

МОДЕЛИ СОЦИАЛЬНОГО ГЕНОТИПА В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

М. Н. Сальникова

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 15 сентября 2014 г.

Аннотация: автор выделяет две модели рассмотрения социального генотипа, которые условно обозначаются в статье как пространственная и временная. Автор подвергает критике пространственную модель, поскольку та не позволяет исследовать социальную жизнь в историческом становлении, изменении и движении. Институты индивидуализма, рыночной экономики, гражданского общества рассматриваются в статье как процессы, а не как результаты раскрытия вневременной составляющей «западного» типа общества.

Ключевые слова: социальный генотип, Восток–Запад, теория институциональных матриц, коллективизм, иерархия, редистрибуция, индивидуализм, свобода, рыночный обмен, традиционное общество, Новое время.

Abstract: the author distinguishes two models of social genotype which are conditionally marked in the article as space and time models. The author criticizes the space model as it does not allow to research social life in historical becoming, changing and moving. Institutes of individualism, market economy, and civil society are reviewed in the article as processes but not result of revealing of an eternal component of «western» type of society.

Key words: social genotype, East–West, theory of institutional matrix, collectivism, hierarchy, redistribution, individualism, freedom, market exchange, traditional society, Modern times.

Известно, что философия возникает как ответ на потребность человека в познании и осмыслении мира. Суть первого умственного шага, позволившего европейскому человеку стать на путь преобразования и преодоления действительности, состояла в отвержении множественности эмпирического мира, за пестротой и шумным смятением которого человек попытался увидеть некое номотетическое единство. И хотя мыслители, начиная с неокантианцев, попытались ограничить сферу применимости номотетического метода ореолом естественных наук, философское осмысление действительности по-прежнему во многом основывается на создании упрощенной карты реальности, модели, парадигмы, необходимой «для вдумчивого анализа ситуации в мире и эффективно воздействия на нее» [1, с. 27]. К науке об обществе в первую очередь предъявляются требования по построению упрощенной карты реальности, если только наука, как замечает К. Леви-Строс, «не придерживается описательной практики, которая, ссылаясь на уважение к уникальности различных культур, пытается таким образом оправдать свой ленивый эмпиризм» [2, с. 33].

Потребность в целостном взгляде на общество заставляет исследователей создавать модели, обладающие свойством обобщенного применения к различным эмпирическим данным. Создание таких моделей должно привести к пониманию причинных связей между явлениями, решению задач по систематизации и обобщению реальности, возможности на основе созданной модели предсказывать будущие события и показывать, каким путем двигаться, чтобы достичь определенных целей. Для решения многих из перечисленных задач современные исследователи обращаются к понятию социального генотипа.

В современной науке под генотипом понимают наследственную программу, необходимую для построения живого организма. Данная программа передается из поколения в поколение, отвечая за сохранение и передачу необходимой генетической информации, обеспечивающей развитие признаков, присущих организму. Необходимость существования генетической программы, отвечающей за воспроизведение и устойчивость всего организма, определяется тем, что «большинство компонентов живого находится в динамическом состоянии и постоянно обновляется» [3, с. 215]. Наследственные признаки организма передаются при помощи дискретных единиц – генов.

В истории философии теоретический мост между живым существом и обществом впервые проложил Платон. При выяснении природы идеи справедливости античный философ предложил «подметить в идее меньшего подобие большего» [4, с. 144]. Согласно Платону, рассуждение об отдельном живом существе под силу только человеку с острым зрением, а поскольку «мы недостаточно искусны» [там же], то было бы ошибкой начинать исследование с малого, ведь никто не принуждает слепца издали разбирать мелко написанные буквы. Платон заключает, что «прямо находкой была бы возможность прочесть сперва крупное, а затем разобрать и мелкое, если только это одно и то же» [там же]. Как известно, миросозерцание античного человека было задано моделью полиса с господством блага целого. В соответствии с данной культурной программой, «крупным» Платон признает государство или общество, а «мелким» – человека. Таким образом, рассуждения Платона положили начало веренице исследований, методологической базой которых является положение о тождестве живого существа и общества. Однако если Платон в надежде получить знания о живом существе – человеке – отталкивается в своем мышлении от общества, то современные исследователи, обогащенные опытом новоевропейской традиции, наоборот, исходя из естественно-научных сведений о генотипе как о совокупности наследственных свойств *организма*, выдвигают идею о существовании *социального* генотипа.

В современной социо-гуманитарной науке исследования социального генотипа представлены господством двух подходов, которые условно можно назвать пространственным и временным. В русле пространственного подхода на основе теоретического выделения определенного количества генотипических матриц или парадигм единое культурное пространство разбивается на ряд областей – это могут быть как общества

восточного и западного типа (Е. Н. Стариков, С. Г. Кирдина), так и большое число локальных цивилизаций (Б. Н. Кузык, Ю. В. Яковец). В рамках временного подхода поиск «культурной матрицы» или генома культуры, обеспечивающего воспроизводство и развитие социальной жизни на определенных основаниях, происходит не путем пространственного перемещения – с Запада на Восток и обратно, а вследствие интеллектуального путешествия во времени; общество рассматривается здесь как результат процесса, результат некоей творческой истории. Разберем оба подхода более подробно.

Необходимо заметить, что осуществляемые в рамках пространственного подхода исследования также не являются методологически однородными. Важно выделить два типа сложившихся здесь концепций, названных нами дуалистическими и плюралистическими. Дуалистическими являются концепции, которые в качестве своего теоретического ядра используют известную смысловую конструкцию «Восток–Запад». В свете же плюралистических концепций¹ мир предстает как разрозненное множество относительно замкнутых цивилизаций или культур, генезис и развитие которых задается особенностью их генотипических матриц.

Подвергнем подробному рассмотрению дуалистические концепции социального генотипа, при этом проанализируем саму возможность применения известной оппозиции «Восток–Запад». Итак, в интеллектуальных кругах нашей страны максимальный интерес к проблеме Восток–Запад обнаружился в начале 90-х гг. XX столетия в связи с разрушением устоявшейся идеологической парадигмы. Распад господствующей идеологии принес с собой потребность в выработке новых ориентиров развития, способных направить страну к «лучшему будущему». Именно в 90-е гг. появляются работы, представляющие собой последовательную разработку понятия социального генотипа на основе концепции Восточно-Западного дуализма. Так, в статье «Генотип европейской цивилизации» Д. В. Драгунский и В. Л. Цымбурский обращают внимание на уникальность развития Европейской цивилизации. Именно здесь некогда

¹ Так, Кузык и Яковец ставят перед собой задачу рассмотреть социальный генотип локальных и мировой цивилизаций. Трактую социальный генотип как наследственное ядро общества, ученые настаивают на необходимости появления новой науки – социогенетики. Данная наука призвана дать ответ на ряд важнейших вопросов, включая вопросы о сущности социального генотипа локальных и мировых цивилизаций, механизмах передачи социальных генотипов от поколения к поколению, «закономерностях наследственной изменчивости, обновления и обогащения генотипа применительно к переменам во внутренних и внешних условиях развития» [5, с. 127] и ряд иных вопросов. Применительно к локальным цивилизациям Кузык и Яковец выделяют восемь «социальных хромосом»: природно-экологическую, демографическую, технологическую, экономическую, социальную, государственно-политическую, социокультурную и историческую. Признавая, что «до сих пор раскрытию генотипа цивилизаций (как мировых, так и локальных) в научной литературе не уделялось внимания» [там же, с. 128–129], Кузык и Яковец разрабатывают план рассмотрения этой сложной проблемы, не давая ее окончательного решения.

появились и расцвели великие идеи, по сей день способные наполнять страстью умы и сердца людей. Такими идеями являются «уважение к достоинству личности, к ее свободному выбору»; «разделение институтов власти и гражданского общества при автономии личности; баланс этих трех сил; «интенция», выраженная в идее прогресса, неустанного совершенствования человека, общества и структур власти» [6, с. 7]. При этом исследователи отказываются связывать уникальность перечисленных идей с определенным этапом в развитии европейского общества, доказывая тезис о предвечном существовании в недрах европейской цивилизации единого «полисного» генотипа, который и обеспечивает преемственность развития западного общества на всех этапах его развития. Авторы сводят процесс развития Западной цивилизации к простому копированию наследственной «полисной» структуры – «европейская матрица» остается неизменной, как не меняется стандартный набор сюжетов и проблем европейской цивилизации. Благодатный образ Европы с незыблемым ядром свободы, достоинством личности, неприкосновенностью частной собственности ученые противопоставляют образу деспотичного Востока. Рассуждая о генотипе европейской цивилизации, авторы незаметно подводят читателя к мысли о совершенстве «Западной» модели общественного развития, выбор в пользу которой, по их мнению, и должен привести отечественного читателя к скорому обретению материальных благ и духовной свободы. Рассуждения Д. В. Драгунского и В. Л. Цымбурского продолжает Е. Н. Стариков. Ученый понимает социальный генотип как укорененную в данной исторической (этнической) общности матрицу, парадигму, константу, постоянно воспроизводящуюся после различных отклонений в обществе, закрепленную в типе культуры. На основе экономических, политических и культурных критериев Е. Н. Стариков выделяет два типа культуры, раскрашивая мир в черно-белые краски Восточно-Западного дуализма.

Теоретическим преемником Е. Н. Старикова в наши дни становится С. Г. Кирдина. Углубляя и творчески развивая идеи Старикова, автор вводит понятие «институциональной матрицы». Институциональная матрица представляет собой устойчивую структуру, первичную модель, форму, которая складывается на заре возникновения общества и определяет логику его дальнейшего развития. Развитие общества всецело состоит в воспроизведении, «обогащении» этой первичной модели, сущность которой остается неизменной. Устойчивость институциональной матрицы «определяет каналы, русло, “исторический коридор” эволюции конкретных обществ, задает общее направление траектории социальных изменений» [7, с. 72]. Институциональная матрица, будучи генотипом общества, отвечает за устойчивость всего общественного организма, встраивая динамические и постоянно обновляющиеся явления общественной жизни в уже существующие формы.

С. Г. Кирдина вслед за Е. Н. Стариковым подчеркивает, что решающим фактором, определяющим становление социального генотипа, выступает характер природной среды. Если Е. Н. Стариков, рассматривая

возможные природные условия с точки зрения их пригодности для существования и творческого развития человека, констатирует, что лишь суровая природа способна породить творческое отношение к миру, привести к формированию интенсивной технологии ведения хозяйства², то С. Г. Кирдина выделяет несколько возможных типов природной среды: во-первых, коммунальный тип, который «требует совместных координированных усилий значительной части общества и единого централизованного управления» [9, с. 62]; во-вторых, некоммунальный тип природной среды, допускающий успешное обособленное функционирование элементов общества: «отдельная семья могла здесь самостоятельно осуществлять земледельческий процесс и при упорном труде обеспечить себе достаточно зажиточное существование» [8, с. 113]. Именно коммунальность или некоммунальность природной среды в итоге определяют становление генотипа общества.

Коммунальные условия окружающей среды и экстенсивная технология воздействия на природу, по мысли исследователей, способствуют формированию редистрибутивного (перераспределительного) способа ведения хозяйства. Перераспределение, или редистрибуция, по определению творца данного понятия – американского ученого К. Поланьи, представляет собой «акты стягивания товаров центром с их последующим перемещением из центра» [10, с. 56]. Некоммунальные природные условия, требующие создания интенсивных технологий, приводят к становлению отношений рыночного обмена. Рыночная экономика, в отличие от редистрибутивной, «означает саморегулирующуюся систему рынков, или, выражаясь в несколько более специальных терминах, это экономика, управляемая рыночными ценами и ничем другим, кроме рыночных цен» [11, с. 55].

Выделение двух способов циркуляции материальных благ и услуг позволяет исследователям вести речь о двух принципиально различных типах социальности. Общества, жизнедеятельность которых определяется господством рыночных отношений, мыслители именуют западными. Им ученые противопоставляют общества восточные, логика формирования и функционирования которых всецело определяется отношениями редистрибуции. Е. Н. Стариков подчеркивает: «Оба вида обмена деятельностью причинно обуславливают глубокое несходство структур европейского и неевропейского (“восточного”, “азиатского”) типа» [12, с. 23].

Над базисом хозяйственных отношений надстраиваются соответствующие данному базису политические и культурные образования. Так, политика в редистрибутивных обществах строится на основе принципа

² Эта идея довольно известна, она встречается во многих работах, написанных с опорой на концепцию Восточно-Западного дуализма. Например, Г. Б. Хмельевская, сравнивая частных собственников Востока и Запада, замечает: «...индивидуализм и рациональный подход к хозяйствованию не могли сформироваться у земледельцев Египта или Китая, где природные силы и государство выполняли за земледельца значительную часть технологической и умственной деятельности» [8, с. 114].

иерархии «с неравенством в правах и обязанностях, с властью одних над другими» [там же, с. 27]. Если в редистрибутивных обществах первичной оказывается вертикаль власти во главе с Центром, то в обществах рыночного типа политические отношения горизонтальны, они вырастают на базе гражданского общества. Е. Н. Стариков подчеркивает: «Матрицей подобных горизонтальных связей гражданского общества являются порожденные товарно-денежными отношениями горизонтальные связи свободных товаровладельцев на рынке, облеченные в безличную форму права, где каждый человек является юридическим лицом, субъектом» [там же, с. 26].

В культуре обществ восточного типа доминируют коллективистские (коммунитарные) ценности, поведение человека целиком задано его социальной ролью и тотально регламентировано – «нормы подобного типа культуры исключительно жесткие, не допускают сколько-нибудь заметных отклонений от предписанного образца, обильно ритуализированы и наполнены всяческими табу, за нарушение которых “коллектив” обрушивает на отступника жесточайшие санкции» [там же, с. 111], свобода полностью отсутствует. В культуре обществ западного типа, напротив, господствует принцип субсидиарности или индивидуализма, который означает «подчиненность, дополнительность всех общественных структур по отношению к главной доминанте социального развития – личности» [7, с. 166], при этом «личная свобода становится важнейшей нормой культуры, главной моральной ценностью» [12, с. 112]. Институт свободы также выводится мыслителями из специфики рыночных отношений. «Гарантом и мерой свободы является частная собственность, условием индивидуальной свободы является экономическое устройство рыночного типа», – отмечает С. Г. Кирдина [7, с. 171].

Стоит отметить, что хотя оба автора и приходят к тождественным выводам относительно сути структурообразующих институтов общества, одинаково выделяя на их основе два типа социальности – западный и восточный, все же гибкая логика рассматриваемого понятия позволяет авторам построить картину дуального мира, исходя из различных оснований. Так, в изображении Е. Н. Старикова общества Востока и Запада предстают как бы в образе двух организмов различных видов, становление и рост которых регулируются различными генотипами. В рассуждениях автора логика доведенного до конца дуализма обнаруживает себя с предельной наготой – западный тип социальности предстает как высший уровень социальности, а восточный – как «самый низкий, первичный уровень социальности» [12, с. 110], поскольку «критерием прогрессивности является степень эмансипации личности от коллективной слитности, степень свободы индивида, в том числе свободы хозяйственной самостоятельности. И с этой точки зрения азиатская община является отнюдь не прогрессивным образованием» [там же, с. 72].

С. Г. Кирдина вводит понятие комплементарности, что помогает смягчить вариант Восточно-Западного дуализма, разрабатываемый Е. Н. Стариковым. С. Г. Кирдина полагает, что в обществе любого типа

наряду с доминирующими экономическими, политическими, идеологическими институтами существуют также дополнительные, или комплементарные, институты. Рассматривая общество по аналогии с живым организмом, С. Г. Кирдина замечает, что «как в генетике доминантный ген, «подавляя» рецессивный, задает проявляющиеся признаки живого организма, так и базовые институты определяют характер складывающейся в обществе институциональной среды, задают рамки и ограничения для действия дополнительных, вспомогательных институтов» [7, с. 265]. Исследователь сравнивает два типа социальности не с организмами разных видов, но с разнополюми организмами одного и того же вида. Она пишет: «...как, например, в генетической структуре мужчин и женщин присутствуют X- и Y-хромосомы, так и в обществе взаимодействуют институты X- (восточные. – М. С.) и Y- (западные. – М. С.) матриц. Аналогично тому, как пол человека определяется соотношением X- и Y-хромосом, так и тип общества определяется тем, институты какой матрицы в нем доминируют» [9, с. 61].

Стоит заметить, что главным недостатком пространственного подхода к исследованию социального генотипа является его статичность. Наиболее ярко данный недостаток проявляется в трудах ученых, создающих теории на основе концепции Восточно-Западного дуализма. Абстрагируясь от процесса истории, авторы констатируют: общества того или иного типа появляются из природы уже полностью оформленными. Запад рассматривается здесь как статичное образование, изначально оформленное структурами индивидуализма, демократии и рынка, а Восток – такими же неподвижными структурами коллективизма, иерархии и редистрибуции. Таким образом, экономические, политические и идеологические институты не рассматриваются авторами в своем развитии. Ученые отмечают, что институциональные матрицы отражают «незыблемый реально существующий порядок вещей, который необходимо распознать и действовать в соответствии с его законами» [7, с. 66]. Но действительно ли данный порядок является от века данным и незыблемым?

Смело руководствуясь девизом «срезаем шелуху фактов методологической бритвой» [9, с. 167], представители пространственного подхода утверждают: «В экономической сфере западных стран на протяжении всей их истории доминируют институты рыночной Y-экономики, т.е. обмена (купли-продажи)» [там же, с. 60]. Однако данный тезис не соотнобразивается также с классическими источниками, посвященными генезису рыночной экономики. Доказательству тезиса о возникновении рыночной экономики лишь на определенном этапе развития цивилизации посвящено множество работ, самыми известными из которых являются исследования М. Вебера, К. Поланьи и В. Зомбарта. М. Вебер показал, что стремление к получению прибыли посредством обмена, лежащее в основе функционирования рыночной системы, определяется протестантской этикой, специфика которой лишь в эпоху Нового времени приводит к расцвету «грандиозного космоса современного хозяйственного устрой-

ства» [13, с. 206]. В протестантизме на первый план выходит идея избранности к спасению – Бог согласно своей иррациональной воле часть людей избирает к спасению, другая группа людей оказывается проклятой частью. Получить толику уверенности в своем избранничестве человек может только посредством совершенного исполнения своего профессионального долга, сопровождаемого успехом и признанием. Созерцательная устремленность к потустороннему блаженству сменяется в протестантизме систематическими рациональными усилиями по устройению земного мира в соответствии с божественными заповедями и целями. Таким образом, дело, работа, профессия становятся здесь самоцелью, бесполезная трата времени трактуется как грех, а успех в мирских делах воспринимается как единственно возможный знак избранничества. По мысли М. Вебера, именно дух протестантской этики помог вывести экономическую жизнь из рамок традиционной «прежней уютной, спокойной жизни» [там же, с. 87] навстречу рыночному экономическому устройству.

Основной идеей философско-экономического учения К. Полянши является идея, согласно которой хозяйственная деятельность человека на всех континентах вплоть до недавнего времени определялась системой социальных взаимоотношений и приводилась в действие неэкономическими мотивами. К. Полянши считает, что положение дел меняется лишь с появлением рыночной экономики в Новое время в странах Европы, тогда как «до нашей эпохи не существовало экономики, которая, хотя бы в принципе, управлялась законами рынка» [11, с. 55]. Рыночная экономика, в отличие от предшествующих типов ведения хозяйства (взаимности, перераспределения), характеризуется тем, что в ней «производство и распределение материальных благ, в принципе, осуществляется посредством саморегулирующейся системы ценообразующих рынков. Эта система руководствуется своими законами, так называемыми законами спроса и предложения, и приводится в движение страхом перед голодом и надеждой на прибыль. Не кровные узы, не правовое принуждение, не религиозные обязательства, не верность вассала вассалу, не магия, а специфические экономические институты, такие как система частного предпринимательства и наемного труда, заставляют отдельного человека участвовать в экономической жизни» [10, с. 121–122]. И если в предрыночных обществах экономика была «встроена» в систему социальных связей, то в рыночных обществах социальные связи «поглощаются» экономической системой. Мотив получения прибыли становится здесь главным мотивом человеческих действий.

В теориях Е. Н. Старикова и С. Г. Кирдиной суть учения К. Полянши редуцируется к простой идее существования двух форм интеграции экономического процесса – рыночного обмена и редистрибуции; при этом С. Г. Кирдина утверждает, что согласно К. Полянши «рыночные и редистрибутивные экономики не имеют характера стадийности, но сосуществуют во времени и пространстве» [9, с. 84]. Действительно, критикуя теорию общественных формаций К. Маркса, К. Полянши замечает: «...та или иная форма интеграции не отражает исторических стадий разви-

тия. Формы интеграции не предполагают никакой последовательности во времени. Наряду с одной господствующей формой интеграции могут существовать несколько подчиненных форм, сама же господствующая форма также может временно отойти на задний план, а затем вернуться» [10, с. 63]. Однако данная идея гармонично сочетается в теории К. Поланьи с тезисом об исторической уникальности экономики, основанной на рыночном обмене. К. Поланьи не перестает повторять: рыночная торговля, при которой формой интеграции выступает рыночный обмен, – это «относительно современный вариант торговли» [там же, с. 73]. Словно предвидя возможность искажения своего учения в сторону простоты Восточно-Западного дуализма, К. Поланьи пишет: «Появление институтов рынка само по себе – вопрос сложный и запутанный. Трудно с точностью выявить их зарождение и еще труднее проследить стадии, которые прошла торговля от ранних форм до рыночной торговли» [там же, с. 139]; однако, несмотря на эту трудность, «мы вправе утверждать, что все известные нам экономические системы, вплоть до эпохи заката феодализма в Западной Европе, строились либо на одном из перечисленных выше принципов – взаимности, перераспределения или домашнего хозяйства, – либо на определенном их сочетании» [11, с. 67].

Более того, К. Поланьи посвящает специальную работу исследованию экономической жизни античной Греции. Опираясь на труды Аристотеля, К. Поланьи подчеркивает: Греция в эпоху Аристотеля не знала рыночной экономики. Греческая экономика представляла собой «самое большое – лишь точку поворота в сторону рыночной торговли» [10, с. 121]. По мысли К. Поланьи, «только обмен по обговариваемым (не фиксированным) ставкам является обменом в формальном значении, т.е. в том, в каком он и выступает в качестве формы интеграции» [10, с. 77]. Однако, как и в любом другом древнем обществе, в античном полисе руководящим принципом были не личные интересы отдельных людей, а интересы целого, поэтому в античности обмен осуществлялся только по фиксированным ставкам, ведь «в результате торга цена может принести прибыль одной из сторон за счет другой и таким образом подорвать единство сообщества, вместо того чтобы служить его предпосылкой» [там же, с. 146]. Обмен осуществлялся только по фиксированным ставкам, поскольку ни одно из древних обществ не могло открыть путь для развития элемента антагонизма, непременно сопутствующего обмену по обговариваемым ценам. К. Поланьи показал, что в основе функционирования хозяйственной жизни античного полиса лежит принцип не рыночного обмена, но взаимности. Итак, хозяйственная жизнь античности зиждилась на принципах, кардинально отличных от принципов рыночной экономики, – цены античным человеком воспринимались «как создаваемые обычаем, законом или оглашением; прибыльная торговля – как неестественная; заранее установленная цена – как естественная; колебания цен – как нежелательные и естественная цена – как выражение взаимной оценки статусов производителей, а вовсе не объективная оценка обмениваемых товаров» [там же, с. 147]. Итак, факт отсутствия

рыночной экономики в Европе вплоть до эпохи Нового времени является вполне доказанным, что, на наш взгляд, опровергает тезис о наличии «типологической инвариантности» «западных» экономических структур.

Объяснением политических «инвариантов» Запада дуалистические концепции социального генотипа также напоминают концепцию эпициклов Птолемея, поскольку «требуют множества сложных вспомогательных конструкций, чтобы хоть как-то отвечать эмпирически устанавливаемым фактам» [14, с. 12]. Так, хорошо известно, что принцип иерархии характеризует политику не только восточных обществ, но и политику обществ европейского средневековья. Доказательству данного тезиса посвятил работу Ж. Дюби – известный медиевист, представитель школы Анналов. По мысли французского ученого, средневековое общество Европы зиждилось на идее нерушимости земной иерархии, считалось, что она является хотя и несовершенным, но все же отражением иерархии небесной; люди верили, что «на земле, как и на небе, все существа выстроены “раздельными порядками” под властью одного владыки, чей престол находится в горнем граде, – Христа» [15, с. 40]. Средневековые авторы сравнивали Христа с образцовым князем, управляющим двумя провинциями одного княжества – земной и небесной. Чтобы править, Совершенный правитель нуждается как в небесных помощниках – ангелах, которые подчинены установленному порядку и отличаются мерой данного им могущества (известная идея о трех триадах: Серафимы, Херувимы и Престолы; Господства, Силы и Власти; Начала, Архангелы, Ангелы), так и в земных помощниках, различие между которыми еще более необходимо в силу несовершенства земной реальности. Земная иерархия «покоится на множественности порядков, на нанизывании бинарных отношений, когда один человек отдает приказы другому, который их исполняет или передает» [там же, с. 12]. Тот факт, что феномен средневекового общества не соответствует схеме, выработанной в рамках дуалистической концепции, не укрылся и от внимания самих авторов данных концепций. Так, Е. Н. Старикову приходится отдельно оговаривать феномен средневекового общества, нарушая логику всех предшествующих построений. Он пишет: «Ренессанс – это “прорыв” европейского социального генотипа из глубин античной древности сквозь средневековую феодально-“восточную” парадигму; “прорыв”, ознаменовавший собой дальнейшее бурное развитие европейского типа социальности, теперь уже на капиталистической основе» [12, с. 252].

В соответствии со статической точкой отсчета, господствующей в дуалистической концепции социального генотипа, авторы также игнорируют факт исторического становления структур личности, утверждая, что «на протяжении всей истории развития западных обществ осознание субсидиарности, первичности Я по отношению к Мы являлось основанием доминирующих в этих государствах идеологий» [7, с. 166]. Между тем вопрос относительно культурных истоков и времени возникновения идеи самоценной личности является одним из самых спорных философских вопросов. Так, идею о господстве в античном мире идеологии

антропоцентризма опровергают многие ученые: А. Ф. Лосев, Л. М. Баткин, И. С. Кон, О. Шпенглер, М. Хайдеггер, Л. Дюмон, Н. Элиас и др. А. Ф. Лосев замечает: «...человек трактуется в античности не как личность в ее субстанции, но как вещь. <...> будучи трактована как вещь, личность понималась здесь как проявление природы, как эманация все того же чувственно-материального космоса, а не как специфическая и самостоятельная субстанция, которая была бы выше природы и глубже чувственно-материального космоса» [16, с. 354]. Родственные идеи развивает М. Хайдеггер. Комментируя знаменитый тезис Протагора о человеке как мере всех вещей, М. Хайдеггер замечает: «Нигде здесь нет и следа мысли, будто сущее как таковое обязано равняться по Я, стоящему на самом себе в качестве субъекта, и будто этот субъект – судья всего сущего и его бытия, добывающийся в силу этого своего суждения абсолютной достоверности и выносящий приговор об объективности объекта» [17, с. 184]. С идеей от века данной Западной «субсидиарности» не соотносятся не только культурные реалии античного, но и европейского средневекового общества. Ведь в средневековой Европе, так же как и на средневековом Востоке, «индивидуальное поведение было подчинено требованию соблюдать раз и навсегда установленные нормы» [18, с. 143]. Поведение человека было строго регламентировано и предельно ритуализовано, всецело определялось социальной ролью – «нестандартные поступки вызывали подозрение и осуждались, а мысли и высказывания, не соответствовавшие привычным и общепринятым, могли даже повлечь за собой обвинение в ереси» [там же]. Таким образом, антропоцентризм в современном его понимании не есть детище ни античного греческого мира, ни мира средневековой Европы. Следовательно, принцип «автономии личности» также не может выступать в качестве структурообразующего элемента всей европейской истории.

Идеи об отсутствии на Востоке движения в сторону превращения человека в самоценную личность также активно опровергаются в современной компаративистской литературе. К примеру, китайский ученый Се Ювэй пишет, что в предсовременный период в рамках конфуцианской этики точно так же зрели идеи личности, свободы. По мысли ученого, отличие конфуцианских ценностей личности и свободы от современных заключается в том, что первые не способны переходить в свою противоположность. Так, свобода слова в конфуцианстве ограничена свободой произнесения добрых и верных слов, а свобода выбора ограничена свободой выбора добра [19]. Отечественный исследователь В. А. Рубин также признает ошибочным мнение, согласно которому на Востоке отсутствовало развитие в сторону господства идей личности и свободы. Разбирая конфуцианский идеал «благородного мужа», автор подчеркивает, что благородный муж свободен в выборе собственного пути; он свободен уходить из страны, в которой правит несправедливый правитель. В. А. Рубин пишет: «Уход был наиболее красноречивым практическим выражением независимости благородного мужа, его права на несогласие...» [20, с. 99]. Автор показывает, что возможность протеста и отказа от службы санкцио-

нируется китайской традицией – не только Конфуций, но и «Мэн-цзы видел высшее выражение благости человеческой природы в мужестве гражданского неповиновения и в способности предпочесть смерть в момент экзистенциального решения, чем остаться в живых, используя несправедливые средства» [там же, с. 104]. Таким образом, в странах западного континента в предсовременный период также происходит накопление «мутагенных» факторов в виде роста индивидуального начала, приведшее общество к переходу на качественно иной уровень развития в эпоху Нового времени.

Итак, надобность в целостном понимании социальной реальности требует от исследователя нахождения некоей упрощенной карты этой реальности, но такая карта должна быть найдена в ходе исследования конкретных обществ, а не постулироваться априорно. К. Леви-Стросс совершенно точно заметил, что «лучшая модель та, что, представляя собой наиболее простую формулу, придерживается исключительно наблюдаемых фактов и отвечает за них» [2, с. 30]. Но отвечают ли данным требованиям дуалистические концепции социального генотипа? Путешествие в европейское прошлое показало, что ответ не может быть положительным. Погрузившись в европейскую историю, мы обнаружили, что специфических «западных» инвариантов, структур или несущих конструкций попросту не существует, ведь в жизни европейского общества на предсовременном этапе идеи редистрибуции, иерархии и коллективизма играли основополагающую роль. Идеи рынка, демократии, индивидуализма являются не «западными», но современными, поскольку они возникают на современном этапе развития цивилизации. Впервые в отечественной философской литературе на данное обстоятельство обратил внимание А. Я. Гуревич, выступив с критикой концепции Восточно-Западного дуализма. Ученый заметил, что, во-первых, принципы, с опорой на которые ученые-дуалисты характеризуют единственно «Восток», зачастую оказываются принципами, лежащими в основе мировоззрения всех народов древности и средневековья; во-вторых, то, что ученые-дуалисты именуют «Западом», «есть состояние культуры, достигнутое группой народов в Новое время» [21, с. 207]. Отмечая, что принципы, обозначенные многими учеными как «Запад» и «Восток», не синхронны, А. Я. Гуревич совершенно справедливо настаивает на переформулировке проблемы «Восток–Запад» в проблему «Мировая культура и современность». В зарубежной литературе на данное обстоятельство указывает Р. Генон, утверждая, что «различие и даже противоположность между цивилизациями Востока и цивилизацией Запада основаны на том, что всем восточным цивилизациям присущи определенные общие черты, позволяющие рассматривать их как цивилизации традиционные; в случае же западной цивилизации эти черты отсутствуют» [22, с. 29]. Р. Генон совершенно точно указывает, что «до тех пор, пока на Западе существовали традиционные цивилизации, для противостояния Востока и Запада не было оснований. Противостояние имеет место лишь в случае современного Запада» [там же].

На наш взгляд, многих противоречий при построении упрощенной карты реальности можно избежать, анализируя социальный генотип не через пространственный срез, а путем временного погружения в историю. Эффективнее искать генотип не восточного и западного общества, но рассматривать общество как развивающееся во времени единство, переходящее из одного состояния в другое. Сообразовываясь с понятиями развития, процесса, социальный генотип изучает В. С. Степин. Ученый замечает: «Система ценностей и мировоззренческих ориентиров составляет своего рода “культурную матрицу”, нечто вроде генома культуры, который обеспечивает воспроизводство и развитие социальной жизни на определенных основаниях» [23, с. 4]. Таким образом, в теории В. С. Степина не экономические институты, всецело определяющие функционирование политических и идеологических институтов, но система ценностей выступает в качестве инварианта, «генома культуры», культурной матрицы. Система ценностей выражается пониманием того, что есть человек, общество, власть, труд, обмен, пространство, время, красота, свобода и др. Именно она определяет динамику и воспроизводство общества. Но как В. С. Степину удается ввести в теорию социального генотипа временную составляющую? Чтобы преодолеть статичность в изучении социального генотипа, ученый вводит идею о возможности «мутации». Рассматривая общество как развивающееся во времени единство, философ выделяет два исторически сменяющих друг друга типа цивилизационного развития – традиционное общество и техногенную цивилизацию. Каждый тип общества характеризуется собственной системой ценностей. По мысли ученого, техногенное общество возникает в эпоху Нового времени в результате ряда мутаций традиционных культур. К числу таких мутаций он относит опыт демократической регуляции социальных отношений в рамках античного полиса, возникновение христианской традиции со свойственным ей пониманием человека как существа, созданного по образу и подобию Бога. Именно в обществах современного типа решающее значение приобретают ценности свободы, равенства, личности, творчества.

Таким образом, временной подход к исследованию социального генотипа позволяет преодолеть статичность, свойственную пространственному подходу. Данный подход позволяет сочетать интеллектуальное путешествие во времени с умственным перемещением в пространстве. Разделив все культуры на два класса – традиционные и техногенные, исследователь не теряет возможности проследить, что отличает, к примеру, традиционные культуры Древнего Китая и Древней Индии или современные культуры Германии и Франции, тогда как пространственный подход не подразумевает выхода во временное измерение, поскольку экономические, политические, идеологические структуры оказываются неподвижными. Неподвижными оказываются и типы общества, выделяемые на основе данных структур.

Литература

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2003. – 603 с.
2. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология / М. Энафф. – СПб. : Гуманит. акад., 2010. – 560 с.
3. Горбачев В. В. Концепции современного естествознания : учеб. пособие / В. В. Горбачев. – М. : ОНИКС 21 век ; Мир и Образование, 2003. – 592 с.
4. Платон. Государство / Платон // Соч. : в 2 кн. – М. : Эксмо, 2008. – Кн. 2. – С. 89–455.
5. Кузык Б. Н. Цивилизации : теория, история, диалог, будущее : в 2 т. / Б. Н. Кузык, Ю. В. Яковец. – М. : Ин-т экон. стратегий, 2006. – Т. 1. – 768 с.
6. Драгунский Д. В. Генотип европейской цивилизации / Д. В. Драгунский, В. Л. Цымбурский // Полис (Политические исследования). – 1991. – № 1. – С. 6–15.
7. Кирдина С. Г. Институциональные матрицы и развитие России / С. Г. Кирдина. – Новосибирск : ИЭиОПП СО РАН, 2001. – 308 с.
8. Хмелевская Б. Г. Восток–Запад–Россия. Культурные доминанты народов (сущность, истоки, смысл) / Б. Г. Хмелевская. – Ростов н/Д. : СКНЦ ВШ, 2003. – 300 с.
9. Кирдина С. Г. X- и Y-экономики : институциональный анализ / С. Г. Кирдина. – М. : Наука, 2004. – 256 с.
10. Поланьи К. Избранные работы / К. Поланьи. – М. : Территория будущего, 2010. – 199 с.
11. Поланьи К. Великая трансформация : политические и экономические истоки нашего времени / К. Поланьи. – СПб. : Алетейя, 2002. – 320 с.
12. Стариков Е. Н. Общество-казарма : От фараонов до наших дней / Е. Н. Стариков. – Новосибирск : Сиб. хронограф, 1996. – 419 с.
13. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990. – С. 44–208.
14. Элиас Н. О процессе цивилизации : Социогенетические и психогенетические исследования : в 2 т. / Н. Элиас. – М. ; СПб. : Унив. кн., 2001. – Т. 1, Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. – 332 с.
15. Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом / Ж. Дюби. – М. : Языки рус. культуры, 2000. – 320 с.
16. Лосев А. Ф. История античной эстетики : в 8 т. / А. Ф. Лосев. – М. : АСТ Фолио, 2000. – Т. 8, кн. 2, Итоги тысячелетнего развития. – 688 с.
17. Хайдеггер М. Ницше и пустота / М. Хайдеггер. – М. : Эксмо, 2006. – 302 с.
18. Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе / А. Я. Гуревич. – М. : РОССПЭН, 2005. – 421 с.
19. Hsieh Yu-wei. The Status of the Individual in Chinese Ethics / Hsieh Yu-wei // The Chinese mind : Essentials of Chinese Philosophy and Culture. – Honolulu : East-West Center Press, 1968. – P. 307–320.
20. Рубин В. А. Личность и власть в древнем Китае : собр. трудов / В. А. Рубин. – М. : Вост. лит-ра РАН, 1999. – 384 с.
21. Гуревич А. Я. Мировая культура и современность / А. Я. Гуревич // Иностран. лит. – 1976. – № 1. – С. 205–214.

22. *Генон Р.* Кризис современного мира / Р. Генон. – М. : Эксмо, 2008. – С. 5–141.

23. *Степин В. С.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В. С. Степин, Л. Ф. Кузнецова. – М. : ИФРАН, 1994. – 274 с.

Воронежский государственный университет

Сальникова М. Н., аспирант кафедры истории философии

E-mail: nikstavr@mail.ru

Тел.: 8 (473) 220-84-17

Voronezh State University

Salnikova M. N., Post-graduate Student of the History of Philosophy Department

E-mail: nikstavr@mail.ru

Tel.: 8 (473) 220-84-17