



ЧЕЛОВЕК КАК ТВОРЕЦ СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЫ*

В.Б. ВЛАСОВА

Если бы мне предложили изваять статую Свободы, я изобразила бы мощную фигуру человека, наполовину выросшего из земли и устремленного в небо. И неважно, что у него в руках – книга, овецка или сноп колосьев. Главное – это порыв к преодолению хтонической стихии, из которой он уже наполовину высвободился, но с которой он неизбежно связан своим происхождением, потому что двойственная, биосоциальная натура человека определяет его свободу лишь настолько, насколько он вовлечен в общественные связи, насколько он наследует созданную до него «вторую природу» – культуру и сам творит ее для будущих поколений. Цель настоящей статьи – подтвердить это.

Существуют три версии возникновения *Homo sapiens*. Первая – религиозно-мифологическая. Если абстрагироваться от этнической и конфессиональной специфики, можно сформулировать ее как креационную: Бог создал человека сразу таким, как он существует сегодня. У этой позиции два слабых места. Во-первых, она основывается *на вере* в Создателя и потому не может конкурировать с научными теориями антропосоциогенеза, опирающимися на данные палеоантропологии и археологии о том, что человек с древнейших времен до наших дней претерпел существенные изменения конституции, образа жизни и т.д., так что современный человек есть венец многовековой эволюции архаичного существа, гораздо более близкого к животному, чем к цивилизованному миру. Во-вторых, креационная версия противопоставляет *творческую* инициативу демиурга *пассивному* бытию продукта: «творец» – на одном полюсе существования, «тварь» – на другом.

Христианская культура в лице лучших ее представителей стремилась преодолеть эту дихотомию обоснованием свободы человека в мире, его ответственности за свою судьбу. Корни такой постановки вопроса можно усмотреть даже в речах Иисуса Христа о том, что каждый свободен в своем выборе греховного или праведного поведения. Но это была, безусловно, ограниченная свобода, замкнутая в рамках этнической контраверзы, фундаментом

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Человек в экономике и других социальных сферах», грант № 08-03-00175а.

которой оставалась вера в потусторонний критерий выбора. Легенда о Великом инквизиторе, рассказанная Ф.М. Достоевским в «Братьях Карамазовых» показывает, как удобно было людям отказать от своей свободы, передать ее в руки узурпаторов и уклониться тем самым от своей творческой миссии. В эпоху Возрождения мы встречаемся еще с одной попыткой утвердить творческую суть человека в пределах христианского мировоззрения: библейский тезис «сотворил Бог человека по образу своему, по образу Божию»¹, на котором стояла вся средневековая схоластика, был перетолкован за счет смещения смысловых акцентов. В ортодоксально понятом тексте акцент приходился на первую его половину (*Бог создал человека*), что утверждало вторичность человеческой воли, абсолютную детерминацию свободы и активности «раба божьего» высшим промыслом. В культуре же Ренессанса, все еще остававшейся в пределах религиозной трактовки происхождения человека, главный акцент в приведенной цитате переносится на вторую ее половину (по образу Божию). Тем самым прежнее представление о человеческой свободе фактически взрывается изнутри.

Вторая гипотеза возникновения человека связана с космическим источником появления на земле гуманоидов — исторических прародителей современных людей. Суть такого мнения состоит в том, что в хронологически весьма отдаленные времена прилетел космический корабль из дальней Галактики, который потерпел крушение, и пришельцам не удалось покинуть нашу планету. Однако они выжили и положили начало будущему человеческому роду, но не смогли воспроизвести свое техническое могущество, так что постепенно их потомки окончательно одичали, и как раз их останки и останки их стоянок якобы обнаруживают теперь ученые. Эта позиция очевидно уязвима.

Последняя попытка толкования антропосоциогенеза — это научная гипотеза трудового происхождения человека, предложенная марксизмом, где человек рассматривается как высшая ступень биологической эволюции и выход за ее пределы. Правда, и здесь существуют трудности, связанные с принципиальными логическими противоречиями. Общеизвестно, что К. Маркс — материалист, т.е. исходной базой всякого процесса он считает материальные причины, в то время как идеальные характеристики, по его мнению, вторичны, хотя в известных условиях они демонстрируют эффект «обратной связи», т.е. способны влиять на материальные свойства явлений. Можно ли без противоречия совместить этот методологический «задел» со стержневым тезисом теории трудового происхождения человека, связывающим трансформацию его обезьяноподобного предка исключительно со способностью к совместной целесообразной деятельности?

Указанную способность можно понять двояко. Либо какая-то обезьяна изначально ею обладала, и тогда вопрос о том, откуда взялся первочеловек, с его главным конституирующим признаком, лишь переносится в глубь истории. Либо эта способность кардинально отличалась от способностей биологического существа как такового. Тогда неясно, как она возникла. Более того, целесообразная деятельность, по определению, есть деятельность, сообразная цели, а цель — продукт активности сознания, не имеющий материальной конституции. Отсюда вытекает, что цель как идеальное образование в процессе антропосоциогенеза предшествует материальной активности человека. Такая постановка вопроса противоречит материализму, а потому должна была бы быть признана несостоятельной в рамках марксизма, если бы не два обстоятельства.

Первое. Совместная целесообразная деятельность — это не единственное существенное отличие человека от животного. Столь же важно рациональное мышление, которое как раз и занимается выработкой целей. Об этом говорит и К. Маркс: «Мы предполагаем труд в такой форме, в какой он составляет исключительное достояние человека... и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы... отличается тем, что прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, то есть идеально»². Вместе с разумом в ряду особенностей, созидających человека, следует назвать нравственные ограничения его животной активности и опосредованное общение (через членораздельную и письменную речь, через обмен товарами в обществе с социально разделенным трудом), а также умение создавать артефакты.

Второе. Ни один из перечисленных признаков человеческого существа не может считаться единственно определяющим его биосоциальный статус, потому что всякий из них необходим, но недостаточен и становление каждого возможно только во взаимодействии с остальными. Так, опосредованное общение предполагает создание артефактов, а нравственные запреты требуют рефлексии, хотя бы неразвитой, превращенно оформленной, как в мифологическом сознании, и т.д. Причем эти характеристики не только возникают более или менее одновременно, но и совершенствуются во взаимном влиянии. Если этого не учесть, то идеалистическая трактовка проблемы неизбежна. На описанное «противоречие» в марксизме впервые указал В.М. Вильчек, опубликовавший в 1989 г. в издательстве «Прометей» брошюру «Алгоритмы истории». Он выдвинул гипотетическую концепцию антропосоциогенеза, указавшую на недостатки Марксовой постановки проблемы и в известной мере преодолевающую их, оставаясь в

рамках диалектического материализма. Среди естественных предпосылок Вильчек в качестве исходной ситуации предполагает глобальный природный катаклизм. В результате его влияния либо разрушилась генетически воспроизводимая *система инстинктов*, либо радикально изменилась *среда*, в которую эта система идеально вписывалась прежде. Скорее всего, упомянутый катаклизм повлиял и на генетику, и на условия окружающей среды, так что жизненно необходимая связь между биологическим существом и его естественными условиями прервалась или нарушилась. Чтобы выжить, требовалось ее восстановить. Но как?

Необходимой для этого случайностью стало сохранение ряда важнейших инстинктов. К ним Вильчек относит инстинкты самосохранения, продолжения рода, подражания и стадности. В их взаимодействии и заключается первичный импульс антропогенеза. Homo sapiens, чтобы выжить, вынужден был искать другие способы обмена со средой. Главную роль в этом процессе сыграл инстинкт подражания. Лишившись возможности «подстраиваться» под окружающие условия за счет внутренних ресурсов, прачеловек поворачивается «лицом» к своему окружению и строит искусственную программу жизнедеятельности, ориентируясь на внешние «подсказки». И первым таким шагом, выводящим животного предка человека за пределы биологической эволюции, было *подражание* окружающему. Оно давало опыт выживания в новых условиях, который, однако, не мог закрепляться генетически.

Чтобы это «обращение вовне» превратилось из исключения в правило, требовались средства закрепления этого опыта за пределами чисто биологических механизмов. И здесь на помощь приходит стадный инстинкт, обеспечивающий общение пралоудей в ходе их жизнедеятельности. Нет нужды излагать подробно, как именно это происходило. Важен сам факт сочетания инстинкта подражания с инстинктом стадности, благодаря чему и возник толчок к формированию социальной памяти. Инстинкты выживания, продолжения рода, стадности и подражания — не единственные естественные предпосылки становления человека в ходе глобальной природной катастрофы. В их числе отсутствие биологического потолка приспособляемости организма, за счет чего и состоялся «выход» за пределы чисто генетической ориентации; а также открытая эволюцией склонность биоорганизма в экстремальных условиях превосходить обычный для него порог умений и возможностей. Но сами по себе все эти сохранившиеся у доисторической обезьяны «бонусы» еще не гарантировали ее превращения в человека. Нужны были дополнительные — назовем их, в отличие от естественных, историческими — стимулы для их реализации и, прежде всего, это отношение формирующихся пралоудей

дей к огню. Правда, и сам огонь, и отношение к нему первобытных людей — это все еще естественные предпосылки антропосоциогенеза. Ибо, это не было изобретением пралюдей, которые лишь поддерживали то, что было подарено природой. Но костер был местом, где собиралась первобытная орда согреться, поесть и отдохнуть. Значит, именно он служил поводом к регулярному общению и взаимообмену «счастливыми находками» в ходе подражания природе умениями, а главное, собственно вблизи огня рождались способы фиксации новых реакций на естественную среду, т.е. *приобретенного через подражание друг другу опыта*, который тем самым превращался из индивидуального в коллективный. Условия, в которых более или менее случайно складывались способы трансляции опыта нарождающегося человеческого общества, и составляют исторические предпосылки антропосоциогенеза, анализируемые ниже. «Культурная миссия» огня осуществляется постольку, поскольку предки человека воспринимают его как источник благ, а забота о сохранении огня превращается в обязательное коллективное действие, обеспечивающее жизнь рода, которое становится сакральным обрядом жертвоприношения огню, в котором последний становится предметом культа. Появление обряда как сакрализованной формы, закрепляющей содержание и последовательность жизненно важных для сообщества действий, становится первым культурным прецедентом.

Со временем такая форма приживается и в других видах действий, реализующих первобытное человеческое существование — в охоте, собирательстве, где культовыми предметами становятся уже и животные, постепенно приобретающие черты тотема, и земля как «дарительница всего живого», и т.п. Главное при этом — не содержание культовых действий, а *сама форма*, потому что обряд — это новация, принципиально не свойственная животным, поскольку она воспроизводится не через генетику, а через механизмы социальной памяти, через культуру. Иначе говоря, связь с природой реализуется не через обновление системы инстинктов, а через создание артефактов — предметов, отношений и действий — в природе не существующих³. Наряду с обрядом в числе исторических предпосылок антропосоциогенеза назовем и тесно связанные с ним язык жестов и членораздельную речь, позволившую сформироваться мифу, т.е. более развитой форме реализации социальной памяти.

Здесь приведены эти факты лишь для того, чтобы показать, что все подобные обстоятельства были первоисточниками свободы для человека. И свобода в данном случае понята не просто как большая или меньшая независимость от природы, а как условие разной, коллективной, а главное, творческой деятельности людей. В чем же корни такой свободы и ее гарантии для первобыт-

ного человека, на самом деле еще чрезвычайно зависимого и от своей естественной, и от социальной среды?

Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к сути обряда и мифа как собственно культурных форм. Речь идет о той «условности» обрядовых действий и мифологем, которая в дальнейшем во многом определила судьбы развития культуры как таковой. Когда обряд «кормления огня» распространил свою форму в качестве магических действий, гарантирующих благополучие, на другие способы человеческой деятельности (охоту, собирательство, а позже земледелие, скотоводство и т.д.), на первый план в содержании этой формы выступает то обстоятельство, что мир как бы «раздваивается». Одна его ипостась — это реальный производственный процесс, в ходе которого, например, охотник действительно убивает зверя. Другая ипостась — «игровые», воображаемые и наделяемые магической силой действия, которые совершаются в ходе обряда накануне реального производственного процесса в качестве его «генеральной репетиции». При этом человека, изображающего зверя, на самом деле не убивают, и участники обряда прекрасно осведомлены об этом условии своих действий. Но для них обряд сохраняет сакральность, а значит, могущество и потому он воспринимается как необходимая часть реального производственного процесса в целом, без которой зверя убить невозможно.

Не стоит много говорить о том, как складывается обряд, как он оттачивает умения и навыки участников будущей реальной охоты. Для нас главное — это сам факт появления второго, условного мира, в котором человек постепенно обживает, совершенствуется, формируя свои чисто человеческие, социальные качества. В истории развития культуры можно проследить, как эта условность магического обряда, раздваивающая человеческое существование на естественное и опосредованное культурой, становится необходимым элементом будущих развитых форм общественного сознания, которые рождаются на развалинах первобытной мифологии в эпоху становления и укрепления цивилизации. Так, например, религия раздваивает мир на царство людей и царство богов; наука — на живую природу и эксперимент, искусство — на реальную жизнь и воображаемую, созданную или всего лишь оформленную фантазией художника и т.д.

Иными словами, появление обряда, мифа, письменной речи раздвинули горизонты первобытного существования, указали на некую *альтернативу* как возможность выйти за границы «приземленного», инстинктивно-рефлекторного, чисто животного состояния предшественника человека, целиком зависевшего от своей генетической природы, к общественному его состоянию, обеспечившему определенную уровень свободы, творчества, реализации

своей субъективности по отношению к природному окружению в качестве объекта. В конечном счете, именно отсюда ведет отсчет существование рефлексивности как особого, исключительно человеческого свойства сознания, которое воплощается в свободе философского противостояния миру и самому себе, а также в нравственных началах поведения и чувствования человека, отличающих его от животного и осуществляющегося в самых разных видах — от примитивного табу, санкционируемого практически еще чисто биологическим способом выживания, до самых гуманных норм современной религиозной и светской морали.

Именно в подобном противостоянии, резюмирующем только что отмеченную альтернативу, выбор людьми своей жизнедеятельности, видит К. Маркс кардинальное отличие самого примитивного человеческого труда от самых изощренных, в том числе и, так сказать, «антропоморфных» видов биологической активности. «Животное, — пишет он, — не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает самую свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания»⁴. Тем самым продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. При этом не стоит забывать, что перечисленные свойства человека не возникают в единовременном акте, а являются итогом его длительного развития.

Однако в рамках рассматриваемой в настоящей статье проблематики еще более существенным оказывается то обстоятельство, что как раз указанные в приведенном рассуждении Маркса свойства и составляют, по его мнению, суть качественного своеобразия человека как *социального* существа, которую автор процитированных «Экономическо-философских рукописей 1844 года» называет *универсальностью*. Если обобщить исследованные им характеристики собственно человеческой деятельности в качестве универсальной, то можно сделать следующий принципиально важный для нашей темы вывод. А именно, универсальное действие — это свободное, открытое будущему, т.е. не запрограммированное раз и навсегда, всестороннее и целостное действие, безграничное в своих творческих, созидательных возможностях и направленное не только (а иногда даже не столько) на обеспечение собственных, особых потребностей отдельного индивида, сколько на выживание того или иного человеческого сообщества. В первоначальных формах общественного развития приоритет коллектива гарантировался подчинением табуальным запретам (с их еще почти биологическими санкциями) и сакрализацией норм производства и общения; позже — благодаря общечеловеческим началам религиозной и светской морали, гуманистические критерии которой могли быть поняты либо как Абсолют божествен-

ного произвола⁵, либо как долг перед ушедшими и ответственностью перед грядущими поколениями людей. Наконец, в условиях современной цивилизации ориентация на общественные потребности объективно задается социальным разделением труда в рамках научно-технической революции.

Другими словами, окончательное формирование в деятельности Homo sapiens'a ее универсальных признаков означало своеобразный *переход через рубикон*, т.е. преодоление существовавшей до тех пор в тех или иных проявлениях границы между чисто биологическим царством естественной необходимости и социумом как открытой системой, допускающей свободное историческое развитие. Правда, в связи с этим утверждением необходимо сделать серьезную методологическую оговорку. Дело в том, что слова о свободном историческом развитии не следует абсолютизировать. Человек как социальное существо постоянно развивается, но реальная степень его свободы в истории зависит от многих объективных причин. Подлинно свободный, т.е. сознательный и ответственный выбор человечества в ходе его социального существования К. Маркс отождествляет со «свободным творением самих форм общения»⁶. А это еще один *рубикон*, который действительно можно перейти только в том случае, если будет выполнен целый ряд необходимых условий и главное среди них — это преодоление самых разнообразных форм отчуждения человека в культуре, которые не только в прошлом препятствовали, но и сегодня еще во многом ограничивают конкретную меру актуализации потенциально уже присущих человеческой деятельности универсальных свойств. Эта мера определяется в зависимости от более или менее развитых исторических форм производства, общения и разделения труда.

В заключение не лишним будет подчеркнуть следующее. Альтернатива, возникшая у предка человека на пути преодоления глобальной катастрофы, о которой шла речь вначале, представляет собой лишь исходный толчок, открывающий перспективу самого существования социума в качестве открытой системы и выступает одновременно причиной и следствием ее развития. Конституирующим элементом этой системы оказывается позиция человека как универсального, т.е. свободного, творческого и гуманистически ориентированного существа, которая реализуется в истории его развития чем дальше, тем больше через осознанный *выбор альтернатив*. Действительно, ведь общественно-историческое развитие есть по самой своей сути альтернативный процесс. Причем не только в том тривиальном смысле, что перед субъектом истории (как в его массовом, так и в личностном проявлении) всегда стоит задача выбора, по крайней мере, из двух возможностей. На самом деле каждое культуротворческое поколение оказывается перед целым «веером» альтернатив как совокупнос-

ти множества вариативных решений одних и тех же проблем, так или иначе заданных ему, кстати сказать, предшествующим общественно-историческим развитием.

Необходимость сознательного подхода к свободному выбору оптимального решения определяется не только ответственностью и творческим характером такого выбора, но и объективной потребностью в глубоком и всестороннем познании сути тех проблем, которые в качестве «готовых» закономерно унаследованы культурой в данную историческую эпоху. Степень же «готовности» этих проблем для восприятия субъектом выбора может быть различной, поскольку, во-первых, не все они лежат на поверхности социально-исторического бытия, а, во-вторых, они не всегда до конца разворачивают свои возможности влияния на культуротворчество. В результате анализируемый здесь выбор альтернатив осуществляется через самые разные формы познавательной деятельности человека — от мифологического мироощущения до научной истины. Но всякий раз он выражается в более или менее свободном и ответственном *толковании* субъектом исторической активности содержания не им самим созданных проблем, которое таким образом становится определяющим способы их решения здесь и сейчас, а значит, и провоцирует возникновение новых проблем в будущем. Главная же особенность выбора из «вее-ра» альтернатив как реализации способа исторического существования заключается в том, что он обеспечивает подвижную, незамкнутую, опосредованную сознанием и творчеством деятельность, так что принятое однажды решение может быть пересмотрено в процессе дальнейшей общественной практики.

Примечания

¹ Библия. Ветхий завет. Книга Бытия. Глава I. Ст. 27.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 189.

³ С накоплением и развитием культурных форм как универсального средства связи с окружением этот «мост» между природой и человеком становится «подъемным», так как культура может не только соединять человека с природой, но и отгораживать его от природных стихий. Становясь все более значимой, последняя функция иногда превращается в свою противоположность, порождая отчуждение человека в культуре.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Цит. соч. Т. 42. — С. 93.

⁵ См., напр.: Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2-х т. Т. 2. — М., 1989.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Цит. соч. Т. 3. — С. 101.