоядных. Шпенглер распространил это деление на общество, где первый тип представлен крестьянами, непосредственно связанными с землей, а второй тип — агрессивными горожанами, носителями грубой силы, призванными командовать остальными людьми. Социальная неоднородность у Шпенглера оказалась порожденной самой «жизнью»⁴.

Более поздние и современные биологизаторские трактовки агрессивности продолжают эту традицию, используя новые аргументы. Так, в психоанализе «злую природу» человека представляют разрушительные силы, проявляющиеся в условиях репрессии. Фрейд считал, что это ответная реакция на принуждение работать, которая свидетельствует о том, что «у всех людей еще живы разрушительные, антисоциальные, антикультурные тенденции...»⁵. Характерной особенностью инстинкта разрушения, или смерти, является то, что он не сублимируется, а выражает себя в разрушительно-агрессивных (например, насильственно-преступных) действиях. По мнению Фрейда, внутреннее стремление к разрушению в человеке непреодолимо. Фромм попытался пересмотреть такую трактовку, однако попытка эта свелась по существу лишь к модификации изначального фрейдистского антропологизма, осуществляемой по нескольким направлениям. Одним из них была попытка объяснить склонность человека ко злу через взаимодействие подсознательных стремлений к разрушению и созиданию. Эти две противоборствующие тенденции лежат в основе «синдрома заката» и «синдрома роста». Компонентами «синдрома заката» являются тяготение, даже любовь к смерти (некрофилия), эгоистическая любовь к себе (нарциссизм) и стадно-кровосмесительный комплекс. По мнению Фромма, предрасположенность людей к определенному типу поведения и их характер определяются в значительной мере соотношением указанных синдромов.

Психоаналитическая теория внутренней агрессивности была во многих отношениях конгениальна этологистским идеям. Фромм в последний период своей деятельности попытался отмежеваться от откровенного биологизма такого рода. В работе «Анатомия человеческой деструктивности» он выступил против «инстинктивистов» (Лоренца и его сторонников), выводящих социально-культурные явления из врожденных свойств человека, и против бихевиористов с их принципом однозначной «внешней обусловленности» человеческого поведения.

Фромм высказал мысль о сложности феномена человеческой агрессивности, которая может быть как разрушительной (убийство, садизм, война), так и созидательной (стимулирование позитивных достижений в

труде, спорте, творчестве). Это заставило его подойти дифференцированно к различным проявлениям агрессивности. «...Я использовал термин «агрессия» для обозначения защитной, ответной агрессивности, которую я подвел под термин «мягкая агрессивность», но я назвал «разрушением» и «жестокостью» специфически человеческую склонность уничтожать и стремиться к господству ради абсолютного контроля («злая агрессивность»)»⁶. «Мягкая агрессивность» запрограммирована филогенетически, она обща людям и животным. Что касается «злой агрессивности», то она коренится в социальном характере, формируемом средой. По Фромму, именно в ней выражается некрофилия, концентрированно проявившаяся в нацизме.

Фромм надеялся, что его концепция социального характера снимет проблему «инстинкт — среда». Однако она оказалась лишь несколько видоизмененной: хотя характер формируется культурными факторами, его исходной основой остается биологический компонент, который через личностные черты превращается в фактор культурно-исторического значения. Не случайно Фромм связывает нацизм не столько с социально-политическим развитием Германии, сколько с личностью Гитлера, формирование которой он рассматривает в терминах традиционного психоанализа. Таким образом, паритетность биологического и социального сохраняется, и биологические основания агрессивности любого вида остаются непреодоленными. Сам Фромм вынужден признать родство психоанализа с критикуемым им этологизмом: «Психоаналитическая теория является одновременно инстинктивистской в своей общей теоретической концепции и придерживается идеи внешней обусловленности в своей терапевтической ориентации»⁷.

Многие фрейдисты более откровенно формулируют тезис о неискоренимости человеческой агрессивности и ее проявлений. Так, западногерманский психоаналитик А. Мичерлих считает, что жестокость связана не с обществом, а с человеческой природой, поскольку общество не является носителем агрессивности: «Источники агрессии скорее коренятся в нас, принадлежат нашей природе. Надеяться на то, что мы будем избавлены от наших инстинктивных желаний каким-то благодетелем извне, — пустая надежда»⁸. Эта идея в полной мере соответствует этологистским установкам. Не случайно

Лоренц одобрительно отозвался о книге А. Сторра «Человеческая агрессивность», в которой была обстоятельно показана идейно-теоретическая близость этологизма и психоанализа (ниже мы рассмотрим ряд положений этой работы). И вместе с тем это отнюдь не тождественные концепции.

Мы обращали внимание на то, что в социальном этологизме агрессивность является важнейшим моментом практически всех теорий, объясняющих различные стороны животного поведения. Распространенная на поведение людей, она обретает также характер решающего фактора общественно-культурного развития, определяющего такие специфические черты социальной практики, как гипертрофированная воинственность человека, его особая склонность к насилию и войнам. Эта позиция особенно ярко проявилась у Ардри, который постарался придать своим идеям наукообразную антропогенетическую форму.

Для Ардри поистине бесценным оказалось открытие известным антропологом Р. Дартом австралопитека-предгоминида, которому было свойственно прямохождение, который уже употреблял естественные орудия (камни, кости животных), охотился с их помощью и, возможно, прибегал к убийству других приматов ради пищи⁹. Склонный все важнейшие черты образа жизни современного человека выводить из биологических задатков, Ардри усмотрел в этом открытии доказательство того, что агрессивность далекого африканского предка человека принудила его в поисках пропитания встать на путь плотоядства и каннибализма. Более того, Ардри считает, что человек разумный возник именно потому, что австралопитек стал убийцей. Применение камня в качестве орудия метания и дерева или кости в качестве дубины заставило его встать на ноги, стимулировало развитие руки, мышц, зрения, мозга, а также постоянное совершенствование оружия убийства, что свойственно современному человеку.

Уникальное положение человека среди других приматов Ардри объясняет тем, что свой хищнический инстинкт предчеловек оснастил орудием убийства — оружием, «которое стало частью его биологической экипировки»¹⁰. Потребность человека в оружии, утверждает Ардри, явилась проявлением охотничьего инстинкта. Она полностью изменила характер человеческой дея-

тельности. «Зависимость от оружия — наше первое вторжение в область культуры — имела своим последствием дискредитацию естественного вооружения. Мы уже не могли возвращаться назад. Мы теперь зависим от культурного оружия в руках»¹¹. Ардри считает, что даже такое революционное изменение в жизни древних людей, как приручение животных и возникновение скотоводства, не поколебало базового характера оружия и его производства. Изменение коснулось лишь форм групповых действий, разумеется в связи с коллективным применением оружия как средства нападения или защиты. В результате человек из «природного хищника» превратился в «социального хищника».

Научная антропология придает решающее значение труду как фактору и условию антропосоциогенеза. Возникновение марксистской науки об обществе, раскрывшей основополагающее значение производства, позволило наполнить значимым содержанием определение Б. Франклином человека как животного, производящего орудия труда. «Употребление и создание средств труда, — писал К. Маркс, — хотя и свойственны в зародышевой форме некоторым видам животных, составляют специфически характерную черту человеческого процесса труда, и потому Франклин определяет человека как «a toolmaking animal», как животное, делающее орудия»¹².

Ардри не принимает такого определения. По его мнению, более адекватно понимание человека как «животного, производящего оружие». Ардри понимает, что предложенная им формула «человек — производитель оружия» (Man the Weapon-Maker) может шокировать общественность, однако, считает он, если учесть, что основу человеческого поведения составляют инстинкты, то многие черты человеческого существования, такие, как преступность, гонка вооружения, расовые конфликты и т. д., становятся понятными лишь в свете признания у человека «инстинкта оружия».

Использование оружия не только составляет основу культуры; оно, по мнению Ардри, позволяет глубже понять агрессивную природу человека и преодолеть «романтическую ошибку» (признание исходной доброты и естественного равенства людей). Почему публика любит вестерны? — спрашивает Ардри. И отвечает: во все не из-за лошадей, скачек или женщин. Представь-

те фильм, в котором налицо все аксессуары вестерна, за исключением одного — герой не вооружен, и результат будет удручающим. Создатели фильма прекрасно знают — зритель должен видеть стрельбу (он, естественно, не осознает своей природы, но в нем работают инстинкты). В любой части мира зритель может отвлечься от оргии, от ответственной речи, но никогда — от того момента, когда стреляют пистолет, пушка или сбрасывается давно ожидаемая бомба. Свои лучшие силы, утверждает Ардри, люди тратят на совершенствование оружия — от топора до водородной бомбы. Мужчина больше восхищается оружием, чем женщиной. И вообще, «Голливуд знает больше о внутренней природе *Homo sapiens*, чем любая политическая, философская или научная школа на земле»¹³.

Ардри не просто биологизирует человека, он героизирует его животность, которая раскрывается по-настоящему лишь в обладании оружием и в полном блеске предстает на киноэкранах. Общесоциологические проблемы Ардри рассматривает через призму такого понимания человека. «Человек — это хищник, чей природный инстинкт — убивать с помощью оружия. Неожиданное добавление увеличенного мозга к экипировке вооруженного, уже преуспевающего дикого животного не только создало человеческое существо, но и определило его предназначение»¹⁴. Благодаря оружию человек обретает новое качество — свободу, которая делает его независимым от непосредственных нужд и возвышает над другими животными. Поскольку базой для свободы, по Ардри, является вооружение, усовершенствование средств убийства становится единственной «универсальной культурной заботой».

Идеи Ардри об «инстинкте оружия» и «хищном предке» (как и аналогичная концепция «голового примата-охотника» Морриса) находятся в прямом противоречии с научными данными и не разделяются большинством ученых. Резко критикующий эти идеи американский антрополог А. Алланд указывает на то, что степень и формы выражения человеческой агрессивности не связаны со способами пропитания примитивных народов и уж во всяком случае не обусловлены переходом от потребления растительной пищи к плотоядию. Многие племена, которым свойственно агрессивное поведение, вовсе не являются «охотниками-хищниками», в то время

как африканские пигмен, живущие охотой, представляют собой одну из самых неагрессивных первобытных групп, известных науке. Редкий феномен каннибализма также не инстинктивного происхождения. Он наблюдался лишь в районах сильного белкового голода и при отсутствии в первобытных культурах соответствующих табу. Алланд делает правомерный вывод: «Каждый тип убийства человека имеет свою серию причин, коренящихся в социальной жизни»¹⁵. Естественнаучная несостоятельность теории агрессивности и хищного предка человека обстоятельно, на большем конкретном материале показана также В. Холличером¹⁶.

Главный порок теории Ардри состоит в том, что в ней базисное значение ранних форм культурно-социальной активности подменено биологическим инстинктом, а изготовление оружия противопоставлено производству орудий труда. Вследствие этого некоторые известные науке антропологические материалы получили тенденциозное освещение.

На самых ранних стадиях антропогенеза (возможно, правильнее говорить — на подступах к нему) гоминидам предшествовали предгоминиды. Их характерные признаки таковы: это приматы, которые перешли к систематическому употреблению мясной пищи, использовали для ее добывания естественные орудия и передвигались на двух конечностях. Им еще не было свойственно изготовление искусственных орудий труда («родовой» признак человека), но у них уже имелись предпосылки для этого качественного скачка.

«Датировка» и конкретные формы перехода к гоминидам — предмет острейшего интереса и споров ученых-антропологов. Однако они единодушны в том, что переход к изготовлению орудий труда произошел именно на стадии поздних австралопитеков благодаря качественно новому фактору, определившему дальнейшее развитие внутривидовых связей и психоморфологическое преобразование предгоминид, — общественно-трудовой деятельности. «Ее зарождение начинается на стадии предгоминид, в которой она возникает в форме охоты при помощи естественных орудий. Именно эта деятельность привела к необходимости обработки орудий охоты, а затем и к производству примитивных инструментов (каменных орудий) для изготовления разнообразных орудий, необходимых в охотничьем хозяйстве. Этот

последний этап и признается за начало собственно человеческой культуры, а субъект этого труда — первым человеческим существом»¹⁷.

Гоминидам свойственно производство каменных орудий труда. Австралопитековые (а их насчитывается три рода, пять видов) представляют гипотетическую форму предгоминид. Их охота была промыслом, успех которого предполагал идеальное предвосхищение приемов и техники практического действия. Инструментальное обеспечение охоты потребовало подготовки соответствующих орудий: поиск и отбор подходящих камней и дубин и, что особенно важно, их доработку, видимо, при помощи других естественных орудий. Это уже преобразовательная предметная деятельность, позволяющая рассматривать такую форму охотничьей практики в целом как зарождающуюся трудовую деятельность. Она требовала качественно новых, надбиологических форм координации и сотрудничества. Если в антропогенезе естественный отбор и работал, то он подкреплял приобретаемые социальные качества (гипотеза Я. Я. Рогинского). Известный антрополог В. П. Алексеев предлагает именно в этом плане рассматривать формирование в социогенезе охотничьих коллективов и таких социальных черт характера человека-охотника, как сила, смелость, активность, находчивость¹⁸. Как раз эти исторически сложившиеся черты, преобразованные в стереотип агрессивности, кровожадности и т. п., выдаются Ардри за биологически исходные и наряду с «инстинктом оружия» кладутся в основу убеждения в том, что не труд и производство орудий труда, а охота и оружие создали человека.

2. Культ насилия и проблема войны

Насилие — физическое, моральное, политическое — как социальный феномен является сложной проблемой, подход к которой буржуазных социологов, политологов, социальных психологов неоднозначен и противоречив. С одной стороны, налицо естественное моральное осуждение жестокости и преступного насилия, отражающее умонастроение широких слоев населения. С другой стороны, сомнение в оправданности его однозначного осуждения. Последняя тенденция в послевоенные десятилетия усиливается, что связано с тем, что многие бур-

жуазные идеологи осмысливают насилие в свете широкой репрессивной социальной практики современного капитализма, включающей внутривластное насилие, агрессивную внешнюю политику, «борьбу с терроризмом» и т. д. В рамках этой тенденции — идет ли речь о дешевой бульварной героизации суперменства или об определении критериев и условий допустимости насилия как нормы социальных отношений — возрастает роль социально-биологической аргументации.

Буржуазные идеологи и теоретики массовой культуры активно насаждают представления о насилии как проявлении внутренне присущих человеку животных сил и порывов, которые часто противоречат существующим нормам и запретам. Литературно-экранные герои все чаще персонифицируют эти силы. Такой подход к объяснению природы насилия дополняется тем, что в силу биологических же причин потребитель массово-культурной продукции бессознательно стремится отождествить себя (идентифицироваться) с субъектом насилия, компенсируя свой страх и свою слабость.

Так, у психоаналитиков объект идентификации зачастую выступает как отражение бессознательных глубин «я», а не как внешнее явление. Американский литературовед С. Ф. Кеплер, анализируя проблему второго «я» в беллетристике (а круг позитивных и негативных двойников у него охватывает бога и дьявола, Дориана Грея и его портрет, героев С. Фицджеральда, Г. Гессе и др.), считает, что двойник типа злого демона, преследователя, «тени» является одним из архетипов, корнящихся в глубоких уровнях бессознательного. «Тень — в качестве Преследователя, Соблазнителя или видения Ужаса — соответствует злему второму «я»»¹⁹. Тень оказывается отражением животных, низменных, преступных потенций самого героя. Кеплер дает тот вариант идентификации, который представляет насилие, жестокость, злобливость как неизбежные свойства человека.

Эриксон рассматривает проблему идентификации в сложном контексте конфликта поколений, кризиса личности, ритуала-игры и т. д. По его мнению, ритуализация особенно характерна для революционных движений, участники которых склонны утверждать себя через отождествление с объектами-символами. Такая самоидентификация, несмотря на элемент условности, отражает реальное неприятие действительности, считает

Эриксон, но она же оказывается неадекватным выражением «я» и его потребностей, если объекты идентификации ложны (так называемые псевдовиды). По мнению Эриксона, один из характерных примеров «революционного ритуала» дала партия «Черные пантеры» в США. Коренящееся в глубинах «я» недовольство получило у «пантер» выражение в самоидентификации с мощным хищным «черным» зверем, особенно опасным и отчаянным при защите. При этом политический враг «пантер» — расистская система — олицетворялся белыми полицейскими, получившими от «пантер» свой анималистский символ — «свиньи». Судя по всему, Эриксон придает большое значение ритуализации «революционного движения», видя уже в ней проявление насилия, причину ненужного обострения ситуации и регресса самой революционности. «Такое унижение противника, — считает он, — является моральным насилием, которое не только вызывает смертельную ненависть дискредитируемых, но и становится формой попятного движения»²⁰.

Мы не будем рассматривать откровенно тенденциозное осмысление Эриксоном трагической истории «черных пантер». Достаточно указать на то, что в нем четко проявилась ограниченность психоаналитической трактовки насилия как выражения внутренней психической энергии, разрядка которой провоцируется теми или иными сторонами социальной жизни. При таком подходе исчезает специфика различных видов насилия, извращаются действительные причины политического сектантства и левого радикализма в негритянском движении, а кроме того, ответственность за насилие (в той мере, в какой вопрос об ответственности встает), по крайней мере частично, возлагается на угнетаемую сторону.

Социальные этологи считают также, что насилие как проявление инстинктивных агрессивных устремлений обычно связано с определенными групповыми, социальными или даже национальными символами (скажем, стиль одежды и прически у хиппи, эмблемы спортивных команд и клубов, партийные или национальные флаги). Это внешнее проявление идентификации личности с какой-либо группой, лицом или социальной ролью. Лоренц полагает, что феномен молодежного бунта во многом объясняется инстинктивной потребностью человека быть членом какой-либо узкой группы, отвер-

гающей общие ценности. Молодые люди принимают принципы и идеи, не придавая особого значения их содержанию, поскольку они являются для них прежде всего символами той или иной группы. Согласно Лоренцу, чувство принадлежности к сообществу биологично и иррационально, и оно заметно превосходит рациональные и ценностные предпочтения. «Борьба за общие идеи может стать такой сильной, что уже становится несущественным, каковы эти идеи и обладают ли они внутренней ценностью»²¹.

Ардри считает, что проблема идентичности возникает в форме вопросов: «Кто я?», «Где я?», «Осуществимы ли мои возможности?» Не нужно думать, продолжает он, что каждый человек стремится быть первым, мнит себя Альфой. Напротив, каждый стремится к чему-то более конкретному и заземленному, и почти всех устраивает в социальной иерархии положение где-то в середине. А происходит это потому, что деревенский дурачок или городской пьяница и не думают считать себя Омегой, последними, поэтому собственный статус их мало беспокоит. «Если Омега беспокоится, видимо, что-то неладно с данной системой»²². Иными словами, в здоровом обществе последние члены иерархии не знают, что они последние, и вполне удовлетворены самоидентификацией, или проще: социальные низы не проявляют недовольства, «не беспокоятся».

То, что буржуазные философы называют идентификацией, представляет собой прежде всего процесс интернализации — освоения субъектом социальных норм и ценностей. Антропологистская методология исходит из абстрактного «я», основу которого составляет импульсивно-инстинктивная природа, взаимодействующая со средой существования. Здесь нет становления «я» как личности, а есть нахождение человеком своего места в иерархии социального стада и самоидентификация. Неисторически понимаемое насилие оказалось в биологизме выражением столь же неисторически понимаемой человеческой природы. Механизм идентификации в биологистской трактовке объясняет и оправдывает героизацию насилия через самоотожествление субъекта с суперменом — носителем социально допустимых форм насилия и жестокости (это может быть временная идентификация в условном художественном мире или относительно длительное принятие на себя социальной ро-

ли). Тем самым обосновывается необходимость уважительного отношения к «природным» механизмам насилия, соотнесенным с принципами социального космоса (динамизм хаоса и порядка, незыблемость иерархии, стадная дисциплина).

Ардри не постеснялся парадигмой социальной нормы представить идюта и опустившегося пропойцу, не осознающих своего омеги-статуса или бессознательно идентифицирующих с ним. В качестве альтернативы омеги-статуса напрашивается альфа-статус супермена и возможность идентификации с ним, или, что то же, принятие его абсолютного превосходства. Правда, супермен грубоват, порой жесток и кровожаден, не всегда в ладах с законом, но с ним спокойнее. В хаосе насилия он олицетворяет утверждаемый насилием же порядок и не расшатывает социальных основ.

Нельзя сказать, чтобы буржуазные мыслители не замечали социальных функций насилия, в том числе «бессмысленного». Американский социолог Ф. Хелли считает, что «важным моментом жестокого действия является обеспечение неэффективности сопротивления жертвы, превращение ее в пассивную»²³. Однако эта сторона дела рассматривается узко, в отрыве от социального контекста, в то время как привлечение внимания к бессмысленности, необъяснимости жестокости оказывается действенным способом камуфляжа причин насилия. Убийство ради ограбления безнравственно, оно вызывает возмущение широкой публики, критику полиции и властей. Убийство «ради убийства» озадачивает обывателя и является питательным источником теоретизирований о комплексе Сада, бездонности Эго и других явлениях.

Между тем жестокость, не укладывающаяся в эмпирически наглядные рамки «средство — цель», является старательно культивируемой в буржуазной идеологии темой, имеющей большой идеологический смысл — оправдание широкой практики империалистического насилия, непосредственно осуществляемого в значительной мере теми, для кого оно не выступает как средство реализации собственных субъективных целей. Поэтому культ абстрактного насилия, уход от его конкретной моральной оценки и обоснование его неизбежности призваны скрывать корни и социальную функцию этого явления.

В США активно популяризируется представление о насилии как перманентной черте истории страны. Американский политолог Дж. Мангейм относит его к феноменам «уже виденного» (*déjà vu*). Синдром «уже виденного», связываемый с ощущением того, что переживаемое в данный момент уже было испытано в прошлом, Мангейм использовал для анализа ряда социально-политических проблем. Насилие для Америки было характерным всегда, и Мангейм рассматривает его как вполне естественное явление, вспышки которого происходят с такой регулярностью, что беспрецедентными они представляются только неискушенному уму. Мангейм особое значение придает причинам биопсихологическим, именно ими объясняя феномен периодичности.

Исходя из теории иерархии потребностей А. Маслоу, он считает, что в основе насилия лежит значительное расхождение между потребностью и реальными средствами ее удовлетворения. А так как удовлетворение потребности одного уровня порождает потребности следующего уровня, угроза насилия существует при любом жизненном уровне населения. Сравнительно мирные периоды развития — это время накопления энергии психического недовольства, которое регулярно выливается в акты насилия. «...Американцы все еще ощущают потребность время от времени обращаться к насилию, видимо, потому, что не все их личные и социальные потребности были удовлетворены»²⁴.

Несмотря на постоянные ссылки на исторические прецеденты, концепция Мангейма антиисторична. Оторвав политическое насилие от социальных антагонизмов, Мангейм делает его по существу вечным спутником человеческой истории. Связав насилие с неудовлетворенностью потребностей и накоплением энергии недовольства, Мангейм вуалирует его реальные причины. Разумеется, психическое недовольство — характерная черта насилия, но оно само по себе не объясняет расистское насилие, гангстеризм, политические убийства.

Весьма распространена в буржуазной философии и сексуализация причин насилия. В значительной мере это объясняется влиянием фрейдизма, хотя имеются концепции и не психоаналитического характера. Примером крайнего сексуализма в объяснении насилия может служить точка зрения Д. Редера, который считает, что преступления с применением насилия совершаются пре-

имущественно мужчинами в конечном счете под влиянием женщин. По мнению Редера, самоутверждение мужчин имеет феминистскую ориентацию. Женщины веками заставляли своих сыновей участвовать в бессмысленных войнах, женщины прививают юношам ложное представление о мужском достоинстве, стимулируют соперничество и кровавые столкновения гангстеров. Именно матери, жены и педагоги-наставницы навязывают мужчинам их кровавые роли.

Любопытно, что у Редера понятия сексуального и политического насилия фактически сливаются. «Я уверен в том, — пишет он, — что любое насилие является по существу и сексуальным и политическим и что оно коренится в психосексуальной неуравновешенности молодого человека... Акты насилия со стороны молодежи суть политические акты в том особом смысле, что они являются долго сдерживавшимися реакциями на власть, против бессилия перед властью, — той властью, которая для мужчин в детстве персонифицируется доминирующей женщиной — главой семьи и учительницей»²⁵. Позиция Редера служит образцом вульгарного социологизма. Однако она заслуживает внимания, поскольку представляет ту форму общедоступной информации, которая питается более серьезными теоретическими источниками и является проводником идеологического влияния на массовое сознание.

Если Редер деполитизирует насилие, то Ардри намеренно стремится к десоциологизации молодежной преступности, объясняя ее в терминах псевдоруссоизма и территориальности. Он считает, что отклоняющееся поведение молодежи нельзя объяснять бедностью, безпризорностью, вынужденным бездельем. Молодой человек — представитель так называемого уличного народа — и есть естественный человек Руссо, «только еще не окончательно взрослый и не затронутый гнилой цивилизацией»²⁶. Именно уличный народ поставляет изгоев цивилизованного общества. Так называемое преступное поведение представляет собой, по мнению Ардри, естественное поведение сбивающихся в стайки живых существ, стремящихся утвердить свою территориальность в условиях каменных джунглей. Если молодой преступник не обладает тем, что общество называет совестью или сознательностью, то происходит это только потому, что сознательность есть общественное качество.

Общество не приняло преступника, и он отвечает тем, что сам отвергает общество. «И в темных закоулках своего совершенно свободного мира это невинное несовершеннолетнее существо сотворило образ жизни в полном соответствии со своими животными потребностями. У него безопасность, обеспечиваемая его бандой, и он занимает свое место среди ее членов... Без каких-либо заученных инструкций он создает непосредственно на базе инстинктов животный институт территории... В своих битвах за территорию банда порождает и определяет своих врагов...» ²⁷

Ардри прав в том, что отклоняющееся от социальных норм поведение нельзя рассматривать как просто умышленное противозаконие: в нем, несомненно, есть и элемент социального протеста. Но при этом Ардри упорно не желает видеть в молодежной преступности выражение социальных пороков и противоречий капиталистического общества. Преступность остается неустранимым, «естественным» аспектом адаптации человека к обществу. Острота межгруппового и внутригруппового соперничества, часто выливающегося в прямое насилие, казалось бы, должна подкреплять этологистские концепции территориальности, «зверинца», стадной иерархии в человеческом обществе. Однако на деле молодежные субкультурные группы в современном буржуазном мире отражают прежде всего социально-этническое и расовое деление людей, которое является не исходным биоантропологическим фактом («стадо»), а следствием социального неравенства.

Внутригрупповое насилие в капиталистическом обществе — известное социологам явление. Оно не обусловлено территориальной конкуренцией как таковой, иначе нельзя было бы понять, почему наряду с насилием, уровень которого в трущобах и гетто действительно высок, в тех же районах («территориях») с весьма скудным населением столь развито и чувство солидарности и взаимной помощи между социально непривилегированными. Таким образом, этологистские принципы агрессивности и территориальности здесь не работают. Между тем правящий класс вполне устраивает внутригрупповое насилие среди негров, чиканос, пуэрториканцев и т. д., поскольку оно направляет энергию социального недовольства внутрь общин, отвлекает внимание от действительных причин социального зла. Этим объ-

ясняется спрос на концепции, объясняющие насилие биоантропологическими, психологическими, этническими и т. п. факторами.

Американский социолог Г. Блелок на основе исследования расово-этнических явлений и процессов в США приходит к выводу, что поддержание насилия в негритянской среде по существу представляет собой намеренную политику существующей системы. «Высокий уровень убийств внутри черной общины, — пишет он, — дело терпимое, если не сказать поощряемое законной системой, которая рассматривает внутреннюю агрессивность среди черных не как отклонение, а как нечто «естественное»»²⁸. Сегрегация в США, по мнению Блелока, является не результатом биологической самоизоляции, а следствием политики, направленной на закрепление социального деления, выгодного не обществу в целом, а определенным группам: «Насилие узаконено всей идеологической системой, которая оправдывает его применение при определенных обстоятельствах и дает оправдание по крайней мере тем формам насилия и конфликта, которые выгодны с точки зрения групповых интересов...»²⁹

Идея «естественности» насилия позволяет воспитывать терпимое к нему отношение, и биологизм играет исключительно важную роль в теоретическом оправдании насилия в глазах его жертв. В этой связи заслуживает упоминания еще один распространенный прием биологистской «натурализации» насилия — рассмотрение его как реализации врожденных предрасположенностей человека. Эти предрасположенности свойственны либо всем людям, как считают психоаналитики и этологи, либо печать потенциального преступника-насильника несет часть человечества — это «генетический вариант» врожденной склонности к насилию и преступности, который эволюционировал от ломброзианства к современным неоевгеническим концепциям.

Вопрос о генетической передаче личностных черт достаточно сложен. Наблюдения над однойяцевыми близнецами свидетельствуют о наличии даже у разлученных с детства близнецов значительной общности привычек, вкусов, а также близости результатов тестирования. В то же время обнаруживаются различия в явлениях, которые прежде всего должны были бы наводить на мысль об их генетических корнях (например, болтли-

вость — неразговорчивость) ³⁰. Как бы ни был сложен вопрос о наследовании личностных качеств, большинство ученых-естественников считают, что роль генетического наследства в насилии убедительно не была доказана ³¹. В последнее время у нас и за рубежом появились марксистские исследования, содержащие убедительную критику идеи генетической обусловленности социальных качеств человека ³². Мы ограничимся указанием на важнейшие выводы этих исследований.

Биологически наследуемыми являются компоненты психики, связанные с простейшими функциями, универсально обслуживающими сложную структуру человеческой деятельности, которая формируется средой и в рамках которой складываются черты личности. Многие индивидуальные черты человека определяются генотипом, но это не относится к социальным личностным характеристикам. Попытки обнаружить врожденную склонность к насилию, жестокости, преступности, а тем более прямую наследуемость этих черт научно и методологически несостоятельны. Даже не столь уж редкие на Западе случаи «потомственного» или «семейного» гангстеризма и рэкетизма не подкрепляют идею «врожденной склонности», а, напротив, свидетельствуют об определяющей роли социальной среды и воспитания, отсутствии эффективной социально-педагогической профилактики.

Академик Н. П. Дубинин указывает на то, что целые поколения людей могут формироваться под влиянием сходных негативных воспитательных факторов. Здесь действуют законы социального наследования, которое не детерминируется генетически. «В свете современных данных по генетике человека очевидно, что специальных генов для наследования таких социальных признаков, как преступность, проституция и т. д., не существует. В этом случае повторяющиеся условия среды в ряде поколений влияют на людей в плане приобретения ими определенного социального поведения. Перед нами картина не генетического, а социального наследования» ³³. Так называемая предрасположенность к отклоняющемуся поведению — это сложная социально детерминированная диспозиция, о генетической обусловленности которой говорить нет оснований.

На восприятие насилия обыденным сознанием в буржуазном обществе влияют различные факторы и об-

стоятельства. Помимо столкновения идеологических оппонентов по данной проблеме в действие вступает фактор социально-психологического порядка. Маркиз де Сад в свое время считал, что нарушение природного равенства людей делает допустимым «исправление» положения насилием и жестокостью. Возможно, именно в этом распространенном поверье лежит причина нередко сочувственного отношения к экранно-литературным носителям насилия. Конечно же насильник такого рода должен обладать привлекательностью, и не столько внешней, сколько личностно-содержательной, вызывающей сочувствие (скажем, трудная биография, драматичная ситуация в личной жизни, приверженность определенному кодексу чести). Однако прорывающиеся импульсы насилия прощаются ему не поэтому. Рассудочный социальный утопизм, свойственный многим слоям буржуазного общества, не имеющим реальной программы преодоления жизненных невзгод, был связан с надеждами на социальное чудо. Отсюда популярность в обозримом прошлом кинозолушки, находящей своего принца-миллионера, или чистильщика обуви, становящегося преуспевающим дельцом. Однако осознание нереальности такого рода чуда ускорило кризис стандартного «хэппи энд» в массовом искусстве и литературе. Вследствие этого симпатии среднего потребителя художественной продукции обращаются к героям, попирающим социальные условности и осуществляющим свои желания вопреки закону и порядку.

Разумеется, не следует упрощать ситуацию: ни городской обыватель, ни мелкий клерк, ни разоряющийся фермер отнюдь не воспринимают насильника как образец для прямого подражания. Но в их симпатии к человеку вне закона, социальному изгою, который сумел каким-то образом утвердить себя, проявляется неосознаваемая неприязнь к существующей системе, которая оставляет мало шансов на жизненный успех. А это важное условие популярности тех трактовок насилия, которые представляют его коренящимся в самих основаниях «жизни» и дают биологизированное («естественное», даже «естественнонаучное») основание для оправдания идентификации людей с носителями «животной ярости», которая (соответственно внушенной зрителю или читателю вере) утверждает «порядок» и так или иначе направлена против «несправедливости». Осуждение по-

этому касается не насилия как такового, а тех его эксцессивных форм, которые нарушают социальные устои (скажем, представляют угрозу частной собственности или обнаруживают связь с движениями социального протеста).

Культ насилия сопровождает и идеологически подкрепляет милитаристскую политику. Биологистские представления об индивидуальной агрессивности прямо или косвенно затрагивают проблему войны — коллективного насилия, в котором различные аспекты человеческой агрессивности обретают четко выраженные социально-этические качества. Прежде всего это относится к жестокости.

Если жестокости давать не узкоюридическую, а широкую этическую квалификацию, то она непременно должна быть связана с безразличием или даже с заинтересованным любопытством к страданиям других. Жестокость-умонастроение предшествует жестокости-действию. «Именно это презрение к чужому страданию, чужой боли и дает возможность совершать противозаконные действия — убийства, насилия, избиения и т. п.», — считает психиатр К. А. Семенова³⁴. Склонность к жестокости не коренится в биологии или психике человека, она воспитывается прежде всего потому, что жестокость является средством осуществления определенной социальной политики. История фашизма показала, что далеко не все военные преступники были психологически склонны или предрасположены к садизму. Сложная мотивация их поведения включала идейные (антикоммунизм, расизм) побуждения, материальный интерес, «чувство долга», «дисциплинированность». Все эти факторы в конечном счете благополучно снимали «излишнюю сентиментальность», а если вдруг элемент сочувствия к жертвам и сохранялся, то жестокость от этого не переставала быть жестокостью, и положение страдающей стороны ничуть не становилось легче.

Жестокость не может рассматриваться как самостоятельное, тем более зоологическое явление. Она — продукт общественного развития. К. Маркс, конспектируя книгу Л. Г. Моргана, выделил ту часть выписанного текста, в которой говорилось о мужестве, храбрости, жестокости и т. д. как исторически ставших качествах человека: «На низшей ступени варварства начали раз-

виваться высшие свойства человека. *Личное достоинство, красноречие, религиозное чувство, прямота, мужество, храбрость* стали теперь общими чертами характера, но вместе с ними появились жестокость, предательство и фанатизм»³⁵. В онтогенетическом плане процесс повторяется: «склонность» к жестокости обретается через целенаправленное воспитание или, наоборот, является следствием недостатков воспитания. В этой связи очень важна мысль К. А. Семеновой о том, что в процессе формирования такого качества «человек проходит через определенный психологический барьер — барьер преодоления сочувствия к чужой боли»³⁶.

Это усугубляет социально опасную роль культа насилия. Он вовсе не освобождает «животные инстинкты» человека, а прививает определенные нормы социального поведения и моральное приятие образов и актов жестокости. Тем самым преодолевается сочувствие к другим, воспитывается привычка к насилию, утрачивается чувство ценности человеческой жизни. Казалось бы, страдания одних должны вызывать сострадание или хотя бы сочувственное понимание со стороны других. Если не родство душ, то по крайней мере родовая общность наделенных разумом существ могла бы быть базой такого понимания. Увы, «биологический рассудок» человека чаще молчит, а то, что слышится, настолько разнозвучно, что разобраться в противоречивых позициях можно лишь через социальное содержание «звериных» атрибутов человека.

Биологисты склонны видеть в жестокости выражение животной агрессивности, которая отклоняется от биологически оправданной нормы вследствие ослабления или отсутствия у человека ритуальных средств ее смягчения. Корни жестокости — не в патологии. «Ошибочно думать, — пишет Сторр, — что обычный человек не способен к крайней жестокости. Мы хотели бы, чтобы охранники в немецких концлагерях могли квалифицироваться как ненормальные, однако многие из них, по всей видимости, были обычными людьми, чей вкус к жестокости нужно было лишь усилить тренировкой и примером»³⁷.

Это наблюдение при должной трактовке может подорвать биологизаторские установки. Действительно, если никто из людей, по выражению Сторра, «не иммунен» к жестокости, но никто фатально, в силу био-

логических причин и не предопределен к ней, остается допустить, что приобщенность или оппозиция жестокости обуславливается социально. Верно, что с медицинской точки зрения нацисты в большинстве своем были нормальными людьми и их вовлечение в чудовищную по масштабам античеловеческую практику было результатом социального воспитания. А это не только «тренировка» и «пример», но также принуждение и идеологическая обработка, внедряющая в сознание мысли о «природном» (расовом) неравенстве, о необходимости «жизненного пространства» для «высших», об определенном социальном предназначении «низших», о «естественности» жесткого с ними обращения и т. д.

Одним словом, эмпирические посылки для выводов о социальной обусловленности нацистской теории и практики были налицо. Однако нетрудно видеть, что эти напрашивающиеся выводы противоречат принципам этологизма. И мыслитель, отдающий предпочтение последним, вольно или невольно солидаризируется с формально осуждаемыми им идеями. Так именно и случилось со Сторром. Отказавшись рассматривать жестокость как социальный продукт и объясняя ее агрессивностью и «паранойностью» человека, он превращает ее по существу в такой же атрибут человека, как язык или мышление. «Мы должны смотреть в глаза тому факту, что склонность человека к жестокости коренится в его биологических особенностях, — наряду с его способностью к понятийному мышлению, речи и творчеству»³⁸, — пишет он.

Идеи биологической укорененности жестокости и агрессивности человека относятся к числу популярных штампов, широко используемых в капиталистическом мире как социально-философской мыслью, так и средствами массовой информации для извращения природы социальных конфликтов и войн. Так, по мнению буржуазного журналиста М. Грондоны, война является способом разрядки накапливаемой человеком агрессивности, причем критический уровень агрессивной энергии достигается каждым поколением. «Мир приходит к нам, только когда предыдущая война исчерпала бешенство агрессивности. Человек не миролюбив... Каждое поколение пробует вино насилия и потом, пресытившись, отдыхает. Каждое поколение. Все поколения. Кроме нашего»³⁹.

Сама идея Грондоны не очень оригинальна и убедительна (он не дает собственной аргументации, а опирается на концепции Г. Маркузе и К. Лоренца). Интерес представляют некоторые выводы из нее. По мнению Грондоны, непреходящая опасность ядерной войны сделала фактически невозможным период мира и в то же время не является сама по себе традиционной формой разрядки. Накапливаемая агрессивная энергия обуславливает рост насилия и преступности во всех видах. Вследствие этого, считает он, усиливается антисоциальное поведение молодежи, и, что опаснее всего, оно получает через революционные организации определенную направленность, превращаясь в подрывную террористическую деятельность. Такой тенденциозный подход обнаруживает еще одну важную идеологическую функцию антиисторических концепций насилия — дискредитацию идеи революционного насилия путем подведения всех радикальных форм социального недовольства под одну и ту же рубрику антисоциального поведения.

Террор и насилие, от которых страдают широкие слои населения, естественно, вызывают негативное отношение к терроризму. Это типичное оружие правого экстремизма и левацких элементов очень часто представляется буржуазной пропагандой исключительной чертой революционных движений с целью дискредитации последних в глазах общественности. Таков, в частности, смысл «антитеррористической» кампании администрации США, за которой скрывается борьба против национально-освободительного и коммунистического движений.

Марксизм никогда не выступал за насилие ради насилия, а требовал строгого различия между насилием над народом и революционным насилием, направленным против эксплуататоров. «...Социализм вообще против насилия над людьми, — писал В. И. Ленин. — Однако, кроме христианских анархистов и толстовцев, никто еще не выводил отсюда, что социализм против *революционного* насилия. Значит, говорить о «насилии» вообще, без разбора условий, отличающих реакционное от революционного насилия, значит быть мещанином, отрекающимся от революции, или это значит просто обманывать себя и других софистикой»⁴⁰. Нетрудно видеть, что биологистская антропологизация насилия представляет собой концепцию «насилия вообще» и удобную теоретическую

базу для политической софистики и демагогии по поводу «терроризма».

Культивируемая биологизмом идея врожденной склонности человека к насилию неизбежно затрагивает вопрос о том, какие социальные последствия эта склонность может вызвать, как далеко может завести человека «инстинкт оружия», фатальна ли война в жизни общества. Сразу отметим, что никто из представителей социального этологизма открыто не выступает проповедником войны. Напротив, они озабочены мерами снижения военной опасности. Однако они представляют массовое насилие и войну неизбежными формами проявления человеческой агрессивности, поэтому сама проблема смягчения этих форм рассматривается в свете принципиальной неискоренимости военных столкновений. В современных условиях, когда откровенная апологетика войны стала непопулярной, такое объяснение природы войны становится одной из важнейших форм ее косвенного оправдания.

Этологи считают, что человек оказался более агрессивным существом, чем другие животные, что объясняется не столько чрезмерной природной склонностью к внутривидовой агрессии, сколько деформацией биологических механизмов под воздействием социальной среды. Лоренц пишет, что у животных опасно высокий уровень агрессивности снижается посредством ритуальной конфронтации, которая обычно предотвращает прямое физическое столкновение. У человека же культурная эволюция (в особенности технический прогресс) сделала природный ритуальный механизм малоэффективным, вследствие чего так называемый военный энтузиазм, состояние воинственной эйфории, утрачивает естественные ограничительные рамки. В этих условиях инстинктивный характер агрессивности делает трудно устранимой опасность крайних форм ее проявления, а военный энтузиазм в качестве своеобразного «идейного» обеспечения агрессивности не позволяет искоренить героизацию войны. Дело в том, что он тоже сугубо биологичен по своей природе. «Военный энтузиазм... опасно родствен церемонии триумфа гусей и аналогичным формам инстинктивного поведения других животных»⁴¹, — пишет Лоренц. Поэтому так трудно (если вообще возможно) уберечь молодежь от влияния милитаристской пропаганды.

Надежды на то, что человеческий разум сумеет обуздать воинственные инстинкты, представляются многим этологистам беспочвенными. Напротив, спасение человечества Ардри связывает с животной природой человека, которая может уберечь от иллюзорных надежд на «мудрость» и «доброту». До сих пор в истории человечества лишь война или военная угроза обеспечивали людям и свободу, и материальное благополучие. Таков, по Ардри, закон жизни, и нельзя наделять человека каким-то особым, надбиологическим статусом. «Если допустить, что человек уникален и его будущее должно определяться его внутренней добротой, благородством и мудростью, он — конченное существо»⁴². К счастью, человек не таков. В основе его подлинной разумности, гордости, чувственности лежат сотни миллионов лет биологической эволюции, отложившиеся в животной природе. И с ней Ардри связывает будущее человека, которое не может мыслиться как эпоха «неагрессивности». Единственное, что человек может сделать с энергией своей агрессивности, — это умело использовать ее, не причиняя себе вреда.

Вырисовывается довольно простая этологистская схема канализации агрессивности: в человеке, как и во всяком существе, имеется инстинктивная база воинственности и происходит накопление агрессивной энергии. Стоит теперь выбрать какой-нибудь безобидный объект разрядки этой энергии, как уровень опасности преступного насилия будет на какое-то время снижен. Все обстоит просто, пока не встает вопрос: какой объект, кто должен принять на себя удар ярости и недовольства?

Американский социальный психолог Р. Бэрн, обработавший большой материал полевых и экспериментальных исследований насилия, пришел к выводу, что так называемая энергия агрессивности (чем бы она ни была вызвана) «освобождается» очень избирательно. Так, незаслуженное взыскание шефа или просмотр соответствующей телепрограммы могут существенно поднять уровень агрессивности. «Обратите, однако, внимание на то, — пишет Бэрн, — что это не означает, будто после просмотра любимой программы, напичканной насилием, взрослые или дети готовы вслепую наброситься на любого, кто окажется на их пути»⁴³. И при служебных неприятностях обиженный никогда не обращает энергию недовольства на стоящих рангом выше, а «разряжает» ее на подчиненных или домашних.

Наблюдение и вывод Бэрона весьма любопытны. Оказывается, направленность агрессивного действия определяется социальным статусом и установками субъекта действия. К этому следует добавить, что эти установки идеологически мотивированы и поддерживаются мощной пропагандистской системой, так что энергия социального недовольства, выдаваемая биологистами за инстинктивную энергию агрессивности, действительно канализируется в желательном для господствующего класса направлении. В зависимости от конкретных условий и задач манипулирования массовым сознанием объектами агрессивности оказываются «террористы», «красные», негры, чиканос, ирландцы и т. д. Поскольку им уготована роль носителей социального хаоса, «врагов демократии», просто «их» (одиозная квалификация дается, разумеется, в идеологическом контексте), агрессивность или прямое насилие по отношению к ним уже не является злом.

Что касается источников и символов зла, то их нужно теперь только назвать, чтобы добропорядочный гражданин знал, куда направить энергию накапливающегося негодования. Уроки и идеи массовой культуры не пропадают даром. Они даже обретают высокое политическое звучание, ибо некоторые буржуазные государственные деятели стали лично разъяснять, где следует искать «источники зла». В свете таких идейно-политических тенденций объективный смысл биологистских представлений об агрессивности становится более определенным. Хотя по форме они носят обычно характер академических суждений, по существу представляют собой прямые идеологические установки.

Ардри, как и Лоренц, считает, что в животном мире существует разнообразная система норм, которые, поощряя агрессивность, не допускают насилия. Трагедия человека не в том, что он врожденно агрессивен, а в том, что он нарушает эти нормы, считают они. Функция агрессивности в обществе состоит в поддержании соперничества и конкуренции, но она не должна с необходимостью вести к открытым конфликтам. Нормальное отправление этой функции предполагает наличие соперников в своей среде или же конкурирующих «чужаков» извне. Наиболее полно чувство агрессивности проявляется в ксенофобии, которая понимается Ардри как неприязнь к «чужакам», вытекающая из принципа территориальности. В человеке заложено стремление не к войне как

таковой, а к отвержению не имеющих своей территории пришельцев. И в то же время они, оказывается, нужны для поддержания «общественного договора» в данном обществе. Ардри считает, что именно «чужаки», принимая на себя удары социального недовольства, способны помочь обществу обойтись без войны. Суть наиболее важной и «интригующей» современной проблемы в том, что «теперь мы должны изобретать чужаков»⁴⁴.

В связи с беспрецедентным ростом масштабов и форм насилия в современном буржуазном обществе Ардри не без иронии замечает, что насилие обретает «демократический» характер, поскольку постоянно находится в центре всеобщего внимания и никто не свободен от риска стать его жертвой. Благодаря большому числу так называемых субгрупп (безработные, расовые, национальные, религиозные, молодежные группы и группировки и т. д.), находящихся в состоянии недовольства и постоянных конфликтов друг с другом и обществом, проблема «изобретения чужаков» решается чрезвычайно легко. Для Ардри «чужаки» — это католики в Ольстере, этнические меньшинства в Бельгии и Канаде, бунтующая молодежь, забастовщики, воинствующие националисты, гангстеры и т. д. Их отличает неприятие социальных норм и ценностей, отсутствие взаимопонимания с обществом. Насилие, направляемое против них, представляет собой разрядку агрессивной энергии, которая в противном случае могла бы найти разрушительные формы своего освобождения.

Ардри считает, что два обстоятельства в особенности способствуют пробуждению и активизации насилия. Первое — социальная дифференциация, которую Ардри объясняет чрезмерным разделением труда. Второе — относительное экономическое благополучие стран Запада, которое уже не позволяет обращать биологическую энергию на насущные нужды «выживания» и в силу этого не предотвращает ее проявления в формах социального насилия. Агрессивность в условиях благополучия получает к тому же сильное эмоциональное подкрепление в виде неискоренимого человеческого любопытства к актам насилия, бедствия, жестокости, возбуждающим своеобразную эйфорию: «Мы радуемся насилию. Мы спешим к месту происшествия не для оказания помощи, мы бежим на пожар не тушить его, мы толпимся вокруг драки в школьном дворе не для того, чтобы остановить ее...

Лишь немногие исследования насильственных преступлений или гангстеризма указывают на невроз как значимую причину. Если бы мы действительно были больным обществом, я полагаю, насилие было бы обуздано; наши беды из-за того, что мы благополучны»⁴⁵.

Сама по себе мысль о социальной дифференциации как важнейшем факторе насилия справедлива. Однако Ардри связывает дифференциацию не с формой собственности и общественными отношениями, а с разделением труда. Тем самым утверждается непреходящий характер социального неравенства, уже получившего, как мы видели, свое биологистское объяснение (см. III главу). Ардри оправдывает капитализм, воплощающий сегодня «общественный договор» неравных об условиях сохранения неравенства. Ведь современное общество, согласно Ардри, просто не может существовать без непривилегированных групп, которым уготована роль объекта «гражданского насилия». Далее, «неразрешимые конфликты покоятся на разделении труда»⁴⁶, которое порождено высоким уровнем развития и не может быть устранено. Наконец, то, что у Ардри почвой насилия неожиданно оказался относительно высокий материальный уровень, невольно наводит на мысль о сомнительной ценности стремления к всеобщему экономическому благополучию.

Ардри в совершенно ложном свете характеризует ущемленные в правах социальные низы и этнические группы, которых он представляет «противопоставляющими» себя обществу «чужаками». Он увековечивает и морально оправдывает направленное против них «гражданское насилие», полагая, что оно, канализируя накапливающуюся агрессивную энергию, спасает общество в целом от состояния всеобщего хаоса и, что особенно важно, снижает военную опасность.

Проблема войны по вполне понятным причинам не может не волновать этологов. Биологизация «военного энтузиазма» и самой природы конфликтов логически ведет к выводу о неустранимости угрозы войны. Однако появление мощных средств массового уничтожения, в особенности ядерного и химического оружия, угрожающих самим биологическим основам жизни, вызывает у них сегодня самые серьезные опасения. Этологи пытаются как-то осмыслить пути и средства предотвращения глобального военного конфликта. Ардри считает, что оп-

ределенный уровень насилия в локальных или национальных масштабах способен сыграть роль предохранительного клапана и не позволит воинственным инстинктам заговорить языком ракетно-ядерного оружия. Лоренц, Тинберген, Сторр делают ставку на канализацию «военного энтузиазма» посредством безопасных в военном отношении форм культурной конфронтации, которые могут взять на себя функции биологических стабилизаторов внутреннего и всеобщего мира.

Насколько основательна надежда на невоенное соперничество? Обратимся к суждениям на этот счет Сторра. Он также предлагает утрату человеком биологических регуляторов мира компенсировать усиленной ритуализацией культурной жизни, включив в число спасительных ритуалов международные конференции и диспуты, спортивные мероприятия и т. д. Он, к примеру, высказался против сокращения расходов на космические исследования, с тем чтобы международная конкуренция в этой области продолжалась, «ибо этот вид состязания может рассматриваться как ритуализация конфликта, эквивалентная ритуальным конфликтам животных, которые скорее устраняют вероятность войны, чем поощряют ее»⁴⁷.

Трудно сказать, чего больше в этой рецептуре — наивности или демагогии. На наш взгляд, наивность здесь очень обманчива. Научное и спортивное международное сотрудничество несомненно способствует укреплению мира. Но эти формы сотрудничества могут сыграть позитивную роль только в том случае, если они реализуют действительно мирные программы. Между тем международные культурно-спортивные мероприятия нередко оказывались средствами дестабилизации международной обстановки (ср. «футбольную войну» между Сальвадором и Гондурасом, попытки организации выступлений регбистов ЮАР в Европе и Америке или политические махинации вокруг олимпиад). Профессиональный спорт в капиталистических странах часто представляет собой прямую пропаганду ненависти, насилия и жестокости, и мысль о близости войны и спорта обретает в этой связи более глубокий смысл. Показательны высказывания на этот счет Р. Рейгана, который в свое время был спортивным комментатором: «Спорт — это выражение ненависти друг к другу... Это — последняя возможность, которую наша цивилизация предоставляет двум людям для

физической агрессии, не прибегая к войне...» «Спорт — наиболее близкая к войне область человеческой деятельности, только без смертельных исходов»⁴⁸.

Если спорт понимается как форма взаимной физической агрессии соперников, как выражение их (надо полагать, и симпатизирующих той и другой стороне многочисленных болельщиков) ненависти друг к другу, то трудно разделить надежду на спасительную роль невоенных форм агрессивности. Смысл соревнования-соперничества как в научно-технической, так и в культурно-спортивной областях произведен от политики. Так, Советский Союз накопил убедительный положительный опыт международного сотрудничества (в том числе с капиталистическими странами) в исследовании космоса, в рамках которого «соперничество» предполагает доброжелательное и искреннее соединение усилий в интересах человечества, мира и науки. Но если призыв к соперничеству в космосе будет реализовываться в разработке и совершенствовании новейших видов оружия (лазерного, к примеру), то агрессивный потенциал в мире — отнюдь не биологического порядка — будет угрожающе возрастать.

Сторр, как и многие другие этологи, делает особый упор на фатальные, уже необратимые последствия изобретения дистанционного оружия. По его мнению, естественные механизмы защиты не срабатывают, поскольку теперь нет контакта с объектом нападения. Этому благоприятствует и способность человека к абстрагированию. Живые люди превращаются в «цель», а их уничтожение — в «задание». Сторр не чужд сострадания к жертвам войны. Не в меньшей мере он озабочен судьбами всего человечества. Однако в оценке современной ситуации и возможных перспектив он исходит из ложных посылок о характере человеческой воинственности, что ведет его отнюдь не к оптимистическим выводам. В частности, он считает, что разоружение — по чисто «биологическим» основаниям — принципиально невозможно. Он пишет: «Изобретение видов оружия, убивающих на значительном расстоянии, в соединении с человеческой способностью абстрагирования представляет опростую угрозу для выживания человечества. Следовательно, запрет оружия, особенно ядерного, теоретически представляет собой несомненный шаг к сохранению и продолжению нашего биологического вида. Но возможно ли разо-

ружение практически? Вопреки своему желанию я вынужден сказать, что не вижу здесь перспектив. Потребность в оружии коренится в человеческой биологической слабости и незащищенности; и то обстоятельство, что современное вооружение стало абсурдно и неописуемо разрушительным, к сожалению, не делает вероятной возможность нашего полного освобождения от него»⁴⁹. Распространяя свои суждения о человеческой природе на человечество в целом, Сторр утверждает, что будущий мир будет миром суверенных государств — потенциальных врагов.

Насилие нельзя квалифицировать в терминах биологической детерминации, оно требует конкретно-исторической содержательной оценки. Как специфическая форма социального принуждения оно в конечном счете обусловлено общественно-политическими интересами и антагонизмами. Нередко отсутствие видимого классового содержания насилия (например, над волей воспитуемого, уголовное насилие) свидетельствует лишь о том, что его социальные корни очень опосредованны. Биологизация насилия камуфлирует его действительные причины, представляет его непреходящим явлением, отвращает человека от активной практической деятельности по преодолению таких видов социального зла, как преступность, жестокость, война, которые рассматриваются как неустраняемые.

Неисторический подход биологистов к насилию не просто представляет его неизбежным спутником человека, но и затушевывает принципиальные различия между разными его видами. Историческое развитие к коммунистическому обществу также реализуется через определенные формы насилия (революция, диктатура пролетариата, практика защиты социалистического Отечества, общественной собственности), однако в перспективе насилие как форма регулирования человеческих отношений элиминируется вследствие ликвидации социально-экономической базы господства человека над человеком. «...Все развитие идет к уничтожению насильственного господства одной части общества над другой... — говорил В. И. Ленин. — В нашем идеале нет места насилию над людьми»⁵⁰.

От социал-дарвинизма к социобиологии

Все разновидности социального биологизма так или иначе связаны с общественно-политической практикой современной буржуазии. Рассмотренные концепции играли преимущественно идеологическую роль, объективно оправдывая ее политику и в конечном счете капиталистическую систему в целом. Наряду с ними существуют виды социального биологизма, имеющие прямое отношение к практике использования таких средств изменения социальных установок и поведения, которые предполагают воздействие на организм и сознание людей, что составляет прямую угрозу их физическому и психическому здоровью. Термины «биологический контроль», «биополитика», «психополитика», имеющие довольно широкий смысл, чаще используются для обозначения указанной практики¹. Ее идейно-теоретическое обоснование связано прежде всего с социал-дарвинизмом и социальным бихевиоризмом. Вместе с тем наблюдается дальнейшая эволюция социобиологизма в целом, характеризующаяся синкретизацией принципов таких его направлений, как социал-дарвинизм, генетический детерминизм, этологизм. Выражением этой тенденции явилось возникновение так называемой социобиологии.

1. Социал-дарвинизм в прошлом и настоящем

Социальный дарвинизм, обычно сочетающийся с евгеникой и мальтузианским подходом к демографическим вопросам, является самым популярным примером биологизации общества. Хотя история социал-дарвинизма началась в прошлом столетии, ее последняя страница еще далеко не перевернута². В своих важнейших теоретических и практических выводах и установках социал-дарвинизм близок и однотипен ряду других биологических учений. Всем его разновидностям свойственно осмысле-

ние культурно-исторических явлений через призму природной эволюции, естественного отбора, борьбы за существование. Его важнейшие социологические выводы сводятся к следующему. В человеческом обществе более приспособленные — в силу заложенных в них интеллектуальных, волевых, деловых и иных задатков — подчиняют себе менее приспособленных и неспособных. Крайние варианты социал-дарвинизма прямо оправдывали высокую смертность людей «низшего ранга» и представляли нищету, голод, болезни как естественные, «нормальные» явления. Ставшая печально известной формула Г. Спенсера «выживание наиболее приспособленных» наглядно раскрывает суть социал-дарвинистской позиции.

Такой подход к социальной действительности в свое время оживил забытые демографические взгляды английского теолога и экономиста конца XVIII — начала XIX в. Т. Р. Мальтуса, который считал, что темпы роста народонаселения заметно опережают увеличение производства средств существования, и на этом основании рассматривал голод, болезни, нищету и войны как неизбежный и необходимый механизм регулирования численности человечества. Мальтузианские аргументы подкрепили и усилили социал-дарвинистские идеи о том, что экономическое неравенство, эксплуатация, социальные конфликты суть формы проявления естественного неравенства людей, а попытки осуществить равенство противостоят самому природному порядку вещей.

Социал-дарвинизм обрел активных союзников в лице сторонников евгеники — псевдонаучного учения о возможности улучшения средствами искусственного биологического отбора «человеческой породы». Термин «евгеника» был еще в прошлом столетии предложен Ф. Гальтоном, представителем так называемой биометрической школы, которая использовала описательные статистические методы в исследовании наследственности и изменчивости. Неоевгеники, опираясь на генетику, делают ставку на вмешательство в механизм человеческой наследственности. Поначалу евгеника не могла активно спекулировать на естественнонаучном материале, поскольку ее становление происходило в период, когда не были еще открыты вновь (не оцененные в свое время и забытые) законы наследования Г. Менделя, когда о химии генетической наследственности не приходилось и говорить (правда, ДНК уже была известна биохимикам,

но до 1924 г. ее не связывали со структурой хромосом). Тем не менее евгеника обрела огромную популярность. Отчасти это объяснялось поддержкой ряда ученых, которые надеялись на преодоление естественного несовершенства человека, уничтожение наследственных пороков и болезней. Но главной причиной широкой пропаганды и поддержки евгеники была ее несомненная социально-политическая привлекательность для правящих кругов.

Принципы целенаправленного формирования желательных свойств человека, подбора и защиты «лучших» от смешения с «толпой», перенесение ответственности за невзгоды на несовершенство самих людей позволяли представлять верхи общества носителями высших человеческих качеств и подводили теоретический базис под социальную политику правящего класса, во всяком случае давали ей пропагандистское прикрытие. Все это происходило в период, когда буржуазное общество вступало в стадию монополистического капитализма, которая характеризуется ужесточением конкурентной борьбы, отказом от либерально-демократических принципов, усилением культа силы, волюнтаризма, новым элитизмом. Евгеника была одним из идейно-теоретических выражений этой тенденции, но отнюдь не единственным.

В более спекулятивном и символическом виде данная тенденция выразилась в ницшевской идее сверхчеловека — мессии «избранных». Однако «выживание наиболее приспособленных» вовсе не означает, по мнению Ницше, торжества лучших и достойных представителей человеческого рода. Напротив, стремление приспособиться и быть готовым к любым жизненным невзгодам ведет к элиминации индивидуального, неповторимого, благородного в человеке. Усредняющие принципы общества («стада»), ханжеская мораль, коллективистские идеалы способствуют тому, что выживает и господствует «серый человек», «маленький человек». Ницше считал, что сверхчеловек может не выдержать такой конкуренции и рискует остаться лишь идеалом. Защищая его, Ницше обрушивается на «серого человека», а заодно и на демократию, социализм, культуру и другие факторы «усреднения», и здесь его нигилизм и аморализм буквально не знают пределов.

Пример с Ницше показывает, что основополагающие идеи, легшие в основу социал-дарвинизма, могут получить у буржуазных идеологов различные трактовки, в

равной мере обслуживающие антидемократическую позицию. С одной стороны, это апологетика силы и власти, ибо в обществе, как и в природе, побеждают наиболее достойные, «сильнейшие». С другой стороны, оказывается, триумфаторами могут стать не самые яркие и сильные (в традиционном понимании) личности, а неприметные, серые конформисты — «наиболее приспособленные». Возможность таких разноречивых трактовок лучшим образом свидетельствует о том, что речь идет не о естественнонаучной теории, а о чисто идеологическом употреблении ряда псевдонаучных формул. Это в равной мере относится как к социальному дарвинизму, так и к современному мальтузианству и евгенике, хотя в ряде случаев лексикон и аппарат отдельных концепций весьма сложны и наукообразны. Поэтому даже явная научная несостоятельность социал-дарвинистских теорий не является свидетельством их безобидности.

Наглядное представление о характере идейно-политического использования социального дарвинизма и евгеники дает пример США, которые превратились в настоящий полигон крупномасштабного социально-биологического экспериментирования. Искусственное выведение и отбор «лучших» представлялись многими американскими мыслителями и государственными деятелями панацеей от таких социальных бед, как безработица и преступность. К таким деятелям относился и президент страны Теодор Рузвельт, который в 1910 г. заявил: «В один прекрасный день мы поймем, что непрременная обязанность хороших граждан правильного типа — оставить после себя в мире потомство и что нам не следует разрешать воспроизводить себя гражданам плохого типа»³.

Хотя «разведение» граждан «правильного типа» не стало официальной правительственной программой, проевгенические идеи и лозунги были активно использованы в инспирированном правыми силами движении против высокой рождаемости (многочисленность населения объявлялась причиной роста преступности и бедности), за ограничение браков и стерилизацию «непригодных». Социал-дарвинизм оказался первой серьезной попыткой разрешения социальных проблем средствами «биополитики». Его сторонники исходили из представлений о «плохой породе», «наследственном дегенератстве» и т. п. при объяснении преступности, бедности, безработицы, отклоняющегося поведения и организовали шумную кам-

панию за правовое обеспечение «чистоты нации». «Эта кампания в Соединенных Штатах была поразительно эффективна. К 30-м годам в 41 штате были приняты законы, ограничивающие браки, а в 30 штатах — о стерилизации умственно неполноценных»⁴. В соответствии с этими законами уже до 1929 г. было осуществлено 8500 стерилизаций. Одна из специальных комиссий, возглавляемая Г. Лафлином, пришла к выводу, что у 10% американцев «плохое семя», чем объясняется их низкий интеллектуальный и моральный уровень.

Указанные законы и правовая практика носили четко выраженный расистский и классовый характер, ибо в число «неполноценных» попадали почти исключительно бедные, негры, индейцы и представители других непривилегированных меньшинств. Многие естествоиспытатели указывают на прямое родство социал-дарвинизма с откровенно расистскими учениями, а некоторые из них считают, что в ряде отношений Америка предвосхитила нацистскую политику: «США стали первой страной нашего времени, которая собиралась разработать и осуществить законы по обеспечению евгенической стерилизации во имя «очищения расы»»⁵. Как увидим ниже, американский евгенический опыт был активно использован в фашистской Германии.

Таким образом, в США дело не ограничилось одной пропагандой. Нелепые с научной точки зрения доводы и аргументы нашли отражение в законодательных актах, т. е. стали действенными факторами социальной политики. Некоторые американские авторы склонны считать, что законы эти были формальны и не очень-то выполнялись. Это далеко не так. Достаточно сказать, что многие из этих законов не отменены и по сей день. Даже робкая попытка федеральных властей ввести мораторий на стерилизацию ни к чему не привела, и дело не столько в значительной автономии законодательства штатов, сколько в политической практике самого центрального правительства и его органов репрессии.

Хотя американские власти не любят афишировать данные такого рода, через свидетельские показания и прессу и в наши дни становятся известными факты насильственной стерилизации индианок, негритянок и представительниц других непривилегированных меньшинств, а также заключенных. Так, в опубликованном Компартией США документе «Положение в области прав чело-

века в США» сообщается, что в Пуэрто-Рико в 1968 г. были стерилизованы 35,3% женщин в возрасте от 20 до 49 лет (для сравнения: в 1947 г. их число составляло около 7%, а к 1954 г. оно возросло до 16,5%). В период между 1973 и 1976 гг. только в четырех из 12 районов, где проживают индейцы, было произведено 3400 операций по стерилизации⁶.

В этих случаях причины стерилизации носили не медицинский характер, и осуществлялась она, как правило, без предварительного согласия «пациентов», часто без предупреждения, в принудительном порядке. «Целесообразность» стерилизации устанавливалась произвольно, и сама акция, попирающая человеческие права и достоинства, обычно осуществлялась независимо от того, существуют или не существуют на этот счет какие-либо юридические нормы.

Культивируя идею «природной» предрасположенности (или, наоборот, непригодности) человека к определенному социальному статусу, социал-дарвинизм внедряет в массовое сознание идеи биологического детерминизма. Последний выступает и как принцип социального мировоззрения, и как форма оправдания политики, которая, опираясь на сомнительную генетическую информацию, стремится предуготовить человеку буквально с пеленок место в общественной иерархии. Сегодня «биополитика» явно превращается в «генетическую политику».

Американский биолог М. Лаппе в исследовании, посвященном «генетической политике», приводит большой материал, касающийся общественно-политических импликаций социал-дарвинистского истолкования (под какой бы вывеской оно сегодня ни выступало) генетики человека. При этом сам Лаппе далеко не свободен от биологизма, поскольку считает, что каждый человек «является биологическим островом, образованным случайными силами, которые определяют нашу уникальность и универсальность»⁷. Иными словами, он, как и этологи, отождествляет генетически детерминированную биологическую уникальность с социально детерминированной личностной индивидуальностью человека. Тем не менее неприятие Лаппе по научным и моральным основаниям «генетической политики» позволяет ему критически отнестись к некоторым ее существенным чертам.

В частности, Лаппе обращает внимание на то, что теория и практика стерилизации с целью избежать по-

томства с «потенциальными отклонениями» неразрывно связана с массовым тестированием детей для определения «коэффициента интеллектуальности» и соответственно дифференцированного их обучения и воспитания. Данное наблюдение Лаппе совершенно справедливо. Следствием практики тестирования в США является по сути дела стерилизация у «отсталых» творческих потенций и надежд на жизненный успех.

Как показывают прогрессивные ученые⁸, широкомасштабные исследования «потенциальной девиантности» и градация интеллектуальных способностей ведут к довольно жесткой профессиональной ориентации и фиксации существующей социальной стратификации. Дети из материально не обеспеченных семей, плохо подготовленные к школе, сразу попадают в разряд интеллектуально «неразвитых», «неспособных» и обучаются в дальнейшем по усеченным программам с сугубо практической ориентацией, затрудняющим или закрывающим возможности дальнейшего образования. Буржуазная школа, опирающаяся на социал-дарвинистские принципы, выступает, таким образом, важным средством закрепления и воспроизведения социального неравенства.

Если к этому добавить, что работа по выявлению «возможных отклонений» сопровождается не только угрозой стерилизации, но и рекомендациями по «оптимизации» подбора родительских пар для воспроизводства «способных» или «генетически благополучных» потомков, становится ясным, что современные социал-дарвинистские идеи закрепляют принципы классовости и кастовости в области семейно-бытовых отношений и оправдывают социальный элитизм, расизм, шовинизм. Сама «биополитика» оказывается средством откровенно репрессивной социальной практики, противоречащим формальным нормам буржуазной демократии. «Даже самые «разумные» программы искусственного воспитания для «отбора» наиболее способных, — пишет Лаппе, — с необходимостью предполагают самые репрессивные меры и элитизм... что совершенно противоречит нашим политическим принципам»⁹. В идеологической области появляется «генетическое сознание», согласно которому сам человек не способен определять свою судьбу, он управляется какими-то непостижимыми, сверхъестественными силами. Лаппе считает, что сегодня гены заменили то, что в древности называли роком, судьбой.

В США существует опасная тенденция к массовому биологическому обследованию и появлению «генетических досье» с информацией о врожденных склонностях, из которой могут делаться далеко идущие выводы отнюдь не только медицинского порядка (скажем, о профессиональной пригодности или гражданской благонадежности). Лаппе сообщает, что в 1963 г. в штате Массачусетс был принят первый в стране закон об обязательном тестировании всех новорожденных на предмет выявления генетических отклонений, а к 1974 г. число штатов, введших такую проверку, достигло 43. С самого начала обнаружилась тенденция к расширению масштабов тестирования и широкому толкованию его результатов. «Например, в последние годы использовались тесты новорожденных для выявления генетических характеристик, которые рассматривались как показатели негативного социального поведения (склонности к преступности), — пишет Лаппе. — Аналогичным образом взрослые проверялись до принятия на работу с целью определения их подверженности... таким болезням, как эмфизема (полагают, что она вызывается условиями труда). Поскольку такие выводы к настоящему времени не проверены и не доказаны, выявление «генетической предрасположенности» ничем не отличается от расовой проверки...»¹⁰

Нет никаких сомнений в целесообразности и необходимости изучения генетики человека. Однако результаты исследований в этой области нуждаются в тщательной проверке и крайне осторожном использовании в рамках медицины. Большинство буржуазных специалистов сомневаются в правомерности выводов о генетической детерминации отклоняющегося поведения (советские ученые решительно отвергают эти выводы). Материалы книги Лаппе недвусмысленно говорят о том, что за генетическим тестированием скрывается целый комплекс сугубо немедицинских программ. Так, попытка представить профессиональные заболевания как генетически обусловленные снимает с предпринимателей ответственность за соблюдение норм безопасности. Объяснение ряда болезней расово-этническими факторами (не получившее научного подтверждения) оправдывает расовую дискриминацию при найме на работу.

Произвольное использование генетической информации позволяет осуществлять превентивные меры против «потенциальных преступников» и проводить политику

неравных образовательных возможностей. Лаппе обращает внимание на то, что практика генетического тестирования создает нездоровую духовную атмосферу в обществе. Он приводит характерный пример антигуманных последствий такого тестирования: в канадских школах дети с презрением относятся к «генетически неполноценным» учащимся, подвергая их моральному ostracismu.

Таким образом, социал-дарвинизм и различные виды биологического и генетического детерминизма стали составной частью буржуазной «биополитики», которая является средством насилия над личностью и социального давления на широкие слои населения.

Социальный дарвинизм — бесспорный пример биологизаторской трактовки человека и общества. Он претендовал когда-то и на роль методологии социального познания, но эти притязания оказались беспочвенными. Социал-дарвинистские модели и приемы объяснения прижились только в философии истории, политологии, философии человека — одним словом, в сугубо идеологических областях, что недвусмысленно свидетельствует об их социальной роли в капиталистическом обществе. Социал-дарвинизм представляет собой парадигму определенного типа осмысления различных сторон действительности, получившего широкое распространение в современной буржуазной философии при рассмотрении общественных явлений. Преимущественный способ их интерпретации связан с экстраполяцией или умозрительно-спекулятивным использованием биологических (а иногда и иных естественных) закономерностей. Конкретный, социальный биологизм связан с гипертрофированием биологических или биологизированных характеристик человека, рассматриваемых в отрыве от культурно-исторического контекста в качестве определяющих факторов социального поведения и общественных процессов.

Не случайно в работе «Рабочий класс и неомальтузианство» В. И. Ленин пишет о реакционности «социального неомальтузианства», необходимости беспощадной борьбы против попыток навязать «социальное учение неомальтузианства»¹¹. Главным объектом ленинской критики являются не обновленные экономические и демографические модели Мальтуса (сами по себе заслуживающие критического разбора), а их идейно-политическая трактовка, т. е. то, что выступает в качестве социальной философии.

2. Социальный бихевиоризм и проблема управления поведением

Если этологи и психоаналитики делают упор на трудность управления человеческим поведением, поскольку в его основе лежат инстинкты, то сторонники других биологических концепций пытаются, наоборот, обосновать правомерность и возможность манипулирования поведением людей. Наибольший интерес в этом отношении представляют социально-философские воззрения известного американского ученого Б. Ф. Скиннера, который склонен экстраполировать результаты исследований поведения крыс и голубей в условиях усложненных и динамичных стимулов и подкреплений на человека и общество. Социальный бихевиоризм Скиннера представляет собой форму крайней биологизации общественных явлений. Он отрицает специфику психического и рассматривает факторы среды, психическую деятельность и поведение как одноуровневые явления. Более того, такой подход связан с элиминацией специфики и роли духовно-ценностных аспектов человеческой активности, с переводом их объяснения в термины биологического поведения¹².

Естественнонаучной почвой социально-философских воззрений Скиннера послужили его исследования в области поведения животных, где им были получены заслуживающие интереса результаты. Особенно большое значение он придавал анализу поведения, следующего за этапом ответной реакции на стимул и модифицирующегося в связи с подкрепляющими последствиями. Сама реакция на подкрепление оказывается корректирующим стимулом поведения, причем особое значение для Скиннера имели положительные подкрепления. В этом суть идеи так называемого оперантного поведения. Результаты этих исследований Скиннера составили базу для разработки ряда сложных программ, в частности связанных с использованием голубей в механизме наведения ракет, а также с конструированием обучающих машин. Однако найденным явлениям и регулярностям Скиннер дал вульгарно-бихевиористское объяснение, которое распространил на поведение человека, заменив социальную мотивировку системой подкреплений в качестве детерминирующих факторов. Человек стал биологическим автоматом.

Основную критику Скиннер направил против идеи автономного человека — субъекта познания, воления, решения и ответственности. Он считает, что все типы человеческого поведения, включая выбор, мышление, эмоции, речь, можно объяснить в терминах реакции на стимулы среды. В результате понятия свободы, достоинства, ценностей человека утрачивают объективное содержание и приобретают чисто метафорический смысл. По мнению Скиннера, научное осмысление проблем человека должно быть свободно от этих атрибутов надуманной духовной целостности, которую он презрительно именует «гомункулулом», т. е. суррогатом здорового человеческого организма.

Сама по себе идея внешней детерминации человеческой жизни не нова. Скиннер указывает на теологическую концепцию божественного предопределения, на значение рока в древнегреческой драматургии, наконец, на современных писателей, которые ищут определяющие «влияния» на жизнь героя и говорят о предсказуемости человеческого поведения. Детерминистские идеи Скиннера имеют принципиально иное обоснование, однако установление факта духовной преемственности представляется ему существенным. Последовательное проведение бихевиористской точки зрения ведет к тому, что все человеческие заслуги и ошибки определяются средой и обстоятельствами. Однако Скиннер не склонен устранять вообще проблемы человеческой ответственности, свободы, достоинства. Он уверен, что выдвигает модель объяснения человеческих действий, которая не игнорирует, а лишь иначе трактует указанные явления.

Скиннеровская интерпретация «оперантного поведения» связана с решением вопроса о том, в чьих руках должна находиться техника манипулирования поведением, кто является субъектом управления. Без выхода на эти проблемы было бы непонятно, как могла «сработать» (т. е. быть принятой и признанной в определенных кругах) довольно примитивная, по сравнению с концепциями идентификации, бессознательного и др., теория человеческого поведения. Секрет ее популярности как раз в том, что она обосновывает переводимость обычных форм ответственного поведения в бихевиористские схемы, представляющие традиционное понимание свободы и достоинства личности мифом и морально оправдывающие практику манипулирования людьми.

В концепции Скиннера свободой называется способность организма избегать неприятных факторов. Человек может дезертировать, эмигрировать из страны, выпасть из рамок существующей культуры и стать хиппи. Однако говорить здесь о «воле» или «принципах» можно очень условно, это просто реакция на стимулы: «Борьба человека за свободу объясняется не волей к свободе, но определенными поведенческими процессами, свойственными человеческому организму, главным следствием которых являются уклонение или бегство от так называемых неприятных черт окружения»¹³. Кроме бегства существуют другие формы самозащиты, например пассивное сопротивление, ведущее к таким эмоциональным последствиям, как озабоченность, тревога, страх, депрессия, злость или ярость. Наркоманию Скиннер характеризует как разновидность бегства, садизм — как негативную реакцию на раздражение, переносимую на других. Пассивное сопротивление может перерасти в бунт: «Индивид может контратаковать контролирующего агента»¹⁴.

Скиннер считает, что на беглецов нельзя возлагать вину за использование свободы. Дело здесь скорее в том, что неадекватны формы контроля, вследствие чего контролируемые уходят или, наоборот, ведут себя агрессивно, нападая на контролера. Следовательно, нужно изменить систему контроля. Высказанные им раньше дидактические идеи, ориентированные на создание такой стимулирующей системы подкреплений, которая обеспечивала бы экономное и быстрое освоение знаний и навыков, Скиннер трансформирует в требования социальной педагогики, превращающей в «научаемых» подавляющее большинство населения. Американские педагоги удачно называли скиннеровскую концепцию обучения и воспитания, наводящую на мысль о методике лабораторных экспериментов или дрессировки животных, «педагогикой кнопок». Социальная педагогика Скиннера является по существу программой биороботизации людей.

Понятие человеческого достоинства связывается Скиннером с ситуацией позитивного морального подкрепления правильной реакции на те или иные стимулы. Оно достигается похвалой, аплодисментами — одним словом, теми средствами, которые заставят человека вновь и вновь вести себя правильно, т. е. согласно программе контролера. Аналогичным образом объясняются понятия

ценностей, моральных норм и т. д. Скиннер постоянно советует по возможности меньше пользоваться наказанием. Например, бизнесмены и менеджеры должны заставлять работника трудиться добросовестно посредством хорошо продуманной системы поощрений. Но в то же время эта система должна бить за нерадивость¹⁵.

Короче говоря, наказание — это негативное подкрепление, направленное на предотвращение нежелательного поведения. Поскольку позитивные стимулы не позволяют решить всех социальных проблем, необходимы и негативные, включая средства взыскания, тюремно-исправительные заведения и т. п. Наказывает вся социальная ситуация: тяжелая жизнь — не что иное, как наказание за недолжное поведение. Скиннер считает, что техника управления поведением через подкрепляющие условия в социально-этическом отношении нейтральна и используется политиками, учителями, священниками, предпринимателями, психотерапевтами, т. е. лицами, представляющими правительство, церковь и другие так называемые контролирующие социальные агенты.

Не случайно и то, что общефилософская линия Скиннера направлена на принижение роли сознания в человеческой деятельности. Традиционные иррационалистические и позитивистско-эмпирические приемы дискредитации теоретического мышления дополняются бихевиористскими. Причем подмена гносеологического образа воздействующим стимулом, а проверки истинности — позитивными подкреплениями представляет собой не просто вульгаризацию познавательного взаимодействия субъекта и объекта, а форму утверждения философского идеализма.

Замена бихевиоризмом познавательного отношения к реальности реакцией на стимулы элиминирует принцип отражения, а вместе с ним и всю эпистемологическую проблематику. Что касается «онтологического мира образов», то он существует у Скиннера лишь в качестве возможных стимулов. Отсутствие познавательного отражения означает отсутствие информации о реальности. Она актуализируется лишь посредством биологической реакции на нее, ибо стимул, не вызывающий какого-либо ответа, для «я» попросту не существует — мир превращается в контрагента организма, который, строго говоря, даже трудно назвать субъектом в традиционном смысле слова.

Таким образом, Скиннер по существу создает бихевиористский вариант «принципиальной координации»: нет объекта не в качестве стимула для реагирующего агента. Тем самым понятия вещей и явлений действительности вытесняются позитивистскими представлениями о фактах опыта или событиях, неразрывных с реакцией на них организма, — другая реальность немыслима. Как справедливо отметил один из рецензентов Скиннера, «для него единственной значимой реальностью являются события внешнего мира и поведение, которое они вызывают в живых организмах»¹⁶. Ведь по существу ему важна «правильность» реакции с точки зрения биологического интереса организма, т. е. он реабилитирует принцип прагматистского «успеха», совершенно оторванного от истинности или неистинности тех представлений, которыми руководствуется реагирующий на мир субъект. Это прямая апология субъективно-идеалистического эмпиризма, однотипного с гносеологическими концепциями махистов. Поэтому к критике теоретико-познавательного аспекта социального бихевиоризма в полной мере применимы ленинские слова: «Для материалиста «успех» человеческой практики доказывает соответствие наших представлений с объективной природой вещей, которые мы воспринимаем. Для солипсиста «успех» есть все то, что мне нужно *на практике*, которую можно рассматривать отдельно от теории познания»¹⁷.

Сторонники Скиннера считают, что бихевиоризм способен видоизменять (модифицировать) отклоняющееся поведение, создавая социальную гармонию, поэтому его неправомерно противопоставлять гуманизму. «Настоящий гуманизм — тот, который основывается на поведенческой науке. Знать, как программировать самый благодатный из миров, в котором индивиды функционировали бы в гармонии со своими талантами, ценностями и нуждами своего общества, — это та единая цель, которую как гуманисты, так и модификаторы поведения могли бы принять»¹⁸. На деле эта «наука поведения» играет антигуманную роль: она вооружает предпринимателей и буржуазных политиков теоретическим обоснованием правомерности управления поведением людей в соответствии с представлениями первых о должном поведении вторых и убеждает управляемых в том, что «техника поведения» работает на их же собственное благо.

Сложность психического механизма адаптации заставила Скиннера ввести структурирование сознания, напоминающее фрейдистское, хотя он и дает ему собственную трактовку. Вынужденное усложнение психики связано у Скиннера с необходимостью объяснить конфронтацию управляющих поведением норм и сопротивляющегося им индивидуального сознания и ввести критерии добра и зла в терминах социального бихевиоризма. Биологизируя социальное, Скиннер придает указанным конфликтующим силам характер филогенетических (родовых) и онтогенетических (индивидуальных) факторов.

Поведение людей в обществе, по Скиннеру, детерминируется либо случаем, либо правилом. Если человек гибко реагирует на случайные обстоятельства, его поведение становится более содержательным. Однако обычно случайности как отклонения опасны для организма, поэтому детерминация поведения правилами более целесообразна. Противоположности правила и случая соответствуют разнообразные умственно-психические пары, например сознание и импульс, культура и естество, интеллект и эмоция, логика и интуиция, монотонность и разнообразие, разум и вера и т. п. Биологическая аккумуляция форм человеческого поведения осуществляется в процессе филогенеза и онтогенеза. Онтогенетический опыт индивида характеризуется меньшими масштабами и большим удельным весом непосредственной, импульсивной, близоручкой реакции под влиянием страстей («комплекс Адама») — традиционных источников «зла» и греховности, в то время как филогенетический опыт олицетворяется «сознанием», диктующим индивиду социально целесообразное поведение («благо»).

Скиннер полагает, что своей трактовкой он внес ясность в сложную структуру психологических мотиваций и запретов, выдвинутую фрейдизмом: «Мы заменяем Суперэго и Оно Фрейда, равно как Сознание и старого Адама иудео-христианской теологии, «добром» и «злом» филогенетических и онтогенетических случайностей»¹⁹. В свете такой трактовки свобода и человеческая автономия выступают как иллюзия, но работающая иллюзия, которая до сих пор не учитывала того, что освобождение человека заключалось в нейтрализации вредной контингентности (случайности) посредством выработанных форм поведения: ««Я» есть репертуар поведе-

ния, приспособленный к данной системе случайностей»²⁰.

Однако наличие случайности осложняет проблему адаптации. У индивида пробуждается двойственное отношение к миру стимулов. Как и в психоанализе, «я» Скиннера оказывается полем противоборства импульсивных влечений беспокойного Адама, с одной стороны, и социальных установок, утихомиривающих страсти, — с другой. При этом социальные требования не обязательно выступают как прямое внешнее раздражение, а могут быть усвоенными и, подобно импульсам, выступать из подсознания в качестве норм поведения. «В этом смысле самопознание и самоконтроль предполагают два «я»... Контролирующее «я» (Сознание, или Супер-эго) — социального происхождения, а контролируемое «я» скорее всего является продуктом генетической впечатлительности к подкреплению (Оно, или старый Адам). Контролирующее «я» обычно представляет интересы других, контролируемое «я» — интересы индивида»²¹. Итак, биологизированный человек Скиннера не мог не обнаружить социального начала, которое у современных философских антропологов неизбежно раскалывает целостность личности. Социальная педагогика Скиннера — это по существу искусство умелого контроля поведения личности со стороны «суперэго», а точнее, тех социальных сил, которые оно олицетворяет.

Говоря о теоретической несостоятельности социального бихевиоризма, следует обратить внимание на его методологическую узость. Опираясь на экспериментальный материал лабораторного характера и расширительно его трактуя, бихевиоризм не может адекватно объяснить даже поведение животных, поскольку оно вырвано из естественного контекста и понимается упрощенно. Ошибка Скиннера не в том, что нельзя представить человеческое поведение по схеме «стимул — реакция — подкрепление», а в том, что эта абстрактная схема может применяться лишь в очень ограниченных рамках феноменологического описания поведения, когда для исследователя безразличны его мотивы и внутренние механизмы. В таком случае речь идет не о деятельности, а о каком-то отдельном срезе поведения, например о характере определенной реакции оператора, летчика, водителя на определенные раздражители при имитации экстремальных ситуаций. Однако в жизни при реальных экстремальных ситуациях (скажем, аварийной) в струк-

туре действия непременно обнаруживается влияние ценностных и эмоциональных компонентов.

Не подтвердилась концепция Скиннера и в педагогической практике. Дж. Роуан, критикующий социальный бихевиоризм с позиций гуманистической психологии, пишет, что попытка Скиннера приложить свою систему стимулов и подкреплений к учебному процессу сработала фактически против него самого. Скиннер сам подключился к обучению ребят младшего возраста, стимулируя их успехи в учебе сладостями. Однако выяснилось, что при обучении успехи не только не зависели от такого подкрепления, а обнаруживали обратный эффект — сладости мешали усвоению материала. По свидетельству Роуана, Скиннер был вынужден признать подкрепляющим фактором само удовлетворение интереса детей к учебе²². Но ведь это не подкрепление в бихевиористском (биофизиологическом) смысле, оно носит ясно выраженный эмоционально-гносеологический характер и, таким образом, демонстрирует несостоятельность попыток элиминировать ценностные критерии, стимулы и подкрепление.

Бихевиористские социально-педагогические идеи направлены на подмену сознательного, оценивающего постижения натаскиванием, научением. По мнению американского психолога Дж. Аронфрида, такая установка игнорирует не только ценности, но и роль морали в обучении, социализации, воспитании вообще: «Социально-научительские теории... не ставят вопрос, как ценности обретают контроль над детским поведением... И вряд ли можно ожидать, что они бросят свет на роль моральных суждений в развитии сознания»²³. По Аронфриду, принцип «награда — наказание» не может объяснить процесс социализации.

Мотивация человеческих действий сознательно или бессознательно опирается на оценочную деятельность, основу которой составляют сложные и не всегда согласующиеся критерии желательности (нежелательности) действия в контексте оценочного же прогноза результатов. Сложность основания оценки объясняется разнотипностью факторов, причастных человеческой деятельности (биологическая целесообразность, этическая допустимость, рационально-интеллектуальные, эмоциональные, эстетические предпочтения и т. д.). Характер каждого фактора может изучаться какой-то конкретной, в том

числе естественной, наукой и не в аксиологическом контексте. Однако их анализ на уровне социального познания обнаруживает у них регулятивно-ценностные качества; этим детерминация социального поведения качественно отлична от детерминации поведения животных. Элиминируя моральные и другие ценностные факторы, социальный бихевиоризм кладет в основу объяснения человеческих действий парадигму животного поведения и дает соответствующее понимание стимулирования «правильного» поведения через систему позитивного и негативного подкрепления (поощрения и наказания). В результате процесс социального воспитания подменяется натаскиванием и дрессировкой, а в описании общественной жизни исчезают социальная причинность и историческая закономерность.

3. Психотехника, политика и этика

Биологистские концепции человека оказали огромную услугу поборникам так называемой психотехники — несуггестивного воздействия на психику человека средствами современной медицины и техники с целью направленного видоизменения (модификации) социального поведения. Ведь если истоки преступного и неконформистского поведения находятся в самих природных задатках человека, то обуздание выходящего за рамки нормы образа мысли и действия возможно только через воздействие на человеческий организм, прежде всего непосредственно на психику. Дж. Рейнольдс определяет модификацию поведения как «использование любых форм электротерапии, химиотерапии, психохирургии, психотерапии и других методов и приемов для изменения настроения, поведения, индивидуальных черт характера или психического состояния отдельного человека или группы людей»²⁴. По мнению многих буржуазных авторов, бихевиоризм Скиннера, биологизирующий мотивы и причины человеческого поведения, явился теоретической базой и оправданием практики контроля и модификации поведения. Некоторые из них считают, что «наибольший прогресс в понимании и модификации поведения будет достигнут в том случае, если модификация будет рассматриваться как результат приложения научной бихевиористской методологии»²⁵.

Бихевиористское представление о человеке как «черном ящике» в качестве модели объяснения ряда сторон человеческого поведения в известных пределах было бы допустимо, если бы не одно важное обстоятельство. Социальный бихевиоризм замыкает в «ящик» не то, что неизвестно о человеке, а то, что, по мнению бихевиористов, не нужно учитывать для изучения и изменения поведения: человеческую эмоционально-психическую и познавательно-оценочную деятельность, т. е. то, что непосредственно связано с социально-культурными установками и ценностями. При этом формирование поведения осуществляется не путем убеждения, объяснения, доказательства, а через принуждение, т. е. насилие над волей. Иными словами, психотехника действительно представляет собой прикладной социальный бихевиоризм.

Большие возможности психотехники базируются на успехах медицины и современных научно-технических достижениях вообще. Видный американский медик Л. Д. Проктор, выступая на симпозиуме астронавтического общества по проблемам научного прогнозирования, выразил уверенность, что к началу следующего столетия средства психостимуляции позволят обеспечивать состояние сознания в соответствии с заданными функциями. «По-видимому, к тому времени психо-фармакологические препараты или методы электрической стимуляции центров мозга предоставят нам возможность управлять сознанием в широком диапазоне его состояний... Многочисленные результаты электрической стимуляции или инъекций биохимических веществ в область ретикулярной и лимбической систем, а также в гипоталамус приматов свидетельствуют о том, что уже в настоящее время эти методы позволяют в значительной степени управлять поведением животных»²⁶. Проктор ссылается на опыты известного ученого-экспериментатора Х. Дельгадо, который вживлял животным электроды в так называемые центры удовольствия, страха, возбуждения и т. д. и посредством дистанционного электростимулирования вызывал у объекта опыта соответствующее состояние. При этом Дельгадо считал, что его методика приложима и к человеку и при умелом использовании может способствовать становлению «психоцивилизованного общества», в котором будет покончено с нездоровыми и разрушительными эмоциями. Проктор имеет в виду прежде всего подготовку будущих астро-

навов, но он сам хорошо понимает, что предметом рассмотрения стала у него более широкая проблема формирования человеческих качеств и руководства людьми посредством модификации поведения.

Следует отметить, что в модификации поведения значительное место отводится и психотерапевтическим средствам. С этим обстоятельством связан резкий рост в США числа психологических клиник и центров (в 1980 г. их было свыше 750), деятельность которых все более обретает социально-регулятивные функции: «В последние десятилетия... под лозунгом «охраны психического здоровья» населения и общества в целом здесь осуществляется попытка социальной регуляции поведения граждан»²⁷. Однако суггестивные средства влияния на поведение показали себя недостаточно эффективными представителям ведомств, которые, с одной стороны, нуждались в послушных исполнителях, а с другой — были призваны подавлять инакомыслие и неконформное поведение (армия, полиция, ЦРУ). Этим объясняется обращение к психотехническим средствам управления людьми.

В последнее время обнаружилось, что психотехника широко применяется в тюрьмах, психиатрических и иных медицинских учреждениях, даже в школах США, ФРГ, Англии и некоторых других стран. В больших масштабах ведутся исследовательские работы, поддерживаемые правительственными ведомствами. В частности, стали широко известны факты финансирования ЦРУ незаконных и бесчеловечных опытов по психотехническому воздействию на сознание людей с целью изменения образа мысли, подготовки легковнушаемых и малоразмышляющих исполнителей. Важнейшими средствами психотехники являются наркотики, биохимические средства, электрошок, а также психохирургия. Так, в прессе сообщалось о лоботомии — операциях на предлобных и лобных долях головного мозга, проводившихся в госпитале тюремного типа в Рэмптоне (Англия), об экспериментах по модификации поведения людей в США, в частности о практике ежедневной раздачи заключенным ряда тюрем «химических депрессантов», делающих людей полностью пассивными. Широкий резонанс вызвала книга американского издателя и общественного деятеля С. Чавкина «Похитители разума»²⁸, в которой приводится большой фактический материал о практикуемых в

США психирургических способах контроля над образом мысли и модификации сознания. Этот материал свидетельствует о грубейшем нарушении прав человека (причем объектом экспериментов являются часто борцы за гражданские права).

М. Паренти, резко критикующий в книге «Демократия для немногих» политическую систему и практику США, рассматривает психоконтроль прежде всего как средство поддержания «закона и порядка» в современной Америке. Морально-политическим оправданием психотехники является постулат справедливости и добродетельности буржуазной системы. Поэтому все те, кто «проявляет недовольство условиями, в которых живут, должно быть, страдают от какого-то внутреннего нарушения, которое лучше всего можно излечить различными средствами психоконтроля»²⁹. В результате само понятие здоровья обретает политическую дефиницию: «нормален» и «здоров» тот, кто живет мирно и готов по первому сигналу своих лидеров идти на войну, кто безразличен к бедственному положению народа, а сам послушно приносит прибыль, трудясь в каком-либо подразделении системы. «Ненормальность» начинается с социального недовольства. При этом, отмечает Паренти, право этой по существу политической квалификации принадлежит избранным экспертам системы: «То, что называют здоровьем и нездоровьем, нормальным и ненормальным, — это во многих случаях политические суждения, сделанные привилегированными профессионалами... которые защищают статус-кво»³⁰.

Общественно-политический смысл социального биехиоризма и модификации поведения состоит в стремлении искоренить «политическую ересь» и осуществить биороботизацию людей. Эта опасная тенденция встречает противодействие демократически настроенных журналистов, писателей, философов, специалистов-медиков, вскрывающих псевдонаучный характер указанных видов биологизма и их реакционную идейно-политическую роль.

Писатель-фантаст Роберт Блок один из своих рассказов превратил в художественный прогноз-предупреждение против биороботизации и антигуманного биологистского идеала «удовлетворенности» работника бездуховной ситуацией запрограммированной работы. Своего главного героя Блок назвал Сьюардом Скиннером. Это

мультимиллиардер, всесильный финансово-промышленный магнат, которому ничего не стоило купить планету и благоустроить ее для жизни (правда, кое-что придется имитировать, например пение птиц). Опирающийся на научный гений доктора Тогола, Скиннер не только близок к осуществлению своей вожделенной мечты — личного бессмертия, но и сумел заселить планету... скиннерами. Дело в том, что настоящий Скиннер, царь и бог делового мира, заморожен с помощью новейшей крионотехники и надежно укрыт в специальном помещении, в то время как население планеты (скиннеровское тщеславие нарекло ее Эдемом) «размножено» клонированием клеток Скиннера. Секрет в том, что лишь один новоявленный Скиннер — безоговорочная копия оригинала, все остальные посредством модификации психики и поведения изменены так, что полная память (в том числе знание того, кто они) заблокирована, способности и склонности сохранены выборочно. В результате планета оказалась заселенной в нужной пропорции скиннерами-рабочими, скиннерами-надзирателями, скиннерами-полицейскими — одним словом, безупречными и дисциплинированными исполнителями.

Скиннер искренне недоумевает, почему Тогол считает жителей Эдема неполноценными и несчастными. «Как мог Тогол назвать их ущербными? Они были так счастливы своей работой, они жили полной жизнью. Каждый из них был смоделирован так, чтобы нести свой жребий без чувства зависти, соперничества или злобы. Благодаря моделированию и выборочной блокировке матриц памяти они казались гораздо более удовлетворенными, чем сам Сьюард Скиннер...»³¹

Конец трагичен. Скиннер, желая избавиться от доктора Тогола — потенциальной угрозы бессмертию, убивает его староредедовским способом — из пистолета. Однако проницательный доктор предусмотрел на этот случай контрмеры: после его смерти отключилось питание морозильной установки, настоящий Скиннер пришел в сознание, чтобы тут же умереть от удушья. Память планетян разблокировалась, и они все одновременно ощутили тот же самый ужас смерти, причем переживание смерти стало теперь вечным, поскольку клоны были бессмертны!

Вряд ли современный вариант «страшной мести» морально приемлем, но автор был, видимо, озабочен адек-

ватной реакцией на нравственную жестокость моделирования «счастливого» человека, довольного запрограммированной судьбой. Гротеск здесь оправдан стремлением показать реальную перспективу психотехнической практики — уничтожение в человеке личности и свободы. Однако общественная опасность социального бихевиоризма и психотехники более серьезна, на что обратил внимание один из активных критиков этой антигуманной теории и практики — американский нейропсихолог С. ЧорOVER.

Имя ЧорOVERа у нас известно в связи с публикацией его статьи «Модификация поведения, или психотехнический контроль над людьми» (Литературная газета, 1974, 23 января). Непосредственным поводом ее написания послужило то, что некоторые американские медики выступили в печати с утверждением, что «аномалии» типа восстаний негров и бедноты в городских гетто имеют не социально-экономическую, а сугубо биологическую причину, что так протестуют лишь лица с «синдромом неконтролируемости». На этом основании был сделан вывод о целесообразности разрушения путем хирургического вмешательства соответствующих мозговых тканей у лиц, склонных к «неконтролируемым» насильственным действиям. Критикуя психотехнические проекты, ЧорOVER указал на то, что они могут стать главным орудием социальных и политических репрессий. В 1979 г. он выпустил книгу, в которой на базе большого фактического материала исторически широко и теоретически основательно осмыслен феномен модификации поведения как часть широкой политики социального контроля и как практическое последствие биологического подхода к пониманию человеческой природы. В исследовании ЧорOVERа сделаны важные выводы о социально-политических интересах, которые отражают биологистские концепции, и о теснейшей связи последних с антидемократической и бесчеловечной практикой расизма и геноцида.

Обеспокоенный обострением социальных проблем в США, ЧорOVER критически омыслил их оценки американской биологистской мыслью и пришел к выводу, что анализ и предлагаемые решения проблем носят антинаучный характер. Особенно это относится к психотехнике, посредством которой администраторы надеются утихомирить беспокойные элементы в бедных городских районах и тюрьмах. Здесь была явная подмена одного

предмета другим: «Я был обеспокоен самой попыткой свести то, что представлялось социальной проблемой, к статусу проблемы медицинской»³². Постановка вопроса о контроле поведения с медицинской точки зрения вполне правомерна. Все дело в том, что психотехника, по мнению Чоровера, является неприемлемой формой насильственного контроля, которая сродни таким мерам социального «регулирования», как умерщвление психически ненормальных в фашистские времена.

Возможно, такая трактовка растворяет психоконтроль в более широком круге проблем, но в одном с Чоровером, безусловно, нужно согласиться: существует прямая связь между авторитарными формами контроля социального поведения и авторитарными формами социального управления, включающими расовую политику и уничтожение миллионов «не представляющих ценности» жизней. В свете этой связи Чоровер считает особенно важным разоблачение опасности не только бихевиоризма Скиннера, которому присуща четкая социальная тенденциозность, но и безобидных, на первый взгляд чисто академических, рассуждений о возможности биологического стимулирования мыслей и поведения, «чистоте породы» человека, биологической наследуемости социальных качеств. Как раз эта идейно-теоретическая позиция в немалой степени ответственна за расовую политику в США и фашистскую практику в Европе.

В научном отношении социал-дарвинизм был явно несостоятелен, продолжает Чоровер. Достаточно сказать, что если бы благополучие социальных классов определялось их приспособляемостью к условиям существования, то на первое место в биосоциальной иерархии вышли бы бедняки, которые способны «приспособиться» к самым нечеловеческим условиям, в то время как от «выживаемости» социальных верхов мало что осталось бы, попади они в жизненные условия низов. Чоровер догадывается, что такая профанация дарвинизма работает только благодаря ее идеологическому употреблению. Те, кому выгодны определенные нормы социальной регламентации, выдают их за естественные регуляторы, в то время как они, как правило, противоестественны. Это относится и к мысли о том, что борьба за выживание в обществе должна вести к торжеству жестоких и сильных, к безжалостному истреблению больных и слабых. Это и произошло в Германии, но отнюдь не в силу

биологических законов. ЧорOVER обращает внимание на те стороны предьстории и истории фашизма, которые обычно не попадают в сферу внимания историков. По его мнению, «значительная часть идеологической почвы для геноцида была заложена задолго до того, как нацисты пришли к власти»³³.

В Германии политики, а также медики и биологи давно проявляли интерес (и, как выяснилось, отнюдь не чисто теоретический) к социал-дарвинизму и евгенической практике в США, изучали и популяризировали заокеанский опыт. После первой мировой войны в условиях экономического спада и обострения классовых противоречий даже часть либеральной интеллигенции в Германии убедила себя в том, что расистская социал-биология и евгеника являются ключом к рациональному и эффективному разрешению всех общественных проблем. Это как нельзя лучше подкрепляло шовинистические и расистские идеи нацистов. Не случайно уже в годы Веймарской республики ученые правой ориентации восхваляли Гитлера, видя в нем единственную силу, способную обеспечить «расовую гигиену». Таким образом, широкое распространение в Германии социал-биологизма среди психиатров, психологов, врачей, биологов подготовило почву для будущего сотрудничества многих специалистов с нацистским режимом. Эти люди опозорили звание ученого, санкционируя уничтожение людей с «отклоняющимся» поведением, больных, умалишенных. Нацистская Германия стала единственной страной цивилизованного мира, где осуществлялась эвтаназия — «благая смерть», уготовленная «бесполезным» людям.

Геноцид, осуществляемый гитлеровцами по отношению к «неполноценным» народам, массовое уничтожение мирного населения и военнопленных — достаточно известные факты. Менее известно то, что в июле 1939 г. в Берлине состоялась конференция психиатров, обсуждавшая вопросы ликвидации психически больных и неизлечимых. В соответствии с ее рекомендациями было убито по крайней мере 275 тыс. человек. Аналогичные акции были предприняты по отношению к неполноценным детям (число жертв неизвестно, зато известно, что умерщвляли так называемые врачи). Этот террор помимо решения задач «освобождения» территории, устранения «лишних ртов» выполнял функцию устрашения, выступая чудовищным «психосредством».

Сходные мотивы составляют подтекст обоснования правомерности современной психотехники, которая применяется по отношению не только к политическим заключенным, уголовным преступникам, но и просто к части населения и даже детям³⁴. ЧорOVER рассматривает тестирование по определению «интеллектуального коэффициента» так же, как психотехническое средство. Как показали исследования многих педагогов и психологов, ментальное тестирование не выявляет задатков ребенка, а определяет (далеко не бесспорными методами) уровень навыков и знания, т. е. то, что обусловлено воспитанием и культурной средой. Результаты же тестирования (там, где оно практикуется) существенны: по ним проводится распределение учащихся по группам способности, что во многом предопределяет их жизненные перспективы и место в обществе. Кроме того, низкий коэффициент травмирует психику, оставляя на человеке печать неполноценности. ЧорOVER считает, что основания такого рода классификации людей производны от социальных установок и направлены на поддержание общественной иерархии, а не на выявление действительного положения дел.

Модификаторы поведения исходят из того, что отклоняющееся поведение связано с дисфункцией мозга, патологией вообще. Тем самым камуфлируется социальная почва отклонения. Более того, носители власти и права не допускают всестороннего рассмотрения того, что принято называть преступным насилием, а ведь то, что для одной стороны является одиозным насилием, для другой может быть защитой своих прав, героическим сопротивлением насилию. Следовательно, «противозаконное», «преступное» деяние, которое обуздывается психотехникой, является социально-политической квалификацией с заинтересованных позиций. ЧорOVER считает, что «преступников создают социальные системы, определяя нормы, ценности и интересы, нарушение которых составляет преступное поведение»³⁵. Именно поэтому в разряд преступников могут попадать борцы за демократию и общественные интересы.

Б. Аптекер и А. Дэвис указывают на то, что появление бихевиористской концепции «преступного типа» расширило социально-политические функции американских тюрем. Опираясь на систему «поощрений» и «наказаний» и используя средства электрического и химическо-

го воздействия, они прививают заключенным — прежде всего политическим — «правильные» представления о должном поведении в обществе. Трудно судить, изменяются ли убеждения лиц, подвергаемых воздействию психотехнических средств. Но один эффект такого метода воздействия на психику хорошо известен. «В конечном итоге этот метод приводит к полному разрушению человеческой личности»³⁶. Таким образом, социальный бихевиоризм оправдывает те антигуманные способы и средства воздействия на человеческую психику, которые представляют огромную опасность для самой личности, ее биологических основ.

В основе различных теорий модификации поведения в конечном счете лежит ненаучное представление об образе мысли и действия как функции строго локализованного участка центральной нервной системы. Поэтому решение проблемы искоренения «нежелательных» идей представляется исходом технически непростой, но в принципе разрешимой задачи воздействия на соответствующие мозговые центры посредством психохимии, электрошока или прямого хирургического вмешательства. Однако достижения психологии и неврологии, на которые обычно ссылаются модификаторы поведения, убедительно свидетельствуют о несостоятельности такого подхода.

В последние годы возникла нейропсихология, являющаяся результатом приложения психологии к неврологической и нейрохирургической клинической практике. Еще недавно невропатологи пытались нарушение высших форм психической деятельности жестко связать с дисфункцией лишь ограниченных участков мозга (как локализовались обычно нарушения элементарных физиологических функций). Такой подход оказался непродуктивным, ибо он не учитывал природы человеческой психики и механически определял носителя конкретных психических функций. После того как было доказано, что высшие психические функции социальны по происхождению и опосредованы структурно и функционально, стало очевидно, «что их нельзя «локализовать» в узкоограниченных участках мозга, что они опираются на сложные *функциональные системы*, имеющие в своем составе разные участки мозга, и каждый из них вносит *свой собственный вклад* в построение всей функциональной системы»³⁷.

Представления о локализации психических функций вели к выводу об их полной утрате и невозможности восстановления при очаговых поражениях мозга. Успехи психологии благотворно сказались на медицинской теории и практике: «Если сложные психические процессы являются функциональными системами и опираются на совместную работу целой системы мозговых зон, то становится возможным *перестроить* эту систему, включить в ее состав сохранные звенья и на *новых основаниях* в процессе восстановительного обучения воссоздать эти системы»³⁸. Этот принцип был полностью подтвержден успешной работой по восстановлению речи, письма и других интеллектуальных функций в процессе правильно организованного восстановительного обучения.

Теоретическая несостоятельность психотехники подтверждается и концепцией уровневой организации человеческой психики, согласно которой «пройденные личностью стадии развития постепенно складываются в иерархическую организацию, в составе которой позднейшие психологические новообразования, стратегии и тактики не отменяют, но качественно видоизменяют — обогащают, ограничивают, регулируют, подчиняют себе образования более ранних стадий и уровней через включение их в новые системы психологических отношений личности к миру, в новые жизненные позиции»³⁹. Психическое развитие личности необратимо, и так называемые регрессии — это не возврат к ранним уровням. Даже если имеет место функциональное нарушение психики, патологический процесс захватывает всю личность, а не изолированный ее компонент. Это обстоятельство важно учесть при оценке психотехники. Если нельзя узко локализовать психическую функцию, так как ее носителем является вся система, то воздействие на определенный очаг влияет на систему в целом. Поэтому попытки уничтожить средствами психотехники вредные «идеологические наслоения» и «антисоциальное» поведение не могут вернуть структуру личности в состояние «идеологической невинности» или «поведенческого аполитизма». Такие попытки могут вести лишь к деформации или разрушению структуры личности, что имеет нередко место при модификации поведения.

Вследствие этого любое психотехническое вмешательство в функционирование личности, в образ ее мысли есть моральное преступление. Электроды Дельгадо,

вживленные в человеческий мозг, могут оказаться способом разрушения или подавления «я», которое будет манипулироваться чужой волей. Похоже, Дельгадо осознает это и сам. «Перспектива установления в какой бы то ни было степени физического контроля над человеческим мозгом, — говорит он, — вызывает целый ряд возражений: это и богословское возражение, основывающееся на том, что человек лишится тогда свободной воли, и моральные возражения, поскольку исчезла бы индивидуальная ответственность, и этические возражения, поскольку у человека не стало бы механизмов самозащиты, и философские возражения, поскольку человек лишился бы своего «я»»⁴⁰.

Тем не менее Дельгадо пытается оправдать перенесение методики своих опытов с животными на человека, утверждая, что это позволит лучше понять работу мозга и принесет пользу медицине. Однако это соображение встречает решительное возражение большинства ученых. Известный советский невролог Н. П. Бехтерева рассматривает метод вживленных электродов не в патологии как насилие над личностью: «Никакими лечебными задачами, если даже предположить оправданное расширение сферы применения вживленных электродов в клинике, нельзя с этических позиций оправдать постановку такой задачи и тем более ее реализацию»⁴¹.

Более сложный случай связан с патологией. При лечении психических заболеваний допустимо применение некоторых психотехнических средств, однако исключительно в медицинских (а не политических) целях, при обязательном соблюдении прав личности и строжайших ограничениях. Зарубежные критики модификации поведения и контроля над сознанием все чаще указывают на научную несостоятельность и моральную недопустимость психотехники. Ее использование нередко ведет к деформации сознания. Это, однако, не означает, что достижение «успеха» в контроле над сознанием оправдало бы морально сами такие цели и программы. Американская журналистка и врач Р. Мэклин в книге, посвященной этическим аспектам модификации поведения, пишет: «Теперь видно, что данное ведомство (речь идет о ЦРУ. — А. К.) не смогло открыть «секрета контроля над сознанием». Ставшие недавно известными материалы показали, что оно достигло лишь небольшого успеха при использовании наркотиков и гипноза при допросах.

Однако было бы ошибкой делать отсюда вывод, будто эти эксперименты можно было бы одобрить, привести они к ценной в научном отношении информации»⁴².

Если поставить вопрос шире, то речь идет об опасности антигуманного использования научных данных о человеческом поведении и психике. Дельгадо рассматривает психовоздействие как чисто техническое средство, нечто вроде ножа — бесспорно полезной вещи, которая, однако, может использоваться и преступником. Гарантию гуманного использования психосредств Дельгадо видит в том, что они находятся в руках ученых — уж они-то не станут создавать людей-роботов, управляемых чужой волей. Книга Чоровера, о которой шла речь выше, убедительно показывает, насколько иллюзорна такая надежда. Наука и ее результаты не являются достоянием самих ученых, ими распоряжаются правящие круги, используя их в своих политических целях. И сами ученые отнюдь не свободны от политики, причем некоторые из них весьма активны на общественно-политическом поприще и, как показал исторический опыт, нередко выступают с антидемократическими и антигуманными инициативами или вовлекаются в такую политику невольно. Наконец, возможность непредсказуемых результатов научных исследований, способных нанести непоправимый ущерб человеку и его окружению, чрезвычайно обостряет проблему социальных последствий научного прогресса и моральной ответственности ученого за результаты своего труда.

В книге Чоровера содержится еще один важный вывод, имеющий прямое отношение к предмету нашего рассмотрения. Несостоятельность редуктивистской методологии и социального биологизма вообще — в свете их возможных пагубных последствий — не может рассматриваться как чисто академическое явление. Логика антинаучной методологии, особенно когда предметом исследования является человек, неизбежно вовлекает исследователя в социальную проблематику, заставляя его невольно подыгрывать политической реакции. Для иллюстрации своего вывода Чоровер приводит чрезвычайно поучительный пример с Лоренцом — фигурой авторитетной в научном мире.

По мнению Чоровера, социал-дарвинизм, бихевиоризм, социобиология — это конкретные модификации биологического детерминизма и биологической иерархи-

зации общества, имеющих давнюю традицию. «В период нацизма идеи биологического детерминизма и биологической иерархии продолжали разрабатываться видными теоретиками, главная цель которых была способствовать политическим интересам режима»⁴³. В их число — вольно или невольно — попал Лоренц. Видимо, многие, кто любит читать его книги и впечатлены образом солидного ученого, покровителя животных, будут шокированы тем, что он писал о природе и поведении животных и человека, особенно учитывая, что делали нацисты с людьми в то время, пишет ЧорOVER.

В 1940 г. Лоренц читал курс общей психологии в Кенигсбергском университете. При этом он уделял много внимания социополитической трактовке эволюционной теории, делая особый акцент на вопросах биологической дегенерации, якобы угрожающей цивилизованному человеку. Он опубликовал статью «Нарушения в специфическом видовом поведении вследствие одомашнивания», в которой выводы, касающиеся форм поведения животных в домашних условиях, распространяются на человека. По Лоренцу, нездоровая моральная ситуация в обществе ведет к физической дегенерации людей, и он недвусмысленно (используя биологические аргументы) рассматривает расистскую политику нацистского режима как средство, которое способно заменить природный, естественный отбор и спасти таким образом человечество от вырождения. «Какой-то социальный институт должен... осуществлять отбор в интересах стойкости, героизма, социальной пользы, если мы хотим, чтобы человечество — при отсутствии факторов селекции — не погибло вследствие дегенератства, вызванного одомашниванием, — писал Лоренц. — Расовая идея как основа нашего государства уже много сделала в этом отношении»⁴⁴.

Что собой представляла фашистская замена «факторов селекции», хорошо известно, и не случайно свои идеи Лоренц высказал в тот самый год, когда был организован концлагерь в Освенциме. Когда позже Лоренца спросили о его отношении к указанной статье, он высказал глубокое сожаление по поводу «использования терминологии того времени», но одновременно признался, что верил в то, что нацизм несет «какое-то благо». Однако ЧорOVER не склонен считать, что дело сводится к имевшим когда-то место пронацистским иллюзиям Ло-

ренца. Если бы речь шла только о досадном эпизоде, его можно было бы и не вспоминать. Но все дело в биологическом мировоззрении, которое, по мнению Чоровера, и сегодня способно оправдать геноцид и расизм как естественное явление. А Лоренц продолжает оставаться приверженцем мировоззрения, согласно которому общественные явления биологически детерминированы. «Напрасно вы или я искали бы в последних сочинениях Лоренца какое-либо восхваление нацизма как такового. Но если, к примеру, почитать его книгу «Об агрессии», то почти на каждой странице мы обнаружим тот тип биологического детерминизма, который до сих пор характерен для социобиологии»⁴⁵. В последней человеческое поведение рассматривается по аналогии с поведением животных. И именно такого рода теории «продолжают использоваться власть имущими для оправдания усилий по контролю за поведением тех, кого они определяют как неполноценных, нелояльных или как просто не таких»⁴⁶.

Не менее важен и другой вывод Чоровера, хотя он по форме имеет личностный характер. Чоровер признается, что он не сразу пришел к пониманию связи между науками о поведении и политикой. Он не чурался политики вне своей академической деятельности, но, как и большинство ученых, был воспитан в духе резкого противопоставления науки и социально-этических аспектов человеческого существования. «И было нелегко преодолеть эту ложную дихотомию»⁴⁷. Этому преодолению способствовало осознание антигуманного использования правящими силами достижений науки.

Все большее число ученых Запада осознают, что защита человека включает наряду с заботой о здоровье и материальном благополучии защиту его субъектных качеств. Социальный биологизм, напротив, оправдывает практику лишения человека свойств субъекта свободного выбора и самостоятельного решения, превращения его в манипулируемое биологическое существо. Социальный бихевиоризм и концепции модификации поведения — не столько естественнонаучные, сколько социально-педагогические и идеологические учения, обосновывающие возможность и целесообразность биологического контроля общественно значимого поведения. Хотя биологи, как правило, ограничиваются в своих рекомендациях указанием на стимулы, подкрепления и тех-

нические средства воздействия на психику, тем не менее их идеи являются одновременно теоретической санкцией на практическое применение всех этих средств. Биодетерминистские теории представляют собой попытку легализовать неприкрытое манипулирование сознанием и волей людей — политику, не имеющую ни научного основания, ни морального оправдания.

Социобиология и «степень животности» человека

Одним из последних проявлений активности биологизма стало так называемое социобиологическое направление. Термин «социобиология», нередкий в социологическом лексиконе, обрел сравнительную однозначность после выхода книги американского ученого Э. О. Уилсона «Социобиология: новый синтез» (1975 г.). Изложенные в ней основоположения и программа социобиологии породили бурные дискуссии относительно природы и ценности новой дисциплины. В них были вовлечены как биологи, так и обществоведы. Широкий отклик, который получили эти дискуссии, и растущий объем социобиологической литературы заставили буржуазных философов заговорить о появлении нового научного направления или по крайней мере новой тенденции в человековедении и естествознании.

Хотя момент новизны несколько преувеличен, социобиология представляет собой, несомненно, обновленный вариант социального биологизма, который заслуживает обстоятельного критического анализа⁴⁸. Мы затрагиваем это направление для того, чтобы показать, что теоретические особенности, методологическая ограниченность и социальные функции социобиологии носят типично биологистский характер (мы не рассматриваем вопрос о теоретической неоднородности социобиологического лагеря). Активность и растущее влияние нового направления подкрепляют мысль о том, что социальный биологизм является на сегодняшний день одной из наиболее активных форм буржуазной философии, идеологическая роль которой в обозримом будущем будет, очевидно, значительной.

Согласно Уилсону, социобиология представляет собой «систематическое изучение биологической базы всех

форм общественного поведения... у всех видов организмов»⁴⁹. Следовательно, социобиология мыслилась как биологическое объяснение поведения социальных животных. Однако в заключении книги «Социобиология», в которой в основном анализируется поведение коллективных насекомых и стадных животных, ставится задача приложения биоэволюционистских принципов к таким общественным явлениям, как классы, культура, религия, мораль. Именно это обстоятельство вызвало интерес к социобиологии со стороны целого ряда буржуазных социологов. Так, Д. Белл выразил надежду, что она «свяжет социальные науки с биологией и объяснит основные формы общественной жизни теоретическими принципами неodarвинистской эволюционной биологии»⁵⁰. Последние работы Уилсона посвящены прежде всего «социобиологии человека».

Социобиология претендует быть частью дарвинистской традиции, обогащенной популяционной генетикой. По мнению Уилсона, отдельные организмы запрограммированы прежде всего на сохранение генотипа, или, образно выражаясь, «эгоистичные гены» используют организмы для самовоспроизведения. Эволюционное усложнение человека, даже появление сознания, объясняется этой биологической сверхзадачей. «...Интеллект возник не для того, чтобы постичь атомы или даже самого себя, а для обеспечения выживания человеческих генов»⁵¹. Территориальность, сексуальность и система кровного родства, религия и социальные ценности — все это механизмы достижения максимальной «генетической выгоды». Традиционные дарвинистские, этологистские и иные модели объяснения справедливо рассматривали индивида как носителя врожденных и обретенных форм поведения, но они не учитывали специфики видовой стратегии выживания, которой Уилсон придает большое значение. Особую роль у него играет феномен альтруизма. Когда животное обнаруживает врага, оно звуковым или иным сигналом предупреждает об опасности своих сородичей, но при этом уменьшает шансы на собственное спасение. Откуда эта самоотверженность? Уилсон полагает, что в основе естественного отбора лежит не индивидуальный, а «кровнородственный» принцип. Жертвующая собой особь спасает не себя, а «свои гены», носителями которых являются прежде всего «братья и кузены».

В процессе дальнейших исследований и в дискуссиях ученых-биологов, несомненно, прояснится вопрос о достоинствах и недостатках понимания Уилсоном механизмов «кровнородственного отбора» в животном мире. Наше внимание привлекает не эта естественнонаучная проблема, а стремление использовать указанные механизмы для объяснения социальных явлений, таких, как патриотизм, готовность к самопожертвованию, насилие, классовое неравенство, расовая дискриминация и т. п. Судя по всему, именно в этом Уилсон видит назначение «социобиологии человека».

По существу социобиология оказалась обновленным вариантом генетического детерминизма, и Уилсон вполне мог бы подписаться под словами Дельгадо: «Генетически мы не хозяева, а рабы тысячелетней биологической истории»⁵². Правда, Уилсон пытается учесть в своей схеме и влияние социальной среды и даже говорит о человеческой свободе, однако генетическая составляющая поведения человека сохраняет у него решающую роль. «Каждый индивид формируется через интеракцию среды, особенностей своей культуры и генов, которые оказывают воздействие на социальное поведение»⁵³, — пишет он и тут же добавляет, что вопрос не в том, детерминировано ли генетически наше поведение, а в какой степени оно детерминировано. Из последующих разъяснений ясно, что понимание свободы сводится им лишь к невозможности однозначного предсказания поведения, да и то в силу недостаточной информации.

В последней книге, написанной в соавторстве с физиком Ч. Дж. Ламсденом, Уилсон и для культурных факторов находит генетический субстрат, выдвигая идею гипотетического «культургена» — носителя социально-культурной информации. Основная идея книги в том, что биологическая и культурная эволюции человека взаимосвязаны таким образом, что культура возникает и развивается вследствие действия «биологических императивов» и в свою очередь воздействует на генофонд человека. Вследствие этого историческое развитие поведенческих и познавательных функций человека представляет собой генно-культурную коэволюцию. Предложенный Уилсоном и Ламсденом механизм коэволюции, на наш взгляд, искусственно усложнен и спекулятивен, он не имеет научно-экспериментального обоснования. Его основные элементы сводятся к следующему.

Культурный процесс осуществляется посредством имитации, обучения и реификации. Последняя у Уилсона означает выработку символов и абстракций и создание человеком мира искусственных явлений (артифактов) и умственных конструкторов (ментифактов). Носителями всей реификационной информации являются «культургены», полностью подчиненные «эпигенетическим правилам». Вразумительного объяснения того, что такое «культурген», у Уилсона нет, и мало что дают дефиниции такого рода: «Культурген есть относительно гомогенная система артефактов, форм поведения или ментифактов»⁵⁴. Зато известно, что «культургены» функционируют по законам генетики, во многих случаях идентичны долговременной памяти, играют активную роль в «естественном генетическом отборе». При взаимодействии культур через смешанные браки «культургены» неравномерно и нелинейно (в соответствии с генетическими законами наследования) распределяют и переносят через поколения диспозиции к определенным формам культуры, например селективное отношение к цветам (что существенно для эстетического восприятия), различные фобии, формы познания и поведения, обеспечивая тем самым наследование культуры.

Это один аспект социобиологизации общественных процессов. Другой связан с попыткой приложить к историко-культурному процессу идеи биоэволюционизма. «Центральный принцип социобиологии человека состоит в том, что формы социального поведения обретаются посредством естественного отбора»⁵⁵. Здесь намечается канал «обратной связи» — от культурной среды к биологическому механизму наследственности, благодаря чему осуществляется взаимная связь генов и «культургенов» и в конечном счете генно-культурная коэволюция. Культурная деятельность оказывается полем проб новых возможностей, их отбрасывания или закрепления. Индивид, осуществляя выборы между «культургенами», спонтанно добивается лучшей генетической приспособляемости. В результате происходит генетическая ассимиляция биологически эффективных «культургенов».

Уилсон считает, что за исторический период, равный смене примерно 50 поколений («правило тысячелетия»), происходит закрепление в генофонде результатов адаптации к «культургенам». Иначе говоря, в течение этого

периода наиболее эффективные элементы культуры могут дать ощутимый и фиксируемый генетический эффект. Если определенные элементы культуры доказали свою жизненность, то гены, способствовавшие им, становятся в генотипе доминирующими, вытесняя другие. Генетическое разнообразие и разнообразие культуры взаимно стимулируют друг друга. Что касается стабильно эффективных «культургенов», то они биологически закрепляются на межкультурном уровне. Например, «общие формы познавательных структур в разных культурах имеют тенденцию к конвергенции»⁵⁶.

Сколь бы много ни говорил Уилсон о значимости культурных факторов, не вызывает сомнений, что в его концепции им отведена лишь служебная роль. Социобиология в полной мере сохраняет лояльность принципу биологической обусловленности социального. Ее отличие от этологизма состоит лишь в том, что генетическая детерминация человеческой деятельности не носит теперь столь непосредственного характера. Как правильно отметил один из буржуазных критиков социобиологии, сама идея «генно-культурной коэволюции» является «неизбежным следствием признания того, что гены не управляют поведением непосредственно, а требуют опосредования культурой»⁵⁷. В социобиологии легко обнаруживаются и другие характерные черты биологизма. Социальная память, в особенности такой ее компонент, как традиция, заменяется биологическим наследием. Даже однотипный характер человеческого сознания во всех регионах в условиях расового и культурно-этнического разнообразия объясняется Уилсоном генетической ассимиляцией однотипных результативных элементов культурной среды. Вопрос о способе жизнеобеспечения, производственной деятельности как основе «родовой общности» человечества и не встает.

Редуктивизм социобиологии проявляется в экстраполяции результатов генетических, этологических, зоопсихологических исследований на специфические проблемные области общественнознания. Один из видных американских социобиологов, Р. Триверс, считает, что феномен так называемого животного альтруизма универсален и должен учитываться при решении социальных проблем. Триверс разработал концепцию взаимного альтруизма, посредством которой обосновывает мысль об абсолютной ценности альтруистического поведения

для успешного выживания биологического вида. Приспособляемость понимается им прежде всего как способность к воспроизведению генотипа. Альтруизм поддерживается системой родства, поскольку реципиент альтруизма является носителем тех же самых генов. Даже если альтруизм не встречает взаимности, поведение его носителя с точки зрения интересов вида оправдано, поскольку он продолжает практиковать биологически целесообразное поведение, хотя, разумеется, оптимальным для генофонда является взаимный альтруизм.

Эти положения, не лишенные смысла при объяснении животного поведения, Триверс распространяет на общество. Он считает, что человек, наделенный волей и сознанием, способен, оценив биологическую ценность альтруизма, сделать его родовой ценностью человечества. Более того, пластичность и разнообразие человеческого генофонда не исключают общих генов, что делает взаимный альтруизм людей биологической необходимостью. Целесообразно культивировать симпатию и доброе отношение не только к чужакам, но и к врагам, делая основой своего поведения принцип взаимности: «Поступай в отношении других так, как ты хотел бы, что они поступали в отношении тебя»⁵⁸. Триверс не ограничивается тем, что подводит биологическое основание под «золотое правило» этики как принцип индивидуального поведения. Он считает, что широкое приобщение людей к альтруизму окажется средством разрешения социальных проблем, ибо «система взаимного альтруизма имеет тенденцию генерировать чувство справедливости у участвующих сторон»⁵⁹.

Социобиологи утверждают, что альтруизм человека, а также мораль, патриотизм и другие социальные явления имеют генетическую основу. «Муравей жертвует жизнью, чтобы спасти свою колонию, по-нашему — родину, — пишет Уилсон. — При этом он повинуетя слепому биологическому импульсу, вытекающему из необходимости сохранения вида. Нашу мораль, наш альтруизм, благородство и т. д. тоже можно, по-моему, определить как следование генетической программе»⁶⁰. Отсюда делается вывод уже методологического порядка: общественные науки не способны понять природу социальных явлений и институтов, поскольку они игнорируют генетические факторы, биологическую

сущность человека, степень его «животности». Сторонники социобиологии считают, что «включение биологического мышления в политическую науку предполагает реориентацию этой дисциплины... с целью учета тех переменных, которые до сих пор игнорировались»⁶¹.

Мы уже знаем, как «биологические переменные» учитываются в трактовке общественных явлений. Таким образом, в социобиологии биологизаторская тенденция, несомненно, сохраняется и даже усиливается. Хотя социобиологи стараются избегать крайних формулировок, свойственных бихевиоризму или этологизму, их социологическое мышление развивается в тех же самых биологистских границах и использует уже сложившиеся стереотипы. Например, проблема войны рассматривается лишь в связи с врожденной агрессивностью. Большинство социобиологов не хотели бы считать войну неизбежностью, однако они не сомневаются в том, что опасность войны в человеческом обществе неискоренима. «...Социобиологии свойствен четко очерченный консервативный подход, ибо она полагает, что такие желаемые изменения, как элиминация войны, не могут быть быстро или легко достигнуты, — пишет американский социолог Д. Смит в обзоре социобиологической литературы. — Напротив, ее понимание человеческой природы поддерживает совсем другую точку зрения на будущее»⁶².

Социобиологии присущ характерный для биологизма перенос акцента с общества на «природного» человека при рассмотрении социальных вопросов. Вследствие этого не просто смешиваются разные уровни рассмотрения (что само по себе методологически несостоятельно), но и делается вывод о том, что общественные изменения не имеют никакого отношения к человеческой природе, в которой коренится военная угроза. Американский политолог А. Соумит считает, что в данном вопросе позиции социобиологии и этологизма совпадают: «С этой точки зрения война коренится в таких внутренних человеческих свойствах, как агрессивность, территориальность, групповая связь и ксенофобия... Короче, люди, а не общество ответственны за войну. Коль скоро это так, чисто структурные реформы, видимо, не будут обнадеживающими»⁶³.

Эволюционный «неодарвинистский» подход социобиологии к человеку выполняет прежде всего идеологи-

ческие функции, что четко проявляется в прямых анти-марксистских и антикоммунистических установках. Уилсон считает, что социобиология представляет собой «прямую угрозу для марксизма»⁶⁴. Это откровенное признание несовместимости и противоположности марксизма и социобиологии. По Уилсону, Маркс исходил из правильной посылки о человеке как части природы, но пошел по неправильному пути, полагая, что история и общественно-экономические факторы трансформируют человеческую природу, которая к тому же понимается упрощенно. «По нашему мнению, главной ошибкой марксизма как научной теории общества является ее тенденция к пониманию человеческой природы как... большей частью или даже в целом продукта социально-экономических сил»⁶⁵.

Сравнивая роль социобиологии в обществоведении с той революционизирующей ролью, которую сыграла эволюционная теория Дарвина в естествознании, Уилсон уподобляет марксизм поверхностному и спекулятивному ламаркизму, не выдержавшему проверки научными данными. Соумит также говорит о несогласуемости марксизма с современной биологией, в частности, о несовместимости учения о социально однородном обществе с биогенетической уникальностью людей: «Марксистам... будет очень трудно согласовать свое учение с ясными биологическими данными, свидетельствующими о том, что генетическая программа человека делает нереалистичной перспективу жизни в «бесклассовом обществе»»⁶⁶.

Судя по всему, аргумент от «животности человека» нашел свое основное назначение. С помощью несколько обновленного теоретического обоснования социобиология приходит к типичным биологистским выводам. С одной стороны, они служат оправданию буржуазного социального порядка, который недвусмысленно связывается с «биологической программой» человека (ср. тезис о неустранимости войны и классовой дифференциации). С другой — с их помощью пытаются нейтрализовать критику социального неравенства и дискредитировать марксистское учение о человеке и обществе.

Идея человека-животного активно используется буржуазной идеологией, когда человека выгодно низвести до скотского состояния, облегчающего его использование в качестве либо пушечного мяса, либо послуш-

ного и продуктивного работника. Однако термин «животность» человека имеет лишь переносный смысл, допустимый для обозначения деградации человеческого в человеке. Содержание понятия «животность» в таком случае определяется контекстом социологического анализа. Не утрачивая метафорических свойств, оно остается социально-философским понятием и в зависимости от вкладываемого в него смысла и характера его идеологического использования может обслуживать практику манипуляторского управления человеком или быть оружием социальной критики.

Например, при отсутствии морально-правового оправдания военной агрессии воспитание «биологизированного» отношения к противнику упрощает задачу руководства исполнителями. Если противники «не люди», то снимается моральный запрет на зверское к ним отношение, исчезает чувство ответственности за насилие и даже геноцид. Нацистское понятие «недочеловек» (*Untermensch*), прилагаемое к представителям «неполноценных рас», было страшным по своим практическим последствиям изобретением, моментом обещанного Гитлером освобождения человека — представителя «высшей расы» — от «химеры совести». Однако для большей практической эффективности оболванивания требовалось пробудить «зверя» в самом исполнителе. И здесь фашистская социальная педагогика преуспела не в меньшей мере: благодаря расистской обработке пробудившийся в отравленном сознании, особенно молодежном, «голос крови» заговорил в полную силу, что позволило весьма целенаправленно использовать энергию «освобожденных инстинктов». Социально-политический смысл этого чудовищного по масштабам идеологического опыта определяется его антидемократической и антикоммунистической направленностью. Когда много лет спустя американский империализм попытался осуществить во Вьетнаме свои военно-политические планы, весь мощный аппарат психологической войны культивировал ту же «звериную» ненависть, направляя ее против «недочеловеков», «красных», «вьетконговцев».

Когда чувство слепой ненависти определяет поведение, оно становится способом снятия моральной ответственности за преступления, освобождает даже от необходимости объяснения и самооправдания. Более того, такая ненависть может сделать само преступление

источником удовольствия, порождая своеобразный идейный садизм. Жестокость и насилие осуществляются прежде всего людьми, образ мысли которых характеризуется пренебрежением ценностью чужой жизни, заблокированностью чувства сострадания, извращенным сознанием. По существу та же самая моральная анатомия зверств по отношению к мирному населению обнаружилась и в Юго-Восточной Азии, и на Ближнем Востоке, и в других регионах. Это лишь один из многих аспектов явления «животности» человека.

Феномен этот многосложен и безусловно социально-детерминирован. Неверно думать, будто он проявляется лишь в условиях войны или вспышек насилия, что его носителем является лишь агрессивная сторона. Он присущ и страдающей стороне, если детерминантом поведения жертвы насилия становится «животный страх» (а это, как уже говорилось выше, та цель, которую обычно и преследует политический или уголовно-бытовой терроризм). Не в меньшей мере он присущ и жертвам социально-политического угнетения, и это, пожалуй, главная сфера, где обнаруживается сущность феномена «животности».

Писатели прошлого хорошо понимали, что самые скромные человеческие потребности превышают тот уровень, который необходим лишь для физического самоподдержания. Шекспир сказал об этом устами короля Лира:

Сведи к необходимости всю жизнь,
И человек сравняется с животным ⁶⁷.

Капитализм так и поступает, стремясь довести цену рабочей силы до того минимального уровня, который позволял бы лишь воспроизводить способность трудиться. Это не только биологически, но и экономически низший допустимый уровень, и если он предпринимателями достигался не всегда, то единственной тому причиной была борьба трудящихся за лучшие условия продажи рабочей силы. Но сами по себе трудные жизненные условия — не единственный и даже не ведущий фактор низведения человека до животного состояния. Отчужденный характер труда при капитализме, делающий силу и творческие потенции рабочего принадлежностью капитала, отторгает от производителя специфически человеческий смысл его деятельности. «В резуль-

тате получается такое положение, — пишет К. Маркс, — что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д., — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным»⁶⁸.

И это не просто субъективное самовосприятие работника, таков реальный статус различных видов человеческой активности. Бессмысленный для рабочего трудовой процесс становится формой лишь вынужденной физиологической активности. То, что поддерживает человека прежде всего биологически, является для него сферой, где могут сохраняться ценностные моменты и какое-то целеполагание субъекта. В трудовой деятельности он превращается в рабочий скот. Слова Маркса не следует понимать упрощенно. Никакой «анимализации» человека в буквальном смысле слова нет; речь идет об отделении «биологических» отпавлений человека от смысла его существования в целом. Скажем, для вечно голодного работника еда становится не просто навязчивой идеей, а целью в себе, оторванной от подлинных человеческих целей, которые она должна была бы обслуживать. Момент цельной человеческой деятельности обособляется (по словам К. Маркса, становится «абстракцией») и обретает «самостоятельность» в своем чисто биологическом, животном значении. Это не эпитет, а качество действительного человеческого существования в реальном социальном мире. «Правда, еда, питье, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции, — пишет К. Маркс. — Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер»⁶⁹.

Работник, сведенный к сумме таких животных функций, — наилучший для капиталиста, который не просто эффективно его эксплуатирует, но и закабальет духовно, манипуляторски заставляя его принимать как должное свое положение, прививать рабское сознание. В таком случае животный статус дополняется адекватным самосознанием, отказом от борьбы за освобождение. Человек деградирует. По характеристике В. И. Ленина, «раб, который не только чуждается стремлений к своей свободе, но оправдывает и прикрашивает свое раб-

ство... есть вызывающий законное чувство негодования, презрения и омерзения холуй и хам»⁷⁰.

Борьба за социальное освобождение — единственный путь обретения человечности и избавления от рабской психологии. Капиталист желал бы низвести рабочего до скотского состояния по всем линиям — не только поставить его в стойло, но и сделать стойло границами его мировосприятия. Выбор рабочего ограничен принятием уготовленной ему участи. «...Перед рабочим альтернатива: покориться судьбе, стать «хорошим рабочим», «верно» соблюдать интересы буржуа — и тогда он неизбежно превращается в бессмысленное животное — или же противиться, всеми силами защищать свое человеческое достоинство, а это он может сделать только в борьбе против буржуазии»⁷¹.

«Животность» человека — это не просто подавленность его эксплуатацией и сопровождающими ее формами социально-политической репрессии. Ф. Энгельс обращает внимание на то, что животными людей делает собственное уподобление им вследствие смирения с эксплуатацией, в то время как борьба против нее сберегает или возвращает человечность: «...рабочие, с которыми обращаются, как с животными, либо на самом деле уподобляются животным, либо черпают сознание и чувство своего человеческого достоинства только в самой пламенной ненависти, в неугасимом внутреннем возмущении против власть имущей буржуазии. Они остаются людьми, лишь пока они исполнены гнева против господствующего класса; они становятся животными, когда безропотно подставляют шею под ярмо и пытаются только сделать более сносной свою подъяремную жизнь, не думая о том, чтобы от этого ярма избавиться»⁷².

«Животность» человека, таким образом, оказывается состоянием несвободы: человек лишен возможности самоосуществления, способ существования человека не выводит его из состояния «вещи», социально пассивного существа. «Животность» (рабство, несвобода) человека — реальная сторона образа жизни в условиях эксплуатации. И лишь при коммунизме возможно «полное... возвращение человека к самому себе как человеку общественному...»⁷³. Биологизм, выступая под флагом науки, объективно защищает общественные условия и политику, низводящие человека до животного состояния.

Природа социального биологизма

1. Естественнаучные корни

Марксизм показал, что специфика социальной формы движения материи определяется в конечном счете производством. «Существенное отличие человеческого общества от общества животных состоит в том, что животные в лучшем случае *собирают*, тогда как люди *производят*, — писал Ф. Энгельс. — Уже одно это — единственное, но фундаментальное — различие делает невозможным перенесение, без соответствующих оговорок, законов животных обществ на человеческое общество»¹. Принципиальное различие между законами животного мира и социально-экономическими делает недопустимой экстраполяцию на общество биологических принципов и приемов объяснения. По словам В. И. Ленина, «перенесение биологических понятий *вообще* в область общественных наук есть *фраза*»².

В XX в. на стыке биологии человека, социальных и технических наук возникло много новых вопросов. Сложность познания биологических и социальных явлений создала благоприятную почву для биологизаторских спекуляций и ошибок. Бурное развитие научного знания сопровождается усилением интереса естествоиспытателей к философским проблемам. Это объясняется стремлением преодолеть теоретические и методологические трудности, вызванные несоответствием прежних представлений новым данным. Но если к решению такого рода проблем подходят не на базе метода, соответствующего данному уровню науки, то самая высокая научная квалификация не спасает от философских ошибок. В. И. Ленин, анализируя революцию в естествознании и связанные с ней кризисные явления в методологии и мировоззрении («физический идеализм», «энергетизм» и др.), обращал внимание на наличие в творчестве отдельных ученых подобных противоречий. В частности,

он указывал в качестве примера на «очень крупного химика и очень путаного философа — Вильгельма Оствальда...»³.

Ленинская критика идеалистических воззрений таких мыслителей никоим образом не перечеркивает их научных заслуг и завоеваний. Напротив, в «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин пишет о необходимости «усвоить себе и переработать» эти завоевания⁴. Однако при этом следует строго разделять сферы позитивного знания и философского мировоззрения, не перенося автоматически оценки В. Оствальда, Э. Маха, А. Пуанкаре как ученых на их методологические и мировоззренческие изыскания, т. е. на область партийную, идеологическую. «*Ни единому* из этих профессоров, — пишет В. И. Ленин об указанных мыслителях, — способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, *нельзя верить ни в едином слове*, раз речь заходит о философии»⁵.

Эти слова во многом приложимы к ряду современных буржуазных естествоиспытателей, деятельность которых связана с отраслями биологического знания, претерпевшими или претерпевающими значительную ломку старых представлений. Успехи генетики, физиологии, этологии дали Дж. Хаксли, К. Лоренцу, Н. Тинбергену, Б. Ф. Скиннеру, Э. О. Уилсону и др. основание для иллюзорной надежды средствами биологической науки объяснить сложные социальные вопросы. Лоренц вообще считал, что возникает принципиально новое мировоззрение, способное объединить и сплотить людей. Он исходил из того, что это мировоззрение будет опираться на естествознание и явится самовыражением и отражением самого человека: «На мой взгляд, налицо несомненные признаки того, что начинает возникать самосознание всего культурного человечества, коллективное самосознание на базе естествознания»⁶. И он не одинок в своем мнении.

Философские идеи указанных ученых сложны и противоречивы, и нельзя игнорировать то важное обстоятельство, что в ряде общих мировоззренческих и гносеологических вопросов им присущи содержательные догадки и стихийно-материалистическая тенденция. К примеру, Лоренц пишет, что к оценке человеческой способности познавать действительность следует подойти с

позиций «эволюционной теории познания» и «гипотетического реализма».

Основные черты этого «реализма» представляют несомненный интерес. В характеристике самого Лоренца они выглядят следующим образом: «Я питаю весьма скромные надежды на ясное понимание смысла или конечных ценностей нашего мира, но я непоколебимо убежден в том, что вся информация, передаваемая нам познавательным аппаратом, соответствует реальной действительности. Такая позиция покоится на понимании того, что наш аппарат познания сам представляет собой объективную реальность, которая обрела свою современную форму через контакты и адаптацию к столь же реальным вещам внешнего мира. Такова база нашей убежденности, что все то, что наши познавательные способности сообщают нам, соответствует чему-то реальному»⁷.

Перед нами типичный естественнонаучный материализм, который В. И. Ленин определял как «стихийное, несознаваемое, неоформленное, философски-бессознательное убеждение подавляющего большинства естествоиспытателей в объективной реальности внешнего мира, отражаемой нашим сознанием»⁸. Конечно, у Лоренца имеется и элемент «стыдливости», отразившийся, в частности, в нейтрально-академическом термине «гипотетический реализм». Налицо и агностический момент, выражающийся в сомнении в возможностях мировоззренческого и ценностного познания мира. Однако в целом материалистический подход Лоренца к человеческому сознанию, миру и его познаваемости средствами науки несомненен. А. Алланд, довольно резко критикующий этологов, но сам стоящий на позициях эволюционного биологизма в трактовке человека и общества, прямо заявляет: «Я верю, что материалистическое биологическое воззрение необходимо для понимания человеческого поведения»⁹. Подобные позиции подтверждают справедливость ленинского прогноза — материализм безусловно утверждается в новом естествознании. Однако естественнонаучный материализм непоследователен и ограничен. Его пороки особенно наглядны в биологистских концепциях человека и общества. Лоренц, например, не учитывает качественного своеобразия форм движения материи, смешивает биологический и социальный уровни рассмотрения. Игнори-

рование специфики социального уровня связано, с одной стороны, с упрощенным толкованием человека и общественных явлений, с другой стороны, с социоморфизацией животных. Уже в трактовке человеческого познания сильны элементы вульгаризма, свидетельствующие о непонимании или недооценке общественной природы сознания, — Лоренц склонен человеческие формы мышления объяснять лишь биологической адаптацией. Он пишет также, что понятия причинности, субстанции, качества, пространства и времени свойственны нейросенсорной организации, которая возникла, обслуживая процесс выживания¹⁰. В таком случае говорить о мировоззренческих категориях как формах отражения бытия затруднительно.

Важной особенностью биологического «эволюционизма» является то, что он сознательно противопоставляет себя философии марксизма, претендуя на преодоление «ограниченности» диалектико-материалистического мировоззрения. Болгарский философ Н. Ирибаджакков правильно указывает на то, что, хотя К. Лоренц, Ж. Моно и другие «эволюционисты» критикуют субъективно-идеалистическое понимание действительности, они остаются под влиянием других идеалистических учений (например, неореализма, «критического рационализма») и пытаются выступать от лица современной науки. «Эволюционная теория познания» во всех своих разновидностях заслуживает серьезного критического анализа с марксистских позиций потому, что она стремится опереться на современную биологию, психологию и языкознание, на современную эволюционную теорию и, говоря от их имени, выдать себя за нечто новое в философии, противостоящее диалектическому материализму»¹¹.

Мистифицируя природнобиологическое и абсолютизируя его роль в общественной жизни, биологизм выступает формой исторического идеализма. В частности, социальный биологизм способствует формированию превратного представления о характере активности субъекта. Казалось бы, биологизация человеческой природы, объяснение социальной активности в терминах бихевиоризма и других форм биологического детерминизма вообще снимает проблемы свободного целеположения и исторического созидания. Однако биологизм лишь отчасти предстает в таком качестве, дискредитируя

идею социального творчества широких масс. В целом ряде случаев биологизм является формой волюнтаристского объяснения социальных процессов, опирающегося на те или иные стороны социально-этологистских трактовок агрессивности и насилия. Обе эти крайности привлекательны для буржуазии, тем более что они способны в определенной мере взаимно компенсировать свои теоретические огрехи. Волюнтаристский антропологизм идейно обслуживает агрессивную и антидемократическую политику. Он может также служить теоретическим основанием движений леворадикального и анархистского толка. В любом случае он извращает природу реальной активности человека как субъекта познания и преобразования действительности.

Психоаналитический подход к человеку представляет собой по существу биологистский вариант «энергетизма», который особенно нагляден у Фромма. Он не отрицает, что исходит из основополагающих идей Фрейда в понимании человека, но считает, что преодолевает их односторонность и дает им должное философское обрамление. В частности, он возражает против объяснения нарциссизма лишь сексуальной энергией. «...Это механическое либидо скорее блокирует, чем способствует развитию концепции нарциссизма,— пишет Фромм в работе «Сердце человека». — Я считаю, что возможности ее развития к полной реализации будут несравненно большими, если использовать понятие психической энергии, которая не идентична энергии сексуального побуждения»¹².

Вносит ли новое основание личности качественные изменения во фрейдистскую философию человека? Не вносит, и сам Фромм это признает: «Хотя несексуальная психическая энергия и отличается от фрейдовского либидо, она, как либидо... имеет дело с психическими силами... Эта энергия связывает, объединяет и удерживает вместе индивидуальное в самом индивиде, а также в его отношении к внешнему миру»¹³. Таким образом, изменение акцентов не изменило идеалистической сущности неофрейдизма, который, подменив социальную мотивацию человеческого поведения действием психических сил, устраняет социальную причинность. Более того, усилился антропологический энергетизм, выражающийся в субстанционализации психических сил и их отрыве от целостного организма и от реальной мате-

риальной основы человеческой деятельности — производства и общественных отношений.

Многие из упоминавшихся выше естествоиспытателей вторгались в несвойственную им сферу социально-философского исследования, лелея мысль указать людям или хотя бы наметить способы разрешения проблем войны и мира, смягчения человеческой агрессивности и соответственно уровня насилия, снятия остроты общественных противоречий, элиминации преступности и т. д. Философским основанием их благих по замыслу и нереалистичных (порой просто фантастических) по предлагаемым средствам идей является обычно антропологизация человека и биологизация общества, неизбежно выливающиеся в вульгарный социологизм и исторический идеализм, поскольку основанием общественных процессов оказывается духовное начало вроде «избыточной силы», врожденного «духа стадного коллективизма», либидо, «психической энергии» и т. п. Даже когда в качестве определяющего фактора выступают инстинкты как таковые, их роль настолько гипертрофируется и извращается (сравним всевозможные «стадно-социальные» или «моральные» инстинкты, не говоря уже об «инстинкте оружия»), что они совершенно выпадают из рамок научного объяснения и принимают черты некой мистической биологической силы.

2. Идеологический смысл биологизма

В. И. Ленин показал, что идеалистические ошибки, связанные с односторонним преувеличением и абсолютизацией отдельных сторон познания, закрепляются классовым интересом¹⁴. И в случае с биологизмом дело не сводится к теоретическим и гносеологическим основаниям тех или иных ошибок философствующих естествоиспытателей. Эти ошибки стимулируются и закрепляются социальной политикой правящего класса, превращаясь в важнейшие элементы социально-философских учений. Авторитет науки и отдельных ученых используется для подкрепления сугубо идеологических учений, в систематизированной разработке которых ведущую роль, как правило, играют не упоминавшиеся выше ученые, а мыслители с четко выраженной социально-политической ориентацией, для которых наука — не основание и почва, а скорее повод и прикрытие (Г. Маркузе, А. Гелен, А. Кестлер, Р. Ардри).

Социальный биологизм в рассматриваемом нами аспекте представляет собой не естественнонаучную, а философскую позицию. Биологизация и зооморфизация общественной жизни, имея серьезные гносеологические корни, обусловлены прежде всего и главным образом общественно-политическими факторами и представляют собой идеологический ответ на социальный запрос современной буржуазии. Биологизм — это форма осмысления с определенных классовых позиций важнейших явлений сегодняшнего капиталистического общества. Но это осмысление манипуляторски представляется как точка зрения обыденного сознания, подкрепленная научными данными. На самом же деле массовому сознанию с помощью популярной «научной» аргументации усиленно прививается установка на принятие буржуазной социальной действительности со всеми ее негативными сторонами как «естественной» среды «естественного» человека.

По своим функциям и сущностному содержанию биологизм представляет собой продолжение традиции, которая зародилась еще в доимпериалистический период и на которую обратили внимание К. Маркс и Ф. Энгельс. В их оценках и суждениях на этот счет вскрыты важные механизмы духовного производства, учет которых необходим при рассмотрении современного биологизма. Ф. Энгельс отмечал, что с возникновением эволюционной теории Дарвина появились две позиции в понимании характера взаимоотношения биологических видов и особей. Первая, существовавшая еще до дарвинизма, делала упор на гармонию в природе. Сторонники второй, ухватившись за принцип «борьбы за существование», видели всюду, в том числе в человеческой истории, только борьбу. «Обе эти концепции правомерны в известных узких границах, — писал Ф. Энгельс, — но обе одинаково односторонни и ограничены... Уже в области природы нельзя провозглашать только одностороннюю «борьбу». Но совершенное ребячество — стремиться подвести все богатое многообразие исторического развития и его усложнения под тощую и одностороннюю формулу: «борьба за существование»»¹⁵.

Следует отметить, что сам Дарвин выражению «борьба за существование» придавал очень широкий и нестрогий смысл. У него это скорее собирательное и образное понятие, обозначавшее существенные взаимо-

отношения между организмом и средой, которыми и определялось выживание «наиболее приспособленных». Термин «борьба» был слишком антропоморфен, чтобы понимать его буквально. Вместе с тем в трактовке Дарвиным эволюционных процессов имелись и определенные упрощения и ошибки, выразившиеся в допущении внутривидовой борьбы как регулятора численности данного вида и в склонности перенести этот вывод под влиянием идей Мальтуса на человеческое общество.

Не следует забывать, что одиозная сторона учения Мальтуса заключается не в его выводе об экспоненциальном росте народонаселения и линейном приращении средств жизнеобеспечения, а в оправдании антигуманных факторов и средств снижения или сдерживания роста народонаселения, в обвинении в нужде и социальных бедах самих бездумно быстро размножающихся бедняков. Эти выводы — характерный и, видимо, неизбежный исход антропологистской методологии, приложенной к изучению социальных проблем. Это невольно подтверждают те биологи, которые отрешиваются от откровенно антигуманных рецептов Мальтуса, но в то же время считают, что в свете быстрого и неравномерного роста населения целесообразно вернуться к мальтузианской демографической модели.

Проблема численности народонаселения во многих регионах мира стоит действительно чрезвычайно остро, но она представляет собой аспект сложного комплекса социальных проблем, реальному решению которых формула Мальтуса просто мешает. Она является результатом неисторического подхода к общественным явлениям. К. Маркс подчеркивал, что так называемое избыточное население — это конкретно-историческое явление, у которого в каждую эпоху свои специфические корни, прежде всего определенные условия производства. Древние Афины имели «лишнее» свободное население, которое вывозилось в существующие или вновь организуемые колонии. Но этот «избыток» качественно отличен от того нищенствующего избыточного населения, которое в эпоху феодализма проедало в монастыре его прибавочный продукт и от которого в свою очередь отличается избыточное население, порождаемое фабричным производством. Однако Мальтус всех этих различий и порождающих их общественных законов не видит. Он «абстрагируется от этих определенных исторических

законов движений населения, которые, являясь историей человеческой природы, представляют собой *естественные* законы, но естественные законы человека лишь на определенной ступени исторического развития с определенным развитием производительных сил, обусловленным собственным историческим процессом человека». По сути дела «человек» Мальтуса существует лишь в его собственном воображении, равно как и его «геометрический метод размножения». «Поэтому действительная история представляется Мальтусу таким образом, что не размножение его естественного человека является абстракцией от исторического процесса, от действительного размножения, а наоборот, действительное размножение представляет собой применение теории Мальтуса»¹⁶.

Иными словами, Мальтус рассматривал общество абстрактно, метафизически. Его эмпирическая методология не могла показать, что промышленное капиталистическое производство независимо от общей численности населения всегда создает резервную армию труда как условие своего нормального функционирования, выступая причиной «излишка» людей.

Отсюда и представления о средствах существования как определяющем демографическом факторе. «Мальтус нелепым образом соотносит определенное количество людей с определенным количеством жизненных средств, — писал К. Маркс. — Рикардо сразу же правильно возразил ему, что количество имеющегося налицо хлеба совершенно безразлично для рабочего, если у него нет *работы*; что, следовательно, не средства существования, а средства найма труда относят или не относят рабочего к категории избыточного населения»¹⁷.

Сегодняшняя демографическая ситуация в принципе мало чем отличается от ситуации прошлого столетия. Конечно, с ростом населения нашей планеты и в особенности с крушением колониальной системы и внедрением массового медицинского обслуживания (хотя бы на уровне профилактики наиболее опасных заболеваний) масштабы демографических проблем возросли. Однако пока все расчеты относительно максимума населения, которое принципиально можно обеспечить земными ресурсами, несмотря на расхождения в цифрах, свидетельствуют о том, что резервы производства про-

довольствия далеко не исчерпаны. И в то же время почти четверть населения земли недоедает, голод ежегодно уносит десятки миллионов жизней. Если причина этого явления заключается в «естественной перенаселенности» планеты, то проблема принципиально неразрешима. «Однако в том-то и дело, что перенаселение обусловлено социально. Существует проблема не абсолютного, а относительного перенаселения»¹⁸. Проблема эта в нынешнем виде порождена монополистическим капитализмом. Что касается вопроса об оптимальных размерах населения в различных регионах, то он не снимается и при социализме, но решается посредством регулирования демографических процессов и развития экономики, разумеется не на основе биологистских рецептов упразднения «лишних людей».

Биодемографизм стал расхожим товаром буржуазной пропаганды, взваливающей ответственность за последствия империалистической политики на быстрый прирост населения. Он приобрел характер широкой социологической формулы, прилагаемой к объяснению многих общественных явлений. Даже такой далекий от биологизма автор, как А. Тойнби, в одном из последних своих выступлений отдал дань демографизму¹⁹. Он считал, что быстрый рост народонаселения в условиях истощения естественных ресурсов приведет к экономическому застою и спаду, но неизбежно пробудит человеческую агрессивность и вызовет гражданские войны, эпидемии, голод, породит авторитарные режимы. В такой постановке проблемы видна методологическая ошибка, выражающаяся в стремлении рассматривать демографические и сырьевые проблемы вне социальной динамики мировой капиталистической системы, внутренние противоречия которой проявляются, в частности, и в дисгармонии численности населения и доступных средств жизнеобеспечения, последствия которой острее и масштабнее всего проявляются в экономически отсталых и зависимых странах.

Социальный биологизм превращает демографический фактор в независимую переменную и один из главных каналов решающего воздействия биологического на социальное. Особенно активно демографизм используется для осмысления феномена голода, а уж через последний легче «объяснить» и другие общественные несчастья, включая обретаемые низшими классами

в результате систематического недоедания стабильно невысокие способности и адаптивность. «Дети, рожденные от голодающих родителей и вырастающие на голодном пайке, становятся необратимо неполноценными людьми как физически, так и умственно»²⁰. Обстоятельство это считается общеизвестным, хотя его строгое научное представление связано со многими неясными моментами: какова степень необратимости биологической регрессии, возможны ли однозначные и универсальные критерии квалификаций «голодающий родитель», «голодный паек», «неполноценность»? Ясно, что для разных географических регионов показатели могут расходиться, как известно и то, что в районах массового и длительного голода умственное и физическое развитие детей может замедляться и деформироваться.

Причины голода могут различаться (засуха, нехватка земли, низкая агрикультура), но они всегда связаны с факторами, допускающими социальную оценку (хозяйственная отсталость, нерешенность аграрного вопроса, общественная система и экономическая политика) и постановку вопроса о социальной ответственности.

В развивающихся странах культурно-экономическая отсталость является последствием прежде всего колониальной политики. Однако печальная статистика голода при объективистском подходе, устанавливающем формально-функциональные связи между фактами вместо вскрытия реальных причин и тенденций, может оказаться базой совсем иных выводов. Если при общем низком культурном уровне замедление интеллектуального развития перманентно связано с недоеданием, то при желании нетрудно все перевернуть с ног на голову и объяснить голод неспособностью данного народа к самообеспечению в силу расовых, этнических, географических, климатических или каких-либо еще «естественных» причин.

Такова именно схема Л. Грина, одного из участников симпозиума американских ученых по проблемам социально-культурных последствий голода. Для объяснения человеческого бытия он разрабатывает модель взаимодействия трех факторов. Это естественная среда, которая может быть лишена некоторых необходимых для организма веществ (йода, например) и климатические условия которой могут обуславливать стрессы от хо-

лода и болезней, географическую изоляцию и белково-калорийный дефицит. Далее, это биологическая система, т. е. сам человек с его морфологическими, психологическими, биохимическими адаптивными свойствами. Наконец, это социокультурная система, включающая общественную стратификацию, распределение земли и других средств существования, способ жизни, характер мировосприятия.

Хотя Грин и говорит о равенстве факторов, естественные оказываются у него изначальными, а социальные подкрепляют и усиливают факторы естественные. Так, голод порождается естественной средой. «Специфические голодные стрессы могут повлиять на развитие нервной системы, налагая таким образом ограничение на биологическую систему, в рамках которой затем могут работать культурные факторы»²¹. Используя материалы полевых исследований некоторых общин в Эквадоре, Грин делает вывод, что социальная структура в них определяется интеллектуальным уровнем и адаптивностью, производными от степени недоедания. Так, у социальных низов, страдающих от голода, чаще наблюдаются случаи умственной отсталости (даже кретинизма), им присуща фаталистическая психология. «Фатализм, безусловно, есть форма адаптации к крайней бедности и низкому социальному положению, и такая установка много сильнее среди бедных...»²² Отсюда спокойное безразличие к интеллектуальной неполноценности детей («божья воля»), отсюда же неадаптивность к новым условиям и боязнь податься на заработки. Этим же объясняется консерватизм в ведении хозяйства, который обрекает на нехватку продуктов питания. Круг, таким образом, замыкается, голод воспроизводит голод. Безысходно фаталистической оказалась сама гриновская концепция.

Биологизаторская трактовка голода опирается на неисторическое же понимание человека. Оправдывая социальное неравенство, такое объяснение голода в свою очередь усиливает и подкрепляет антропологизм. Голод является наглядным и универсальным выражением социальной несправедливости (которая, правда, представляется как «природная»), поэтому оправдание последней подчас выливается в утверждение целесообразности и необходимости голода. Разумеется, такая позиция редко выражается открыто, но по существу она

не так уж и редка, хотя аргументация обычно усложнена и частично камуфлирует основной смысл.

Американский антрополог Б. Э. Сигрейвз считает, что основные естественнонаучные принципы следует прилагать к человеку и социальной системе (культуре) дифференцированно, поскольку общество как иерархическая система не может быть сведено к сумме своих компонентов. Стресс как результат дисфункции индивидуального организма вовсе не является с необходимостью болезненным явлением для социального организма. Чаще даже наоборот. Нетрудно видеть, что Сигрейвз опирается на своеобразный органицизм в понимании общества, совершенно игнорирующий человека как субъекта сознания и воли, как носителя ценностей и в конечном счете смысла и цели функционирования общественного целого. В результате критерии здорового общества как органической естественной системы рассматриваются Сигрейвз вне связи с проблемами жизни и здоровья людей. Воспроизведем некоторые моменты ее рассуждений.

Социальные болезни нельзя отождествлять со страданиями и лишениями людей, считает она, это неполадки общества в целом, связанные с нарушением баланса, перебоями в продуктово-сырьевом снабжении — одним словом, с недостаточным энергообеспечением. Выход из таких кризисных ситуаций, по мнению Сигрейвз, требует от социальной системы решительного частичного саморазрушения, масштабы которого по человеческим меркам могут быть значительными. Примерами таких разрушений служат смертоносные болезни, опустошавшие целые регионы во всех частях света. Современные эпидемические заболевания и голод — явления того же порядка.

Сигрейвз обращает внимание на одно характерное обстоятельство. Массовый голод, ведущий к высокой смертности среди населения, — это, конечно, своеобразный «стресс» для системы в целом. Может ли общество посредством некоторого перераспределения своих энергетических ресурсов справиться с голодом в том или ином очаге? Сигрейвз считает, что оно вполне способно быстро направить продовольствие в терпящие бедствие районы, компенсируя дефицит в одних секторах за счет экономии в других. Однако это чисто теоретическая возможность, так как практически такая помощь в нуж-

ных размерах предоставляется редко, и в этом заключен огромный смысл: «Предполагается, что локализованный «стресс» может в определенных случаях скорее действовать на благо, чем нарушать длительное обеспечение общего равновесия системы. Иными словами, должны, казалось бы, компенсаторские меры не принимаются, потому что они не отвечают коренным интересам системы в целом; не вполне осознаваемое, но наиболее эффективное компенсирующее средство уже заложено в систему в форме самого локализованного «стресса», чтобы встретить более значимую напряженность, которой чревата вся система, — перенаселенность. Тихое систематическое сокращение населения посредством более высокой заболеваемости и смертности бедных предотвращает более серьезную напряженность системы. Те бедняки, которые не адаптировались к хронически низкому уровню потребления, обычно умирают в значительном количестве, чтобы обеспечить некоторое облегчение работающей с перегрузкой сырьевой базе. Следовательно, бедные — это то, что в конечном счете расходуется, это относительно низкая цена, которую система платит за саморегулирование»²³.

Сигрейвз не отказывает страдающим беднякам в сочувствии, но считает, что нужно исходить из «логики естественных систем», которая имперсональна и безразлична к индивидам. Из ее концепции следует недвусмысленный вывод о нецелесообразности оказания помощи бедствующим районам — голод не просто выражение мудрости саморегулирующейся системы, это целесообразное и оправданное средство сохранения социального здоровья. У Сигрейвз нет сомнения в том, что мальтусовские принципы действуют и в современном мире и нужно только модифицировать их трактовку. Что касается социальных теорий, которые во главу угла ставят человека и его интересы, то, по ее мнению, им свойствен «докоперникианский» подход к общественным проблемам.

Мальтус рассматривал современное ему общество через призму принципа «бедные сами виноваты», и смысл его теории свелся к оправданию этого принципа «естественностью» социального зла (голод, болезни, нищета) как регулятора численности людей. Этот методологический прием вовсе не нов. Уже Гоббс оценивал конкуренцию и борьбу за средства существования в

качестве ранних, догосударственных особенностей человеческого общежития в свете той реальной и всеобщей борьбы, которая ни на минуту не прекращалась в современной ему Англии. «Борьба за существование» социал-дарвинистов была результатом аналогичной экстраполяции черт капиталистической действительности на живую природу. Смысл и назначение этой операции прекрасно показал Ф. Энгельс: «Все учение Дарвина о борьбе за существование является просто-напросто перенесением из общества в область живой природы учения Гоббса о *bellum omnium contra omnes*²⁴ и учения буржуазных экономистов о конкуренции, а также Мальтусовской теории народонаселения. Прodelав этот фокус (безусловная правомерность которого — в особенности, что касается мальтусовского учения — еще очень спорна), очень легко потом опять перенести эти учения из истории природы обратно в историю общества; и весьма наивно было бы утверждать, будто тем самым эти утверждения доказаны в качестве вечных естественных законов общества»²⁵.

Для того чтобы усилить момент «естественности», социальные биологи на природу переносят те черты социальной действительности, которые нужно обелить, всякий раз используя соответствующий новейший научный материал и лексику. Обратная экстраполяция уже экстраполированных формул и выступает способом «естественнонаучной» интерпретации человека и общества. Стратегическая цель социально-биологистских форм буржуазной идеологии состоит в том, чтобы не просто сформулировать достаточно убедительное для широких масс объяснение причин таких явлений, как социально-классовые противоречия и борьба, неравенство, насилие, война, голод, но и дать им гарантии на вечность. Нет сомнения, что буржуазные идеологи с большей охотой продолжали бы проповедовать идеи классового мира или элиминированности нищеты и голода, если бы эти идеи имели широкий пропагандистский успех. Однако тенденции развития противоречий буржуазного общества в последние десятилетия не оставляют надежд для такого рода социальных иллюзий. Поэтому в условиях углубляющегося общего кризиса капитализма, когда логика исторического процесса настойчиво сталкивает все более широкие массы с дилеммой «капитализм или социализм», буржуазная иде-

ология все чаще вынуждена представлять социальные антагонизмы и кризисные явления непреходящими спутниками человеческого существования, коренящимися в природе человека или биологизированных законах человеческого общежития.

Основополагающим моментом биологистского объяснения общества является утверждение незыблемости социальной неоднородности. Аргументация здесь варьирует широко — от буржуазно-либеральной игровой концепции Хейзинги до жестких стереотипов этологизма. Однако в идеологическом плане речь скорее идет об оттенках, а не о принципиальном смысле. Критика Хейзингой враждебных культуре сил и тенденций носит по своим мотивам гуманистический характер, но видеть в ней реминисценцию или чуть ли не продолжение классического гуманизма (а такие оценки встречаются) было бы неправильно. Перед нами скорее абстрактная либеральная позиция, довольно беспомощная в определении корней деструктивных сил, не способная противопоставить им что-либо позитивное и к тому же сама являющаяся — хотя и не в такой явной форме, как пуэрилизм, — симптомом культурного кризиса. Опираясь на игровой критерий оценки социальных явлений, Хейзинга группирует их по чисто эмпирическим признакам, зачастую не видя качественного различия между «массовыми» явлениями в нацистской Германии и в Советском Союзе. Не следует закрывать глаза на то, что категория «стадность» прилагается им по существу к любым массовым манифестациям или митингам, что многие черты социалистической практики для него — вариант пуэрилизма.

Игровая квалификация социальных явлений — не безобидная философская вольность, а вид идеологической иллюзии, не позволяющий критически и реалистично оценивать исторические тенденции. Так, для Хейзинги война есть игра отнюдь не в метафорическом смысле, это воплощение идеи рискованного противоборства человека и судьбы. Но если принять хейзинговский афоризм «игра есть сражение, а сражение есть игра», то до псевдоромантической героизации войны как игры глубинных человеческих сил и энергии остается лишь шаг (который и был сделан в Германии).

У Сторра борьба в обществе также представляет собой проявление инстинктов, только не игрового со-

перничества, а агрессивности. Сторр пишет, что на первый взгляд биологическая ценность человеческой агрессивности, учитывая мощь современных видов оружия, может показаться сомнительной. Это могло бы быть так, если бы животная агрессивность в человеке функционировала «по-животному». На деле ее функция социальна. «Агрессивность... не только ценная часть индивидуальной человеческой природы, но также существенный ингредиент структуры общества»²⁶. Дело в том, что у людей с необходимостью существует социальное деление, соблюдение которого, как и соблюдение иерархии в стаде или стае, поддерживает мир и порядок. Каждая «страта» в биологической иерархии служит объектом разрядки агрессивности вышестоящих. Не будучи вправе отвечать обидчику сверху, каждый член сообщества может отыгрываться на тех, кто стоит ниже. И в каждом курятнике, считает Сторр, есть птица, замыкающая иерархию; ее обижают все, но она ничего поделаться не может. Ее роль велика, ибо своим положением и смирением она сохраняет социальный мир. «В человеческом обществе эквивалентом этой последней птицы будет член какой-нибудь касты париев»²⁷. По мысли Сторра, каждое общество должно строиться по принципу субординации и иметь класс непривилегированных членов, который, неся на себе издержки агрессивности остальных членов общества, выступает хранителем общего благополучия и единства. Формы западной демократии вполне могут выполнять такую функцию, если будут поддерживать общественную субординацию и не ущемлять власти вожаков-лидеров. К сожалению, считает Сторр, определенные тенденции развития демократии подрывают эту власть, стремясь делить ее между всеми.

Биологизированная природа человека несовместима с идеей мира без войн, социальных столкновений и конкуренции. Сторра больше всего пугает то, что в качестве идеала эта идея обретает революционизирующее значение и находит отклик у тех слоев населения, непривилегированное положение которых Сторр желал бы сохранить. «Идея мира без конкуренции или агрессии... будучи спроецирована в будущее, становится революционным мифом, который сразу апеллирует к угнетенным массам»²⁸. Сторр объявляет утопичными учения, ориентированные на ликвидацию социальных антаго-

низмов и неравенства. Основным аргументом у него является биологистская трактовка природы человека и общества, согласно которой равенство усредняет людей, уничтожая их уникальность и все неординарное. «Утопические общества, в которых люди не конкурируют или не борются между собой, были бы невообразимо скучными массовыми ассоциациями неразличимых ничтожеств»²⁹, — пишет он.

Это достаточно откровенная апологетика классового неравенства и империалистической политики, освящаемых «законами природы». В свете такой идеологической направленности социального биологизма вполне логичной представляется прямая критика им марксистско-ленинского учения об обществе. Ее характерная особенность состоит в том, что свою позицию биологизм пытается представить как оппозицию марксизму науки и даже самой действительности.

Ардри хорошо осознает, что его концепция территориального императива несовместима с историческим подходом к частной собственности, классовой борьбе и государству. «Если частная собственность, — пишет он, — была человеческим нововведением, породившим классовую борьбу, если государство возникло для защиты собственности от неимущих и если упразднение частной собственности приведет, как предсказывает Ленин, к отмиранию государства... то древность принципа территориальности сомнительна»³⁰. И Ардри формулирует любопытную дилемму: либо «не правы» бобры, ящерицы, обезьяны, чайки и т. д., либо не прав Маркс. Расчет прост: поскольку «природа не ошибается», частная собственность, классы, государство естественны и вечны. И постановка вопроса, и использованные доводы теоретически несостоятельны, однако они достаточно действенны на уровне обыденной «очевидности». Аналогичным образом находят идеологическое применение многие другие положения социального биологизма.

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин уделил большое внимание критике попыток А. А. Богданова «развить» марксистское учение об обществе путем его биологизации, представления общественных форм принадлежностью рода «биологических приспособлений», переноса биологических понятий в область общественных наук. Теоретические усилия Богданова, с одной стороны, искажают исторический

материализм «биологической словесностью», с другой стороны, совершенно бесполезны для общественных наук. Когда Богданов берет готовые результаты марксистского исследования капиталистического общества, он не может их конкретизировать, а лишь дает им новое словесное облачение: «К готовым выводам о кризисах, ни на каплю не прибавляя ни конкретного материала, ни выяснения природы кризисов, пришивается биологически-энергетическая этикетка»³¹. Такого рода деятельность, естественно, не может рассматриваться как исследовательская: «Богданов занимается вовсе не марксистским исследованием, а переодеванием уже раньше добытых этим исследованием результатов в наряд биологической и энергетической терминологии»³². Практически все свелось к жонглированию наукообразными фразами и терминами, которые не в состоянии помочь конкретной науке и которые бесплодны в познании важнейших общественных явлений, таких, как кризисы, классовая борьба и т. п. «На деле никакого *исследования* общественных явлений, никакого уяснения *метода* общественных наук *нельзя* дать при помощи этих понятий, — пишет В. И. Ленин. — Нет ничего легче, как наклеить «энергетический» или «биолого-социологический» ярлык на явления вроде кризисов, революций, борьбы классов и т. п., но нет и ничего бесплоднее, схоластичнее, мертвее, чем это занятие»³³.

Критика В. И. Лениным биологизаторства А. А. Богданова в полной мере приложима к анализу методологии современного биологизма, демонстрации его научной несостоятельности и идеологической роли. Буржуазные мыслители, непосредственно причастные к разработке социально-биологистского миропонимания, в большинстве своем не стремятся быть ни апологетами империализма, ни воинствующими расистами, ни поборниками авторитарных методов правления. Однако их доктрины, формулы, аргументы входят в арсенал империалистической идеологии и находят активное идейно-политическое применение наряду с другими — традиционными и новыми — идеологическими учениями. Широкий теоретический диапазон и жанровые возможности социального биологизма делают его универсальным идеологическим средством, способным обслуживать и подкреплять как либерально-утопические, так и правоксремистские программы.

Помимо рассмотренных нами учений существует немало других разновидностей социального биологизма. Заметным влиянием пользуются эволюционный гуманизм, отдельные виды философского натурализма, биоэтика. Наблюдается оживление холистических и виталистических идей, несомненно оказывающих воздействие на религиозную и светскую социально-философскую мысль. Все это, несомненно, свидетельствует о том, что мировоззренческие и методологические принципы социального биологизма распространены гораздо шире, чем может на первый взгляд показаться. Во многих отношениях они однопорядковы с основополагающими идеями других течений современной буржуазной философии, что свидетельствует об их идейном родстве и определенной однотипности. При всем внешнем многообразии и «плюралистичности» буржуазных социально-философских концепций в них идеологически эффективно работает довольно ограниченное число теоретических стереотипов, выявление и критический анализ которых приобретает особое значение. Так, для современной буржуазной философии характерна очень важная тенденция к десубъективации человека: вместо прагматистско-волюнтаристской и экзистенциалистской позиций, для которых была характерна решительная автономизация «я», на первый план выступают концепции, лишаящие человека даже относительной самостоятельности и качеств носителя исторического прогресса и социального творчества вообще. Идейный смысл данной тенденции понятен — это не только установка и санкция на подавление личности и манипулирование ею, но и способ борьбы с марксистско-ленинской философией. Одна теоретическая форма такой десубъективации хорошо известна — это «технологический детерминизм». Но с уменьшением влияния техницистских теорий ту же самую идеологическую функцию стали выполнять различные виды социального биологизма: этологизм, би-

хевиоризм, социобиология, теории генетического детерминизма.

Социальный биологизм в полной мере отвечает идейно-политическим запросам империалистической буржуазии. В нем важнейшие черты капиталистической действительности представлены как естественные, а следовательно, вечные. Делая непривлекательные свойства буржуазного общества неустраимыми, биологи не просто оправдывают капитализм, они подрывают исторический оптимизм, пытаются дискредитировать социализм как кардинальный способ разрешения больших общественных проблем. Одновременно здесь проявляется важная черта буржуазной социальной мысли — тенденция к отрицанию качественной специфики типа общественного строя, характера производственных отношений. Это своеобразный биологистский вариант теории конвергенции (еще один пример идеологической стереотипизации буржуазного сознания), который подобно предшествующим теориям конвергенции связан с игнорированием или прямым отрицанием преимуществ социализма и одновременно с попытками приписать социализму пороки капитализма, выдать их за непреходящие черты человеческого существования. Социальный биологизм обеспечивает прикрытие репрессивной внутренней и внешней политике современного капитализма, позволяя представлять экспансионизм, гонку вооружений, расизм, политический экстремизм, терроризм, психотехническое подавление сознания и воли либо как следствие естественных причин, либо как вынужденные способы обуздания и контроля опасных инстинктивных порывов в человеке.

Одним словом, социальный биологизм является одной из активнейших форм современной буржуазной идеологии, и прежде всего в таком качестве он был предметом рассмотрения в данной книге. Антинаучный характер его основоположений и несостоятельность его методологии органически сочетаются с политическим консерватизмом и антикоммунизмом. Выявление и критика социально-биологистских концепций — актуальная задача борьбы с современной буржуазной идеологией.

Введение

¹ Отметим важнейшие работы последних лет: *Ананьев Б. Г.* О проблемах современного человекознания. М., 1977; Биологическое и социальное в развитии человека. М., 1977; *Корольков А. А., Петленко В. П.* Философские проблемы теории нормы в биологии и медицине. М., 1977; *Карсаевская Т. В.* Прогресс общества и проблемы целостного биосоциального развития современного человека. М., 1978; *Тарасов К. Е., Черненко Е. К.* Социальная детерминированность биологии человека. М., 1979; *Шишкин А. Ф.* Человеческая природа и нравственность. М., 1979; *Фролов И. Т.* Перспективы человека. М., 1983; *Дубинин Н. П.* Что такое человек. М., 1983. Данный список можно было бы дополнить материалами научных симпозиумов и работами авторов, уделяющих внимание вопросам философии и психологии человека в свете соотношения социального и биологического (*К. А. Абульханова-Славская, А. В. Брушлинский, Л. П. Буюева, Б. Т. Григорьян, Р. С. Карпинская, И. С. Кон, М. Я. Корнеев, А. Н. Леонтьев, А. Г. Мысливченко, Б. Д. Парыгин, Б. Ф. Поршнев* и др.). Однако это не входит в нашу задачу, поэтому ограничимся указанием на наличие значительной литературы по данному вопросу.

² О предмете и методологических проблемах медицинской экологии см.: *Адо А. Д.* Экология человека и проблема опосредования биологического социальным. — Вопросы философии, 1977, № 1.

³ См.: *Алексеева Т. И.* Географическая среда и биология человека. М., 1977, с. 264—266.

Глава I

¹ Впрочем, история обществоведения знает попытки и такой интерпретации. Хрестоматийный пример — географический детерминизм, рецидивы которого проглядывают в геополитических идеях и отдельных культурно-антропологических концепциях.

² *Мейен С. В., Соколов Б. С., Шрейдер Ю. А.* Неклассическая биология. Феномен Любичева. — Химия и жизнь, 1978, № 6, с. 30.

³ См.: *Мейен С. В.* Проблема редукционизма в биологии. — Диалектика развития в природе и научном познании. М., 1978, с. 145.

⁴ *Баженков Л. Б.* Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978, с. 182.

⁵ *Энгельгардт В. А.* Интегрализм — путь от простого к сложному в познании явлений жизни. — Вопросы философии, 1970, № 11, с. 115.

⁶ *Карпинская Р. С.* Методология биологического редукционизма. — Вопросы философии, 1974, № 11, с. 120.

⁷ *Ellis L.* The Decline and Fall of Sociology. — American Sociologist, 1977, v. 12, N 2, p. 62.

⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 305—306.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 306.

¹⁰ О характере приложения таких категорий дают представление имеющиеся в русском переводе работы К. Лоренца, Р. Шовена и других известных этологов. О значениях социального поведения в жизни и эволюции популяции см.: Панов Е. Н. Популяция и индивидуум: эволюция взаимоотношений. — Природа, 1973, № 3.

¹¹ Лоренц К. Эволюция ритуала в биологической и культурной сферах. — Природа, 1969, № 11, с. 48.

¹² Storr A. Human Aggression. Harmondsworth, 1974, p. 148.

¹³ Ardrey R. The Social Contract. N. Y., 1970, p. 156.

¹⁴ См.: Володин А. И. Утопия и история. М., 1976, с. 167—178.

¹⁵ История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978, с. 62.

¹⁶ Фейербах Л. Избр. филос. произв. в 2-х томах, т. II. М., 1955, с. 515.

¹⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 64.

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.

¹⁹ См.: Григорьян Б. Т. Буржуазная философская антропология сегодня. — Вопросы философии, 1978, № 5, с. 119—120.

²⁰ Григорьян Б. Т. Философская антропология. М., 1982, с. 162—163.

²¹ White L. A. The Science of Culture. N. Y., 1949, p. 149.

²² Там же, с. 163.

²³ Там же, с. 328.

²⁴ Tiger L. Optimism: The Biology of Hope. L., 1979, p. 33.

²⁵ Там же, с. 199.

²⁶ См.: Селье Г. Стресс без дистресса. М., 1979.

²⁷ Там же, с. 19.

²⁸ Там же, с. 46.

²⁹ Критику биологизма по данному вопросу см.: Дубинин Н. П. Что такое человек, гл. IV.

³⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 93, 94.

³¹ Гальперин П. Я. К вопросу об инстинктах у человека. — Вопросы психологии, 1976, № 1, с. 35.

³² Анчаров М. Самшитовый лес. — Новый мир, 1979, № 10, с. 39.

³³ Тарасов Г. С. Проблема духовной потребности. М., 1979, с. 20.

³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 28.

³⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 122.

³⁶ Ланц А.-М. Паскаль из Лакнау — еще один «Маугли». — За рубежом, 1979, № 21, с. 21.

³⁷ В любом случае речь идет лишь о формах поведения. Б. Ф. Поршнев считал, что, если мозг человека был затронут в какой-то мере социализацией, он уже не может совсем утратить этого социального заряда и деградировать до животного состояния (см.: Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1979, с. 135—138).

³⁸ Важнейшие из них принадлежат А. И. Мещерякову (1923—1974 гг.), который в течение ряда лет возглавлял работу с группой учащихся при Институте дефектологии АПН СССР и Загорский детский дом для слепоглухонемых. Теоретическим обобщением этой работы явилась книга «Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения» (М., 1974).

- ³⁹ Мещеряков А. И. Слепоглухонемые дети..., с. 71.
- ⁴⁰ Linton R. The Tree of Culture. N. Y., 1955, p. 11.
- ⁴¹ Кестлер А. Человек — ошибка эволюции? — Диалоги. М., 1979, с. 142—143.
- ⁴² Linton R. Culture and Mental Disorders. Springfield (Ill.), 1956, p. 3.
- ⁴³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 140—142.
- ⁴⁴ Там же, с. 143.
- ⁴⁵ Alexander R. D. Darwinism and Human Affairs. L., 1980, p. 81.
- ⁴⁶ Там же, с. 263.
- ⁴⁷ См.: Соловьева В. С. Еще раз об акцелерации. — Природа, 1978, № 3; Карсаевская Т. В. Прогресс общества и проблемы целостного биосоциального развития современного человека, с. 93—99.
- ⁴⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 119.
- ⁴⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.
- ⁵⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 53.
- ⁵¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 338.
- ⁵² Там же, с. 188.
- ⁵³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 162.
- ⁵⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 102.
- ⁵⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 242.
- ⁵⁶ Платонов К. К. Структурно-личностный подход к динамике биологического и социального в человеке. Соотношение биологического и социального в человеке (Материалы к симпозиуму в г. Москве — сентябрь 1975 г.). М., 1975, с. 159.

Глава II

- ¹ См.: Уэллс Г. К. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму. М., 1968; Добренков В. И. Неофрейдизм в поисках истины. М., 1974; Клеман К. Б. и др. Марксистская критика психоанализа. М., 1976; Лейбин В. М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977; Браун К.-Х. Критика фрейдо-марксизма. М., 1982.
- ² Мы берем уже сложившийся фрейдизм. Историю его становления и анализ основных направлений современного психоанализа см. в приведенном выше списке литературы.
- ³ Лейбин В. М. Психоанализ и философия неофрейдизма, с. 56—57.
- ⁴ Отметим, что во фрейдизме культура и цивилизация — понятия тождественные. «...Я отказываюсь проводить различия между культурой и цивилизацией...» — писал Фрейд (Фрейд З. Будущность одной иллюзии. М.—Л., 1930, с. 8).
- ⁵ Фрейд З. Будущность одной иллюзии, с. 13.
- ⁶ См. подробнее: Анцыферова Л. И. Эпигенетическая концепция развития личности Эрика Г. Эриксона. — Принцип развития в психологии. М., 1978; Якимова Е. В. Критика неофрейдистской концепции человека Э. Г. Эриксона. — Вестник МГУ, сер. 7 (Философия), 1980, № 5.
- ⁷ Marcuse H. Eros and Civilization. L., 1956, p. 34.
- ⁸ Фрейд З. Будущность одной иллюзии, с. 8.
- ⁹ Там же, с. 12.
- ¹⁰ «С точки зрения энергетизма психоанализа, естественно считать, что успех сублимации зависит от соотношения сил, действующих в человеке: энергия менее сильных потребностей может пере-

ключиться лишь в русло более сильной потребности. Следовательно, необходимо допустить наличие у человека потребностей более сильных, чем либидо. Таким образом, пансексуализм оказывается несовместимым с механизмом сублимации. Происхождение высших форм деятельности человека и самой культуры оказывается необъяснимым в системе фрейдизма» (*Флоренская Т. А. Социологизация фрейдизма в теориях личности К. Хорни и Г. С. Салливена. — Вопросы психологии, 1974, № 3, с. 165*).

¹¹ *Эльконин Д. Б. Психология игры. М., 1978, с. 32.*

¹² Там же, с. 20.

¹³ Например, для известного испанского экзистенциалиста Х. Ортеги-и-Гасета игра как деятельность, имеющая цель в себе, была формой самоутверждения жизни и единственной альтернативой труду и миру утилитаризма (см.: *Силюнас В. Ю. Человек бунтующий и человек играющий. — Западное искусство. XX век. М., 1978, с. 89—96*).

¹⁴ *Erikson E. H. Play and Actuality. — Play — Its Role in Development and Evolution. N. Y., 1976, p. 691.*

¹⁵ *Marcuse H. Eros and Civilization, p. 171.*

¹⁶ Подробнее о природе и идейном содержании леворадикальной идеологии см.: *Баталов Э. Я. Философия бунта. М., 1973; Давыдов Ю. Н. Эстетика нигилизма. М., 1975; Социология контркультуры. М., 1980.*

¹⁷ *Marcuse H. Negations. Boston, 1968, p. 254.*

¹⁸ *Marcuse H. An Essay on Liberation. Boston, 1969, p. 5.*

¹⁹ Там же, с. 10.

²⁰ См.: *Автономова Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти». — Вопросы философии, 1978, № 2.*

²¹ *Read H. The Redemption of the Robot. L., 1970, p. 252.*

²² Там же, с. 62.

²³ К той же мысли склонился и Маркузе в своей последней книге (*Marcuse H. The Aesthetic Dimension. Boston, 1978*).

²⁴ *Спенсер Г. Основания психологии. М., 1898, с. 415.*

²⁵ *Эльконин Д. Б. Психология игры, с. 89.*

²⁶ *Bruner J. S. Nature and Uses of Immaturity. — Play — Its Role..., p. 34.*

²⁷ См.: *Фабри К. Э. Задачи современной зоопсихологии. — Психологический журнал, 1981, т. 2, № 5, с. 76—77.*

²⁸ *Rowan J. Psychological Aspects of Society, Book 1. The Science of You. L., 1973, p. 76.*

²⁹ Советские авторы проявили к ней определенный интерес (см., например: *Аверинцев С. С. Культурология Йохана Хейзинги. — Вопросы философии, 1969, № 3; Апинян Т. А. Кризис буржуазной культуры и концепция игры Й. Хейзинги. — Философские науки, 1982, № 4, и др.*). Но лишь в одном случае был упомянут «иррационалистический биологизм» Хейзинги (см.: *Френкин А. А. Буржуазная «социология игры» и проблема культуры. — Вопросы философии, 1974, № 7, с. 124*), однако эта тема не была развита.

³⁰ *Huizinga J. Homo Ludens. L., 1949, p. 1.*

³¹ Там же.

³² Там же, с. 3—4.

³³ Там же, с. 8.

³⁴ Там же, с. 46.

³⁵ *Аверинцев С. С. Культурология Йохана Хейзинги. — Вопросы философии, 1969, № 3, с. 174.*

³⁶ Cox H. The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Cambridge (Mass.), 1969.

³⁷ Norbeck E. Religion in Human Life. N. Y., 1974, p. 37.

³⁸ Такое понимание родовой специфики человека перекликается с мыслью автора одной из первых игровых концепций психологии поведения К. Гросса, согласно которой суть молодости — игра, а юность человека, как и у всех животных, производна от игры: «Животные не потому играют, что они юны, но обладают юностью, потому что играют» (Groos K. The Play of Animals. — Play — Its Role..., p. 67).

³⁹ Lorenz K. Psychology and Phylogeny. — Play — Its Role..., p. 95.

⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 188—189.

⁴¹ Там же, с. 189.

⁴² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. II, с. 386—387.

⁴³ Там же, с. 387.

⁴⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. II, с. 109—110.

⁴⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 189.

Глава III

¹ Вернеке А. Биологизм и идеологическая борьба. М., 1981, с. 181.

² «С наступлением века этологии наступил конец века Просвещения» (Reynolds P. C. On the Evolution of Human Behaviour: The Argument from Animals to Man. Berkeley e. a., 1981, p. XI).

³ Lorenz K. On Aggression. N. Y., 1967, p. 240.

⁴ Тинберген Н. Люди, эти непознанные существа... — Диалоги, с. 45.

⁵ Tinbergen N. On War and Peace in Animal and Man. — Science (Wash.), 1968, vol. 160, N 3835, p. 1415.

⁶ Там же, с. 1418.

⁷ Лоренц К. Эволюция ритуала в биологической и культурной сферах. — Природа, 1969, № 11, с. 46.

⁸ Там же, с. 49.

⁹ Ardrey R. The Hunting Hypothesis. Bungay, 1977, p. 101.

¹⁰ Ardrey R. The Territorial Imperative. N. Y., 1966, p. 5.

¹¹ Там же, с. 6.

¹² См.: Антекер Г. Кого следует винить за кризис городов: Два комментария. — Современная прогрессивная философская и социологическая мысль в США. М., 1977, с. 38—59.

¹³ Morris D. Intimate Behaviour. L., 1971; Morris D. Manwatching. N. Y., 1977; Morris D. e. a. Gestures. L., 1979.

¹⁴ Morris D. Manwatching, p. 129.

¹⁵ Morris D. The Human Zoo. N. Y. e. a., 1969, p. 248.

¹⁶ Ницше Ф. Антихрист. СПб., 1907, с. 140.

¹⁷ Ardrey R. The Social Contract, p. 96.

¹⁸ Там же, с. 97—98.

¹⁹ Там же, с. 3.

²⁰ Reynolds P. S. On the Evolution of Human Behaviour, p. 258.

²¹ Ardrey R. The Social Contract, p. 172.

²² Ницше Ф. Антихрист, с. 141.

²³ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969, с. 45.

²⁴ Ardrey R. The Social Contract, p. 98.

²⁵ Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология. М., 1978, с. 329.

²⁶ Кабо В. Р. Природа и первобытное общество: проблемы социальной адаптации. — Природа, 1979, № 4, с. 92.

²⁷ Lewis I. M. Social Anthropology in Perspective. Harmondsworth, 1977, p. 186.

²⁸ McGovern W. M. Collectivism and Individualism. — Essays on Individuality. Philadelphia, 1958, p. 255.

²⁹ Там же, с. 256.

³⁰ Zirkle C. Some Biological Aspects of Individualism. — Essays on Individuality, p. 42—43.

³¹ Ardrey R. African Genesis. N. Y., 1961, p. 156.

^{31a} Там же, с. 157.

³² Там же, с. 158.

³³ Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология, с. 330.

³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 709.

³⁵ Там же, с. 709—710.

³⁶ Там же, с. 710.

³⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 429.

³⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 24, с. 364.

Глава IV

¹ Выготский Л. С. Избр. психолог. исследования. М., 1956, с. 50—51.

² Согомонов Ю. В. Добро и зло. М., 1965, с. 46.

³ Гоббс Т. Избр. произв. в 2-х томах, т. 1. М., 1964, с. 241.

⁴ Марксистскую критику этой точки зрения см.: Штайгервальд Р. Буржуазная философия и ревизионизм в империалистической Германии. М., 1983, с. 136—137.

⁵ Фрейд З. Будущность одной иллюзии, с. 9.

⁶ Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. N. Y., 1973, p. XVI.

⁷ Там же, с. 77.

⁸ Mitscherlich A. Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität. Frankfurt a. M., 1969, S. 101.

⁹ Об открытиях Р. Дарта см.: Ларичев В. Е. Сад Эдема. М., 1981, с. 129—202.

¹⁰ Ardrey R. The Hunting Hypothesis. Bungay, 1977, p. 154.

¹¹ Там же, с. 61.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 190—191.

¹³ Ardrey R. African Genesis, p. 204.

¹⁴ Там же, с. 316.

¹⁵ Alland A. The Human Imperative. New York — London, 1972, p. 31.

¹⁶ См.: Холличер В. Человек и агрессия. М., 1975, с. 118—129.

¹⁷ Тух Н. А. Предыстория общества. Л., 1970, с. 269.

¹⁸ См.: Алексеев В. П. Человек: биология и социологические проблемы. — Природа, 1971, № 8, с. 50—51.

¹⁹ Keppler C. F. The Literature of the Second Self. Tuscon (Ariz.), 1972, p. 204.

²⁰ Play — Its Role..., p. 697.

²¹ Lorenz K. On Aggression, p. 258.

²² Ardrey R. The Social Contract, p. 171.

²³ Hallie Ph. The Paradox of Cruelty. Middletown (Conn.), 1969, p. 26.

²⁴ Manheim J. B. Déjà vu. N. Y., 1976, p. 51.

- ²⁵ *Lefkowitz M. e. a. Growing Up to Be Violent. N. Y., 1977, p. 20—21.*
- ²⁶ *Ardrey R. African Genesis, p. 333.*
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ *Blalock H. M. Race and Ethnic Relations. Englewood Cliffs. (N. Y.), 1982, p. 61.*
- ²⁹ Там же, с. 112.
- ³⁰ См.: *Холден К. Разлученные близнецы. — Наука и жизнь, 1981, № 4, с. 126—128.*
- ³¹ См.: *Вермеш М. Основные проблемы криминологии. М., 1978.*
- ³² См.: *Лолер Дж. Коэффициент интеллекта, наследственность и расизм. М., 1982; Дубинин Н. П. Что такое человек.*
- ³³ *Дубинин Н. П. Философские и социологические аспекты генетики человека. — Вопросы философии, 1971, № 1, с. 37.*
- ³⁴ *Феноменология жестокости. — Природа, 1975, № 1, с. 89.*
- ³⁵ *Архив Маркса и Энгельса, т. IX. М., 1941, с. 45.*
- ³⁶ *Феноменология жестокости. — Природа, 1975, № 1, с. 89.*
- ³⁷ *Storr A. Human Aggression, p. 135.*
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Цит. по: *Вальехо В. Насилие над правдой и правда о насилии. — Проблемы мира и социализма, 1978, № 1, с. 81.*
- ⁴⁰ *Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 37, с. 296.*
- ⁴¹ *Lorenz K. On Aggression, p. 275.*
- ⁴² *Ardrey R. African Genesis, p. 326.*
- ⁴³ *Baron R. A. Human Aggression. N. Y., 1977, p. 110.*
- ⁴⁴ *Ardrey R. The Social Contract, p. 277.*
- ⁴⁵ Там же, с. 286.
- ⁴⁶ Там же, с. 284.
- ⁴⁷ *Storr A. Human Aggression, p. 159.*
- ⁴⁸ Цит. по: *Сабов А. О большом футболе... — Литературная газета, 1982, 14 июля, с. 14.*
- ⁴⁹ *Storr A. Human Aggression, p. 153.*
- ⁵⁰ *Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 30, с. 122.*

Г л а в а V

¹ См.: *Роцин С. «Психополитика» и что за ней скрывается. — Коммунист, 1983, № 12.*

² О социал-дарвинизме, современном мальтузианстве и неоевгенике см.: *Кон И. С. Позитивизм в социологии. Л., 1964 (гл. 2); Льюис Дж. Человек и эволюция. М., 1964 (гл. 7—11); Фролов И. Т., Пастушный С. А. Менделизм и философские проблемы современной генетики. М., 1976; Парсонс Г. Л. Мальтузианство и социализм. — Вопросы философии, 1977, № 1; Фролов И. Т. Проблема человека в «век биологии». — Биологическое и социальное в развитии человека; Критика мальтузианских и неомальтузианских взглядов. Россия XIX — начала XX в. М., 1978; Дитль Г.-М., Газе Г., Кранхольд Г.-Г. Генетика человека в социалистическом обществе. М., 1981; Рубин Я. И. Наследники Мальтуса. М., 1983.*

³ *Sex Differences: Social and Biological Perspectives. Garden City (N. Y.), 1976, p. 12.*

⁴ Там же.

⁵ *Chorover S. L. The Meaning of Human Nature and the Power of Behavior Control. From Genesis to Genocide. Cambridge (Mass.)—London, 1979, p. 43.*

⁶ См.: Положение в области прав человека в США. Публикация Коммунистической партии США. М., 1978, с. 58.

⁷ *Lappé M. Genetic Politics: The Limits of Biological Control.* N. Y., 1979, p. 40.

⁸ Отметим информативную и идейно заостренную книгу американского философа-марксиста Дж. Лолера «Коэффициент интеллекта, наследственность и расизм».

⁹ *Lappé M. Genetic Politics...*, p. 77.

¹⁰ Там же, с. 82.

¹¹ См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 23, с. 256, 257.

¹² О социальном бихевиоризме Скиннера см.: *Араб-Оглы Э.* Отречение от социальных идеалов. — С чего начинается личность. М., 1979; *Выхристюк-Андреева И. С., Галинская И. Л.* Уроки одной полемики (критический анализ скиннеровской концепции человека). — *Философские науки*, 1982, № 1; *Шварцман К. А.* Современная буржуазная этика: иллюзии и реальность. М., 1983 (гл. V).

¹³ *Skinner B. F. Beyond Freedom and Dignity.* N. Y., 1971, p. 42.

¹⁴ *Skinner B. F. Science and Human Behavior.* N. Y., 1956, p. 359.

¹⁵ О приложении социального бихевиоризма к теории и практике менеджмента см.: Американские буржуазные теории управления. М., 1978, с. 256—257, 269—275.

¹⁶ *Day W. F., Mowrer O. H. Beyond Bondage and Regimentation.* — *Contemporary Psychology*, 1972, vol. 18, N 9, p. 469.

¹⁷ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 142.

¹⁸ *Craighead W. E. e. a. Behavior Modification.* Boston, 1976, p. 18.

¹⁹ *Skinner B. F. Contingency and Reinforcement.* N. Y., 1969, p. 273.

²⁰ *Skinner B. F. Beyond Freedom and Dignity*, p. 199.

²¹ Там же.

²² *Rowan J. Psychological Aspects of Society*, book 1, p. 38.

²³ *Moral Development and Behavior* Ed. T. Lickona. N. Y. e. a., 1976, p. 55.

²⁴ *Рейнольдс Дж.* Это называется «модификация поведения». — Литературная газета, 1975, 8 января, с. 14.

²⁵ *Craighead W. E. e. a. Behavior Modification*, p. 6.

²⁶ *Проктор Л. Д.* Некоторые новые идеи в биологических науках. — Космическая эра: Прогнозы на 2001 год. М., 1970, с. 97—98.

²⁷ *Ванникова Н. Р.* Социальные функции клинической психологии в США. — *Психологический журнал*, 1982, т. 3, № 4, с. 124.

²⁸ См.: *Чавкин С.* Похитители разума: психохирургия и контроль над деятельностью мозга. М., 1981.

²⁹ *Parenti M. Democracy for the Few.* N. Y., 1974, p. 134. Следует отметить, что чрезвычайная злободневность поднятых в книге проблем поддерживает стабильный к ней интерес. В 1980 г. она вышла 3-м изданием — не частый случай для социально-критического исследования.

³⁰ Там же, с. 135.

³¹ *Блок Р.* Во веки веков и да будет так! — Сборник научной фантастики, вып. 17. М., 1976, с. 21.

³² *Chorover S. L. The Meaning of Human Nature and the Power of Behavior Control*, p. X.

³³ Там же, с. 98.

³⁴ Паренти сообщает о массовом применении психохимических препаратов к так называемым гиперкинетичным детям в школах, приютах, исправительных учреждениях. Это дети бедных родителей,

нередко голодные, больные, психически подавленные. Их «лечение» указанными препаратами нередко ведет к еще более тяжелым последствиям, включая психозы (*Parenti M. Democracy for the Few*, p. 137).

³⁵ *Chorover S. L. The Meaning of Human Nature and the Power of Behavior Control*, p. 181.

³⁶ *Антекер Б., Дэвис А.* Кто такой политический заключенный? — Современная прогрессивная философская и социологическая мысль в США, с. 83—84.

³⁷ *Лурия А. Р., Зейгарник Б. В., Поляков Ю. Ф.* Психология и ее роль в медицине. — Вопросы психологии, 1978, № 1, с. 29—30.

³⁸ Там же, с. 30.

³⁹ *Анцыферова Л. И.* Некоторые теоретические проблемы психологии личности. — Вопросы психологии, 1978, № 1, с. 41.

⁴⁰ *Дельгадо Х.* Конструировать человека? — Диалоги, с. 247.

⁴¹ *Бехтерева Н. П.* Возможности и пределы искусственного воздействия на психику человека. — Научно-техническая революция и человек. М., 1977, с. 167.

⁴² *Macklin R. Man, Mind and Morality. The Ethics of Behavior Control.* Englewood Cliffs (N. J.), 1982, p. 117.

⁴³ *Chorover S. L. The Meaning of Human Nature and the Power of Behavior Control*, p. 104.

⁴⁴ Цит. по: там же, с. 105.

⁴⁵ Там же. Аналогичную оценку Лоренцу дает В. Холличер в книге «Личность и гуманизм» (М., 1981, с. 132—135).

⁴⁶ *Chorover S. L. The Meaning of Human Nature and the Power of Behavior Control*, p. 106.

⁴⁷ Там же, с. 117.

⁴⁸ В нашей литературе работ, специально посвященных социобиологии, очень мало (см.: *Карпинская Р. С., Никольский С. А.* Социобиология — ее сторонники и оппоненты. — Философские науки, 1982, № 1; *Сатдинова Н. Х.* Социобиология — «за» и «против». — Вопросы философии, 1982, № 3; *Игнатьев В. Н.* Социобиология человека: «Теория генно-культурной коэволюции». — Вопросы философии, 1982, № 9).

⁴⁹ *Lumsden Ch. J., Wilson E. O. Genes, Mind and Culture.* Cambridge (Mass.) — London, 1981, p. 382.

⁵⁰ *Bell D. The Social Sciences since the Second World War.* New Brunswick — London, 1982, p. 58.

⁵¹ *Wilson E. O. On Human Nature.* Cambridge (Mass.), 1978, p. 2—3.

⁵² *Delgado J. M. R. Physical Control of the Mind.* N. Y. e. a., 1969, p. 232.

⁵³ *Wilson E. O. On Human Nature*, p. 18.

⁵⁴ *Lumsden Ch. J., Wilson E. O. Genes, Mind and Culture*, p. 27.

⁵⁵ Там же, с. 99.

⁵⁶ Там же, с. 324.

⁵⁷ *Trigg R. The Shaping of Man. Philosophical Aspects of Sociobiology.* Oxford, 1982, p. 136.

⁵⁸ *Trivers R. Sociobiology and Politics.* — *Sociobiology and Human Politics.* Lexington (Mass.), 1981, p. 21.

⁵⁹ Там же, с. 38.

⁶⁰ *Уилсон Э.* Степень животности. — Диалоги, с. 161.

⁶¹ *Caton H. Domesticating Nature.* — *Sociobiology and Human Politics*, p. 100.

⁶² *Smith D. S.* Sociobiology and History. — The Journal of Interdisciplinary History, 1982, N 2, p. 303.

⁶³ *Somit A.* Human Nature as the Central Issue in Political Philosophy. — Sociobiology and Human Politics, p. 178.

⁶⁴ *Wilson E. O.* On Human Nature, p. 191.

⁶⁵ *Lumsden Ch. J., Wilson E. O.* Genes, Mind and Culture, p. 355.

⁶⁶ *Somit A.* Human Nature as the Central Issue in Political Philosophy. — Sociobiology and Human Politics, p. 169.

⁶⁷ *Шекспир У.* Полн. собр. соч., т. 6. М., 1960, с. 489.

⁶⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 91.

⁶⁹ Там же, с. 91.

⁷⁰ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 26, с. 108.

⁷¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 352.

⁷² Там же, с. 347—348.

⁷³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 116.

Глава VI

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 34, с. 137.

² *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 349.

³ Там же, с. 173.

⁴ См. там же, с. 364.

⁵ Там же, с. 363.

⁶ *Lorenz K.* Behind the Mirror. L., 1977, p. 244.

⁷ Там же, с. 7.

⁸ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 367.

⁹ *Alland A.* The Human Imperative, p. 150.

¹⁰ *Lorenz K.* Behind the Mirror, p. 7.

¹¹ *Ирибаджак Н.* Дарвиновская революция в биологии и ее философские аспекты. — Коммунист, 1982, № 15, с. 48.

¹² *Fromm E.* The Heart of Man. N. Y., 1964, p. 64.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 322.

¹⁵ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 622.

¹⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. II, с. 104, 105.

¹⁷ Там же, с. 105.

¹⁸ *Валентей Д.* Социальные проблемы в зеркале демографии. — Проблемы мира и социализма, 1980, № 9, с. 52—53.

¹⁹ См.: *Тойнби А.* Человечество в осадном положении. — Литературная газета, 1974, 24 июля, с. 11.

²⁰ *Капица П. Л.* Научный и социальный подход к решению глобальных проблем. — Вопросы философии, 1977, № 1, с. 49.

²¹ *Malnutrition, Behavior and Social Organization.* Ed. L. S. Greene. N. Y., etc., 1977, p. 57.

²² Там же, с. 86.

²³ Там же, с. 208—209.

²⁴ Война всех против всех (ред.).

²⁵ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 622.

²⁶ *Storr A.* Human Aggression, p. 39.

²⁷ Там же, с. 43.

²⁸ Там же, с. 76.

²⁹ Там же, с. 83—84.

³⁰ *Ardrey R.* The Hunting Hypothesis, p. 103.

³¹ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 348.

³² Там же.

³³ Там же.

Оглавление

| | |
|---|------------|
| Введение | 3 |
| Глава I. Некоторые методологические проблемы человекознания и социальный биологизм | 9 |
| Глава II. Биологизм и проблема человеческой свободы . . | 46 |
| Глава III. Социальный этологизм и новая версия «общественного договора» | 76 |
| Глава IV. Насилие и человеческая природа | 101 |
| Глава V. От социал-дарвинизма к социобиологии | 133 |
| Глава VI. Природа социального биологизма | 177 |
| Заключение | 196 |
| Цитируемая литература | 198 |

Анюр Мусеевич Каримский

СОЦИАЛЬНЫЙ БИОЛОГИЗМ

Заведующая редакцией **В. Е. Викторова**

Редактор **В. А. Ширяева**

Младший редактор **О. А. Рябченко**

Оформление художника **В. П. Григорьева**

Художественный редактор **А. М. Павлов**

Технический редактор **Т. В. Елманова**

Корректор **С. С. Новицкая**

ИБ № 929

Сдано в набор 25.05.84. Подписано в печать 06.09.84. А 10319.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Литературная гарнитура.
Высокая печать. Усл. печатных листов 10,92. Усл. кр.-отт. 11,14.
Учетно-издательских листов 11,8. Тираж 10 000 экз. Заказ № 621. Цена 1 р.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71,

Ленинский проспект, 15

Московская типография № 32 Союзполиграфпрома

при Государственном комитете СССР по делам издательств,
полиграфии и книжной торговли.

103051, Москва, Цветной бульвар, 26,

1 р.



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

СОЦИАЛЬНЫЙ БИОЛОГИЗМ: ПРИРОДА И ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ