

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
**«БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ  
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**  
( Н И У « Б е л Г У » )

**ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК И  
МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ**

**КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ**

**ПРИНЦИП СОЛИДАРНОСТИ В АНАРХИСТСКОМ УЧЕНИИ  
КРОПОТКИНА**

Выпускная квалификационная работа  
обучающегося по направлению подготовки 47.04.01 философия  
очной формы обучения, группы 10001723  
Просвинова Антона Михайловича

Научный руководитель  
к. филос. н., доцент.  
Майданская И. А.

Рецензент  
д. филос. н., проф. кафедры  
общеобразовательных дисциплин  
МИРБИС  
Мареева Е.В.

БЕЛГОРОД 2019

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
1. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ НРАВСТВЕННОГО УЧЕНИЯ П.А. КРОПОТКИНА .....	12
1.1 Общая характеристика предшествующих нравственных учений .....	12
1.2 От Э.Шефтсбери к Ж.Гюйо: формирование витализма этики П.А. Кропоткина .....	22
2. ПОНЯТИЕ СОЛИДАРНОСТИ В ЭТИКЕ П.А КРОПОТКИНА.....	28
2.1 Натуралистические основания этики Кропоткина .....	28
2.2 Понятие солидарности в системе натуралистической этики и этики анархизма П.А.Кропоткина .....	51
2.3 Солидарность и индивидуализм. Критика понятия справедливости Г. Спенсера .....	63
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	76
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....	82

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы.** П. А. Кропоткин, будучи одновременно идеологом анархизма, мультидисциплинарным исследователем естественных наук и одним из отцов основателей эволюционной этики, определенно является одним из самых ярких персонажей интеллектуальной элиты того времени. В отличие от Бакунина, его исследования выходят за рамки собственно политической философии, предлагая любопытный трансдисциплинарный синтез эволюционной этики и этики анархизма с данными культурной антропологии и наблюдений за животными. Несмотря на динамичность развития науки, в рамках эволюционной теории, идея взаимной помощи, предложенная Кропоткиным, с некоторыми поправками действительно получила развитие. Именно понятие взаимопомощи и легло в основу его натуралистической этики и его идеологического развития в философии анархизма. Таким образом, Кропоткин уже интересен как исследователь эволюционной этики, где пророчески точно предрёк результаты некоторых этологических исследований последнего века, вплоть до настоящего времени.

В условиях расцвета капитализма саму по себе актуальность идеологии анархизма обосновать тяжелее. Однако в случае Кропоткина, опять-таки, содержание ключевых понятий выводится из натуралистических дескрипций в рамках эволюционной этики. Это, в случае допущения верности отдельных её положений, означает потенциальную возможность рассмотрения универсализации эгалитарных идей. В ряде современных работ мы видим как раз похожие мотивы. Исследования эгалитарного поведения – лейтмотив «взаимопомощи как фактора эволюции». Кроме того, концептуализации эгалитарных аргументов встречаются в эволюционной теории игр, исследования в поле которой фактически демифологизировали нерушимость железных иерархических структур в нашем обществе.

Конечно, отрицать значительную роль иерархии абсурд и в этом плане важно рассмотреть, как Кропоткин описывает современную ему действительность обществ цивилизованных и действительность обществ традиционных. Кроме того, особенно важным видится описанное Кропоткиным отношение взаимопомощи как фактора эволюции, к явной склонности человека к агрессии – как внутри, так и вне групп. В историко-философской перспективе здесь интересен анализ этизации природы Кропоткиным, которая очевидно послужила инструментом для идеологизации своих исследований сообразно своим симпатиям. С другой стороны, дескрипция этого противостояния Кропоткиным опять-таки актуализируется сейчас дискуссиями о природе местечковой агрессии и ограниченного альтруизма.

Философ решал проблему этих противоречий человеческой природы обозначением необходимости солидаризации, которая должна была своеобразной окультуренной компенсацией внутригрупповой агрессии. По мнению Кропоткина, хищнические индивидуальные интересы тормозят прогресс, в то время как массовая кооперация, на которую в таких масштабах неспособно ни одно другое млекопитающее, вкупе с возможностями эмпирических наук, заключает в себе великий потенциал развития. И, вопреки кажущейся утопичности, некоторые его идеи имеют реализацию, а некоторые – перспективу. С одной стороны, глобализация и интернет, упростив возможности массовой и оперативной солидаризации действительно значительно усилили мощь обратной иерархии, а с другой стороны, некоторые исследования открывают перспективы модернизации социальных контрактов сообразно эгалитарным аргументам, и опять-таки на основании солидарности (этологическим аналогом которой будет склонность к кооперации).

Взаимодействие понятий, объединяющих его натуралистическую этику и философию анархизма, и представляет актуальность данного исследования по ряду причин:

Во-первых, самоценность синтеза эмпирических исследований и идеологической концептуализации.

Во-вторых, проблема доказательства несостоятельности идеи об имманентности властных структур человеческому обществу по моделям традиционной иерархии. Анархизму как направлению мысли тяжело опираться на политический опыт, по причине того, что властные структуры – одни из древнейших структур человеческого общества вообще. В качестве одной из немногих активно эксплуатируемых альтернатив, анархистами используются натуралистические аргументы. В истории идей русского анархизма никому это не удавалось лучше Кропоткина. Однако и его предложения имеют ряд существенных уязвимостей.

И наконец, в-третьих, следуя предыдущим пунктам, одним из главных вопросов для эволюционной этики является возможность натурализации этики «вообще» без редукционизма.

**Степень научной разработанности темы.** Принцип солидарности – как подлинная основа кооперации или движущая сила в этике упоминался задолго до Кропоткина, однако наиболее близким и даже частично заимствованным контекстом употребления будут «Эстетические опыты» Э.К. Шефтсбери, где солидарность есть производная духа общественности. Естественность чувства солидарности и его жизнеутверждающая сила были сильным аргументом против популярного мнения о том, что мораль суть производная институтов. Ф. Хачесон, несмотря на симпатии деизму, продолжил вектор мысли Шефтсбери в своей «Системе моральной

философии», утверждая, что чувство нашего внутреннего одобрения имеет общественную природу и с необходимостью реализуется только в нём.

Важным идеологом анархизма, значительно повлиявшим на Кропоткина и его понятия справедливости и солидарности, был П.Ж. Прудон. Метафизическое содержание инстинкта общительности действительно похоже на оное у Кропоткина, однако в отличие от этики последнего, центральное место занимала идея справедливости (как равноправия). Конкретно с этим Кропоткин не имеет разногласий, однако его не удовлетворяет склонность к трансцендентализму в дескрипции понятия справедливости Прудоном.

Понятие солидарности является одним из центральных понятий философии М.А. Бакунина, и является необходимой и наиболее значимой предпосылкой реализации главной цели анархического движения – свободе. Историко-философским анализом основных идей русского анархизма занимаются П.В. Рябов, А.А. Мкртчян, В.А. Маркин, Т.Н. Масликова. Здесь важно отметить, что, несмотря на объемный пласт русскоязычных исследований, они не совсем релевантны специфике данного исследования. Обыкновенно, исследователи Кропоткина или демонстрируют скудное понимание натуралистических оснований его философии, фокусируясь на исторической преемственности и разногласиях его мысли с другими учениями, либо, наоборот, полный естественно-научный анализ натуралистических оснований обнаруживает слабые места в анализе эпистемологической и историко-философской составляющей его учения.

Особенную важность для Кропоткина представляют работы Дарвина «Происхождение видов» и «Происхождение человека и половой отбор». Осторожные предположения касательно врожденности социальных инстинктов мы наблюдаем только во второй книге, однако это стало ключом к натуралистическому основанию нравственности Кропоткиным.

Проблемами справедливости и солидарности занимался также, и главный идейный оппонент Кропоткина в рамках зарождающейся эволюционной этики – Г. Спенсер, в своих книгах «Данные этики» и томе «Справедливости». В дальнейшем, если говорить именно о принципе солидарности в форме, описанной Кропоткиным, она обнаруживает своё наследие во многих работах по эволюционной этике. Кропоткинская дескрипция формы взаимоподдержки на натуралистических основаниях, можно найти в работах В. П. Эфроимсона. Понятие взаимного альтруизма, также по содержанию важного для текущего исследования было описано симпатизировавшим идеям Кропоткиным этологом Р. Триверсом, в его статье «Эволюция взаимного альтруизма». К. Боэм, не ссылаясь на Кропоткина исследует феномен обратной иерархии и естественную историю эгалитарного этоса в различных культурных группах. И наконец, К. Бинмор, исследователь в области теории игр, в своей книге «природная справедливость» также рассматривает возможность кооперации обществ вне иерархии.

**Основная проблема исследования** заключается в том, как натуралистическая концептуализация конкретных этических понятий может служить фундаментом для развития анархистских идей на примере солидарности в философии П.А. Кропоткина.

**Основная цель диссертационного исследования** анализ понятия солидарности и его места в философии П.А. Кропоткина.

На основании поставленной цели в исследовании формулируются и решаются следующие **задачи**:

- 1) Рассмотреть историко-философский контекст мысли Кропоткина, обозначить преемственность Кропоткина по отношению к философии витализма.

- 2) Выявить натуралистические основания этики Кропоткина и проанализировать понятийный аппарат его философии.
- 3) Понять механику взаимодействия основных понятий в этике Кропоткина, прояснить специфику принципа солидарности и его отношения с идеей справедливости.
- 4) Проанализировать дискуссию Кропоткина и Спенсера о солидарности и индивидуализме.
- 5) Рассмотреть современное наследие идей Кропоткина с акцентом на эмпирическую базу современных исследований.

**Объект исследования** – принцип солидарности в философии анархизма П.А. Кропоткина.

**Предмет исследования** – дескрипция принципа солидарности, выявление его взаимосвязи с другими этическими категориями и его места в философии и идеологии анархизма.

**Методологическая основа исследования.** Основными методами исследования являются историко-философский анализ, а также включение философских концепций в контекст современных исследований.

#### **Научная новизна исследования.**

Научная новизна исследования определяется следующими положениями:

- 1) В исследовании предпринята попытка раскрытия историко-философских предпосылок формирования основного понятийного аппарата П. А. Кропоткина с акцентом на взаимопомощь, справедливость и солидарность с выявлением механики их взаимодействия.



- 2) В исследовании предпринимается попытка разобрать взаимоотношение анархистского учения и эволюционной этики
- 3) В работе присутствует оценка его интуиций с точки зрения современного научного знания в рамках эволюционной теории
- 4) В исследовании также предпринимается попытка рассмотреть актуальность эгалитарных аргументов солидарного взаимодействия в перспективе некоторых современных исследований

**Положения, выносимые на защиту:**

- 1) Этика Кропоткина формировалась под преимущественным влиянием натурализма и витализма. Наиболее для него важным, в анализе систем философов-моралистов было отношение к институтам, как к источникам морали, а также признание отсутствия онтического разрыва между животным и человеком.
- 2) Принцип солидарности динамичен и не входит в основную триаду этики Кропоткина, «Взаимопомощь-справедливость-нравственность», но не ввиду своей вторичности, а по причине того, что сопутствует развитию естественной морали на всех её этапах.
- 3) Дескрипцию солидарности в философии Кропоткина невозможно осуществить в рамках идейного движения анархизма (в том числе, в контексте специфики его истории). Прежде всего потому, что он сам видел основания анархизма в природе и обозначал единственным возможным эффективным методом построения новой нравственности опору на эмпирические данные и эволюционную теорию развития.

- 4) Наиболее ясно работу принципа солидарности демонстрирует дискуссия Кропоткина с Г. Спенсером, который, казалось бы, строит этику на схожих основаниях, но разительно отличается в выводах.
- 5) Преимущество дальнейшего развития эволюционной этики идеям Кропоткина касательно кооперативного взаимодействия определенно присутствует, однако умеренно ограничена. Гораздо более перспективным является анализ самих по себе эгалитарных аргументов в современной эволюционной этике, близких Кропоткину.

### **Научная и прикладная значимость исследования**

Полученные в ходе исследования результаты позволяют углубить понимание взаимоотношения понятий в этике П.А. Кропоткина. Анализ принципа солидарности в контексте натуралистической этики и этики Анархизма позволяет ответить на вопрос: Возможна ли натуралистическая этика без редукционизма? Также рассмотрение эгалитарных аргументов в контексте современных исследований позволяет выявить не только верность интуиций философа-анархиста, но их жизнеспособность саму по себе.

Полученные в работе данные также могут послужить основаниями для модернизации социальных контрактов на основании эгалитаризма. Речь здесь не об установлении анархо-коммунизма, а о том, что восприятие представителей других социальных групп сообразно принципу солидарности как в контексте идей Кропоткина, так и современных исследований, может позволить снизить уровень межгрупповой агрессии.

**Структура работы.** Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии.

## **Глава 1. Историко-философские предпосылки формирования нравственного учения П.А. Кропоткина**

### **1.1. Общая характеристика предшествующих нравственных учений**

Формирование взглядов П.А. Кропоткина оказывается куда более прозрачным, нежели их сущность, в силу прямого указания им на значительные для него моменты. И если учесть, что первая часть «Этики» Кропоткина является, прежде всего, систематизацией предшествовавших направлений мысли в этой области, то непродуктивно акцентировать своё внимание на каждой из разобранных там персоналий. При этом, для дальнейшего рассмотрения основных категорий его системы, так и для элементарно более адекватного восприятия, следует все же выделить несколько моральных учений и их влияние на нравственные представления центрального персонажа данной работы.

Одним из первых философов, разобранных Кропоткиным в своем последовательном изложении истории этики, является Платон. В полноте своей мысли он представляется автору этики интересным с одной стороны фактом самого олицетворения греческой культуры, но и намечающимся серьезным отрывом от мифа с другой. Не боги Олимпа и не Земля или Солнце конструировали мир Платона, а куда более глубокие понятия, возможно, не такие далекие от мысли Кропоткина. Он акцентирует внимание на глубине понятия «Эрос», не просто как любовной категории или примитивные рамки отношения двух живых существ, а всеобщей глубокой симпатией, взаимным сочувствием, проникающим в весь мир живых

существ<sup>1</sup>. Кропоткину импонирует понятие Эроса, как обязательного условия жизни, что создает определенные наметки к взаимопомощи, как условию не просто прогресса, но, фактически, самой жизни (особенно применительно к человеку).

В целом, однако, «идеальное» решение проблемы нравственности, да и онтологии вообще, не могло удовлетворить Кропоткина, ровно, как и его христианское наследие. В этом смысле упреки в адрес обоих течений весьма схожи. Учение Платона, а, в след за ним, и христианство (прежде всего, как институция), не обрело адекватного выражения собственных эгалитарных идей в реальности. А этика Кропоткина (как и любая, по его мнению, претендующая на ценность) должна быть обязательно реалистичной в своём исключении каких-либо понятий, выходящих за рамки опыта. И, конечно же, Кропоткина не могло устроить отсутствие «моста» между эмпирическим исследованием природы и пониманием нравственности человека. Для мысли князя важно отметить, что, если предмет этики по мнению философа анархиста реален, описывающая его система не может быть трансцендентальна. Этот аргумент является важной посылкой для анализа почти любого предшествующего ему мыслителя- моралиста.

Этот мост, по мнению Кропоткина, попытался возвести Аристотель, являющийся одним из первых, удостоившихся пиетета, в истории этического учения со стороны князя. Прежде всего, ему импонирует снисхождение объекта исследования с «бессмертной идеи» к человеку разумному, человеку, действующему. Нравственные решения диктовались велениями разума, в котором, по мнению Кропоткина, не было места вере, и, самое главное, актором является только человек, а Демиург, перводвигатель, остается вообще ненужным для повседневной жизни, значительно уступая в своей роли конструктора действительности стремлению к благу. Пожалуй, самым главным отличием от Платона был «поворот к справедливости» как одному

---

<sup>1</sup> Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991, с.88.

из основных факторов, образующих человеческие отношения, и, по мнению Кропоткина, раскрытым в мысли Аристотеля куда более глубоко. Здесь, памятуя о ранее указанной посылке можно сделать вывод, что у Аристотеля князю симпатична «реальность» предмета справедливости. Повседневная регламентация добродетельного поведения для обычных (пусть и благородных) мужей является одной из главных отличий дескрипции аналогичного понятия у Платона. Распределение, воздаяние и равноправие, В особенности, Кропоткина устраивала альтруистичная интенция этого понятия, как «блага, приносящего пользу другому»<sup>2</sup>.

Однако и Аристотель не смог предвосхитить, по его мнению, этическую и политическую мысль на много столетий. Среди некоторых основных моментов несогласия с ним Кропоткина, следует отметить излишнюю «практикоориентированность» аристотелевской справедливости, из которой, в частности и следует её разделение на частную и всеобщую, равно, как и невозможность выключения его системы из государства, выхода за его рамки. Кропоткину, как в соответствии с его политическими предпочтениями, как и пониманием взаимопомощи – верховного закона нашего развития, производной которого и является понятие солидарности, оказываются неприемлемы любые подобные ограничения. Более того, по мнению Кропоткина, неопределенность справедливости Аристотеля, а на деле неприятие им уравнивания, как справедливой модели регулятора общественных отношений, отказывающей в «почете храбрецу», фактически представляется неверным финишем при верном направлении движения античного мыслителя. Таким образом, эгалитарный уклон у Аристотеля был неосуществим, что, отчасти, было обусловлено, средой, в которой ему приходилось мыслить.

---

<sup>2</sup> Аристотель. Этика к Никомаху. пер.: Брагинская Н.В., Миллер Т. А. изд.: АСТ, 2010. V-3.

Что же касается дальнейшего направления мысли, допустимо минуть Эпикура, который во многом интересуется Кропоткина по столько, поскольку он интересовал Ж.М.Гюйо, через призму которого и рассмотрен. Ровно, как и религиозные модели, которые, дискредитировав себя на практике, обнаружили своё бессилие стать учением, формирующим нравственное поведение универсально и независимо от догм, имеющих сомнительный доказательный потенциал. Именно этот отрыв от религии, вкупе с мощным рациональным обоснованием, и весьма желательным вниманием к вопросу о природе человека и его нравственных чувств, обнаруживает смысл перехода к двум мыслителям Нового времени – Томасу Гоббсу и Бенедикту Спинозе. Ибо оба в параллели обнаруживают интересную связь и сильное влияние на воззрения Кропоткина.

Позиция Гоббса оказывается по-настоящему конфликтной по отношению к воззрениям Кропоткина, прежде всего из самих оснований, заложенных в фундамент этики английского мыслителя. С одной стороны, дистанцирование от религии, и, соответственно, формирование этики, как самостоятельной системы должно импонировать Кропоткину, но с другой, Гоббс, своим описанием естественного состояния человека «до Левиафана», выражает своё полное недоверие к нравственному началу в природе. Более того, Гоббсом прямо обозначается отсутствие оногo, оставляя, тем самым, формирование нравственного чувства за институтом государства.

Противопоставление природы животной и природы человека обнаруживает не только смягчение, но усугубление внутривидовой борьбы: «Во-первых, люди непрерывно соперничают между собой, добиваясь почета и чинов, чего указанные существа не делают, и, следовательно, на этом основании среди людей возникают зависть и ненависть, а в итоге и война, чего среди тех не бывает. Во-вторых, среди указанных существ [общественных животных] общее благо совпадает с благом каждого индивидуума, и, будучи от природы склонными к преследованию своей

частной выгоды, они тем самым творят общую пользу. Человеку же, самоуслаждение которого состоит в сравнении себя с другими людьми, может приходиться по вкусу лишь то, что возвышает его над остальными». И наконец: «согласие указанных существ обусловлено природой, согласие же людей – соглашением, являющимся чем-то искусственным. Вот почему нет ничего удивительного в том, что, для того чтобы сделать это согласие постоянным и длительным, требуется еще кое-что (кроме соглашения), а именно общая власть, держащая людей в страхе и направляющая их действия к общему благу»<sup>3</sup>. Однако, эта же цитата говорит о не совсем корректном обвинении Кропоткиным в «очернении» Гоббсом природного начала. Язык, чувство собственности, и активная защита собственных интересов качественно отличают человека, но и имеют свои «побочные эффекты» при отсутствии надлежащего контроля. Таким образом, человек обнаруживает собственное малодушие и ничтожность, в сравнении системой, предлагаемой Кропоткиным: свободный и справедливый от природы, по праву своего рождения, он оказывается в тисках самых страшных предрассудков нашего общества – сильного государства и религиозных заветов, в сущности своей, обязательных для исполнения. «Гоббс и его последователи признавали нравственность не вытекающей из самой природы человека, а предписанной ему внешней силой. Только на место Божества и церкви они ставили государство и страх перед этим «Левиафаном» – насадителем нравственности в роде человеческом. Один миф, стало быть, был заменен другим»<sup>4</sup>. Однако и религиозный предрассудок, не смотря на лишение его в этике Гоббса решающей роли в формировании нравственного чувства, не потерял свою власть над человеком, обязательно довлея над последним, при этом, и во всей жесткости подчиняясь государственному аппарату.

---

<sup>3</sup> Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. с.118.

<sup>4</sup> Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.169.

Действительная недооценка традиционных обществ, равно, как и организации социальных животных, была скорее слабым местом науки, современной Гоббсу, что частично подтверждается отрицанием универсальности основных этических категорий, опять-таки имплицитно следующих из необходимости строгому их подчинению известному институту, которому они обязаны собственным рождением. Однако не это играет решающую роль в отрицательной оценке этики Гоббса с позиций кропоткинского натурализма. Не играет эту роль и этатизм Гоббса, ибо, как можно заметить на примере Спинозы, этатизм вызывает куда более мягкую критику со стороны князя, нежели несогласное с ним восприятие природных механизмов отношений между индивидами. «Война всех против всех», как отмечается Кропоткиным, надолго укрепившая себя в умах, в своем наследии обнаруживается в дальнейшем превратном понимании внутривидовой борьбы, как решающего фактора эволюции (да и развития человеческого общества вообще), с ярко выраженным акцентом именно на агрессивном начале, при игнорировании обратных, положительных стремлений нашей природы. Ведь именно с этим предрассудком и борется Кропоткин в своих работах, и именно эта критика абсолютизации внутривидовой агрессии намечается в «Этике». Гоббс, с позиций Кропоткина, разделяет несчастье Дарвина, в широком заимствовании определенных понятий, но и вольной их интерпретацией. За «войной всех против всех», равно, как и за внутривидовой борьбой, некоторые мыслители не смогли увидеть другого содержания, кроме как насильственного. В пользу нашей критики специфической трактовки Кропоткиным Гоббса высказывается и известный политический мыслитель А. Магун<sup>5</sup>. Если кратко резюмировать его мысли касательно указанных выше критических нападок на Т. Гоббса, ошибкой Кропоткина является непонимание трансцендентальной природы общественного договора. Иными словами,

---

<sup>5</sup> См. Магун А. Единство и одиночество: курс политической философии Нового времени. Москва: НЛО, 2011.



состояние «войны всех против всех» предлагается скорее в качестве мыслительного эксперимента, с наиболее оптимальной следующей стратегией поведения – договором. Конечно, это не отменяет критики Кропоткина «по последствиям» – восприятию войны всех против всех как проэтатистского положения, оправдывающего страх перед государством как меньшее зло. Кропоткин часто в своих работах ставит акцент на эксплуатации страха и инкорпорированием этатических мыслей в общественные институты, как интенцию управляющего меньшинства узурпировать власть. Это также проясняет прохладную позицию князя к Ж.Ж. Руссо. При его прогрессивной критичности к традиционным институтам и в целом совпадении взглядов на изначальную благодать естественного состояния с Кропоткиным, повторяя его симпатию к витализму Шефтсберри: Нравственные влечения Руссо объяснял правильно понятой выгодой, но он в то же время ставил целью развития самые высокие общественные идеалы: исходной точкой всякого разумного общественного строя он считал равноправие, причем он доказывал это так страстно, так увлекательно и так верно, что его писания оказали громадное влияние не только во Франции, где революция написала на своем знамени лозунг «Свобода, Равенство и Братство», но и во всей Европе. В общем Руссо во всех своих сочинениях является философом чувства, в котором он видит живительную силу, способную исправить все недостатки и совершить великие дела; он является энтузиастом и поэтом великих идеалов, прямым вдохновителем прав человека и гражданина»<sup>6</sup>. Однако внимания он получает мало, и важность его мысли для проекта его этического учения не имеет большой ценности. Это происходит по причине несовпадения с позицией князя в натуралистических основаниях нравственности, инстинкту общительности, самодостаточному для социальной организации и возникновении естественного запроса на справедливость Руссо предпочитает общественный договор. В конце концов, Кропоткин не просто ищет себе

---

<sup>6</sup> Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.157.

соратников касательно некоторых следствий или суждений, а реорганизовывая этику, пытается ставить её на самостоятельные натуралистические основания, которым не нужны будут эвристические склонности, неизбежно возникающие при принятии договора.

Другой философ, в части своей мысли, продолжая идеи Декарта, а в этике разделяя стремления Гоббса поставить нравственное учение на независимый от религии фундамент, оставляет за собой совершенно другое наследие. Сама необходимость принуждения со стороны государства, как следствие недостаточности нашей природы, является чуждой мысли голландского мыслителя. Кропоткиным многократно отмечается, что именно Спиноза был одним из первых, кто ещё весьма осторожно, но глубоко понял природу, затем поставив её в фундамент формирования нравственных чувств в человеке. Ему же принадлежит «освобождение» от должного, так насаждавшегося, по словам Кропоткина, всей христианской и другими деонтологическими моделями, и замены последнего «необходимым». Можно заметить, что категория необходимого поведения, является для князя одной из самых употребляемых, и фактически являющейся одной из основ обоснования своей этики, как универсальной. Кроме того, в отличие от позиции того же Руссо, этика Спинозы лучше отвечает методологическим требованиям князя: «Этика Спинозы вполне научна. Она не знает ни метафизических тонкостей, ни велений свыше. Ее суждения вытекают из познания природы вообще и природы человека. Но что же она видит в природе? Чему природа учит наш разум, которому принадлежит решение в нравственных вопросах? В каком направлении ее уроки? Она учит, писал Спиноза, не довольствоваться соблезнованием, не смотреть издали на радости и страдания людей, а быть активным»<sup>7</sup>. Научная ясность, конкретные основания и благость природы – не единственные выделяющиеся симпатией здесь моменты. Важен также сам момент активности,

---

<sup>7</sup> Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.134.

отражающий революционные интенции Кропоткина. Бездействие и пассивность часто подвергались нападкам со стороны князя и, как мы увидим далее, является не последним моментом критики Спенсера Кропоткиным.

Однако, Кропоткина не вполне удовлетворяет категория свободы Спинозы, где, не смотря на серьезный положительный момент её активности, как правильного действия, следующего за правильным пониманием, человеческое мышление было обделено в полной мере возможностью выбора, между справедливым и несправедливым. Претензия эта не совсем обоснована, ибо в «этике» Спинозы справедливое решение является частным случаем, и любое разумное решение не может быть несправедливым, а, с первого взгляда, несвободно оно лишь в силу своей действительной необходимости, что, опять-таки, в мысли Спинозы делает его свободным. «Правильное мышление» действительно приводит лишь к справедливым решениям, и лишь у *imaginatio* есть «дурная» возможность несправедливого выбора. Впрочем, это не является существенным проблемным местом в «Этике», ибо теория познания Спинозы, изложенная в «Трактате об усовершенствовании интеллекта», обнаруживая действительную сложность восприятия, не играет большой роли для натуралистических обоснований нравственности в модели центрального персонажа данной работы.

Что же касается религии, тут интенция этики Спинозы касательно религиозных догм вполне обнаруживает близость интересам Кропоткина. Пантеизм Спинозы прямо бросает вызов антропоморфизации Бога в «народной» интерпретации христианской религии – понимании толпы. Более того, особенно марксистской традиции интерпретации Спинозы вообще свойственно снимать необходимость Бога, подобно тому, как сам Спиноза снял картезианский дуализм. И несмотря на факт того, что некоторыми исследователями, поясняется необходимость и особенный онтологический статус Бога, у обеих сторон есть свои аргументы. За отождествлением Бога с

природой и подчинением его необходимости, Кропоткиным последовательно обозначается отсутствие целесообразности использования такой сложной категории как «Бог», так обросшей суевериями в мысли простого человека (одной из главных целей борьбы с которым и ставили своей мысли оба философа), и куда более удобным его системе словосочетанием «Закон Мироздания»: «То, что люди называют Богом, есть сама непонятая человеком природа»<sup>8</sup>. На это также намекает мысль, сквозящая предисловие «Богословско-политического трактата» о желательности, вслед за Писанием, все же изъясняться на языке толпы, аккуратно следуя «дефекту её мышления». Эта же мысль об ограничении смелости его мысли здравым рассудком и высказывается Кропоткиным, подтверждаясь отчасти как и биографией Спинозы, так и его девизом «Caute!» (с лат. осторожно). Здесь, как и в случае с «войной всех против всех» Кропоткина в первую очередь не удовлетворяет не философское содержание понятий, а его контекстуальная нагруженность.

Как бы то ни было, природа в его воззрении, обнаруживает не только самодостаточность, но и высокий статус в космогонии Спинозы, ровно, как и в следующей из неё разумной деятельности (то есть сообразной своей природе и природе вещей). Возможно, именно статус природного, сложный во всем своем многообразии импонирует Кропоткину. Это отчасти доказывается тем безразличием его системы к мысли, например, Ламетри, воинствующего материалиста, во множестве своих трактатов, занимающегося активным оправданием природы, косности предрассудков во всех социальных институтах и постоянного возвращения к не только и не столько принижению человека, сколько возвышению животного в глазах обывателя, но понимая природу механически. Как можно заметить, Кропоткин достаточно прохладно относится к механическим системам

---

<sup>8</sup> Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.131.

описания человека несмотря на их заметную близость позитивистским идеям, местами нечуждым и самому князю.

Строя этику, доказанную в геометрическом порядке, в эгоистичности, Кропоткин неоднократно по тексту заявляет, что фундаментальная важность инстинкта взаимопомощи в природе была намечена именно Спинозой, ибо не зря. В «этике» мы можем действительно найти цитаты, говорящие, что идеал человеческих отношений все же выставлен во вне, за рамки рационально-эгоистичного индивида: «Таким образом, для человека ничего не может быть полезнее другого человека; ничего лучшего, говорю я, люди не могут желать для сохранения своего существования, как то, чтобы все соглашались во всем, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело и чтобы все вместе, насколько могут, стремились сохранить свое существование и все вместе искали для себя общей пользы»<sup>9</sup>.

Оба мыслителя обнаруживают собой важные ступени в развитии нравственного учения, что часто отмечается Кропоткиным в своих работах. Однако вместе с этим, в «этике» возникает проблема порой весьма поверхностных анализов сложных этических учений, вероятно возникших в силу стремления Кропоткиным вобрать в свой анализ как можно большее количество систем, предшествовавших его. Однако рассмотрение наследия, и интенции отдельных понятий определенно сохраняет возможность открытия новых горизонтов сложной взаимосвязи понятий в «Этике».

## 1.2. От Э.Шефтсбери к Ж.Гюйо: формирование витализма этики Кропоткина

Однако дальше в понимании важности конструирующей силы взаимопомощи пошел известный критик Гоббса, Шефтсбери. Если

---

<sup>9</sup> Спиноза Б. Этика. М.: АСТ, 2001. с.231.

предыдущий мыслитель в своей космогонии видел Бога во всем, то Шефтсбери видел Бога исключительно в человеке. Несмотря, на многочисленными выпадами в сторону «философии, пытающейся объяснить природу человека, ничего о ней не зная», Шефтсбери однако не сходит с её путей. Его указание на то, что таиться ответ на вопрос «что есть человек?» и «что есть его природа?» может, прежде всего, в опыте, в противоречие его собственной интенции, очень нагружено метафизически и эстетически. Что же касается нравственных начал, благоприятствующими взглядам Кропоткина обнаруживают себя несколько моментов. В обращении к природе, в своих рассуждениях, Филокл и Палемон в «Философской рапсодии» обнаруживают несостоятельность конвенциональной теории происхождения морали и куда более глубокие корни, казалось бы, привычных и подвергнутых сомнению мизантропов и нигилистов понятий вроде добра, стремления к благу ближнего своего и т.д.

Осознание личной выгоды (например, для безопасности каждого) собственно и вызывающее какой-либо «договор», регламентирующий человеческие отношения, не может единолично явиться основанием нравственного чувства, до этого отсутствующего. «Если в природе изначальной и чистой дурно нарушать свои обещания или совершать вероломство, то столь же дурно будет и проявить негуманность или в чем бы то ни было грешить против нашей естественной принадлежности к роду человеческому. Если естественно есть и пить, то естественным будет и собираться в стадо. Если естественно какое-либо желание или чувство, – то же и чувство солидарности», – пишет Шефтсбери в «Sensus communis»<sup>10</sup>.

Нетрудно найти печально огромную массу примеров девиантов, которые несмотря на все догматы церкви, завещающие о любви ближнего, и на строгий надсмотр государства, обнаруживают неприятие оных, и

---

<sup>10</sup> Шефтсбери. Эстетические опыты. Сост., перевод, коммент. Ал. В. Михайлова. Под общ. ред. М. Ф. Овсянникова. М.: «Искусство», 1974. с.299.

следующее за ним дурное действие. И подобные рамки оказываются не лучше непрочных цепей на разъяренном животном, и само их наличие не способствует смягчению последнего. Соответственно, если после всех этих нравственных рамок мы не только не стали лучше, но стали хуже, наша вся надстройка социальных институтов обнаружила себя нерабочим регуляром человеческих отношений. Выход Штрефсбери находит простым – вернуться к естественному состоянию, отличающемуся, однако, от подобного состояния у энциклопедистов, где важную роль играет внешняя полезность того, или иного образа действий. Соответственно, человек нравственен и независимо от цели своего поведения, он не добр по отношению к другому, он добр *сам по себе*, что, как отмечает Кропоткин, обнаруживает и несостоятельность утилитарного аргумента в основании этики<sup>11</sup>. Альтруистичный порыв к другому не есть продукт человеческой культуры, а сам человек является продуктом одного, с необходимостью возникшего в нашей природе: «Вера, справедливость, добропорядочность и добродетель должны были существовать уже в естественном состоянии – или же их не могло быть вообще. Гражданский союз или содружество никогда не могли бы поступать правильно или неправильно, не будь уже заранее правильного и неправильного»<sup>12</sup>. Чувство солидарности же – самоорганизуемая производная из этого порыва, закона мироздания, результатом которого и стал человек. Понять природу и действовать согласно с ней, вот завет Штрефсбери, идущим вслед за Спинозой. Однако, английский мыслитель делает акцент именно на взаимопомощи, её сущности и повседневном проявлении, упуская её место в философской системе, просто как следствие формального её отсутствия. Спиноза же наоборот, создав мощную философскую систему, рационально и полно обосновал в ней место человека. Кропоткин считает, что «взаимопомощь» Шефтсбери есть наследие отчасти

---

<sup>11</sup> Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.141.

<sup>12</sup> Шефтсбери. Эстетические опыты. Сост., перевод, коммент. Ал. В. Михайлова. Под общ. ред. М. Ф. Овсянникова. М.: «Искусство», 1974. с.301.

именно «mutuam juventum» Спинозы. Живую взаимосвязь их мысли, касательно природы человека и Космоса, подтверждает А.В.Михайлов<sup>13</sup>.

Кропоткин в своей «этике» стремится, как уже было показано, найти мост между двумя этими подходами, под единым основанием необходимости освобождения от догм, «вращенных суеверием». Своему выдающемуся эмпирическому опыту и соответствующим им идеям он искал достаточное философское обоснование, и обнаружил оное в нравственном учении Ж.М. Гюйо. Его философия жизни, опирающаяся на открытия, изложенные в работах Дарвина, породило нравственное учение, оказавшее, пожалуй, одно из самых серьезных влияний на Кропоткина.

Понятие жизни у Гюйо предстает в самом широком смысле этого слова. Все существование человека имеет собой единственную цель-преумножение жизни. В последнее входит не только простое биологическое размножение, но и вся конструктивная человеческая деятельность, направленная, как и к себе – саморазвитие, личностный рост, так и к «другому», проявляя себя в добродетели. Лейтмотивом его витализма, таким образом, анализ феномена морали в человеке: его история и его перспективы. При этом, «Очерк нравственности без обязательства и без санкции» ставит собою задачу не создать принципиально новое нравственное учение, а очистить его. То есть, он предлагает свою систему, отталкиваясь от критики предыдущих систем, что сильно напоминает и «Этику» Кропоткина. Более того, в «Этике» некоторые мыслители, вроде Эпикура и утилитаристов, вообще обнаруживают себя принятыми через призму Гюйо, о чем, кстати, говорится самим автором<sup>14</sup>.

Гюйо, в построении своей системы, критикует любой догматизм вообще: «Свобода в области морали заключается не в отсутствии моральных

---

<sup>13</sup> Михайлов А. В. «Эстетический мир Шефтсбери» Шефтсбери. Эстетические опыты. Сост., перевод, коммент. Ал. В. Михайлова. Под общ. ред. М. Ф. Овсянникова. М.:«Искусство», 1974. с.60.

<sup>14</sup> Кропоткин П. А. Этика. Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.34.



правил, но лишь в устранении принудительных предписаний во всех случаях, когда эти предписания не могут быть научно и логически обоснованы»<sup>15</sup>. В продолжение всей предыдущей мысли, понятно, что наибольшим нападкам подвергается религия, а следом утилитаризм, и, местами, даже сциентизм, действительно местами представлявшийся тогда лишь теологизированным заменителем религии. Кропоткину вообще симпатизировала критика христианской этики Гюйо как этики принуждения. Он намеревался создать этику условий, условий, в которых альтруистический импульс, заложенный в природе, адекватно бы проявил себя в обществе.

Гюйо также обнаруживает крайне интересную трансформацию понятия долга. Долг – есть сознание внутренней мощи, избыток жизненных сил, и человек постоянно пытается его реализовать. С самого детства мы преодолеваем им рамки повседневности, где вслед за осознанием этого избытка, мы принуждаем сделать нечто на благо себе и людям. Помимо энергии деятельной, мы имеем и энергию чувственную, обнаруживая себя готовыми сопереживать чужому горю и чужим радостям, дарить людям собственные слёзы, когда этих эмоций больше, чем нужно для сохранения гармонии внутри нас: «Увеличивать интенсивность жизни – это значит увеличивать область активного проявления во всех его формах»<sup>16</sup>. Исследователь идейной связи Кропоткина и Гюйо, И. де Лоренс характеризует гармонию нравственных порывов в мысли французского мыслителя: «Сочетание альтруизма и эгоизма характеризует поведение человека и может привести, по мнению Гюйо, к моральной плодотворности, которая состоит именно в расширении индивидуальной жизни на пользу других, так что личность может даже принести себя в жертву ради других»<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. М., 1923. С.12.

<sup>16</sup> Там же, С.79.

<sup>17</sup> И. де Лоренс . «Очерк нравственности без санкций и принуждения (Влияние Ж.М.Гюйо на П.А.Кропоткина)» // Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А. Кропоткина. М., 1995. Вып. 1: Идеи П.А. Кропоткина в философии. С. 126–136.

Истинно реализуясь лишь в своём избытке, жизнь, в своём становлении, недвусмысленно отдает предпочтение именно альтруизму. Удовольствие или благо же не являются причиной этого стремления в человеке, а являются лишь его следствием.

Что же касательно отсутствующей необходимости санкций, Гюйо обращает наше внимание, что естественное неодобрение/одобрение нравственных поступков происходит в нас интуитивно, полуосознанно. Наше нравственное чувство объединено чем-то общим, тем, что вызывает моментальную вспышку негодования при виде любого нарушения нашей внутренне установленной нормы. Моральное уродство, как говорит Гюйо, не просто так вызывает, куда большее отвращение и неформальные санкции со стороны общества, нежели уродство физическое. Кропоткин, беря эту мысль на вооружение, определяет это абстрактное нравственное одобрение именно понятием справедливости, не имеющим у Гюйо такого значения.

Таким образом, мы обнаружили формирование взглядов Кропоткина сразу с двух сторон: возвышенно-философского, высокого понимания природы, и стремления максимально приблизиться к убедительной точности, представляемой естественными науками, которую пытались перенять позитивистские настроения в философии и этике.

Стоит обозначить, что философия Гюйо служит важнейшим инструментом для Кропоткина для определения содержания принципа справедливости и снятия противоречий между общественным и индивидуальным интересом. В описании индивидуальных отличий, и ситуации признания наличия между нами всё-таки некоторой разницы (пусть и незначительной) это снятие обретает особую важность, тем более в определении справедливости как равноправия, а не как равенства, о чем будет сказано в дальнейшем.

## 2. Понятие солидарности в этике П.А. Кропоткина

### 2.1. Натуралистические основания этики Кропоткина

Кропоткин в своем восхождении к натуралистическим основаниям отталкивается от простого аргумента: многие мыслители описывающие нравственные отношения, в том числе уже мыслящие в рамках эволюционной теории, занимались противопоставлением человеческого животному. Даже при согласии с дарвиновской преемственностью человека от животного мира, ученые искали в противопоставлении именно то отличие, которое делает нас – и только нас, людьми. Кропоткин же, всей своей мыслью пытался доказать обратное: не имеет смысла противопоставление человека природе и какой-либо из её частей, ибо он ею рожден. Из этого имплицитно следует, что многое в человеке, так называемое специфичным, обнаруживает в природе: либо схожие примитивные проявления, либо, как минимум, основания, послужившие развитию тех или иных особенностей человека, как вида и как человека.

Как уже указывалось выше, Кропоткин намеревался провести мост между своей интуицией, подтвержденной эмпирически им самим и его великим предшественником – Дарвином, и этической наукой (а после и политической). При этом наибольшее внимание им уделялось построению именно космологического обоснования собственного воззрения, где заимствованные идеи у Гюйо были преобразованы под более позитивистский настрой, так популярный в то время. Инвариантность собственных этических построений, была обеспечена Кропоткиным, прежде всего, статусом его законов не просто всеобщим, а даже космическим, всеохватывающим по отношению к любой органической материи: «мы имеем здесь всеобщий, мировой закон органической эволюции, вследствие чего чувства Взаимопомощи, Справедливости и Нравственности глубоко заложены в человеке со всею силою прирожденных инстинктов; причем первый из них,

инстинкт Взаимной помощи, очевидно, сильнее всех, а третий, развившийся позднее первых двух, является непостоянным чувством и считается наименее обязательным<sup>18</sup>». Любопытно, что здесь Кропоткин не выделяет «солидарность» отдельной ступенью, однако, это не мешает ей выступать лейтмотивом как натуралистических, так и политических трудов философа. Отдельной задачей данного параграфа будет демаркация понятий справедливости и солидарности, которые смешиваются в употреблении.

Таким образом, логично наше рассмотрение начать именно с взаимопомощи и её роли в организации внутривидовых отношений. Уточнение «внутривидовой» оказывается весьма точным, хоть и обыкновенно не употребляемым Кропоткинским. Заветы Дарвина, особенно после «Происхождения видов» обнаружили недостаточно близкую основной идее работы, но весьма живучую ошибку отождествления борьбы за существование и естественного отбора. Постоянное повторение этой мысли, сквозящее через множество работ Кропоткина и, местами, повторяющее друг друга, и, что ещё более странно, во многом оказавшееся не воспринятым всерьез его современниками, находит прямое оправдание у самого Дарвина в более поздней работе «Происхождение человека и половой отбор». В этой работе автор уточняет, по-видимому, вследствие действительной необходимости, ту самую разницу между «отбором» и «борьбой», и, помимо этого, отдает намного большее внимание описанию роли возможных общественных инстинктов.

Стремление к другому, иногда упоминаемое Дарвином, не та витальность Гюйо, и не альтруизм в чистом виде, однако сходства с взаимопомощью, описанной у Кропоткина, действительно присутствуют: «Хотя человек, как только что замечено, не имеет особых инстинктов, которые указывали бы ему, каким образом помогать своим ближним, – в нем существует стремление помогать им, и по мере усовершенствования его

---

<sup>18</sup> Кропоткин П. А. Этика. Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.44.

умственных способностей он будет в этом случае естественно руководствоваться разумом и опытом<sup>19</sup>». Тут наглядно просматривается и отличие в важности роли рационального в свойственном всем общественным животным помогать друг другу.

Вообще, в работе Дарвина о «происхождении человека» критика утилитаристов, о роли цели, удовольствия и прочих подобных категорий является важным для Кропоткина местом, что можно проследить как в «Этике», так и во «Взаимопомощи, как факторе эволюции». Слабость позиций Миля Дарвин видит в излишней роли приобретенных качеств – умственных, как и нравственных, в ущерб врожденным. Ведь если признавать очевидный факт того, что инстинкт общности врожденным у многих животных, то, в случаях, где он особенно ярко выражен, логично предположить, что именно следование ему побуждает удовольствие, лишь как незначительный побочный стимулирующий эффект и как нахождение в обществе себе подобных. А уже за этим эффектом опционально может приходиться и сочувствие, и оказание помощи себе подобным. Дарвин также говорит о моментальной реакции на угрозу жизни сородичу, которая проявляется у людей намного быстрее всякого рационального анализа ситуации, что является также является серьезным аргументом для критики любой этической теории, построенной на рациональном выборе<sup>20</sup>.

Однако несмотря на близость Дарвина модели Кропоткина во многих моментах, центральным образующим человека понятием остается борьба. Борьба между индивидами, между общественными и индивидуалистическими инстинктами. И чем более суровая – тем более эффективная, ибо в результате её, при неизбежном столкновении обществ более и менее цивилизованных, побеждают обыкновенно последние, что, по мнению Дарвина, и является

---

<sup>19</sup> Дарвин Ч. «Происхождение человека и половой отбор». М.: Политиздат, 1953. с.221.

<sup>20</sup> Там же, с.215.

критерием развития современной европейской цивилизации, для которой варвары с её развитием, превратились из серьезной угрозы, в смешную<sup>21</sup>.

Кропоткин же идет много дальше в своих рассуждениях, ровно, как и исследованиях. Будучи взволнованным, как он сам пишет этой всеохватывающей природной борьбой за существование, он пытался обнаружить наглядные её подтверждения в природе, которую ему счастливо приходилось наблюдать так часто. Более того, после его службы и последующей экспедиции по Сибири, он окончательно убедился в обратном: экстремальные условия являются куда большим вызовом благополучию вида в лице каждого индивида, нежели внутривидовая борьба за существование и размножение.

Дарвин, как и его ближайшие последователи, делают ошибку в возведении в абсолют пусть не жестокую внутривидовую борьбу, но стремление к состязательности, которой Дарвином же и отводится решающая роль в наследственности. Кропоткин, исследовав воздействие экстремальных условий на сибирскую фауну и её реакцию, обнаружил, что аналогия с гладиаторской ямой, где выживают сильнейшие, не только не точна, но вообще противоречит результатам простейших наблюдений. Подобные вызовы не делают сильнее, они убивают, подрывают здоровье выживших, и последние платят своим же здоровьем и силой за свою выносливость, потому что первые две категории являются вслед за максимальным потреблением ресурсов в то время, как выносливыми индивиды становятся вследствие нехватки этих ресурсов. Состязательная же деятельность в любом случае увеличивает потребляемые ресурсы. И, если бы она являлась бы постоянной, отбор на «сильнейшего и успешнейшего» самца, как следствие затраченных ресурсов, вредил бы стае больше, нежели постоянная попытка минимизировать конкуренцию до необходимого минимума действительно наличествующего полового отбора. В таком случае, последователен вопрос:

---

<sup>21</sup> Дарвин Ч. «Происхождение человека и половой отбор». М.: Политиздат, 1953. С.290.

«как быть с перенаселением?» «что, в таком случае, будет регулировать бесконтрольную рождаемость, если не внутривидовая борьба?». Ответ с позиции Кропоткина будет заключаться в том, что экстремальные условия не являются единственным внешним раздражителем. Более того, баланс пищевой цепи – постоянный самоорганизующийся процесс. А.А.Нейман, анализируя «Взаимопомощь, как фактор эволюции», по этому поводу пишет: «По мнению П.А.Кропоткина, из-за неблагоприятных климатических воздействий численность насекомых, птиц, млекопитающих не достигает размеров, вызывающих столкновение из-за пищи. При повышении численности какого-либо вида она снижается хищниками, болезнями, паразитами»<sup>22</sup>. Законы природы, таким образом, оказываются стабильными и способными к саморегуляции.

Более того, именно необходимость ответа на внешние вызовы, как доказательство их большей опасности, обуславливает весь быт общественных животных: «В великой борьбе за существование – за наиболее возможную полноту и интенсивность жизни, при наименьшей ненужной растрате энергии – естественный подбор постоянно выискивает пути именно с целью избежать, насколько возможно, состязания. <...> Большинство наших птиц медленно перекачывает к югу, по мере наступления зимы, или же они собираются бесчисленными сообществами и предпринимают далекие путешествия, – и, таким образом, избегают состязания. А колонии бобров, когда они чересчур расплодятся на реке, разделяются на две части: старики уходят вниз по реке, а молодые идут вверх для того, чтобы избежать состязания»<sup>23</sup>. Несколько забега вперед, можно заметить, что взаимопомощь, как внутривидовая консолидация, действительно оказывается самым эффективным оружием естественного отбора, ибо интересы вида превалируют над интересами индивида, и подчиняют их себе, независимо от

---

<sup>22</sup> Нейман А.А. Идеи П.А.Кропоткина и естествознание. /Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А. Кропоткина. М., 2002. Вып. 4. с. 68.

<sup>23</sup> Кропоткин П.А. Взаимная помощь, как фактор эволюции. СПб., 1907. с.147.

наличия в стремлении к внутривидовой взаимопомощи статуса закона развития органической материи. И если эта кооперация зачастую является одновременно обязательной и взаимовыгодной, то и наличие, а с ним и необходимость описания Кропоткиным, определенных законов, регулирующих эти отношения подводит нас к понятию справедливости.

Справедливость в этике Кропоткина предстает в широком смысле и является связующим мостом между взаимопомощью и нравственностью. При этом, Кропоткиным так же отрицается и преемственность справедливости от какой-либо из предыдущих философских или религиозных систем, по понятной причине их политической ангажированности, или просто их неэффективности в истории, не смотря на всю их идеологическую привлекательность. Эта проблема, в частности, ставится в «Этике анархизма», где говорится, что народ обманулся «этикой» Гоббса и его «оправданием» государства. Сам закон дискредитировал себя, как источник справедливости. Соответственно, следует найти новое, полноценное натуралистическое основание справедливости.

Однако несмотря на весомую попытку Кропоткина в этом нелегком предприятии, из всех трех частей его триады, справедливость оказывается максимально политизированной. В общем-то, оно и понятно, ибо, как мы уже указали выше, если взаимопомощь, в силу её прочнейшего укоренения «вытравить» из человеческого сознания обнаруживается практически невозможным, справедливость оказывается под влиянием некоторой индивидуальной рациональной составляющей. Оттуда в человеческом обществе и обнаруживаются её проблемы в сфере политического.

Однако, возвращаясь к натуралистическому и восходя по ступеням триады, мы можем обнаружить такое словосочетание «справедливость во взаимоотношениях». И если ещё в животном мире, сложная социальная организация проявила себя необходимой и благоприятной, то свою актуальность на протяжении эволюции она могла сохранить, только



оставаясь такой, то есть постоянно, в равной степени, отвечая на все потребности каждого участвующего индивида, то есть, гарантируя равноправие. Эгоистические порывы последовательны и не так дурны сами собой, как показал Гюйо и не отрицал Кропоткин, и если они имеют место в нашей природе и природе социальных животных, то именно равноправием им имеет смысл управляться.

Вот как описывает эту трансформацию Кропоткин: «Первые зачатки справедливости, в смысле равноправия, можно наблюдать уже у животных, особенно у млекопитающих, когда мать кормит несколько детенышей, или в играх многих животных, где обязательно бывает соблюдение известных правил игры. Но переход от инстинкта общительности, т. е. от простого влечения или потребности жить в кругу сродных существ, к умозаключению о необходимости справедливости во взаимных отношениях необходимо должен был совершиться в человеке ради поддержания самой общительной жизни»<sup>24</sup>. Единственным следствием из слов о необходимости понимания этого человеком, следующим за описанием чувства оно у животных, может лишь то, что люди потеряли ту самую чистую идею равенства. Как очевидно, Кропоткин исповедует чистый эгалитарный идеал справедливости.

Интересным оказывается тот факт, что простая, на первый взгляд, эгалитарная справедливость оказывается порядком выше, нежели воздающая. Кропоткин не отводит этому достаточного внимания, но, следуя его интенции, можно позволить себе заключить, что справедливость воздающая, вызывающая лишь трепет перед наказанием, не может быть не просто конструктивной, но даже деятельной. Однако, как будет дополнительно продемонстрировано в следующем параграфе, регулирующая функция справедливости возможна в своем рассмотрении только через принцип солидарности. Кропоткин отказывается от категории «правосудности» ввиду её этактистских иерархичных коннотаций, что означает отрицание какой бы то

---

<sup>24</sup> Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.74.

ни было значимости государства как субъекта справедливости. Таким образом деятельной лишь оказывается модель эгалитарной справедливости, которая, в своём действии, предшествует какому-либо воздаянию, будь то награждение или наказание, и в них не нуждается, она *свободна* от них. Категория свободы – одна из важнейших для Кропоткина должна позволить действовать индивиду сообразно необходимости по своей воле, а не по воле принуждения.

Главное – создать такую нравственную и воспитательную атмосферу, где это будет допустимо без государственного и какого-либо иного «жандарма». Кропоткин искренне верит в то, что человек на это способен. Когда каждый стремится к благу другого исключительно вследствие осознания необходимости этого, в свою очередь, являющейся следствием нашей природы, ровно потому, что видит в том другом себя, то общество не нуждается в других регуляторах, и неизбежно будет быстро поступательно развиваться, в силу отсутствия внутренних к тому препятствий. Рассмотрение реализации справедливого можно осуществить таким образом в двух плоскостях. Первая будет натуралистической – превалирующей дискрипции как формулировании Кропоткиным некоего естественного закона нашей социальной организации. Вторая же – некоторыми институциональными и практическими социальными следствиями, ключевым механизмом которого и является солидарность.

Переходя от понятия справедливости «в широком смысле», и его натуралистического основания в этике Кропоткина, мы подходим к заключительной части триады – нравственности. Эта последняя, «необязательная» надстройка, и является нашей определяющей, как людей, оказываясь «необязательной» ровно настолько, насколько ей является вся наша культура. Стоит отметить, что несмотря на аполитичность этого понятия, и, следовательно, кажущееся, на первый взгляд, безразличие для основания политических взглядов Кропоткина, он отдает значительное

внимание положению и свойствам этой категории, оказываясь условно идеологизированной.

В публичной лекции «Справедливость и нравственность» наиболее точно описывается вся связь трех понятий и роль в нем собственно третьего. Нравственность, в своем человеческом проявлении, оказывается не только и не в первую очередь эволюционировавшим понятием из первых двух, но и включающем в себя их. В целом, структура оказывается следующей: «1) инстинкт, т. е. унаследованную привычку общительности; 2) понятие нашего разума – справедливость как равноправие, и, наконец, 3) чувство, ободряемое разумом, которое можно было бы назвать самоотвержением или самопожертвованием, если бы оно не достигало наиболее полного своего выражения именно тогда, когда в нем нет ни жертвования, ни самоотверженья, а проявляется высшее удовлетворение продуманных властных требований своей природы. Даже слово «великодушие» не совсем верно выражает это чувство, так как слово «великодушие» предполагает в человеке высокую самооценку своих поступков, тогда как именно такую оценку отвергает нравственный человек»<sup>25</sup>. То есть, в своем проявлении, нравственность оказывается совокупностью всех чувств и понятий, развивавшихся и продолжающих эволюционировать в человечестве.

Именно нравственности, как героизма невозможно насильем требовать от всех, но необходимо создать такие условия, чтобы реализовать тот самый нравственный потенциал в каждом. Создать нравственный импульс, а точнее создать для него условия в каждом человеке, дабы последний, без внешних рычагов, всегда был готов пожертвовать собственным благосостоянием на благо других.

---

<sup>25</sup> Кропоткин П.А. Справедливость и нравственность. Публичная лекция, прочитанная в Анкотском братстве и в Лондонском этическом обществе. СПб.; М.: Голос труда, 1921. с.55.

Однако, несмотря на столь возвышенное определение, без признания справедливости, как всеобщего равенства на основании принципа солидарности, подобные проявления высокого нравственного чувства бесполезны, ибо проявляют себя, в таком случае, лишь как лицемерие, либо же напрасная жертва, что оказывается для человечества того хуже. И, соответственно, общество высокоморальных альтруистов не будет состоять из героев с суицидальными наклонностями, периодически их проявляющими, но, наоборот, при подобном нравственном конструкте, необходимость проявления подобного героизма стремится к нулю, оставаясь лишь на самые крайние случаи форс-мажорных обстоятельств. Таким образом, в своём восхождении, нравственность возвращается в справедливость, как своё обязательное условие.

Подтверждение этому Кропоткин снова находит в традиционных обществах, снисходительно называемых Спенсером «примитивными». Среди туземцев Сибири высокая нравственная надстройка легко обнаруживает себя, без всякого участия административного аппарата, действительно рабочая именно из-за тонкого чувствования ими эгалитарного идеала солидарности<sup>26</sup>. Кропоткин не просто находит основание справедливости, он добавляет специфическое понятие, не как характеристику, но как основополагающий принцип – солидарность, тождественность «я» с «ты», напоминающее заимствование у Фейербаха, но с совсем другим содержанием. Я такой же, как и ты, как нравственный идеал в другом, выставленный во вне. То есть, я желаю справедливости не для удовлетворения своих потребностей или признания своих прав, по факту признания и требования одного у другого. Разница обнаруживается в неприятии Кропоткиным противоположности наклонности (представляемой Фейербахом скорее эгоистичной) и необходимости. В нравственной модели Кропоткина разница в интенции наклонности и необходимости, безусловно, имеется, но противоречие в оном

---

<sup>26</sup> Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.72-74.

означало бы «дурную» сущность нашей природы, поэтому Кропоткин объясняет это иногда возникающим конфликтом наших индивидуалистичных и общественных инстинктов, представляющих скорее гармонию, нежели борьбу.

Возможно, именно такое одностороннее позитивное восприятие нашей природы оказывается одним из слабых мест этики Кропоткина. Обнаруживается, к тому же некоторая спекуляция эмпирическим материалом, где возле усмотрения эгалитарной справедливости в животном мире, нетрудно заметить и строгую иерархию, зачастую распределяющую ресурсы. Соответственно, возле наличествующей справедливости в природе, вопрос о наличии несправедливости обнаруживается открытым, и находящим свой ответ у мыслителей, со схожими воззрениями в этике, как в дальнейшем будет нами показано. Однако, несмотря на это, стоит заметить, что в своей совокупности и независимо от того факта, что работа оказалась неоконченной, нравственное учение Кропоткина, обнаруживает логическую стройность и удобные читателю связи между основными понятиями, действительно рисующие целостное восприятие мира. И оно же, в свою очередь, оказывается приятным нашему взору в силу своей доброй интенции, ибо человеку, как говорил рассмотренный выше Гюйо, в его театре жизни, охотнее верится в хорошее содержание и хороший конец.

Рассмотрев модель этики на натуралистических основаниях, резонно также рассмотреть вопрос об её актуальности в свете дальнейших научных исследований, как удовлетворяющее условие объективности системы, обозначенное самим Кропоткиным. Или же, выражаясь менее претенциозно: как система находит более плотное эмпирическое обоснование в свете дальнейших исследований.

Как известно, исследование Дарвина получило неоднозначное наследие в этике. Редукционизм до биологических принципов внутривидовой борьбы (Спенсер, Гексли) сущности социального действия – так называемый,

«чистый» натурализм, или же иной, как попытка взглянуть на природу как нечто самостоятельное, без уравнивания со сложными социо-культурными связями по своей структуре, но значительно возвышая от уровня обыденного восприятия «дикости» естественного, находя своё отражение в позиции Кропоткина. К слову, в этом проявляется компромисс его позиции «благой природы»: натурализируя человека, этизировать природу. В современной науке, неожиданно подтверждается именно второе воззрение, что соответственно открывает возможность проверки прозорливости Кропоткина.

Проблема доказательства актуальности идей Кропоткина, в частности заключается, что выгоде «врожденного» альтруизма, т.е. отобранной совокупности инстинктов, сформировавшихся и наследуемых в генах, должна быть математически наблюдаемой, иначе отбора не произойдет. Тем более, эгоизм также, если не более часто наблюдаемый нами, во многих частных случаях кажется куда более выгодным. Попытку детального математического объяснения выгоды отбора на альтруизм одним из первых предпринял Гамильтон. Опуская его математические построения, в дальнейшем претерпевшие многие узкоспециальные уточнения, интересными оказываются выводы, приведенные в статье «Эволюция альтруистического поведения» (the evolution of altruistic behavior): внутригрупповой альтруизм, даже восходя до самопожертвования обнаруживает себя выгодным, если обеспечивает сохранение жизни родственников индивида (а с ними и родственных генов), коих обыкновенно большое количество внутри группы<sup>27</sup>. Грубо говоря, жертвующий ради спасения родственников собой индивид, имеет не только половину своих генов, сохранившихся в его детях, но столько же в братьях и сестрах, матери и отце, по четверти в кузенах и кузинах ровно, как и в племянниках и т.д.

---

<sup>27</sup> Hamilton W. D. The Evolution of Altruistic Behavior/ The American Naturalist, Vol. 97, No. 896 (Sep. - Oct., 1963), с.354-356.

Таким образом, этот абстрактный альтруистичный ген сохраняет подобным поступком достаточное количество реципиентов.

Однако несколько глубже пошел в своих исследованиях пошел Триверс, являющийся более ценным персонажем для данного исследования потому, что не обходит стороной понятие справедливости, в частности в своем рассмотрении проблемы отношения альтруистов и эгоистов. Его система, не так привязанная к родственным отношениям, разделяется, в свою очередь, на три модели альтруистического поведения: «1) альтруист систематически рискует собой для любых членов популяции, в этом случае «ген» альтруизма обречен на вытеснение (если только на выручку альтруисту не будут приходиться и неспасенные им); 2) альтруист рискует собой только ради близких родственников, при малом риске для альтруиста, большом шансе на спасение гибнущего ген альтруиста распространится широко; 3) альтруист рискует собой преимущественно для альтруистов же и для способных на взаимный благодарный альтруизм. В этом случае интенсивность отбора тем выше, чем чаще в жизни особи встречаются ситуации, требующие взаимной выручки. И безусловно, эта взаимная выручка является формой просоциального поведения: помогая другому в беде, ты своего рода понимаешь, что тебе в беде также помогут. Эта дескрипция направлена явно на доцивилизационные сообщества и возможно применима даже к приматам. Эта ничем нерегламентированная взаимность действительно напоминает принцип взаимопомощи и солидарности, о котором пишет Кропоткин.

Из этого уже видно, что Триверс в своих исследованиях предпринимает попытку вернуть статус универсальности альтруистичному порыву, против избирательной взаимопомощи Гамильтона. В целом, Триверс делает вывод в своих расчетах, что переменных, играющих в пользу альтруизма, оказывается достаточно много. Однако нам он интересен вниманием к проблеме отношений альтруистов и эгоистов внутри группы. Ибо при

случаях проявления альтруистического поведения на благо группы, в которых индивид, обязательно рискуя своим здоровьем или жизнью, уменьшает свои шансы на выживание, эгоист же, не рискуя, оказывается также спасен, посредством этой жертвы. Таким образом, можно предположить, что наличие альтруистов оказывается стае всегда необходимо, но и наличие эгоистов ничем не ограничивается. Триверс называет таких индивидов «мошенниками» (cheaters) и снимает эту проблему введением в свой оборот термина «моралистической агрессии», как некоторых насильственных санкций, порицающих это «мошенничество», вплоть до изгнания или убийства<sup>28</sup>. С другой стороны, внутри группы формируется чувство необходимости сохранения альтруистических наклонностей, которые стимулируются положительными санкциями одобрения. Моралистическая агрессия, как регулятор общественных отношений неоднократно упоминается и Кропоткиным<sup>29,30</sup>. Кропоткин уточняет, что наказанию нравственно слабые члены общества подвергаются лишь в случае нарушения «фундаментальных основ» жизни: взаимопомощи, солидарности и справедливости как равноправия. Однако его акцент на том, что отсутствие таких черт как храбрость и самоотверженность, вызывает не только неформальное порицание со стороны группы, а, прежде всего, женского пола, в виде периодического осмеивания, например, в вечерних песнях гренландских эскимосов, что, безусловно, имеет свои последствия для дальнейшего продолжения рода «труса»<sup>31</sup>.

Однако, в своих выводах, Триверс идет дальше предположений Спенсера, Дарвина и Гамильтона и, неожиданно, ближе к Кропоткину, в своей оценке значения альтруистического порыва в эволюционном развитии.

---

<sup>28</sup> Trivers, R. L. 1971. The Evolution of Reciprocal Altruism. Quarterly Re-view of Biology 46: с.35–37.

<sup>29</sup> Кропоткин П.А. Взаимная помощь, как фактор эволюции. СПб., 1907. с. 72-73.

<sup>30</sup> Кропоткин П.А. Нравственные начала анархизма // П.А.Кропоткин. Этика. М.: Политиздат, 1991. С.310.

<sup>31</sup> Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.74.



Моралистическая агрессия, направленная на искоренение эгоизма, вызывает ответную реакцию маскировки «мошенников», в свою очередь, развивающую чувство справедливости (а, точнее, несправедливости), необходимое для поддержания нужного обществу количества индивидов, готовых жертвовать собой на благо других, то есть альтруистов. Все это, в свою очередь, необходимо развивает психику вида, что означает, что именно животные основания нравственности, стали одним из важных факторов развития нашего человеческого сознания. Триверс, с позиции биологии, достаточно точно отражает восприятие живой гармонии, конструирующей борьбы между эгоистичными и альтруистичными порывами, фактически соглашаясь с выводом примата вторых в развитии человека, как биологического вида.

На вопрос так ли наивна оказывается позиция «доброй природы» Кропоткина также отвечает известный советский генетик Эфроимсон. Естественный отбор действительно жесток: он действительно реагирует на любое изменение поведения, в случае частичного определения генами и доказательства его неуспешности. Однако, так ли не нужна ему любовь ближнему, и, соответственно, включенная в неё любовь к слабому – вопрос, на который пытается ответить советский генетик. Симпатизируя системе Кропоткина, он в выстраивании доказательств своей теории оперирует фактически теми же понятиями: «Под словами «совесть», «альтруизм» мы будем понимать всю ту совокупность эмоций, которая побуждает человека совершать поступки, лично ему непосредственно не выгодные и даже опасные, но приносящие пользу другим людям. В принципе альтруизм биологически оправдывает себя преимущественно при взаимности, как это будет показано ниже, поэтому отбор на альтруизм должен сопровождаться сильнейшим отбором на чувство справедливости.<sup>32</sup>». Уже с первых строк мы видим, что содержание и связи основных понятий обнаруживают явные

---

<sup>32</sup> Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики. СПб.: Талисман, 1995. с.22.

параллели с учением о нравственности Кропоткина. Взаимопомощь является непосредственным следствием кооперации, являющейся, в свою очередь вынужденной и необходимой реакцией на вызовы внешней среды. Справедливость является необходимым следствием из взаимопомощи, как природный регулятор гармонии между эгоистическими и альтруистическими порывами. В совокупности, имея высшее своё выражение в самопожертвовании, «поступке невыгодном и даже опасном индивиду», это образует натуралистическое основание нравственности в этике Кропоткина. Выше нами уже говорилось, что при отсутствии врожденных альтруистичных инстинктов, эгоистичный выбор обязательно бы доминировал. Но, как было указано тем же Дарвином, наше стремление к другому, скорее всего имеющее корни от родительского инстинкта, невозможно игнорировать, ограничивая семейными отношениями.

Однако, наиболее интересным представляется доказательство подобных воззрений, приведенное В.П. Эфроимсоном, и в частности отвечающее на вопрос «как тогда возможны в мире столь частые проявления агрессии, порой выражающиеся даже ужасами, вроде геноцида?». Что касательно природы нашего альтруизма, она вытекает из перестройки нашего организма с течением эволюции. Дитя человеческое, сообразно нашей телесной организации, рождалось все более и более беспомощным. Отбор, соответственно, проходили те семьи (затем общины, и т.д.), которые были готовы максимально эффективно кооперироваться в заботе и защите своего потомства. Однако, выходящий за рамки семьи альтруизм, выражающийся в заботе, оказывается непосредственно наблюдаем уже в группах стадных животных, что лишь доказывает явное его «дочеловеческое» происхождение.

Так что же сильнее в человеке, эгоизм или альтруизм? Эфроимсон, обращаясь к истории, приводит колоссальное множество примеров, казалось бы, «неуместного» порыва альтруизма или справедливости. Множество богатых и успешных людей на протяжении истории, жертвовали

собственным благосостоянием и, зачастую, жизнью, борясь за свободу своих подчиненных или рабов, за справедливое воздаяние и т.д.: «Теория разумного эгоизма опровергается быстрым массовым развитием чувства справедливости у таких детей, которых воспитывали в духе устремления к благополучию во что бы то ни стало. Герцен упоминает мимоходом, что Боткин воспитывался в среде, где думали и говорили только о наживе. Неужели разумным эгоизмом, а не взрывом нерасчетливого альтруизма объясняется отчаянная попытка аристократов-декабристов провести лично им невыгодную и предельно опасную революцию?»<sup>33</sup>. Идеальным тому примером, является сам П.А.Кропоткин, когда пишет о терзающем его чувстве вины, когда отец отправлял на порку розгами своих крестьян. Постоянные контакты с высшим обществом и императорским двором, подобающим наследнику рода Рюриковичей, лишь обостряли чувство несправедливости, растущее вопреки воспитанию и разумному эгоизму, и которое потом Кропоткин пытался снять всей своей деятельной жизнью.

И наивным детским восприятием справедливость не ограничивается. Борьба белых за освобождение темнокожих рабов в Америке, бесчисленные и заранее обреченные на провал восстания безоружных и угнетаемых масс не объясняются желанием одной лишь свободы, ибо тогда единичному индивиду всегда было выгодно попытаться предать остальных, но предавали единицы, а добровольно шли на смерть тысячи. Также на протяжении всего текста работ «Генетики этики и эстетики» и «Родословной альтруизма» Эфроимсоном до нас доносится мысль, что общественная система, попирающая мораль и солидарность, неизбежно оказывается самоуничтожающейся.

Касательно роли чувства справедливости и отбора на неё, Эфроимсон, упоминая Триверса и Кропоткина, говорит о необходимом поддержании альтруизма другими членами общества серьезным эмоциональным ответом,

---

<sup>33</sup> Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики. СПб.: Талисман, 1995. с.53.

дабы, как уже говорилось выше, стимулировать одних и наказывать других. Однако, им обосновывается и ещё одна важная категория, в целом серьезно напоминающая подобную у Кропоткина – кооперация. Эфроимсон говорит о том, что кооперация в обществе наших далеких предков действительно носила пандемический характер в силу нескольких взаимоусиливающих обстоятельств. Как только индивид, склонный к сотрудничеству обнаруживает другого, склонного к тому же, начинают между собой кооперацию действий, необходимо основанных на взаимопомощи (в частности, как обязательном условии взаимной выгоды) Это делает их привлекательной подгруппой для индивидов со схожими наклонностями, что эту группу неизбежно расширяет. В свою очередь, это расширение способствует усилению индивидуальной симпатии между индивидами разных полов, и следующем из неё размножении, Все более распространяя гены альтруизма, так и распространяя среду, способствующую их сохранению для своего потомства, ибо такие группы лучше охотятся, лучше оберегают потомство и т.д. В свою очередь, внутригрупповая справедливость, или даже солидарность опять-таки по факту остается главным регулятором межвидовых отношений.

Однако несмотря на столь возвышенные положения об отборе, Эфроимсоном определяется и противоположная, конфликтующая тенденция в отборе: кровавыми лидерами, закрепляется также уравнивающее стремление к жестокому доминированию. Закрепление агрессивности в генах путем активного распространения посредством крови таких тиранов, как Чингисхан, имеющих тысячи потомков усугубляется ещё одним, куда худшим явлением: традицией воспитания, базирующейся на модели несолидарного общества. Именно поэтому Эфроимсон, являлся ярким продолжателем идеи эгалитарной справедливости, во многом, в своих основаниях согласной с воззрениями Кропоткина. Так же призывал любое жестокое проявление административного аппарата, чаще насилующего

природу, нежели продолжающего её: «Платон думал, что страной должны управлять мудрецы, а Г. Флобер – что ученые мандарины, образованнейшая элита. Но эта элита меньше всего хочет и может управлять. Управлять должен народ, который может все понять, если он думает и знает»<sup>34</sup>. И здесь опять-таки мы имеем схожую стратегию описания у Кропоткина и Эфроимсона. Трагедии в целом, происходят как следствие двух основополагающих конфликтов с принципом солидарности: естественной склонности к агрессии и культурных дефектов, встроившихся в нашу повседневность.

В заключение, подходя к современным исследованиям в области генетики, имеющим весьма обширную базу, можно обратиться к работам современного биолога А.В.Маркова, также активно занимающегося проблемами оснований нравственности в природе. Его исследования в частности оказываются интересны тем, что в своем описании основ и причин альтруизма и справедливости, проявляющих себя куда ранее, нежели приматы или стадные животные. Систематизируя и подводя выводы по рассмотрению отбора на альтруизм в экстремальных условиях среди бактерий *Pseudomonas fluorescens*<sup>35</sup>, в которых уже находились известные нам по описанию Триверса, альтруисты и мошенники, ученые пришли к воистину удивительным результатам: «Альтруисты так и не сумели выработать защиту от обманщиков. Случилось другое: у самих обманщиков произошла мутация, в результате которой бактерии восстановили утраченную способность к самостоятельному образованию плодовых тел и одновременно получили дополнительное преимущество». Т.е., бактерии альтруисты, вырабатывавшие определенный фермент, необходимый для питания эгоистам, когда получили перегрузку голодных ртов, не были вытеснены эгоистами, зато эгоисты

---

<sup>34</sup> Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики. СПб.: Талисман, 1995. с. 307.

<sup>35</sup> Fiegna, F., Yu, Y.-T. N., Kadam, S. V., Velicer, G. J. 2006. Evolution of an Obligate Social Cheater to a Superior Cooperator. Nature 441: 310–314.

превратились в альтруистов, также начав производить фермент»<sup>36</sup>. То есть, экстремальная среда, являясь одновременно основным орудием эволюции, фактически принуждает к кооперации любой вид, независимо от его уровня биологической организации. Важным также представляется отметить описанные в статье «Эволюционные корни этики» исследования, что в отношениях между детьми центральную роль играют даже не альтруисты, коих насчитывается около 5%, а 90% детей, остро реагирующих на несправедливость, и со временем, ассимилируя в себя 5% детей-вредин, эгоистов<sup>37</sup>. Таким образом, справедливость даже тут играет роль арбитра естественного отбора, играющего преимущественно на стороне альтруистов.

И, наконец, отходя от исключительно генетических исследований, близких воззрениям Кропоткина, можно обратиться так же к авторитетным исследователям нравственных начал среди общественных животных, в частности, приматов. Ярчайшим представителем такого направления исследований является известный приматолог Ф.де Вааль. В своем детальном анализе поведения крупной колонии шимпанзе в Анреме, оформленном в книгу «Политика у шимпанзе: Власть и секс у приматов»<sup>38</sup>, помимо сложнейших по своей организации взаимоотношений, он постоянно наткнулся на интенсивные проявления смятения агрессии – это в группе одних из самых агрессивных приматов: «я постепенно начал понимать наличие феномена примирения у шимпанзе. Иногда осуществляемый маневр вполне прозрачен. Буквально через минуту после завершения драки два бывших противника бегут навстречу друг к другу, целуются, долго и страстно обнимаются, а затем начинают обыскивать друг друга»<sup>39</sup>. Напряжение после конфликтов сохраняется до примирения, негативно

---

<sup>36</sup> А. В. Марков. Эволюционные корни этики: от бактерий до человека// Историческая психология и социология истории № 2. 2010. с. 169.

<sup>37</sup> Там же, с.176.

<sup>38</sup> Де Валь Ф. Политика у шимпанзе: Власть и секс у приматов / пер. с англ. Д. Кралечкина; М.: Изд. дом Высшей школы экономики», 2014.

<sup>39</sup> Там же, с.51

отражаясь на психике приматов, что только «усугубляет» искреннюю радость этого процесса. Более того, исследования силы укусов, и того многочисленно задокументированного факта, что среднестатистический самец, при желании, легко ломает кости своему сопернику, показали, что даже жесточайшие конфликты внутри группы с применением силы со стороны сильнейших самцов за главенство в стае в подавляющем большинстве случаев ограничиваются лишь царапинами. Т.е. агрессия оказывается скорее фальшивой, нежели примирение. Можно предположить, что солидарность в этой ситуации, работает именно так, как и завещал П.А. Кропоткин: регулирует внутривидовой конфликт так, чтобы он, сохраняя минимум конкуренции, необходимый для полового отбора, не превращался в кровавую баню, так опасно истощающую окружающие ресурсы.

Но, этим описание чувства справедливости у приматов в трудах де Вааля не ограничивается. В «Истоках морали: в поисках человеческого у приматов», им выделяется два уровня чувства справедливости, которые можно условно назвать эгоистичной (чувство несправедливого воздаяния по отношению к себе) и альтруистичной (чувства несправедливого воздаяния по отношению к другим). Само по себе примечательно, что капуцины, обыкновенно довольные лакомством из огурца, резко начинают кидать его в исследователя, при виде более вкусной награды за то же самое действие сородичу<sup>40</sup>. Однако куда более удивительно, что шимпанзе, которым предлагают исключительные лакомства, не предлагая их товарищам по группе, начинают грустить и требовать и, в конце концов, отказываются от пищи<sup>41</sup>. Де Ваалем приводится масса примеров, когда животные показывают себя «человечнее», нежели люди. Однако, на обвинения в излишней антропоморфизации, он приводит достаточно доказательств в пользу того, что, скорее, именно мы высокомерно недооцениваем природу, ровно так же,

---

<sup>40</sup> Де Вааль Ф. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов / Франс де Вааль; Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. с.329.

<sup>41</sup> Там же, с.331.

как её недооценивал Т.Гексли. Он прямо отмечает некоторые параллели между собой и Кропоткиным, в ревностной защите наличия нравственных оснований в природе. И цель их исследований животного мира оказывается тоже весьма схожей: исследование человеческого общества обнаруживает бесконечные сложности, и если мы часть природы, то её исследование обязательно приоткроет новые векторы в анализе наших нравственных понятий, и, соответственно корректном выстраивании будущих учений о морали и нравственности. В заключение, можно упомянуть вырезку из разговора де Вааля, с упомянутым выше Триверсом, дабышний раз подчеркнуть что связь этих ученых с воззрениями Кропоткина не является безосновательной: «Вааль деФ.: Мне кажется, между строк в вашей работе прочитываются те же социальные взгляды, которые были в свое время присущи Кропоткину... Триверс: Вы правы относительно моих политических предпочтений. Когда я оставил математику и решал, чем заниматься в колледже, я сказал (хващливо и с самоиронией): "Ну хорошо, я стану юристом и буду бороться за гражданские права и против бедности!"<sup>42</sup>».

Сейчас мы обнаруживаем возвращение споров вокруг свойственности нашим предкам различных форм эгалитарного поведения. Это произошло благодаря исследованиям К. Боэма, выдвинувшему гипотезу о решающей роли эгалитарного этоса в формировании не только нашей социальности, но и *homo sapiens* как вида. Как показывает текст «Hierarchy of the forest», Боэм ставит вопрос о генезисе социальной организации не просто в натуралистическом поле моралистической агрессии, а в контексте проблемы иерархической организации внутри группы. Таким образом, в уже устоявшийся дискурс натуралистического основания справедливости Боэмом фактически интегрируются ещё и политические основания.

---

<sup>42</sup> Де Вааль Ф. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов / Франс де Вааль; Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. с.51.



Будучи также и приматологом по специальности, Боэм отметил, что наша иерархия является обратной иерархии шимпанзе. В группах приматов мы наблюдаем альфа-тип, в котором физически наиболее сильная особь устанавливает отношения доминирования над остальными. Боэмом рассматриваются условия, в которых мог сформироваться запрос на коллективное подавление попыток установления своего превосходства. Ведь если у нас с шимпанзе имелся общий предок, а в результате параллельной эволюции мы получили совершенно разную организацию – биологическую, ментальную и социальную, на это должны были быть объективные причины.

Палеоантропологическая традиция описания генезиса человека на ранних этапах связывает усложнение социальной организации и резкий скачок коэффициента энцефализации с добавлением австралопитеками в диету мяса и рядом внешних раздражителей внешней среды, вроде конкуренции в схожем положении в экологической нише с бабуинами того времени. Боэм же делает несколько другие акценты.

Одним из основных моментов он выделяет создание метательного оружия, которое окончательно нивелировало какое бы то ни было индивидуальное физическое превосходство. Любой акт индивидуальной демонстрации силы мог коллективно подавляться вплоть до убийства во сне<sup>43</sup>. Что же способствовало подобной консолидации? По мнению Боэма, в основании этого стоит глубокий эгоистический мотив. Ни люди, ни животные не любят доминирования. Однако животные борются с ним в рамках конкуренции между индивидами за передвижение вверх по иерархической цепи.

Люди же отказались от конкуренции в пользу взаимопомощи и других форм просоциального поведения вплоть до подobia социального равенства. Конечно, иерархические отношения, как мы можем заметить, не были

---

<sup>43</sup> Boehm, C. Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior, Cambridge: Harvard University Press, P. 177.

исключены из нашей социальной организации, однако поведение и положение вожака стало зависимым от коллективного требования. Таким образом, наличие таких рычагов давления на формального вожака, начиная от коллективного недовольства вплоть до угрозы убийства в условиях, игнорирующих физическое превосходство какой бы то ни было из сторон, и сформировало феномен обратной иерархии. Последний, в свою очередь, и послужил причиной возникновения и закрепления эгалитарного этоса. Более того, его трансмиссия была обеспечена не только на социальном, внутригрупповом уровне, но и закрепились на генетическом.

Бозм, описывая бушменов, также делает акценты на распространении в их сообществе эгалитарного этоса с помощью сложной институциональной поддержки, добавляя к послы Кропоткина примеры ритуализированного презрения к самым успешным охотникам: «Они [бушмены] заранее ограничивают тех, кто склонен хвастаться и вести себя нагло. Они также делятся большой добычей с теми, кто неспособен самостоятельно добывать пищу и кому не повезло на охоте. Это поведение становится ещё устойчивее благодаря очень утилитарным культурным нормам<sup>44</sup>». Здесь будет уместным мнение де Вааля, который также положительно оценивает работу Бозма, говоря о его экстраполяции моралистической агрессии на наше культурное формирование: «Систематическое, на протяжении миллионов лет, морально оправданное устранение отступников и выскочек должно было серьезно снизить число горячих голов, психопатов, мошенников и насильников – вместе с генами, ответственными за их поведение»<sup>45</sup>.

Стоит отметить, что это лишь малая часть современных исследований, так или иначе, доказывающих прозорливость Кропоткина. Вопреки Спенсеру, защитнику альтруизма, лишь как рационального выбора эгоиста в

---

<sup>44</sup> Boehm, C. Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior, Cambridge: Harvard University Press p. 44.

<sup>45</sup> Де Вааль Ф. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов / Франс де Вааль; Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. С.256.

пользу достижения общих интересов, Кропоткиным была описана добрая природа, альтруистичная и справедливая в своей сущности, а не по факту выбора. Важность кооперации в естественном отборе, роль справедливости, и взаимопомощи, как действительно фундаментальное основание развития органической материи, обнаруживают себя меж сухих строк изложения современных экспериментов.

## 2.2. Понятие солидарности в системе натуралистической этики и этики анархизма П.А.Кропоткина

Несмотря на выполнение важной задачи – описания натуралистических оснований этики Кропоткина, для формирования представления о содержании принципа солидарности в его философии, нужно ещё выполнить ряд других: демаркировать принцип солидарности от идеи справедливости как равноправия и взаимопомощи, рассмотреть анархо-коммунистический контекст употребления понятия и также дополнить возможными актуальными адаптациями его идей в современном научном знании.

Вероятно, неуместно говорить о наличии антропологии в традиционном философском смысле в достаточно простой по своей сути системе Кропоткина, но рассмотрение взаимоотношений «себя» и «другого» у него определенно присутствуют и имеют важное значение в уточнении пониманием философом собственно солидарности. Конечно, условия всеобщего равенства обозначают собой проблему гармоничного и всестороннего развития личности – типичного требования любых проектов социальной модернизации. И в этом плане, либеральные проекты обеспечиваю сравнительную простоту.

В «Нравственных началах анархизма» Кропоткин предлагает альтернативный взгляд либеральному индивидуализму. Принцип

солидарности в условиях равноправия обозначает необходимость сочувствия потребности самосовершенствования другого. Успех в самосовершенствовании обязует человека делиться энергией нравственности и ума со всем остальными. Однако это достигается не силой принуждения институтов (пусть даже и моральных), но исключительно внутренним интересом, который необходимо возникает в данных условиях: «Человек сильный мыслью, человек преисполненный готовностью умственной жизни, непременно стремится расточать её. Мыслить и не сообщать свои мысли другим не имело бы никакой привлекательности»<sup>46</sup>. Как мы видим, здесь опять-таки Кропоткин берет конструктивную силу избытка жизни, описанную Гюйо.

Идея, сквозящая через «Взаимопомощь как фактор эволюции» может быть сформулирована следующим образом: счастье одного тождественно счастью для всех. В речах бунтовщика мы находим следующие строки: «Человек начинает понимать, что счастье невозможно в одиночку: что личного счастья надо искать в счастии всех – в счастии всего человечества... Простое, но несравненно более животворное чувство единства, общения, солидарности со всеми и каждым... подсказывает человеку: «Если ты хочешь счастья, то поступай с каждым человеком так, как бы ты хотел, чтобы поступали с тобою. И если ты чувствуешь в себе избыток сил любви, разума и энергии, то давай их всюду, не жалея, на счастье других: в этом ты найдешь высшее личное счастье». И эти простые слова – плод научного понимания человеческой жизни и не имеющие ничего общего с велениями религий – сразу открывают самое широкое поле для совершенствования и развития человечества»<sup>47</sup>. Соответственно, если подобная симпатия интересам другого

---

<sup>46</sup> Кропоткин П. А. Этика. М.1991. С. 281.

<sup>47</sup> Кропоткин П. А. Речи бунтовщика, СПб. 1906.

будет универсальной, граница между альтруизмом, как желанием помогать другому и эгоизмом сотрется.

Подобный принцип привлекателен своей простой логикой, но достаточно наивен. Впрочем, в самом этом труде, Кропоткин призывает не бояться идеалов, а их конкретизировать и стремиться к ним. Идеал – анархии и справедливости совершенно конкретен и имманентен нашей природе, но не нашей действительности. Как бы то ни было, философ представлял будущее общество как федерацию свободных производительных общин, где личность, избавленная от опеки государства, получит неограниченные возможности развития.

В этой работе не будет уделено внимание экономической составляющей, но в продолжение темы совершенствования личности, стоит отменить, один из моментов, раскрывающих взгляды философа-анархиста на светлое пролетарское будущее, зиждущееся на принципах анархо-коммунизма. Общественный характер производства требует и общественного характера присвоения и потребления. Продукт труда, как и само учение анархизма не принадлежит своему «последнему формальному создателю». Следуя мысли князя, даже, наоборот, любой продукт является произведением прошлых поколений, результатом их культурного развития и экономического производства.

Кроме того, Кропоткин в своих построениях утверждает, что при анархо-коммунистическом строе, рабочий день окажется возможным сократить до 4-5 часов. При этом, философ-анархист обозначает опасность «узкопрофильного труда». Ремесленничество кажется ему лучшей организацией нежели конвейер. Кропоткин здесь определенно вступает в конфликт с собственной интенцией сокращения рабочего дня в пользу свободного занятия творчеством и искусством. Очевидно, возвращение организации масштабного производства по принципу множества универсальных специалистов, если такое вообще возможно, значительно

ухудшает качество продуктов и производительность труда. Судя по всему, это один из эпизодов внутреннего конфликта между консерватизмом и прогрессивизмом – двумя исключаящими друг друга симпатиями Кропоткина.

Возвращаясь к естественной стороне вопроса, важно отметить, что по Кропоткину, инстинкт общечеловеческой солидарности – видовая установка, размытая институтами. Порывы помощи в экстремальных ситуациях и нерасчетливый альтруизм устраняют исключительно рациональное основание нашего поведения. «Оно зиждется на сознании – хотя бы инстинктивном, – человеческой солидарности, взаимной зависимости людей. Оно зиждется на бессознательном или полуосознанном признании силы, заимствуемой каждым человеком, из общей практики взаимопомощи; на тесной зависимости счастья каждой личности от счастья всех, и на чувстве справедливости или беспристрастия, которое вынуждает индивидуума рассматривать права каждого другого, как равные его собственным правам»<sup>48</sup>. Пожалуй, это одно из главных отличий Кропоткина от Бакунина. Бакунин был более радикально настроен, и его совершенно не интересовала возможность построения научного анархизма. По отношению к слабому, Петр Алексеевич также значительно «добрее» Бакунина в отношении к слабым/ленивым. В то время, как в трудовых синдикатах Бакунина, сосуществующих без хищнической конкуренции, брать или не брать лентяев остается делом свободным, Кропоткин настаивает на том, чтобы не проводить здесь различия, быть в целом более чутким к способностям человека и несмотря на строгость наказания за отклонения от принципа солидарности, ostrакизм он оставляет лишь на самые крайние случаи. Как показывают этнографические описания во «Взаимопомощи как факторе эволюции» община самодостаточна в эффективности саморегулирующихся

---

<sup>48</sup> Кропоткин П.А. Взаимная помощь, как фактор эволюции. СПб., 1907. с.9.

наказаний в адрес мошенников-эгоистов, так что отдельно обозначать это не имеет смысла.

Кропоткин, написав в британскую энциклопедию статью о своем собственном учении утверждал, что абсолютная анархия не сможет быть принята обществом, но и коммунизм без анархизма подобен казарме, а значит, анархический коммунизм – единственная возможная форма анархии, имеющая свои естественные предпосылки. Здесь возможны моменты непонимания. Так, описывая дескрипцию анархоколлективизма Кропоткина М.А. Арефьев и А. Г. Давыденкова пишут:

«Солидарность и взаимная поддержка способствовали сохранению в русском народе общинных начал, содействовали продолжению традиций самоуправления и самоорганизации, а поддерживались и регулировались они нормами обычного права.»<sup>49</sup> Но их позиция верна лишь отчасти. Безусловно, Кропоткин писал, что принцип солидарности достаточен в самоуправлении и действительно. именно. сельским общинам суждено стать прообразом будущего мира. Однако, сам он скорее всего отметил, что куда важнее в его учении (ровно, как и Бакунинском) то, что право ненужно совсем – эта государственная производная вторгается своим неразборчивым взглядом в те сферы человеческой жизни, где солидарность, основанная на взаимопомощи и равноправии, фундируемая симпатией интересу другого и общества в целом, способна к полному нравственному саморегулированию.

Отметим, что научный анархизм Кропоткина – не конфликтующее и не исключающее анархокоммунизм понятие, так как последнее выводится из научного обоснования нравственности и эгалитарного идеала справедливости. Кооперация по идее Кропоткина как раз и должна осуществляться по принципу солидарности.

---

<sup>49</sup> Арефьев М.А., Давыденкова А.Г. Принцип взаимопомощи русского анархоколлективизма как базисная ценность отечественного кооперативного движения// АСТА ERUDITORUM. 2016. Вып. 21. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2016. с.4.

Почему этика занимает в описании солидарности такое важное место? В условиях отсутствия государственного принуждения стабильность общества возможна при высоком уровне нравственности и обязательного глубокого понимания естественных принципов взаимопомощи и солидарности. Центральное место натуралистической этики в философии анархизма Кропоткина подтверждает П. Рябов. Кропоткин приходит к выводу о том, что противовесом государственного принуждения и системы наказания должны стать и будут собственная совесть человека, сформированная по естественному принципу, а также приоритет долга и чувства взаимной ответственности, которые не будут над человеком висеть подобно Дамоклову мечу, но возникать внутренним чувством.

Что будет фундаментом солидарного общества? Восхищение Бакунина и Кропоткина французскими коммунарами пролетариев известно. В «Нравственных началах анархизма» мы видим не только явную симпатию, но и склонность к избирательному национализму. Этим грешит и Бакунин. Нация немцев воспринимается ими как закостеневший проводник, угнетающий свободу бюрократичной институционализации. Однако французским пролетариям тоже не придется быть «спасителями». Кропоткин считает традиционные сообщества значительно ближе к пониманию принципа солидарности, что во многом является простейшим следствием необходимости консолидации в дикой природе с целью выживания, с одной стороны, и сентиментальной к ней близостью с другой. В релевантный научному знанию и элементарной интуиции аргумент встраивается идеализация прошлого. Впрочем, важно отметить, что и дикарей философ критикует за то, что идея кровной мести, потерявшая своё сакральное значение во многих развитых культурах, в сообществах большинства из нецивилизованных народов сильнее видовой консолидации. Однако, развитые культуры вместе со сравнительно низким уровнем враждебности к абстрактному чужаку, определенно теряют эмпатию близким, как бы в целом



теряя чувствительность человека к человеку. К тому же ситуация цивилизованных обществ усугубляется постоянным хищническим соперничеством, что стимулируется властными иерархиями. В древних деревенских общинах консолидация между ними вытесняла всеобщность талиона, что означает для Кропоткина потенциальную способность крупных анархо-коммунистических сообществ. Почему все они не выжили? Кропоткин считает, что, так или иначе, они сами совершали ошибку установления института государства или же были завоеваны другим. В этом эпизоде опять-таки ясно проявляет себя идеализация первобытного строя Кропоткиным: он отказывается признавать возможность прямого следствия между усложнением социальной организации и возникновением государства. Стоит признать, что гипотеза Кропоткина о том, что в традиционных племенных сообществах, несмотря на наличие вождя, иерархия осуществляется совершенно отличным путем, нежели в цивилизованных государствах, недалеко от истины.

Любопытным примером современных исследований, демонстрирующих возможные выходы актуальности интуиций князя, будет исследование специалиста в эволюционной теории и теории игр К. Бинмора. В своей книге «Природная справедливость» он рассматривает жизнеспособность эгалитарных аргументов в контексте современных моральных контрактов. Стоит оговориться, что сам он не является сторонником эгалитаризма, но, возможно, это и делает его примеры ценными. Он использует их скорее как аргументы в пользу децентрализации – срединного пути, однако, в контексте интуиций Кропоткина они оказываются более чем интересными. Одна из главных его идей заключается в том, что моральные контракты, вообще, не имеют нужды в нормативном регулировании. Эта провокационная мысль, практически полностью читаемая у Кропоткина, развивает объемное научное обоснование в современной эволюционной теории игр. Если описать кратко:

взаимодействие у социальных видов построено по принципу равновесия в теории игр, состояния при котором значительное улучшение состояния одного вызывает значительное ухудшение состояния остальных. Поэтому в группах демонстрируются такие честные взаимоотношения на сочувствии интересам друг друга с внутренними «предохранителями от наглости». Конечно, дополняющую роль здесь играет взаимный альтруизм.

Здесь уместно рассмотреть экзemplификацию данных положений, взятую у самого Бинмора из племен охотников собирателей, не имеющих никаких институтов права. Каждый отдельный охотник в группе может свободно использовать свой собственный интеллект и опыт для достижения максимальной выгоды в сотрудничестве с остальной частью группы (т.е. уже думает не только о себе). Контроль заключается в том, что мясо распределяется по фиксированному правилу. Затем каждый охотник максимизирует количество мяса, которое получит его собственная семья, путем максимизации общего количества мяса, доступного для группы в целом. Иными словами, взаимность интересов обеспечивает большую совместную отдачу на охоте. Эгоистическая и альтруистическая функции прямо тождественны, как и упоминается Кропоткиным в его этнографических очерках.

Однако как быть с их наличествующим лидерством? Разве не было бы лучше, если бы кто-то координировал охоту, назначая разные роли разным людям? Ответ, очевидно, да, при условии, что такой лидер не имеет полномочий злоупотреблять наказанием остальных, то есть осуществлять функцию «первого среди равных». Опытные охотники на самом деле играют такую координирующую роль в современных обществах по добыче пищи, и они всегда осторожны, когда дают советы, чтобы не показалось, что они отдают приказы<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Binmore K. Natural justice. Oxford: Oxford University Press, 2005, p.135.

Возвращаясь к содержанию солидарности, можно сравнить её содержание у Бакунина. Текстуально, если солидарность не является центральным предметом суждения, контекст употребления её у Бакуна и Кропоткина совпадает. Речь о нарастающем чувстве солидарности французских пролетарских коммун однозначно роднит суждения обоих мыслителей. Отрицательное влияние государства, барьер для свободной реализации принципа, в нас естественно заложенного, также обозначаются обоими философами. Однако, когда солидарность оказывается главным предметом высказывания, то у Бакунина можно увидеть едва ли не теологизацию солидарности: «Все, что существует, все существа, составляющие бесконечный мир Вселенной, все существовавшие в мире предметы, какова бы ни была их природа в отношении качества или количества, большие, средние или бесконечно малые, близкие или бесконечно далекие, – взаимно оказывают друг на друга, помимо желания и даже сознания, непосредственным или косвенным путем, действие и противодействие. Эти-то непрестанные действия и противодействия, комбинируясь в единое движение, составляют то, что мы называем всеобщей солидарностью, жизнью и причинностью»<sup>51</sup>. Подобный пророческий пафос встречается у Бакунина достаточно часто. У Кропоткина же, как неоднократно говорилось, мы наблюдаем обратное явление – натурализацию понятий, что, в случае взаимопомощи, не мешает фактически обозначать их онтологическим законом.

Однако, если обратиться к «Принципам и организации интернационального революционного общества», становится заметна фундаментальная разница в установках мыслителей<sup>52</sup>. В местах, где Бакунин обсуждает должную идеальную социальную организацию, он говорит о вторичности этики условиям жизни и среды. Нужда и институт государства являются куда более весомой причиной к преступлению, нежели собственная

---

<sup>51</sup> Бакунин М.А. Анархия и порядок. М.: Эксмо, 1994. с. 231.

<sup>52</sup> Бакунин М.А. Анархия и порядок. М.: Эксмо, 1994. с. 116-127.

человеческая воля<sup>53</sup>. В условиях политического и экономического равенства новая нравственность сформируется сама собой. Кропоткин, очевидно, не разделяет эту идею, ставя новую этику анархизма на натуралистических основаниях в основу будущего мира. Именно поэтому, он тратил так много своих сил на критику философских направлений, полагаемых им как ложных: либеральный индивидуализм, социальный дарвинизм, теорию общественного договора, трансцендентализм и, наконец, этатизм сам по себе. Одну из главных мыслей этой критики можно резюмировать так: ложность наших предположений зачастую определяет ложность поступков. Именно поэтому получается, что ограничение благотворительности – преступная трусость, а свободная капиталистическая конкуренция, представляемая как благо сильнее угнетает рабочих.

В целом, можно заключить, что принцип солидарности – это всеохватывающее симпатическое сочувствие интересам других. Этим принципом Кропоткин снимает противоречие между эгоизмом и альтруизмом, однако в отличие от анархического учения Бакунина, она не носит статуса онтологического закона. Солидарность скорее сопровождающий принцип этической триаде Кропоткина «Взаимопомощь-справедливость-нравственность». Кропоткин исповедует эгалитарный идеал справедливости, многократно при этом отмечая, что справедливость – это не равенство, а равноправие. Мы не будем равны, Кропоткин признает это, но вместе с Гюйо отмечает, что это не станет проблемой. Стремление делиться избытком жизни с нуждающимся – есть плотное основание фундамента солидарности, ибо только вместе мы раскрываем полноту жизни. Вопреки возражениям индивидуалистов, здесь не идет речь о бесконечном круге чистого альтруизма, но именно о взаимопомощи, так как позиция слабого практически всегда условна ситуации, и сильнейший мозг может быть заперт в слабейшем теле.

---

<sup>53</sup> Там же, с.123.

Важно при этом отметить, что по мнению Кропоткина, солидарность не отражает собой характеристик взаимопомощи, хотя и сопутствует ей на ранних этапах становления органической материи. В отличие от взаимопомощи, как фактора эволюции, универсального закона развития органической материи<sup>54</sup>, солидарность более пластична. Это плохо тем, что она оказалась податлива развращению государством и интересам власть имущих, поставивших этот принцип на второй или даже на третий план в организации нашего сотрудничества. Вместе с этим, при построении анархо-коммунизма культурная составляющая солидарности может, наоборот, послужить ингибитором нашей естественной склонности к агрессии.

Стоит упомянуть о взаимоотношении принципа солидарности и справедливости в этике Кропоткина. Эгалитарный идеал равноправия создает новые вызовы регуляторной функции понятия справедливости. В традиционных моделях, эту функцию выполняет государство. Кропоткин, равно, как и Бакунин отрицают его положительную роль и обозначают, что принцип солидарности как организующее основание самостоятелен. Он поддерживается снизу и, как мы увидели, Кропоткин прав в своем указании на некоторые традиционные общества. Действительно нравственная регуляция способна к осуществлению «снизу», обратная иерархия позволяет смотреть за лидером, а эгалитарный этос, важным инструментом которого является моралистическая агрессия оказывается способен к самоподдержанию нужного морального контракта в группе. В этом ключе можно определенно сказать, что в некоторых эпизодах критика интуиций Кропоткина как «наивного» интерпретатора человеческого группового поведения преувеличена, а местами даже несостоятельна. Делегирование справедливостью своей регулирующей функции солидарности в некотором роде тоже не является прецедентом. Демаркирование справедливости и правосудности знакомо нам ещё с «Никомаховой этики», хотя конечно и

---

<sup>54</sup> Прим. Можно было бы всё-таки уточнить для социальных видов, но Кропоткин наивно настаивает на видовой и даже трансвидовой дескрипции взаимопомощи.

имеет свои интерпретационные трудности, знакомые нам по спорам о переводе Н.В. Брагинской.

Солидарность у Кропоткина отлично встраивается в общую картину его мысли, однако затруднена в своем исполнении. Как мы видим, Кропоткин, возможно, переоценил благодать природы. Серьезнейший научный исследователь достаточно легко переходил между позитивистскими установками в интерпретации поведения человека и животных и социологизмом. Эта непосредственность является и проблемой, и преимуществом. Преимущество, обозначаемое и самим Кропоткиным заключается прежде всего в том, что ему удается выполнить собственную задачу: его система, пусть и не отличается полнотой своей особой системы взглядов, какую мы наблюдаем у немецких классиков, но зато, точно, отличается ясностью взглядов и отсутствием излишних витиеватых теоретических нагромождений.

### 2.3. Кропоткин и Спенсер: справедливость в двух моделях альтруизма

XIX век ознаменовал себя рождением эволюционной этики, как разновидности этической теории. Однако, не смотря на большое количество гипотез и векторов формирования этой дисциплины, наибольшее наследие в современной науке и учении о морали на натуралистических основаниях, представляли концепции, где важную роль играл именно отбор на альтруизм. Наиболее яркими персонажами того времени, работающими именно в этом направлении, являются П.А. Кропоткин и Г. Спенсер. Учитывая акцент этой работы, важным оказывается факт того, что в «Этике» работам Спенсера выделена отдельная глава. Это лишний раз подтверждает важность его работ в формировании Кропоткиным его «науки о нравственности».

Если Кропоткину нельзя отказать в новшестве его идей, и действительно прозорливость, выразившуюся в близости его выводов и

выводов современной науки, что и делает его актуальным, то на стороне Спенсера определенно стоит полнота и системность в его описании нравственных начал в человеке. В обеих системах фундамент составляет знакомая нам взаимопомощь. В случае Кропоткина, как уже указывалось, носит онтологический статус, подобный закону эволюционного формирования органической материи. В системе Спенсера взаимопомощь называется «чувством взаимной симпатии», являющимся более подвижным, но несмотря на отсутствие онтологического статуса, также обязательное условие формирования и существования человечества, как вида.

Присутствуют также и отличия по поводу дескрипции кооперации. В целом, для Кропоткина это сотрудничество и желательное его существование происходит на принципах взаимопомощи, солидарности и равноправия. Спенсер же в одном из эпизодов описывает следующую природу кооперации: «кооперация бывает двух родов. Одна, возникающая прямо из преследования индивидуальных целей и косвенно приводящая к общественному благосостоянию, непринудительна и развивается бессознательно. Другая, возникающая прямо из преследования общественных целей и косвенно приводящая к индивидуальному благосостоянию, принудительна и развивается сознательно. Кооперация первого рода есть промышленная кооперация, а кооперация второго рода есть военная кооперация»<sup>55</sup>. То есть мало того, что она имеет исключительно институциональную природу, что совершенно неприемлемо для Кропоткина, но, самое главное, для него исключительную важность составляет взаимоотношение просоциального и индивидуального интереса. Как мы выяснили выше, для Кропоткина подобное различие теряет свой смысл. Прямым следствием неприятия принципа солидарности оказывается жесткая необходимость регулирующих институтов со всеми вытекающими.

---

<sup>55</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни/Политические сочинения в 5т. М.: Социум, 2015. с. 418.

Кропоткин, определяя задачу современной реалистической этики, называемой Спенсером наукой о нравственности, ставит в центр моральную цель любой модели, и, соответственно, исходя из оценки этой цели, можно определить и полезность модели. На основании подобного анализа со стороны Кропоткина можно выйти на близость систем этих двух исследователей, рассмотрев, затем, их различность.

С самого начала Кропоткиным отмечается любая этика, выходящая за рамки опыта. Предмет реальной этики не может выходить за рамки реального мира. Далее, действуя исключительно в поле «реального», мы, вслед за Кропоткиным, отмечаем утилитарную этику, которая несмотря на всю практичность, не выдерживает критики с позиций, наиболее интересующих главного исследуемого здесь персонажа. Благоразумному выбору между одними и другими удовольствиями, ровно, как и удовольствиями для других недостает всеобщности до общественного закона. Следуя мысли Кропоткина, можно заметить, что выбор природы оказывается не то, чтобы «нерациональным» и даже не интуитивным, а, скорее, «надрациональным». Выбор действия, как показывает наша реакция в экстремальных ситуациях, от которых зависит благополучие «ближнего своего», предшествует какому-либо осмыслению и вне зависимости от вероятности успеха свершения, что лишь доказывает более глубокие корни нашего альтруизма, и следующей из него нравственности, нежели обозначаемый Бентамом и Миллем расчёт.

И, наконец, мы восходим к природному началу морали в человеке. Доходя до него, дорога расходится на два противоположных пути: безнравственного и нравственного лика природы. Отталкиваясь от первого, мы обнаруживаем агрессивный лик природы, и, соответственно необходимость построения этики на иных основаниях. Что, как показал на примере Гексли, Кропоткин своим преодолением постдарвинского «агрессивного отбора», ставит в тупик любую этику натурализма.



Соответственно, если натурализму, необходимо принимать во внимание (если не основываться) на последних достижениях современной ему науке, это заставляет нас работать в рамках теории эволюции. Следовательно, в описаниях и поисках нравственности в природе, мы подходим к первым двум исследователям, обозначающим фундаментальную роль взаимопомощи, как основного фактора, конструирующего нашу общественную человеческую действительность, базируясь в своих исследованиях на современной им теории эволюции.

Дабы подобная параллель не была голословной, следует привести цитату Спенсера из предисловия к «Основаниям этики», о необходимом условии поступательного развития нашего общества: «Важнейшим фактором этого прогрессивного изменения я считаю чувство симпатии. Как тогда, так и теперь я утверждаю, что гармоническая общественная кооперация предполагает ограничение индивидуальной свободы, вытекающее из симпатической заботливости о свободе других, и что закон равной для всех членов общества свободы есть именно тот закон, в подчинении которому состоит справедливое индивидуальное поведение и справедливый общественный порядок»<sup>56</sup>. Действительно, эта цитата вне контекста полностью совпадает с мыслью, сквозящей через работу «Взаимопомощь, как фактор эволюции», более того, даже в контексте, кооперация в своей роли совпадает с оной в работах Кропоткина. Однако, ключевым проблемным местом в сопоставлении систем Кропоткина и Спенсера является понятие справедливости. Проблемным оно является отчасти потому, что формальное обозначение/цитирование характеристик, вкладываемых обоими мыслителями, не открывает сущностного различия содержания этого сложного понятия, проясняющегося лишь в сопоставлении применения и описании проявления, к животному и человеческому обществ.

---

<sup>56</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни/Политические сочинения в 5т. М: Социум, 2015, с.8.

Как нами уже было рассмотрено, у Кропоткина справедливость носит ярко выраженный эгалитарный оттенок, у Спенсера же, скорее либеральный (что, как уже указывалось, понятие с нулевым смыслом, вне его контекста применения Спенсером). Всеобщее равенство у Кропоткина возникает весьма последовательно. С одной стороны, активно указываемой самим автором, взаимопомощь, кооперация в своей деятельности – обязательное условие выживания вида. Значение внутригруппового неравенства врожденных способностей индивидов не пересиливает необходимости консолидации против давления внешней среды. К тому же, Кропоткин, как и Спенсер, явно признавал уже не только роль, но и примат социальной конструирующей над биологической врожденной составляющей. Это следует хотя бы из того факта, что предрассудки закрепившись во множестве социальных институтов, значительно ослабили наш врожденный и сформированный эволюцией альтруистический порыв.

С другой стороны, скорее скрытой, но имплицитно следующей из его слов, можно заметить внутреннее условие гармонии между сильным и слабым, снова обнаруживающее след влияния витализма Гюйо. Каждый в системе Кропоткина обнаруживает себя равноправным независимо от врожденных сил или слабостей: если ты силен, то самоотвержение и самопожертвование, как обязательные характеристики нравственности, «заставляют», в силу человеческой природы, поделиться частью этого избытка жизни (например, в форме заботы). Единственное, что требуется, это создать условия, в которых понятие справедливости-равенства, будет приниматься и воспитываться без внешнего давления, а остальное сделает наша природная «предрасположенность». Этот небольшой момент также является аргументом в пользу полноты его системы.

Спенсер же исходит из диаметрально противоположного отношения к человеку. Парадоксально, но ассоциация со справедливостью, как «уважением к требованиям других» в «примитивном» обществе и к правам

других в развитом, обозначенное в «Индукциях этики» сильно разнится с его дальнейшей расшифровкой этого понятия в «Справедливости»<sup>57</sup>. Далее в «индукциях» отображается важный момент расхождения внутри одной ветви описания натуралистических оснований справедливости: «В понятии собственно справедливости содержится как эгоистический, так и альтруистический элемент – понятие собственных притязаний и симпатическое притязание других»<sup>58</sup>. Именно эта расшифровка о роли притязаний является важным отличием между двумя этиками. В животном, как и традиционном сообществе, кооперация является вынужденным условием для удовлетворения притязаний (что, возможно, выдает в этом моменте влияние Гоббса на идеи Спенсера). Кропоткин же, вслед за Дарвином, обозначая примат общественных инстинктов над индивидуальными, ставит кооперацию выше и древнее, нежели следующее из неё удовлетворение потребностей. Ибо, кооперация, как показывает, в частности, пример муравьев, предшествует какому-либо зачатку у животного оценки его интересов. Конечно эгоизм, как уже говорилось, не отрицается и Кропоткиным, ибо он образует гармонию нашего (и не только нашего) общества. Однако у Кропоткина даже эгоизм направлен во вне, то есть к другому.

С другой стороны, мы видим некоторые сходства в отношении к административным институтам. Оба мыслителя признавали необходимость ослабления их власти над повседневной жизнью человека. Насаждение искусственных порядков, входящих в конфликт в нашей естественной природой, выводит результатом сбоя в системе воспитания, негативно отражающийся как на обществе в целом (мысль более близкая Кропоткину), так и на свободе реализации собственных возможностей (Спенсер). Спенсер по поводу давления любых административных институтов на человека

---

<sup>57</sup> Спенсер Г. Научные основания нравственности: Данные наук о нравственности/ пер. с англ А.Федорова. Изд. 2-е. М.: изд. ЛКИ, 2008. с.65.

<sup>58</sup> Там же, с. 67.

пишет: «В результате получается не только никуда не годная, искалеченная природа – природа не достигающая выполнения желательных эффектов, – но ради поддержки учреждений, берущих на себя надзор, уменьшаются средства существования людей, которые подвержены этому надзору: подкапываются под их жизнь и препятствуют им приспособляться иным путем»<sup>59</sup>. Законы эволюции самодостаточны, над ними не нужно дозвлетать и предоставить общественную организацию самой себе: мысль, в целом, свойственная обоим мыслителям, но вызывающая у них разные выводы.

Своеобразный «внутренний баланс», в этике Спенсера, осуществляется двумя уровнями альтруизма: справедливостью и благотворительностью. Последняя есть благодеяние в самом широком смысле этого слова. Однако это не тот избыток жизни, по-своему проявляющийся с необходимостью у каждого. У Спенсера это альтруистичный порыв благодеяния, нарушающий природную справедливость, безжалостную к слабому и даже подлежащую внутреннему ограничению.

Самопроизвольное приспособление граждан к социальной жизни оказывается необходимой защитой от вырождения. Здесь и начинается значительное расхождение между понятием справедливой жизни обоих мыслителей. В открытой критике эгалитарной модели справедливости Спенсер отмечает, что притязания, о которых говорилось выше, особенно в человеческом обществе, есть претензия на награду, пропорциональную труду. Согласно Спенсеру, Легендарное выражение Прудона: «С каждого по возможности- каждому по потребности» не имеет ничего общего с поступательным развитием общества, и скорее приведет к недовольству «достойнейших»: «§ 843. Если более успешно работающий будет отказываться от части выработанного им продукта в пользу менее успешно работающего, то тем самым он принужден будет уменьшить долю, даваемую

---

<sup>59</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни/ Политические сочинения в 5т. М: Социум, 2015. с.240.

своим детям: он должен будет не только любить ближнего, как самого себя, но и детей ближнего, как своих детей. Следовательно, родительский инстинкт должен будет исчезнуть»<sup>60</sup>. В отличие от Кропоткина, незаслуженная награда слабого – вот настоящее ущемление справедливости, от природы благосклонной к сильному, соответственно, ведущее к ещё более нежелательным революционным волнениям. Равенство, независимое от приложенных усилий, навязанное против естественного отбора неизбежно ведет к деградации и вырождению. Более того, даже благотворительность должна быть подчинена закону внутривидовой борьбы: «Если неразборчивая филантропия силой отнимает у лучших средства к существованию для того, чтобы облегчить жизнь худшим, то лучшие, большинство из которых и так обладает недостаточными средствами для хорошего воспитания своих детей, лишаются и этих средств, тогда как жизнь детей худших соответственно искусственно поддерживается»<sup>61</sup>. Спенсер утверждает, что благотворительность хороша и ценна лишь тогда, когда она свободна, как только она становится фактической обязанностью сильного, как при анархизме или коммунизме, она просто перестает быть самой собой, к ужасам, выше перечисленным, добавляя потерю своего отношения к благу как таковому.

Не будет ли, в таком случае, такая установка в своём послыле угнетающей слабого? Спенсер отвечает однозначно – будет. Более того, это одно из необходимых условий совершенствования нашего общества. Это задача сильных людей, преодолеть свою слабость, и не потерять способность к адекватной оценке полезности отдельных её членов. Не является ли, с точки зрения Спенсера, допущение ограничений на притязания слабого, и на благотворительность сильного, есть, по отношению к слабому, легитимация насилия в его адрес? Да, и это отнюдь неплохо: «Существует мнение,

---

<sup>60</sup> Спенсер Г. Основания социологии // Политические сочинения в 5т. М: Социум, 2015. с.420.

<sup>61</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни/Политические сочинения в 5т. М: Социум, 2015. с. 254.

которое всегда было более или менее распространено, но которое в настоящее время выражается с особенной энергией, – что всякое общественное зло может быть удалено и что удаление его составляет чью-то неременную обязанность. Но и то, и другое предположение совсем неверны. Стараться отделить страдание от дурного поведения – значит идти против самого существа вещей и подготавливать этим еще худшие беды. Я полагаю, что следующее изречение, с которым и религия, и знание вполне согласны между собою, является в высшей степени авторитетным; оно гласит: «кто не хочет работать, тот не должен есть»<sup>62</sup>.

Кропоткин, следуя своим политическим предпочтениям, ни в коей мере не может согласиться с подобными заключениями, отвечая: «Впоследствии добродетелью стали называть «непротивление злему», и в течение многих веков личное «спасение», соединенное с покорностью судьбе и пассивным отношением к злу, было сущностью христианской этики. В результате получалась выработка тонких доказательств в защиту «добродетельного индивидуализма» и превозношение монастырского равнодушия к общественному злу. К счастью, против такой эгоистической добродетели уже начинается реакция и ставится вопрос: «Не представляет ли пассивное отношение ко злу преступной трусости?»<sup>63</sup>. Даже в этом небольшом моменте, просматривается принципиальное различие между этиками в их отношении ко всему предыдущему наследию. Спенсер видит во всей предыдущей истории этики пазл, части которого оказываются полезными в силу хотя бы того, что проповедовали ограничение, а затем и минимизацию насилия, необходимую для развития общества, являясь тем самым важной частью нашей эволюции, как социальных существ. Кропоткин же наоборот, оказываясь весьма избирательным или, скорее, отрицая большинство систем,

---

<sup>62</sup> Спенсер Г. Личность и государство / Герберт Спенсер пер. с англ. Челябинск: Социум, 2007. с.240.

<sup>63</sup> Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. с.43.

как насаждение предрассудков, видит в них отход от необходимого вектора развития человечества, в пределах которого оно только и возможно.

Таким образом, возвращаясь к сказанному выше, мы обнаруживаем, что неимущие тунеядцы – вот враг общества Спенсера. Он видит важной составляющей дальнейшего общественного развития необходимость подавить порыв альтруизма в их адрес. По Кропоткину же любой подобный неимущий – продукт системы, по Спенсеру – собственного выбора: «Закон животной справедливости гласит, что каждая особь должна получать выгоды и невыгоды от своей собственной природы и своего собственного отсюда вытекающего поведения»<sup>64</sup>. Природа применительно к индивиду, понимается Спенсером как совокупность индивидуальных наклонностей и способностей к действию, у Кропоткина природа принимается только в общности. Таким образом, общество у Спенсера хоть и направляет, но не является ответственным за возможные прегрешения индивида.

Соответственно и справедливость восходит у Спенсера от индивидуального интереса – притязаний, а, в случае Кропоткина, следует из интереса общественного, как следствие примата общественного инстинкта над индивидуальным. Что же касается различий человеческой справедливости от животной, ей, прежде всего, менее всего свойственно насилие. Восходя от низшей животной к высшей человеческой организации, роль насилия стремиться к нулю.

Кропоткина удивляет, почему Спенсер не признает традиционных обществ, как обществ, видя в них только дикарей. Это отчасти обретает свой ответ тем фактом, что Спенсер типичный социал-дарвинист, более того, не смотря на некоторые положительные сдвиги в приятии факта зачатков нравственного поведения у животных, когда дело касается эволюционного развития человечества (а с ним и его институтов), он видит её

---

<sup>64</sup> Спенсер Г. Этика общественной жизни/Политические сочинения в 5т. М: Социум, 2015. с.11.

непосредственно осязаемой, текущей очень быстро, с заметным межпоколенческим прогрессом. Как точно замечает Е.В. Филатова: «Спенсер был наименее подходящим человеком для изучения первобытных учреждений дикарей... он даже преувеличивал обычную для англичан ошибку – именно неспособность понимать нравы и обычаи других народов... эта неспособность становится еще более очевидной, когда дело идет о тех, кого англичане называют “низшими расами”»<sup>65</sup>.

То есть, на ступени «общественного», человеческого, уровня эволюции, в том смысле, что человеческое общество обнаруживает свою эволюцию уже за какие-то 100-200 лет. Из этого и следует его отношение к традиционным обществам, как дикарям. В этом фундаментальное различие его либерального этатизма и кропоткинского анархизма. По Спенсеру государство есть некий продукт эволюции, несовершенный, требующий развития, но обязательный к существованию. Кропоткин же не видит в государстве той целесообразности, которую он наглядно рассматривает в природе. Однако стоит помнить, что Кропоткина разочаровал именно административный аппарат, а его анархизм, пожалуй, нельзя назвать абсолютным безвластием. Ведь, судя по восторженному описанию свободных народов Севера, более всего ему импонирует некая ненавязчивая эгалитарная иерархия с противовесом в виде иерархии обратной, которая, в случае излишнего усугубления возвращается в нужное русло участниками общины. Впрочем, на примере анализа К. Боэма, мы знаем, что и здесь острых противоречий нет.

Таким образом, можно заключить, что несмотря на собственную ассоциацию с альтруизмом, оба мыслителя понимают его очень по-разному. У Спенсера он выходит похож на «эгоистичный альтруизм», идущий, прежде всего, от собственных притязаний, и только после – к кооперации. У

---

<sup>65</sup> Филатова Е.В. Основные направления развития дарвиновской теории в социологии и философии: социальный дарвинизм и «этика взаимопомощи» П.А. Кропоткина.// М.: изд. МПГУ – Преподаватель 21 век, №1, 2009. с. 284.



Кропоткина же, как показывает статус взаимопомощи в его «онтологии органической материи» кооперация предшествует любым индивидуальным началам. Более того, Кропоткин оказывается явно «добрее» к человеку, Спенсер – к государству. Стоит, однако, помнить, что, не смотря на некоторые перегибы по отношению к абстрактному «слабому», Спенсер оставляет благотворительность основным конструктом нашей нравственности, просто обозначая её разумные, на его взгляд пределы. Тем более, тем самым он лишь хочет не лишать стимула к действию трудолюбивых и сохранить его для ленивых, ибо, по его мнению, так будет лучше для всех.

Сравнение двух систем рисует нам любопытную картину. В обеих системах мы имеем схожий понятийный аппарат и даже некоторое сходство в их содержании. Оба мыслителя разделяют и позитивистские настроения и в целом, опираются на схожий научный контекст, однако следствия, которые они получают, фундаментально различны.

Кропоткин допускает свою обыкновенную ошибку – идеологизирует этику и этизирует природу. Однако, в этот раз, как показывают исследования, эвристически его ошибки оказываются менее значительными, нежели у Спенсера. Последний фиксируется на конкурентной стороне естественного отбора, и допускает типичную для социал-дарвинистов ошибку своего времени. Если в их конфликте, именно Спенсером призывалось хищничество к абстрактному «слабому», а Кропоткиным взаимопомощь и милосердие, и именно интуиции второго хотя бы частично подтвердились в современной науке, то в этой дискуссии победа определенно оказывается за нашим соотечественником.

Важно заметить, что эта победа выходит за рамки философских дискуссий. Как указывалось в предыдущих параграфах, Кропоткин отмечал опасность «ошибки» в этических интерпретациях, а социал-дарвинизм, к сожалению, предложил исчерпывающие доказательства этих интуиций.

Конечно, отсутствие этнографической компетенции послужило причиной ошибок, но в целом, нельзя отрицать, что оба мыслителя оказались продуктами культур и сообществ, в которых жили. Острое ощущение социальной несправедливости стимулировало сильную реакцию личностного отторжения одного из величайших дворян, князя Кропоткина, возможного министра временного правительства (ибо, как мы знаем из его биографии, «работа сапожника намного престижнее»), одного из самых ярких мыслителей анархистов в мире.

Содержательно же, все указанные отличия в позициях можно действительно свести к различию восприятия справедливого. Солидарность исключает противоречие между общественными и индивидуальными интересами и решает вместе с этим институциональную проблему любых нормативных структур. Спенсер вообще не употребляет этого понятия, для него максимальную важность имеет воздаятельная и распределительная функции справедливости. Он не испытывает и не описывает никаких возвышенных консолидирующих чувств животного мира, даже альтруизм в животном мире им описывается с точки зрения индивидуального интереса «заинтересованного сожителя». Конечно, современные споры о чистоте мотивации взаимного альтруизма не отражают полностью позиции Кропоткина, но если принять факт того, что наше просоциальное и альтруистическое поведение часто выходят за рамки институтов, регулирующих репутацию, то дескрипция поведения рационального эгоизма, склонного к сотрудничеству явно проигрывает принципу солидарности, как честному стремлению к миру, комфортному для всех.

## Заключение

Нами было рассмотрено понятие справедливости в контексте нравственного и анархического учения П.А.Кропоткина с акцентом на натуралистические основания основных категорий его «Этики». Однако, прежде чем мы приступили к этому, нами была рассмотрена историко-философская преемственность его воззрений, где была обнаружена связь между «борьбой всех против всех», как важным понятием философии Гоббса, со значимостью его специфического наследия, уже современного Кропоткину, смешанного с понятием естественного отбора, исключительно как внутривидовой борьбы, проведя параллель с «благой природой» Спинозы, его нравственным учением и некоторыми заимствованными Кропоткиным понятиями, со схожей интенцией, пусть и с несколько измененным содержанием.

Было указано, что несмотря на обыкновенное противопоставление Гоббсу Руссо, Кропоткин не симпатизирует и второму. Причиной тому оказалось неприятие теории «общественного договора», так как законы взаимопомощи, кооперации и чувства солидарности не нуждаются в специфических соглашениях, а в условиях свободы и надлежащего общественного строя проявляются сами собой ввиду свойственности нашей социальной природе.

Затем, мы рассмотрели «предтеч» этики Кропоткина: Шефтсберри и Гюйо. Первый из которых оказался вдохновителем построения «Этики» и «Взаимопомощи, как фактора эволюции» по причине модели, синтезирующей эстетизацию и этизацию природы с попыткой провести научное исследование. Второму же удалось вдохнуть в эту этику жизнь. Мы обнаружили, что, не смотря на рвение Кропоткина к строго научному изложению, витальность Гюйо, его завещания о деятельной жизни и живой гармонии между эгоизмом и альтруизмом обнаружили глубокий след в мысли идеолога анархизма.

Далее, мы рассмотрели в учении Кропоткина основной закон формирования органической материи, выражающийся триадой «взаимопомощь-справедливость-нравственность», показали их взаимосвязь. Относительная полнота и системность его натуралистической этики по отношению к философии анархизма, на ней базирующегося определила приоритеты этой части исследования. Кроме того, сама этика анархизма имеет не так много доказательных опций, и научность эгалитарной кооперации будет явно одной из лучших.

Взаимопомощь во взглядах Кропоткина является одним из онтологических законов формирования органической материи. Справедливость, зачастую отождествляясь в этике Кропоткина с солидарностью (особенно в ранних политических статьях), играет сразу несколько важных ролей: является мостом между фундаментом-взаимопомощью и надстройкой-нравственностью, одновременно объединяющей в себя предыдущие два понятия в контексте культуры человеческих взаимоотношений. Также справедливость играет роль арбитра, регулятора внутривидовой борьбы, ибо она обязательно не должна выходить за рамки солидарности между индивидами, чтобы допускать поступательное развитие, а не разрушительную деградацию посредством неограниченной конкурентной борьбы.

В дальнейшем солидарность, как принцип неавтономный, но самостоятельный в своем содержании оказывается скорее сопутствующим сразу взаимопомощи и справедливости, а если продолжить вектор мысли Кропоткина, то и нравственности. Её можно определить, как инстинктивное сочувствие интересам другого, признание с ним равноправия. Нескончаемое употребление слов, обозначающих целый спектр паттернов просоциального поведения несколько затрудняет дескрипцию принципа справедливости, но при детальном анализе её функциональный спектр становится ясен. Прежде всего, принцип солидарности является естественным основанием для отказа

от регулирующей функции государства в пользу анархии. Именно на его основании Кропоткин заключает, что социальные контракты свободны к саморегулированию. Также немаловажным оказывается снятие с её помощью проблемы баланса индивидуальных и общественных интересов. Кропоткин весьма наглядно показывает, как в его модели социальной организации эти интересы тождественны. Конечно здесь присутствует и идеологизация его этического учения, но имеются и некоторые исследования, подтверждающие интуицию Кропоткина и касательно эгалитарной природы кооперации. Потенциальную жизнь подобным идеям может дать эволюционная теория игр, в данном исследовании представленной К. Бинмором. Причем в некоторых исследованиях показывается, что ситуация равновесия основывается как раз не на чувстве рационального эгоизма, а на вполне естественной установке, которая возможно и позволяла нам эволюционировать кооперируясь и помогая друг другу.

Потом, дабы наглядно рассмотреть специфику нравственного учения Кропоткина, нами была предпринята сравнительный анализ с другой моделью «науки о нравственности» Г.Спенсера, в фундаменте также формально имеющей альтруизм. Мы обнаружили, что, не смотря на замеченное обоими мыслителями стремление к взаимопомощи и кооперации, справедливость Спенсера работает только на сильного, порою прямо допуская угнетение слабого. Понятие солидарности его не интересует, а потребность урегулирования решается фактически только «сверху». Таким образом, воздаятельная и регулирующая функция справедливости обозначают институциональный контроль. Кроме того, ключевые просоциальные категории вроде альтруизма, чувства взаимной симпатии и кооперации несут печать индивидуального интереса. Ты не признаешь интерес другого (как у Кропоткина), ты признаешь, что кооперация сулит вам обоюдной выгодой. Отдельным следствием этого является ситуация, когда люди не могут «компенсировать» альтруизм. В таких случаях Спенсер призывает

ограничивать нашу тягу к благотворительности. Кропоткин расходится с этими заключениями, пытаясь найти «довольство для всех». Сильный, нравственный человек Кропоткина с необходимостью собственной природы будет делиться избытком жизни с более слабым. Но, впрочем, в вызовах экстремальных условий среды, нельзя узнать, сможет ли тебе человек в других условиях заклеянный слабым, помочь, и при случае он не пропустит возможности ответить взаимностью. Поэтому Кропоткин, признавая нашу различность, намеренно описывает почему ей недолжно предавать значения в условиях всеобщей солидарности. Организационной основой, своеобразным проводником в будущий анархо-коммунистический мир должна быть деревенская община. Пример социального дарвинизма и современной науки показывает, что несмотря на кажущую наивность противоположных ему предположений, пренебрежение ими может быть чревато.

В данной дискуссии взгляды Кропоткина актуальнее в контексте современного научного знания. В работе мы рассматриваем интуиции и положения Кропоткина в контексте современных исследований дабы определить, так ли наивна позиция Кропоткина и так ли рациональна, например, позиция Спенсера. На основании работ Гамильтона, Триверса, и наших соотечественников – Эфроимсона и Маркова, нами обнаруживается удивительная близость современной науки мысли Кропоткина. Более того, поразительно, но отбор на взаимопомощь, выходит далеко за рамки эволюции приматов, доходя до самых простейших форм жизни. А отбор на справедливость показывает, как, казалось бы, примитивное уравнивание играет важнейшую роль в развитии нашего мозга. Равная кооперация, как показывает К. Боэм, действительно согласуется с эгалитарным идеалом справедливости, оставляя, однако, проблемное место роли строгой иерархии у многих высокоразвитых животных. Обратная иерархия действительно в группах охотников-собирателей осуществляет модель управления и

кооперации без принуждения и нормативных структур, с реальной возможностью общины регулировать авторитет и власть номинального альфы. Казалось бы, этого достаточно, чтобы однозначно определить актуальность мыслей Кропоткина касательно натуралистических оснований нравственности, и солидарности в специфике современных исследований, однако стоит сказать, что прозорливость не тождественна актуальности. Философ во многом оказался прав, но современные исследования кооперации и взаимного альтруизма самостоятельны и без его мысли. С другой стороны, этологии ещё предстоит ответить на многие вопросы, и эволюционная этика всё чаще обращается к философскому аппарату для транскрипции собственных эмпирических исследований. И здесь философия Кропоткина является одновременно компетентным, наглядным и неконфликтным для позитивистских настроений проектом описания кооперации человеческих отношений.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анархия и власть: сб. статей / РАН, Ин-т всеобщей истории. М.: Наука, 1992. 172 с.
2. Антонова С. В. Новые материалы к биографии и научной деятельности П. А. Кропоткина / С. В. Антонова // Изв. Всесоюз. геогр. о-ва, 1990. Т. 122, вып. 2. С. 192-197.
3. Арефьев М.А., Давыденкова А.Г. Принцип взаимопомощи русского анархоколлективизма как базисная ценность отечественного кооперативного движения// АСТА ERUDITORUM. 2016. Вып. 21. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2016. с.4
4. Аристотель. Этика пер.: Брагинская Н.В., Миллер Т. А. изд.: АСТ, 2010г.
5. Артемов В. М. Свобода и нравственность в русском классическом анархизме: Автореф. дис. . д-ра филос. наук. / В. М. Артемов М.: Изд-во МГУ, 1999.-45.
6. Бакунин М.А. Анархия и порядок // М.: Эксмо., 1994 г.
7. Бакунин М. А. Речи и воззвания / М. А. Бакунин. СПб.: Изд-во И. Балашова, 1906. 27 с.
8. Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма / М. А. Бакунин. М.: Мысль, 1987. 573 с.
9. Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика / М. А. Бакунин; вступ. ст., примеч. В. Ф. Пустарнакова. М.: Правда, 1989. 621 с.
10. Белов П. Т. Философия выдающихся русских естествоиспытателей / П. Т. Белов. М., 1970. 222 с.



11. Богданович С. Князь бунтовщик / С. Богданович. М., 1930.126 с.
12. Бороздин А. Н. Идеи утопического социализма П. А. Кропоткина: автореф. дис. . канд. филос. наук: 09.00.03 / А. Н. Бороздин; МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 1979. – 16 с.
13. Булкин А. Н. Этика Кропоткина: современная оценка / А. Н. Булкин // Интеллигенция России: история и судьба. Межвузовский сборник научных статей. Ставрополь, 1999.
14. Де Вааль Ф. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов / Франс де Вааль; Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2014.
15. Де Валь Ф. Политика у шимпанзе: Власть и секс у приматов / пер. с англ. Д. Кралечкина; М.: Изд. дом Высшей школы экономики», 2014.
16. Гоббс Т. Левиафан или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991.
17. Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции. М., 1923.
18. Дарвин Ч. «Происхождение человека и половой отбор». М.: Политиздат, 1953.
19. Дубинин А. Эволюция анархизма / А. Дубинин // Новое время.1974.-№ 15.
20. Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России/ НовГУ имени Ярослава Мудрого. Великий Новгород, 2004.
21. Кропоткин П.А. Анархия и ее место в социалистической эволюции. Изд. Моск. федерации анархических групп / П.А. Кропоткин. М.: Тип. Копылова и Дмитриева, 1917. 31с.

22. Кропоткин П.А. Анархия, ее философия, ее идеал / П.А. Кропоткин. М.: ЭКСМО Пресс, 1999. 864 с.
23. Кропоткин П.А. Век ожидания: сборник статей / П.А. Кропоткин; пер. с франц. Н.А. Критской; под ред. Н.К. Лебедева. М.: Голос труда, 1925. 172 с.
24. Кропоткин П.А. Взаимная помощь, как фактор эволюции. СПб., 1907.
25. Кропоткин П.А. Земледелие, промышленность, ремесло / П.А. Кропоткин // Наука и технология. М., 1990.
26. Кропоткин П.А. Нравственные начала анархизма / П.А. Кропоткин. М., 1906.
27. Кропоткин П.А. Справедливость и нравственность. Публичная лекция, прочитанная в Анкотском братстве и в Лондонском этическом обществе СПб.; М.: Голос труда, 1921. 55 с.
28. Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991.
29. Кропоткин П. А. Речи бунтовщика. СПб, 1906.
30. Козовский Ю.М. Критический анализ анархического коммунизма П.А. Кропоткина // Актуальные проблемы марксистского историко-философского исследования и современная идеологическая борьба. М., 1985.
31. Лоренс И. «Очерк нравственности без санкций и принуждения (Влияние Ж.М.Гюйо на П.А.Кропоткина)»/ Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А. Кропоткина. М., 1995. Вып. 1: Идеи П.А. Кропоткина в философии.
32. Магун А. Единство и одиночество: курс политической философии Нового времени. Москва: НЛЮ, 2011.

33. Маркин В.А. Неизвестный Кропоткин. М: Олма- пресс, 2002.
34. Марков А.В. Эволюция. Классические идеи в свете новых открытий. Москва: АСТ: CORPUS, 2014.
35. Марков А.В. Эволюционные корни этики: от бактерий до человека// «Историческая психология и социология истории» № 2, 2010.с. 152–184.
36. Ридли М. Происхождение альтруизма и добродетели: от инстинктов к сотрудничеству / [пер. с англ. А. Чечиной]. //М: Эксмо, 2013.
37. Рябов П.В. Краткий очерк истории анархизма / М.: изд. Красанд, 2010.
38. Рябов П.В. Проблема личности в учении П.А. Кропоткина// Труды международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А. Кропоткина. М., 1995.
39. Рябов П.В. Проблема личности в философии классического анархизма: автореф. дис. канд. философ, наук /П.В. Рябов. М., 1996.
40. Рябов П.В. Философия Бунта Михаила Бакунина / П.В. Рябов // Памяти М.А. Бакунина. М., 2000.
41. Спенсер Г. Личность и государство / Герберт Спенсер; пер. с англ. – Челябинск: Социум, 2007. 207 с.
42. Спенсер Г. Научные основания нравственности: Данные наук о нравственности пер. с англ А. Федорова. Изд. 2-е. М.: изд. ЛКИ, 2008.
43. Спенсер Г. Основания социологии // Политические сочинения в 5т. М: Социум, 2015.
44. Спенсер Г. Политические опыты/Политические сочинения в 5т. М: Социум, 2015.

45. Спенсер Г. Этика общественной жизни/Политические сочинения в 5т. М: Социум, 2015.
46. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Пер. с лат. М.М. Лопаткина, С.М. Роговина. М.: Академический проект, 2015.
47. Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А. Кропоткина. Вып. 1.М., 2002.
48. Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А. Кропоткина. Вып. 4. М., 2002.
49. Ударцев С.Ф. П. Кропоткин. Кооперация и свобода / С.Ф. Ударцев // Дальний Восток, 1991. № 12.
50. Федоркин Н.С. Утопический социализм идеологов революционного народничества / Н.С. Федоркин. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984.
51. Фигуровская Н.К. П.А. Кропоткин о кооперации / Н.К. Фигуровская // Труды международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А. Кропоткина. М., 1997.
52. Филатова Е.В. Основные направления развития дарвиновской теории в социологии и философии: социальный дарвинизм и «этика взаимопомощи» П.А. Кропоткина.,// М.: изд. МПГУ – Преподаватель 21 век. №1, 2009.
53. Цокколи Г. Анархизм в свете научного анализа: пер. с итальянского: предисл. авт. к рус. изд. 4.1 / Г. Цокколи. М.: Тип-фия Дортман. 175 с.
54. Шефтсбери. Эстетические опыты. Сост., перевод, коммент. Ал. В. Михайлова. Под общ. ред. М. Ф. Овсянникова. М., «Искусство», 1974.
55. Этика ненасилия: материалы междунар. конф. / ред. Р. Г. Апресян. М., 1991.

56. Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики. СПб.: Талисман, 1995.
57. Эфроимсон В. П. Родословная альтруизма (этика с позиций эволюционной генетики человека) / Предисловие Б. Л. Астаурова // Новый мир, 1971. № 10.
58. Чепель М.М. Реалистическая этика П.А. Кропоткина: (К вопросу о естественных началах нравственности) / М.М. Чепель; Моск. авиац. технолог. ин-т им. К.Э. Циолковского. М., 1994.
59. Чепель М.М. Этика П.А. Кропоткина: автореф. дис. канд. филос. наук / М.М. Чепель. М., 1997.
60. Binmore K. Natural justice. Oxford: Oxford University Press, 2005.
61. Boehm, C. Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
62. Boehm, C. Moral Origins: Social Selection and the Evolution of Virtue, Altruism, and Shame. New York: Basic Books, 2011.
63. Fiegna, F., Yu, Y.-T. N., Kadam, S. V., Velicer, G. J. 2006. Evolution of an Obligate Social Cheater to a Superior Cooperator. Nature.
64. Hamilton W. D. The Evolution of Altruistic Behavior/ The American Naturalist, Vol. 97, No. 896 (Sep. – Oct., 1963), pp. 354-356.
65. Trivers, R. L. 1971. The Evolution of Reciprocal Altruism. Quarterly Review of Biology 46: 35–37.