

## ДИАЛЕКТИКА СОЦИАЛЬНОГО И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО В БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА

В.Ю.Инговатов

Проблема дискурса онтологических оснований бытия человека не может быть прояснена без анализа соотношения социального и экзистенциального в его собственном существовании. Для европейской философии эта проблема традиционно является одной из самых заметных, поскольку её решение требует осмысления фундаментального противоречия человеческого существования: либо человек в своем бытии является самодостаточной и свободной личностью, либо он есть некий итог или сумма действий внешней по отношению к нему природной или общественной среды. В то же время, данная антиномия не сводится только к классической для европейской метафизики теме обоснования свободы воли в человеке — её решение также требует ответа и на вопрос о соотношении социального и экзистенциального в самом человеке.

В современном социально-философском знании считается аксиоматичным, что отношения между индивидом и обществом характеризуются многосторонними и многофункциональными взаимодействиями. С одной стороны, индивид овладевает созданными обществом ценностями и образцами действий и, интериоризируя их, становится личностью. При этом богатство индивидуальной жизни во многом определяется богатством тех общественных отношений, в которые вступает индивид. С другой стороны, личность, сформированная в конкретно-историческом социальном пространстве, обнаруживает в своем бытии собственные ценностные ориентации и совершает общественно-значимые действия и, тем самым, в той или иной мере влияет на форму существования социума. Общество не является здесь некой “сверхперсоной” или механической суммой индивидов, а выражает модель тех связей и отношений, в которых находятся между собой индивиды. Следовательно, у нас есть все основания заключить, что изучение человеческого индивида должно мыслиться как целостность экзистенциального и социального, взятого в их единстве. Такой подход позволяет снять крайности противоположных учений: с одной стороны, растворяющих личность в системе социальных от-

ношений и низводящих её до простой функции экономических, политических, правовых, нравственных и других социальных связей, и, с другой стороны, отрицающих или игнорирующих историческую эволюцию личности, и рассматривающих её как нечто внеисторическое и асоциальное.

Развивая данный тезис, мы полагаем, что экзистенциальное бытие личности конституируется её причастностью к жизни и социально-ценностной актуальности *другого*. Процесс формирования и развертывания экзистенции вообще невозможно представить вне интенционального взаимодействия между “Я” и “Ты”. Особенность человеческого бытия в том и проявляется, что оно полагается как самоконстатация существования, но существования, онтологически связанного с жизнью и социальной значимостью другого. Такая открытость миру становится возможной и обретает конструктивный характер через культуру, т.е. в самоосуществлении личности во взаимодействии с другим и посредством другого.

На протяжении тысячелетий цивилизационного развития человеческого общества сам человек предстает в качестве *общественного* существа. Во всяком случае, характер и содержание культурных памятников прошлого однозначно свидетельствуют о социальном способе индивидуального бытия личности. Отсюда часто делается вывод, что именно социализация создала и самого человека. Но такой подход односторонне пытается толковать сущность человека, фактически сводя проблему социального и индивидуального (проблему экзистенциального бытия личности) к вопросу об антропосоциогенезе. Однако вопрос о происхождении человека (как соотношении биологического и социального) не снимает более широкого вопроса о сущностной основе человеческого бытия. Иначе говоря, диалектическое единство между обществом и личностью, реально обнаруживающее себя в жизни каждого человека, не допустимо сводить к метафизически более узкой проблеме соотношения биологического и социального в человеке.

Действительно, невозможно отрицать, что по своей телесной организации и физио-

логическим функциям человек, безусловно, принадлежит к животному миру, к природе. Однако также невозможно отрицать и тот факт, что человеческое существование, в подлинном смысле слова, разворачивается как существование социальное, организуемое и осуществляемое совместно с другими людьми. Двойственная социоприродная основа самого человека объясняется тем, что он, как представитель *Homo sapiens*, принадлежит к высшим млекопитающим, но живет и существует в особом культурном пространстве общественных связей и отношений. Еще Аристотель подметил этот двойственный характер человеческого существа, назвав его “политическим животным” — существом, соединяющим в себе биологическое (животное) и политическое (общественное) начала. Вместе с тем, мы также разделяем известное положение М. Шелера о том, что решение проблемы определения сущности человеческого бытия заключается не в том, какое из этих начал (биологическое или социальное) является доминирующим при производстве и формировании индивидуальных качеств человека и его общественно-значимого поведения, а в том, что решение указанной проблемы должно исходить из противопоставления человека всей остальной природе. По М.Шелеру, основанием для выделения человека из природного мира выступает его экзистенциально-духовная независимость от органической жизни. Только человек, являющийся личностью, способен возвышаться над собой как существом, неразрывно связанным с природой, но, тем не менее, не сводимым к ней [7, с.31-33].

В чем же должно состоять коренное отличие человека от всей остальной жизни, делающее возможным бытие личности в мире? Для решения этого вопроса М.Шелер предлагает употреблять более широкое по смыслу слово — *дух*. Под ним он понимает *экзистенциальную независимость* человека от органического мира, от природы, от всего, что относиться к “жизни” [7, с.31-45]. Только человек, являющийся *личностью*, может возвыситься над собой как природным существом и сделать предметом своего познания весь окружающий его мир и, в том числе, себя самого. Поэтому М.Шелер полагает, что человек является *духовным существом*. Дух проявляет себя только в личности, будучи противоположен всей остальной жизни. Чем выше поднимается человек в своем духовном развитии, тем он всё “больше” теряет при-

родную мощь с точки зрения витальной (жизненной) организации. Но, с другой стороны, именно духовное постижение действительности и дает *объективное представление* о бытии самого человека. В этом смысле, становление духа обнаруживает экзистенциальную сопричастность “Я” к подлинному бытию, оно активизирует Божественное начало в человеке. Здесь во всей полноте проявляется и трагизм человеческого существования: мощь духа самотождественна миру идеального бытия, а в реальной физической жизни человека господствуют витальные влечения и побуждения. Стремясь разрешить возникшее противоречие, М. Шелер делает вывод, что центральная бытийная задача личности — укоренение духа в инстинктах, потребностях, желаниях, детерминированных биологической природой человека и, в конечном итоге, преобразовании витальной энергии в творческую и созидательную [7, с.90-95].

В дальнейшем, взгляды М.Шелера на проблему установления сущности человека получили существенное развитие в работах Г.Плеснера, А.Гелена, Э.Ротхакэра, М.Ландмана, Ф.Хаммера, Г.-Э.Хенгстенберга и др.

Таким образом, проведенный нами анализ показывает, что редуцирование проблемы социального и экзистенциального в человеке к вопросу о соотношении в нем социального и биологического, оставляет за рамками исследования такую важную теоретическую проблему как взаимопроникновение и взаимообусловленность социального и экзистенциального смысла в бытии человека. И, на самом деле, смысл присутствия личности в мире не может быть дан ей только обществом или только природой, как не может он быть полностью оторванным и от исторического и социального пространства, в котором личность обнаруживает свое существование. Здесь мы сталкиваемся с противоречием в существовании человека: желание упростить онтологическую реальность человеческой жизни отражает распространенное заблуждение о возможности обретения некоего *абстрактного* смысла в бытии человека. Человеческое же существование всегда реализуется как целостность природного и социального, общественного и экзистенциального. Абсолютизация роли механизмов социализации в становлении человека, равно как применяемая к нему социобиологическая редукция, приводят к антиномии социального и экзистенциального. Вышесказанное позволяет

нам сделать вывод, что проблема соотношения социального и биологического в человеке должна решаться не в рамках отдельных научных дисциплин, а на основе интегративного (комплексного) знания о самом человеке. Исследование взаимодействия социального и экзистенциального в личности выступает, таким образом, одним из возможных эффективных вариантов решения поставленной проблемы.

Ещё один вариант толкования соотношения социального и экзистенциального смысла в человеческом бытии в рамках цивилизационного подхода мы обнаруживаем в решении проблемы соотношения индивидуального и социального в человеке. Первые варианты решения этой проблемы восходят к античной философии и связаны с пониманием социального начала как доминирующего фактора при формировании индивидуальных качеств личности. Известно, например, что в платонизме и аристотелизме — двух крупнейших философских направлениях античной мысли — можно обнаружить неоднократные попытки разрешения проблемы индивидуального и социального в человеке. Однако, несмотря на определённую конкуренцию между сторонниками этих школ, существование человека они склонны были взаимно рассматривать сквозь призму превалявания социального начала над индивидуальным.

Необходимо отметить, что представления греков об обществе (государстве) носят специфический, по сравнению с позднейшими эпохами, характер: человек как *личность* в античности ещё не воспринимался, он скорее отождествлялся с неким телом, внешней материальной формой, а не со способностью к индивидуально-интеллектуальному или духовному бытию. В отличие от индивидуализма новоевропейского времени, свободный член общества в античном сознании не отделялся от государственного (полисного) целого. В проекте «идеального государства» Платон исходит из безусловного главенства целого (государства) над частью (индивидом). Он последовательный сторонник приоритетного положения государства в отношениях с гражданином [4, с.188-190]. У Аристотеля общее также ценится выше личного. Для него не может существовать учения о благе индивида отдельно от учения о благе государства. Хотя он и не разделяет платоновской тотализации бытия граждан, тем не менее, не отделяет смысл существования индивида от общественного организма. Гражданин у Аристо-

теля выступает как тождество субъекта власти и её объекта, взятого во всех своих жизненных проявлениях. С точки зрения Стагирита, нормы бытия человека в обществе не привносятся им извне, а являются следствием имманентного стремления полиса и самих людей, в нем живущих, к справедливости [1, с.55]. Другими словами, общественные нормы слагаются из множества волей отдельных индивидов и как итоговая сумма всегда будут для социума предпочтительнее чей-то конкретной воли. Более того, только опираясь на общепризнанные нормы и может состояться здоровое социальное бытие индивида.

Мы разделяем мнение о том, что античный взгляд признавал безраздельную власть общества над индивидуумом. Языческое сознание греков было пронизано ложным монизмом и склонялось к полному отрицанию конфликта между человеком и государством-обществом. Власть полиса над человеком в античности была нагляднее и действеннее власти природы и космоса. Даже технику грек был склонен воспринимать как действие социальной силы. Экзистенциального конфликта между обществом и античностью ещё не находила. Не случайно, что позднее, в христианском мировосприятии вопрос о *границах власти общества над личностью* будет иметь чрезвычайно важное значение. Экзистенциальное разрешение Богочеловеком онтологического дуализма — принадлежности человека не только миру, обществу, государству («царству кесаря»), но и сфере трансцендентной («Царству Божьему») есть единственно возможный путь к преодолению противоречия между социальным и индивидуальным смыслом в существовании личности. Здесь открывается возможность построения метафизики особого типа, принимающей в качестве исходного положения феномен человеческой свободы.

В свою очередь, эпоха Ренессанса и новоевропейский антропоцентризм возобновляют в философии традицию античного монизма. Рационально-просветительское и гуманистическое понимание человека, также как и древнегреческое, исходят из примата социального над индивидуальным. Правда, либерально-гуманистическое мировоззрение (впервые в истории мысли) отделило индивида от общества и государства, наделив его политическими правами и свободами и утвердив в качестве главного элемента политической системы. В либерализме индивид вообще формально выступает как источник

власти, а государство толкуется как результат соглашения, договора свободных людей. Но либерально-гуманистический взгляд склонен видеть в человеке только продукт общественного развития, некое абстрактного индивида, обладающего способностью к изготовлению орудий труда. Именно на основе либерализма и просветительства оформление получает социологическое толкование соотношения индивидуального и социального смысла в существовании человека. После Т.Гоббса, Ж.-Ж.Руссо, И.Канта и, особенно, Г.В.Ф.Гегеля в европейской философии общим местом стало утверждение о том, что природные человеческие задатки могут полностью развиваться только в роде, но не в индивиде. Развитие стало пониматься как развитие общества, но не как движение конкретного человека. Становление личности не отрицалось, однако, мыслилось в качестве итога достижения человечеством всеобщего правового гражданства.

Начиная с К.Маркса, в новоевропейской философии утверждается взгляд на человека как на *общественного* индивида. Общество же, напротив, рассматривается как результат *обобществления* индивида. Общественной компоненте, по К.Марксу, принадлежит активная и решающая роль в определении смысла бытия человека. Она не зависит от сознания и воли людей и выступает как детерминирующее начало при формировании личности. Отдельный же человек выступает как результат конкретно-исторических процессов, происходящих в обществе. Именно социальным отношениям и социальной структуре общества придается принципиальное значение в понимании процесса формирования и становления личности. Отношения каждого конкретного индивида с обществом толкуются как опосредованные и включающие его в реальные формы жизнедеятельности социума в качестве части целого. Специфика социальной сферы общества понимается здесь через производство и воспроизводство исторически-конкретных форм социальных общностей, а самих людей как активно действующих общественных сил. В конечном итоге, индивид отождествляется с воспроизводством и развитием общественного человека как конкретно-исторического субъекта общественной деятельности.

Однако господство социума в исторической перспективе обязательно ведет к отрицанию свободы духа человека и превращению его религиозных и нравственных побуж-

дений в орудие, используемое властью для достижения собственных социальных целей. Обратной стороной признания главенства общества над личностью является индивидуализм и социальный эгоизм личности. Более всего он свойственен обществу буржуазному, где примат социальной сферы бытия получает окончательное подтверждение в институтах правового государства. По сути, индивидуализм есть перевернутая форма превалирования социального компонента над индивидуальным, при которой человек пытается бороться с собственным обезличиванием теми же приемами и средствами, что и общество борется с ним. Капиталистический тип общества с необходимостью вынужден культивировать индивидуализм, видя в нем прикрытую форму собственной тирании над личностью. Индивидуализм, поэтому, всегда оказывается формальным и внешним протестом человека против социума, он есть псевдовывоз безграничной социализации, не ставящий перед личностью задачи духовного и нравственного преображения.

Вместе с тем, стремление разрешить поставленную дихотомию социального и экзистенциального путем придания одной из противоположных сторон противоречия превалирующего статуса отражает распространенное заблуждение о возможности обретения некоего *абстрактного* смысла в бытии человека. На самом же деле, человек существует целостно, соединяя в себе и витальное, и социальное, и личностное начала. Здесь и достигается искомая целокупность человеческого бытия в рамках одного пространства — *присутствия личности в мире*. Но подлинная экзистенция находит свою реализацию не в антагонистическом противопоставлении своего “Я” всему остальному миру, а в гармоничном со-бытии личности как с собственной бытийной явленностью, так и с окружающим ее обществом [2, с.81].

Суммируя сказанное, мы считаем возможным заключить следующий вывод: два крайних варианта бытия человека — противопоставления своего “Я” обществу и подавления обществом индивидуальности “Я” — есть формы разрушения, распада экзистенциальной гармонии человеческого существования в мире. Смысл истинного бытия личности невозможно обнаружить ни в индивидуализме, признающим только силу формального права и культивирующего потребительское отношение человека к обществу, ни в тоталитарном коллективизме, нивелирующем инди-

видуальное и национальное начало и вынужденного применять насилие против тех идеологических оппонентов, которые способны выражать сомнение в справедливости тотального господства общества над индивидуом. Подлинный смысл присутствия личности лежит в области *соборного* единения людей: духовного и свободного объединения общества, восходящего к трансцендентному началу бытия. Через такое культурно-историческое единство личности и всечеловечества осуществляется настоящее, а не показное достижение любви и гармонии между различными общественными организмами и разными людьми. Идеал подобного единения человечества состоит в том, чтобы воплощаться в реальности не через насилие или подавление одной культурной общности другой, не через обезличивание самой личности, а через торжество в мире духа любви, духа истины, духа свободы.

Какие же основные принципы (в рамках обозначенного нами цивилизационного подхода) можно выделить в соборном разрешении дихотомии “личность — общество”? В первую очередь, подобное бытие общества и человека опирается на *религиозно-нравственное начало*, положенное в основу государственного строительства, общественного устройства, идеологии, семейных отношений и индивидуального поведения личности. Христос некогда сказал своим ученикам: “Я есмь лоза, а вы ветви: кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода, ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают” [Иоан. 15: 4-5]. В этом смысле, опыт России, полученный ею в XX столетии, подтверждает значимость приведенных слов. Сохраняя и передавая из поколения в поколение опыт соборного общежития наши предки умели выстоять во внутренних смутах, раздорах, междоусобицах и отражать все внешние угрозы для своей безопасности. Забвение этой истины привело нас к тяжелым испытаниям, разрушающим мировоззренческое и религиозно-нравственное единство русского народа.

Не случайно также, что самые первые попытки философского осмысления опыта существования русской культуры, русской государственности, предпринятые ранними славянофилами, приводят их к необходимости анализа соборности как *системообразующей основы русского общества*. Напри-

мер, из всех метафизических построений А.С.Хомякова несложно вывести центральный постулат его онтологии — принцип соборности. Под ней А.С.Хомяков понимает не коллектив в общераспространенном значении этого слова, а церковное объединение людей, своими корнями восходящее в Абсолют. Через понятие соборности мыслитель и пытается затем обосновать “богочеловеческое единство русского народа”, обнаруживающее себя в его государственности, церковном служении, трудовой деятельности, в морали и повседневном быту [6, с.41].

Христианская соборность, как основополагающий принцип жизнеустройства, приходит на смену языческой государственности в период острейшего и системного кризиса позднеантичного общества. Император Константин, пришедший к власти в Римской империи в начале IV века, по праву может быть назван родоначальником нового типа государственности, основанной на “церковной благодати и христианской морали” [3, с.357]. Юридические и нравственные правила соборного общежития опираются с тех пор на незыблемость канонического учения церкви и на симфоническое единство государственной и духовной власти. Решения, принимаемые на соборах, могут иметь законную силу только в том случае, если они были приняты единогласно всеми его участниками. В этом одно из отличий собора от собрания, где решения принимаются большинством. Кстати говоря, практика подмены соборности коллегиальностью широкое распространение получает со времен реформаторской деятельности Петра I, когда “просвещенное” вольнодумство западного рационализма, при активной поддержке самой власти, начало тотальное вытеснение из русского национального самосознания его духовно-нравственных устоев и самобытных традиций. Здесь уместно также будет подчеркнуть, что особенностью соборного разрешения конфликта между личностью и социумом, свидетельством его истинности и богоугодности является не теоретико-рациональная обоснованность кого-то конкретного решения, а практическое, духовное и благотворное влияние на жизнь как отдельного человека, так и всего общества в целом. Более чем полтора тысячелетия эти правила не претерпевают изменений, делая их действенным орудием по прекращению смут и междоусобиц в обществе.

Соборный подход к проблеме взаимодействия социального и экзистенциального”

обнаруживает себя в государственности, церковном служении, трудовой деятельности, в морали и повседневном быту. Суть его выражается в императиве, удачно сформулированном Н.Ф.Федоровым: *“жить человеку в мире надо не для себя и не для других, а со всеми и для всех”* [2, с.86]. Действительно, человек живет в обществе не потому, что все другие люди соединяются между собой и считают такой способ бытия наиболее подходящим и удобным для себя, а, потому, что человек, по своему существу, не мыслим иначе, как член общества. Как справедливо напишет по этому поводу С.Л.Франк: *“Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолировано мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком”* [5, с.53]. По мнению автора, симфоническое единение личности и общества (в рамках анализируемого нами цивилизационного подхода) есть действенный способ разрешения конфликта между социальным и экзистенциальным смыслом существования человека. Именно соборность есть действенный способ разрешения противоречия в существовании человека в системе *“личность — общество”*. Соборность отражает сопричастность человека и общества в единстве социального и экзистенциального бытия. Выступая как фор-

ма общения через любовь, соборность снимает два крайних варианта аксиологических установок индивида: эгоизма (примата общества над личностью) и социоцентризма (примата общества над личностью). Используя терминологию С.Л.Франка, можно сказать, что здесь альтруистская *“Мы-философия”* диалектически преодолевает крайности эгоистической *“Я-философии”*. Таким образом, нам кажется вполне обоснованным вывод, что принцип соборности фиксирует онтологическую сопричастность человека и общества в единстве социального и экзистенциального бытия.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х т.Т.4. - М.: Мысль, 1984. - С.53-293.
2. Инговатов В.Ю. Смысл человеческого существования: Опыт философии нравственности. - Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2000. - 155 с
3. Иоанн (Снычёв). Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Русская симфония: Очерки русской историософии. - СПб.: “Царское Дело”, 1998. - 248 с.
4. Платон. Государство // Платон. Соч. в 4-х т.Т.3. - М.: Мысль, 1993. - С.79-420.
5. Франк С.Л. Духовные основы общества. - М.: Республика, 1992. - 510 с.
6. Хомяков А.С. Сочинения богословские. - СПб.: Наука, 1995. - 459 с.
7. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988. - С.31-95.