

БИОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ СЦИЕНТИЗМ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ АЛЬТРУИЗМА И ЭГОИЗМА

Работа выполнена в рамках реализации проекта РФФИ № 15-03-00710 «Категориальная оппозиция “альтруизм–эгоизм” в морально-нравственном дискурсе современности».

Предпринят анализ наиболее претензионного подхода к объяснению альтруизма и эгоизма, репрезентированного биологическими науками. Утверждается, что сегодня они примеряют на себя роль философской метафизики, осуществляя методологическую и мировоззренческую экспансию, квалифицированную как форма традиционного и инновационного метафизического сциентизма. Социобиология как своеобразный реверс в сторону традиционного биологического сциентизма актуализирует этический потенциал альтруизма.

Ключевые слова: метафизический сциентизм; альтруизм; эгоизм; социобиология; эволюционная этика; этология.

Введение. В истории европейской культуры «каждая эпоха имела свою степень, массовую норму персонализации, принимаемую данным обществом как приемлемый, терпимый уровень самообособления, эгоизма» [1. С. 463], равно, как и свою степень альтруизма. Альтруизм и эгоизм – сложные феномены, которые затрагивают основы нашего миропонимания и нравственного самосознания, крепко связаны с глубинными детерминациями человеческого поведения и несущими конструктивными элементами культуры.

Современный этап развития общества и культуры – «эпоха глобальной человеческой империи» – был охарактеризован как кризисный еще полвека назад: «Триумфальное развитие западной цивилизации неуклонно приближается к критическому рубежу», – писал А. Печчеи [2. С. 10]. Диапазон всевозможных кризисов распростерся сегодня от «кризиса экологического» до «кризиса антропологического» и этического. Вопрос «можно ли доверять этике?» звучит сегодня скорее риторически – ведь «в наше она-ученное время реальная нравственная жизнь протекает без ее прямого участия» [3. С. 6–7]. Этический дискурс современности демонстрирует оскудение базовой категориальной оппозиции этики («добро–зло»), а все другие – производны от нее: «Развенчать Добро – вот конечная цель постмодернистской “этики”, если о таковой в этом случае можно говорить. Она отражает и усиливает процесс его размывания в реальных человеческих отношениях» [4. С. 76].

На уровне социального бытия данная ситуация опознается как дефицит «духовных скреп» в секуляризованном обществе, которые по сути – не что иное, как ценности альтруизма, в которых современная культура и общество остро нуждаются. Однако очевидный запрос на них соседствует с ростом эгоистической мотивации человека, культом индивидуализма, прогрессирующей отчужденности, жестокости и агрессивности. Налицо противоречие между двумя разнонаправленными тенденциями – умножающимся количеством различных социальных практик, направленных на активацию альтруизма, с одной стороны, и ростом аморализма, сопровождающегося неприкрытым эгоизмом, необузданностью инстинктивных форм поведения, – с другой стороны.

В течение длительного времени оппозиция «альтруизм–эгоизм», равно, как и вся проблема «природы

человека» в целом, находилась преимущественно в сфере философской мысли и в юрисдикции «наук о духе». Эгоизм чаще ассоциировался с природным (животным), альтруизм – с культурным началом в человеке. Классики философии признавали, что «животность первоначальнее и в сущности сильнее, чем чистая человечность в ее проявлениях» [5. С. 581], что человек – это единственный «вольнотруженник природы» (И. Гердер). «От природы» человек естественно себялюбив, он печется о собственном благе. Нравственная же задача связана с расширением этой заботы на других, что составляет базовое содержание морали.

Эгоизм выступал одной из форм проявления индивидуализма, связанной в «социально-культурном онтогенезе» с процессом становления личности. И. Кант отмечал: «С того дня, когда человек начинает говорить от первого лица, он везде, где только возможно, проявляет и утверждает свое любимое Я (Selbst) и эгоизм развивается неудержимо» [Там же. С. 358]. Он, если можно так выразиться, «стихийен», «естествен», поэтому долгое время он как бы не замечался. Эгоизм – это «продукт этико-философского обобщения описания реальных нравов» [6], до определенной нормативной и поведенческой модели он был доведен «постфактум», в результате критической рефлексии данной обобщенно-описательной реконструкции антропологической реальности.

Альтруизм предстал в ней как нечто искусственно культивируемое, требующее специальных усилий. Считалось, что гипертрофированное развитие эгоизма может сглаживаться в процессе социализации. Акцент на роли социальных факторов в процессе личностного развития вел к пониманию эгоизма как своеобразного социального атавизма. Зачастую полагалось, что корректировка эгоистического поведения может привести к альтруизму, филантропии, ориентации на коллективистские ценности и к невротической недооценке себя и своих интересов. Однако нередки и случаи сохранения эгоизма как пожизненного свойства личности, несмотря на усилия социума, воспитания и культуры.

Обсуждаемая сегодня угроза опасности потери человеком человечности актуализирует проблему соотношения альтруизма и эгоизма в человеке и обществе,

укорененных в природе человека тем или иным способом (через социальность, мораль, психологию или биологию). При этом нельзя не отметить устойчивый рост исследований, лейтмотивом которых становится своеобразная апология эгоизма. В пределе он рассматривается как «добродетель» [7], а альтруизм – как «неописуемое зло» [8. С. 135].

Данная ситуация свидетельствует о противоречивости и неоднозначности понимания альтруизма и эгоизма, а также об их недостаточном и зачастую одностороннем осмыслении. Это противоречие подталкивает к поиску причин происходящего за пределами социокультурных механизмов. Сегодня нельзя не отметить глубокий интерес к этической проблематике со стороны биологических наук, успехи в развитии которых дают для таких поисков обширный материал и весомый повод.

Целью настоящего исследования является философский анализ наиболее претензионного подхода к объяснению альтруизма и эгоизма как феноменов не только природного, но и культурного бытия человека, репрезентированного лидером научного авангарда – биологией. Сегодня она примеряет на себя роль философской метафизики.

Методология. Методология анализа определена взглядом на продолжающийся процесс сциентификации культуры и философии с позиций диалектического метода. Формы философии – метафизика и позитивистика – не являются статичными в духовной культуре общества. Обнаруживаемые изменения исторически происходили двумя путями – натурализацией метафизической философии и гносеологизацией метафизики. Метафизический сциентизм, возникший вторым путем, был представлен за последние три столетия различными формами в зависимости от лидерства той или иной науки [9. С. 51–55]. Сегодня мы наблюдаем очередную смену лидера в сонме наук, которая ведет к новому витку сциентификации философии и появлению новой формы сциентизма, претендующего на объяснение проблемы альтруизма и эгоизма в природе и человеческой активности.

В научном дискурсе «альтруизм–эгоизм» как категориальная пара обсуждалась сначала (со времен О. Конта и Э. Дюркгейма) в социологии. Ситуация стала меняться в связи со стремительным развитием в XX–XXI вв. «наук о природе», в особенности о «живой природе», которые заявили свои претензии на верховенство и арбитраж по отношению к «наукам о духе».

Социологи по инерции склонны и сегодня рассматривать альтруизм и эгоизм как социальные явления, хотя уже и вынуждены признать их междисциплинарность. В настоящее время сражение социологии за пальму первенства в обсуждении альтруизма проиграно. Пространство публичного дискурса о нем поделено, по признанию самих социологов, между экспертами (в лице эволюционной психологии) и обыденным сознанием, балансирующим в диапазоне понимания альтруизма «от божественности моральных норм» до практицизма частных суждений [10. С. 245].

Этика, в сферу внимания которой входят альтруизм–эгоизм, вовсе оказывается сегодня ненужной, разве, что есть надежда на этику эволюционную.

В культурной ситуации XX в. возникла необходимость осмыслить проблему соотношения альтруизма и эгоизма в человеке и обществе под угрозой опасности потери человеком человечности. Психология, по крайней мере русская, по большому счету оказалась не готова к решению этой задачи. Российский психолог И.Е. Ильин констатирует: «К сожалению, об альтруизме мало что известно. Эта составляющая человеческого поведения до настоящего времени *практически не изучалась наукой*. В русской психологии нет ни одного фундаментального научного труда, посвященного этой проблеме, несмотря на то, что альтруизм является важной стороной морального развития человека» [11. С. 114].

Другой очень известный отечественный психолог – В.П. Зинченко – признавал, что такие этические категории, как «добродетель» (добро, благо), совесть безосновны: «Мы не знаем, откуда они произошли. Добродетель, сострадание, любовь, человечность – это то, что дано нам изначально как представителям человеческого рода. Откуда, почему – не знаю. Но общество и воспитание во многом определяют, насколько мы сможем распорядиться этой данностью» [12].

Констатация «ситуации незнания» всегда активизирует поиск. За дело берутся те, кто полагает, что знает, где искать ответы. На вызов ответила *эволюционная психология* – синтетическое направление современной психологии, занятое изучением видоспецифических психологических особенностей поведения человека как представителя вида *Homo sapiens*. Заметим, что многие из «видоспецифических особенностей» человека осмыслялись философами как «экзистенциалы», «феномены человеческого бытия». Эволюционная психология берется объяснить их в терминах *адаптаций*. «Эволюционно-психологический подход, – заявляют одни из его основоположников – Джек и Линда Палмер, – позволяет понять и объяснить самые глубокие феномены человеческого поведения: любовь и ревность, гневливость и сострадание, дружбу и агрессивность, лидерство и альтруизм» [13. С. 4]. Столь уверенные заявления связаны с победой эволюционного подхода в психологии и этологии человека, он также проник в эпистемологию и в этику. Этот подход стал доминантой в указанных отраслях науки в конце XX в.

Эволюционная психология заимствует одну из своих основных посылок из *эволюционной биологии* (принцип естественного отбора), другую – из *когнитивной психологии* (конструкт ментальных механизмов, которые обрабатывают информацию для реализации желаний, влечений, предпочтений и т.п.). В качестве базовой метафоры для пояснения ментальных механизмов когнитивная психология использует компьютерную метафору, основанную на аналогии работы человеческого мозга и процессора [14. С. 11]. Эти механизмы «генерируют поведение», адекватное среде. Постулируются их важность для выживания в типичных средах обитания и закрепление в структурах головного мозга (или в продуцировании мозгом соответствующего поведения). Причем отбору подвергаются не сами образцы поведения, а ментальные механизмы, лежащие в их основе, или инстинкты. Эти

механизмы видоспецифичны, они-то и обусловлены биологической эволюцией вида *Homo sapiens*. На их основе в психике формируется достаточно много стандартных схем, специализированных на выполнение определенных задач. В современном мире поведенческие паттерны многослойны. Картину усложняет наложение на биологическую эволюцию социальной эволюции. Многие первоначальные механизмы, отшлифованные миллионами лет эволюции, сегодня не слишком хорошо соответствуют нынешним потребностям. Но в виду их многочисленности у людей всегда есть выбор [15. С. 332–333].

Таковы в общем виде идеи эволюционной психологии. Из них следует, что эволюционная психология есть не что иное, как попытка биологизации психологии – то есть *биопсихология*. Сегодня к этому тренду добавляется еще один – морализация биологии. Она выражается в «апелляции к природе как к единственному оплоту, фундаменту или “гавани”, гарантирующей нравственное возрождение человечества и коррекцию социальных патологий» [16. С. 109].

Исследования сциентификации культуры позволяют выделить три исторические формы метафизического сциентизма: механистический (с XVII в.), кибернетический (с сер. XX в.) и синергетический (с 70-х гг. XX в.). Метафизический сциентизм в этих вариациях старался занять место низвергнутой метафизики. Поскольку истинная, но зачастую скрытая цель любой дисциплинарной онтологии – решение основного философско-антропологического вопроса о моделях и стратегиях спасения, постольку каждая крупная конструкция дисциплинарной онтологии (т.е. «*научно-философский гибрид*») создает свою концепцию спасения и соответствующие социально-онтологические метафоры общества и образы Спасителя. Все эти философско-антропологические конструкции выстраиваются «по всем канонам старой, доброй метафизики, начало которой было положено философией Платона» [9. С. 62]. Поэтому в каждой из перечисленных выше форм – своя фигура спасителя – «конструктора», «творца» и «инноватора».

Поскольку в конце XX в. произошла смена лидера в системе наук, где физика уступила почетное место биологии, постольку новый лидер явно или неявно стал осуществлять методологическую, идейную и даже политическую (властную) экспансию. Поэтому сегодня наряду с технократией можно, вероятно, говорить и о *биократии* как своеобразной форме *биологического метафизического сциентизма*. Он может выступать в двух разновидностях, назовем их традиционным и инновационным *биологическим метафизическим сциентизмом*.

Традиционный биологический сциентизм потому и традиционный, что в его рамках природа мыслится как субъект, превосходящий по своей мощи и мудрости человека. Сегодня такой сциентизм проигрывает на всемогущем рынке знаний и технологий своему «инновационному собрату». Ведь самыми авангардными сегодня можно назвать именно *биологические инновации*, вокруг которых наматываются все остальные (нано-, инфо-, когнитив- и пр.), с целью «перехитрить», «переиграть» природу. Причем в двух противоположных направлениях: с одной стороны, технологии биологизируются, т.е.

«во все большей мере опираются на биологические структуры, становятся новой биологией, то есть новой реальностью существования жизни», с другой – «сама жизнь подвергается все большей технологизации – биология превращается в разновидность технологий» [17. С. 199].

Инновационный биологический сциентизм стирает границу между природной жизнью и жизнью искусственной. Его обостренная креативность рождает новый вид артефактов: «Иногда новые вещи быстрее *делаются*, чем *понимаются*». Поэтому сегодня, когда речь идет об инновациях, все чаще звучит тема устойчивости, стабилизации этой неограниченной креативности. Если в 70-х гг. XX в. общество волновала идея устойчивого развития, то сегодня – идея «устойчивого инновационного процесса» [Там же. С. 200–201]. Возможно, это намек на то, что инноватор как спаситель, по-видимому, исчерпывает себя в своих инновациях. Формируется запрос на фигуру спасителя в образе стабилизатора.

Вполне возможно, что такой образ может быть найден в *традиционном биологическом сциентизме* как вариации *метафизического сциентизма*. По крайней мере, можно зафиксировать присутствие его поисков в эволюционной психологии и социобиологии, репрезентирующих собственные философско-антропологические конструкции этого вида сциентизма. Философия оказывается сегодня «служанкой биологии», а биовласть и биополитика – формами социальной репрезентации биократии.

Эволюционная психология как разновидность экспертного знания о человеке – прямая наследница *социобиологии* – нового научного направления, рожденного биократией. Дж. и Л. Палмер в своей книге прямо заявляют, что в виду того, что социобиология заступила на «чужую территорию», пытаясь объяснить альтруистическое поведение, мораль и этику с позиций биологической эволюции и генетического детерминизма, она стала для критиков «тем же, чем красная тряпка для разъяренного быка». «Термин “социобиология” стал ассоциироваться с множеством негативных понятий (расизм, сексизм)» [13. С. 32], поэтому выступить с апологией решались немногие. Еще на заре социобиологии многие социобиологи утверждали, что «их наука может оказаться важной для принятия политических решений» [18. С. 32]. В русской философии социобиология тоже подверглась жесткой критике, в том числе и по политическим соображениям («за буржуазность»). Ее критиковали за «беспомощность и противоречивость философских суждений» («социобиологи – вовсе не философы», «их идеи далеко не безвредны»), за спекулятивность и ненаучность и неопределенность места в системе наук («это не научное направление, а скорее совокупность трудно доказуемых гипотез» [19. С. 186–188]), за биологический редукционизм [20].

Эволюционная психология избежала жесткой критики благодаря словесной мимикрии: смена имени позволила ей «отмежеваться от негативных ассоциаций» с социобиологией. Об этом открыто заявляют Палмеры. Об этом же известный российский ученый и популяризатор науки А. Марков: «Эволюционная

психология и антропология <...> помогают нам понять, почему мы такие, какие есть. И они хранят гробовое молчание по поводу того, какими нам следует быть» [21. С. 491]. Один из глашатаев универсального эволюционизма Н.Н. Моисеев отмечал: «Люди не виноваты в том, что не все они честны, благородны, готовы к самопожертвованию, они такие есть, – жадность, агрессивность, эгоизм – тоже неотделимы от них. <...> Такова их судьба, такова история развития биологического вида *Homo sapiens*, таковы алгоритмы» [22. С. 350].

Кроме указанных новых областей науки, репрезентирующих биократию, следует назвать и *эволюционную этику*. Свой отсчет она ведет от Г. Спенсера и Ч. Дарвина. В современном виде эволюционная этика отказывается от теоретического наследства этико-философской мысли и обосновывает мораль как форму целесообразного или адаптивного поведения.

Следует отметить еще и однокоренную с этикой область знания, которая называется *этология*, – науку о биологических основах поведения животных. Основатели классической этологии К. Лоренц, Н. Тинберген и К. фон Фриш – нобелевские лауреаты (1973). Этологию прежде всего интересуют виды врожденного поведения (инстинкты). Этология человека считается наиболее проблемным «отделом» общей этологии, поскольку в ее рамках «не переоценивается сила морали», скромно осознающей себя в качестве ««всего лишь» компенсационного механизма», приспособляющего «Великий Парламент Инстинктов» к требованиям культурной жизни [23. С. 226].

Таким образом, круг «биократических» наук, претендующих на раскрытие природных оснований альтруизма и эгоизма, очерчен социобиологией, этологией, эволюционной этикой и эволюционной психологией. Надо отметить, что четкую их дифференциацию провести сложно, хотя, конечно, они отделены друг от друга. В то же время все они производны от идей эволюционной биологии и трансгрессивны в своих дискурсах. Круг знаковых имен – основоположников этих направлений – весьма подвижен: начиная с эволюционистов XIX века (Ч. Дарвин, Г. Спенсер, О. Конт, Э. Геккель и А. Эспинас, Э. Дюркгейм, М.А. Энгельгардт, П. Кропоткин и др.) и заканчивая эволюционистами XX–XXI вв. (Р. Докинз, В. Уилсон, Дж.П. и Л.П. Палмер, А. Марков, В.П. Эфроимсон, К. Лоренц, Ч. Ламсен, М. Рьюз, Н. Тимберген, Р. Триверс, Б. Фукс, Г.В. Правоторов, Д. Мак-Фарленд, С. Пинкер и др.). Можно с уверенностью сказать, что основное ядро *традиционного биологического сциентизма* как весьма заметного сегодня «*научно-философского неонатуралистического гибрида*» составляет социобиология.

Обсуждение и результаты. Рассмотрим, как обсуждается проблема альтруизма и эгоизма в дискурсе социобиологии.

Социобиология как «*научно-философский неонатуралистический гибрид*» утвердилась на метатерриториях между социологией, философской антропологией, культурологией, психологией, популяционной и молекулярной биологией, генетикой, этологией животных и человека. Свое начало она ведет от скан-

дальной публикации работы американского энтомолога и этолога Э.О. Уилсона «Социобиология: новый синтез» (1975) [24], пережившей в 2000 г. свое 25-е юбилейное издание.

Спустя три десятка лет после первой публикации, вызвавшей «бурю в Гарварде», Уилсон вспоминал в одном из интервью, что он «вошел в минное поле, закончив эту большую книгу “Социобиология”, с главой, говорящей, как это может быть применено к людям» [25]. Идеи этой главы вылились в отдельную книгу, дважды получившую Пулитцеровскую премию. Речь шла о биологических началах социального поведения, которые, по мысли Уилсона, лежат в основе «современной социальной жизни во всех ее странных формах». Движимый исключительно познавательным интересом Уилсон приглашал «пересмотреть четыре изначальных категории поведения – агрессию, секс, альтруизм и религию на основе социально-биологической теории» [26]. В интервью 2014 г. он отметил, что тогда, в этом радикалистски прозвучавшем приглашении, ему не хватило «политической осторожности» и разъяснений, «что это не означает расизма», «это не означает сексизм», что он «не пытается защитить капитализм» [25].

Социобиология, по признанию Уилсона, возникла главным образом из дискуссий по проблеме альтруизма: он стал ее «*центральной теоретической проблемой*» [27. Р. 3]. Проблема заключалась в согласовании содержания понятия «альтруизм» с общими эволюционными представлениями, создавшими образ природы как «вековой давилки» (Н. Заболоцкий), в основе которых – конкурентная борьба между особями, активизирующая их эгоистические устремления. Другими словами, естественный отбор, поощряющий индивидуальную приспособленность.

Откуда же в природе берется альтруизм, в основе которого жертвенное поведение? Альтруизм в биологии – это «технический термин», обозначающий «поведение, ведущее к повышению приспособленности (репродуктивного успеха) других особей в ущерб своим собственным шансам на успешное размножение» [21. С. 295]. Сокровенный смысл альтруизма – это смысл помощи и содействия в борьбе за существование. В том, что такое поведение встречается, не сомневались не только этологи-эмпирики середины XX столетия, но ученые и философы начала XX в. (А.Н. Бекетов, П.А. Кропоткин, П. Сорокин и др.). Сложным формам социальной организации в мире живой природы всегда сопутствуют взаимопомощь, сотрудничество, кооперативные формы поведения, альтруистические действия отдельных элементов этой организации.

Дарвиновская теория естественного отбора, подтвержденная и уточненная в начале XX в., исходит из того, что единица наследственности – ген, а цель отбора – признак, кодируемый им. Однако она не могла объяснить, почему в ходе эволюции сохраняется альтруистическое поведение, если оно уменьшает приспособленность альтруиста. Эволюция должна «вымывать» его гены из популяции, оставляя гены эгоистов вместе с их носителями. Уилсон этот дефект классической теории естественного отбора поясняет

так: «Отважный воин ведет свое племя к победе, но погибает в бою. В результате он не успевает оставить потомков либо его потомство будет немногочисленно. Гены героизма погибают вместе с ним, но выжившие члены группы будут процветать и плодиться» [28]. В чем же тогда биологическое значение альтруизма?

Социобиология как «субдисциплина» в дарвинизме взялась ответить на эти вопросы, как бы очертив программу-минимум и программу-максимум. Программа-минимум заключается в том, чтобы создать эффективную модель, объясняющую, как мог развиться альтруизм в процессе эволюции. Программа-максимум – согласовать «технический альтруизм» с «этическим альтруизмом». «Новый синтез», о котором идет речь в нашумевшей работе Уилсона, это синтез общей социобиологии (раздела этологии, в котором изучаются «общественные» формы поведения животных) и социобиологии человека.

В рамках решения первой задачи («программы-минимум») были разработаны две социобиологические модели, объясняющие альтруизм в мире живой природы: «родственный отбор» и «взаимный альтруизм».

Родственный отбор (кин-отбор). Идею родственного отбора впервые высказал британский биолог Дж. Холдейн в 1955 г., но теория родственного отбора (модель) была предложена позже, в 1964 г., «возможно, величайшим биологом-теоретиком XX века» [21. С. 299], британским генетиком У.Д. Гамильтоном (1936–2000), а термину «кин-отбор» (от англ. от *kin* – родственник) она обязана другому английскому биологу – генетику Дж.М. Смитсу [29].

Суть теории в слове «родственный». В этой модели утверждается, что самопожертвование (альтруизм) при некоторых обстоятельствах способствует воспроизводству родственных индивидов, поэтому «выгодно» эволюции. То есть альтруизм – это функция силы естественного отбора. Сначала считалось, что отбираются гены, кодирующие альтруизм. Предполагалось, что при акте самопожертвования ради близкого родственника эти гены «будут множиться, если компенсация в виде числа потомков для получателя помощи превзойдет ценность потомков для альтруиста» [30. С. 195]. Впоследствии выигрыш-компенсацию в виде совокупной приспособленности стали считать не через гены как единицы отбора, а через отдельную особь. То есть «близкое родство, – как подчеркивает Э. О. Уилсон, – является биологическим источником альтруизма и взаимопомощи», а также «важнейшим фактором, стимулирующим сложную социальную эволюцию» [28].

В 1976 г. «красноречивый журналист Ричард Докинз», как назвал своего будущего оппонента Э. О. Уилсон, объяснил эту идею широкой общественности в своем бестселлере «Эгоистичный ген». «Эгоистичный ген» – это и «основная единица эгоизма, и основополагающий закон», объясняющий и эгоизм, и альтруизм отдельного индивидуума, и даже воздействие культуры на сложную механику эволюционного процесса. «Мы, – пишет Р. Докинз, – построены как машины для генов и взращены как машины для мимов, но мы в силах обратиться против наших создателей. Мы – единственные существа на земле, способные восстать против

тирании эгоистичных репликаторов» [31]. В немалой степени благодаря такой риторике к 2000 году «определяющая роль кин-отбора и совокупной приспособленности практически превратилась в догму», – резюмировал Э.О. Уилсон. Сам Докинз не без гордости заявлял в предисловии ко второму изданию своего бестселлера: «Главная идея книги стала общепринятой и вошла в учебники» [31]. Но она «оказалась в корне неверной» и к 2010 г. была опровергнута.

«Взаимный альтруизм». Эта объяснительная модель была предложена американским биологом Р. Триверсом (род. 1943). Она также именуется как модель «реципрочного альтруизма» (от лат. *reciprocus* – возвращающийся, обратный, взаимный). Суть модели выражается в самопожертвовании ради неродственного индивидуума, если тот готов к ответной жертве. Взаимный альтруизм «действует наподобие страхового полиса»: есть общий пул, состоящий из «паев». Каждый всегда может рассчитывать на помощь, поскольку сделал свои индивидуальные вклады в пул [32. С. 98]. Что-то вроде «кассы взаимопомощи». Коренное отличие этой модели от модели кин-отбора состоит в том, что «именно взаимный альтруизм способен поощрять альтруизм между не-родственниками»: оказывающий помощь ожидает прямой отдачи. Мудрость природы в том, что эгоистичные «обманщики», не готовые на ответную помощь, быстро вычисляются и наказываются отказом в им помощи со стороны других индивидуумов. Природа сохраняет в популяции баланс численности альтруистов и эгоистов [33].

В рамках программы-максимум эти модели касались и человека. Социобиология настаивает, что существует тесная связь «между альтруизмом в животном мире и человеческой нравственностью». Р. Триверс подчеркивает сложность «альтруистической системы человека», ее эволюционную связь с развитием «моралистической агрессии» и как средства для защиты от «обманщиков», и как новой формы обмана. Он склоняется к выводу, что значение альтруизма в эволюционной истории человека связано с «созданием селекционного давления для психологических и когнитивных сил, что отчасти способствовало значительному увеличению размера гоминидного мозга во время плейстоцена» [Ibid. P. 57].

Согласно известному отечественному ученому, специалисту по морфологии мозга С. Савельеву, редкий случай в эволюционной истории *Homo sapiens*, когда его нарождающийся разум мог конфликтовать с инстинктами продуктивно, произошел раньше. Даже 4,5 млн лет слишком мало, чтобы естественный отбор отшлифовал мозг шимпанзе до мозга *Homo sapiens*. Должна была происходить селекция по социальному принципу, невероятно ускорившая эту эволюцию: «Кто оказывался не способен делиться едой, того съедали самого или изгоняли». За несколько миллионов лет жесточайший искусственного социального отбора, «отбраковывавшего» жадных эгоистов и «поощрявшего» альтруистов, произошел церебральный ароморфоз: «лобные области мозга существенно выросли и однажды стали основой разума» [34].

Следует отметить, что связка «интеллект–мораль (нравственность)» включает в себя в качестве диалек-

тически необходимого элемента так называемое зло – агрессию. Природный интеллект изначально развивался как орган антиэнтропийной активности, способствующей добыванию свободной энергии и защите накопленной энергии от притязаний извне. Поскольку этот антиэнтропийный процесс оплачивался ростом энтропии других систем, постольку интеллект выступал, с одной стороны, как инструмент агрессии, с другой – как инструмент ее экономии [35. С. 28]. С позиций социобиологии, человеческая культура, прежде всего, мораль возникают в палеолите как регулятор нарушенного у человека инстинкта агрессии и компенсатора антиэнтропийной функции интеллекта по отношению к убийству соплеменников. Первая функция «первобытной морали» состояла в том, чтобы «восстановить равновесие между вооруженностью и врожденным запретом убийства» [23. С. 224].

Хотя социобиологи часто критикуют человеческое упорство в антропоцентризме («человеку слишком хочется видеть себя центром мироздания» [Там же. С. 206])¹, основанное, прежде всего, на преувеличенном значении разумности человека, они отдают должное культурно-видовой специфике, подчеркивая, что «никто не утверждает, что люди представляют собой тех же муравьев, только в увеличенном и ухудшенном виде» [32. С. 98]. Даже фанатично преданный генетическому отбору Р. Докинз заявляет: «Большую часть всего, что есть необычного в человеке, можно вмести в одно слово: “культура”» [31]. Он ввел понятие «мима» – устойчивой негенетической единицы передачи культурной («лингвистической») информации. Из таких единиц-мимов, согласно Р. Докинзу, складывается мимфонд – эволюционно стабильный набор мимов, эдакий «генофонд культуры», в который входят «мелодии, идеи, модные словечки и выражения, способы варки похлебки или сооружения арок» и многое другое.

Э.О. Уилсон и Ч. Ламсен в 80-х гг. XX в. предлагают свою концепцию геннокультурной эволюции, в которой связка «гены–организм–культура» также интерпретируется в контексте культуры. Как выразился Э.О. Уилсон, «гены держат культуру на поводке», но «поводок этот довольно длинный» [18. С. 31]. Длина этого поводка сложена из эпигенетических правил (ЭП). Это центральное понятие в данной концепции. Под ЭП понимается врожденное ограничительное начало в психике человека, направляющее и влияющее на его мышление, «сопровождающее развитие разума» [37. С. 336]. Оно заложено в человеке благодаря отбору в целях адаптации: «Мы мыслим в определенном генетически преддетерминированном направлении, так как биологически благоприятно поступать так» [32. С. 99].

ЭП делятся на первичные и вторичные. Первичные это автоматические процессы, ведущие от сенсорной фильтрации к восприятию. Они управляют восприятием «сырой» сенсорной информации. Вторичные – действуют на основе всякой иной информации, появившейся в сфере восприятия. Они включают оценку самого восприятия, а значит, и выборы культургенов – человеческих состояний, выделяемых по функциональному признаку (труд, познание, искусство, вера).

Другими словами, вторичные ЭП перерабатывают информацию в адаптивно целесообразных формах, позволяющих ее использовать в среде (культурной, прежде всего). ЭП – своеобразные посредники «между биологией и культурой».

С помощью ЭП социобиологи Э.О. Уилсон и М. Рьюз предприняли попытку реанимировать эволюционную этику, а значит, объяснить альтруизм и мораль. Они считают, что «мораль зашифрована в эпигенетических правилах, и прежде всего во вторичных» [32. С. 99]. В основе ЭП лежат механизмы, порождающие кооперативные формы поведения и альтруизм. Суть механизмов – отбор. Отбирается и поощряется биологически целесообразное.

Э.О. Уилсон и М. Рьюз утверждают, что «чувства морального обязательства заложены и закреплены в образе нашего мышления и действий естественным отбором в виде ЭП». Моральность соответствует биологическим интересам, «мы действуем при этом бескорыстно, не по эгоистическим мотивам» [Там же. С. 100]. М. Рьюз и Э.О. Уилсон подчеркивают свое отличие от экзистенциалистов: по их убеждению, человек не может выбирать мораль. Образно выражаясь, по их мысли мораль сама «выбрала» человека, явившись ему в объективированных в культуре нормах, несущих в своей основе смыслы биологически целесообразного поведения. «Мы, люди, полагаем, что мораль имеет определенный объективный референт», однако, с точки зрения Э.О. Уилсона и М. Рьюза, это «полагание» есть не что иное, как «коллективная иллюзия человеческого рода» [Там же. С. 103]. Никаких «потусторонних», трансцендентных референтов эта полезная иллюзия не имеет. С их точки зрения, объективный референт посюсторонен, он «действительно имеет собственный дом». Очевидно, что этот дом – природа.

«Человечество – биологический вид в биологическом мире», – напоминает Э. Уилсон [30. С. 334]. Непонимание того, что реальность человека предстает этапом в грандиозном эволюционном процессе природы, в ее «великом органическом становлении» приводит, как подчеркивал К. Лоренц, к «мышлению в дизъюнктивных понятиях и сооружению типологических противоположностей» и в итоге – к непониманию «любых исторических взаимосвязей, как филогенетических, так и культурно-исторических и онтологических». Этим, по замечанию выдающегося этолога, грешат «как раз те философские антропологи, которые <...> отворачиваются от всего общего человеку и животным, вопреки своей вере в их дизъюнктивную противоположность *недооценивают* действительно существующее между ними *различие*» [38. С. 393].

ЭП как генный поводок культуры, наброшенный на нее природой, до сих пор остается камнем преткновения в дискуссиях о человеке. Причем философский смысл и претензии, связанные с понятием ЭП, проанализированы еще крайне слабо. Между тем в них не просто наличествует рациональное зерно, в них – заявка на своеобразный биологический трансцендентализм, априорные формы в котором связаны с нашим «генетическим софтом». Проклятый вопрос «о свободе воли» сегодня дополняется не менее трудным вопросом о «свободе нашей мысли», а значит о нашем

«Я», о самости как транспарентности тела и единстве духовного и телесного. Стремительно набирает естественнонаучные аргументы новая «антропологическая индульгенция»: «Это не я, это – мой мозг». В ней драматично поставлена проблема соотношения мозга и мира: «Мозг в мире и мир в мозгу». Еще в 70–80-х гг. XX в. знаменитые опыты американского психолога Б. Либета показали, что существует временной разрыв между осознанием решения «Я» и решением, которое «принял мозг». Последующие аналогичные исследования подтвердили опасения на счет нашей несвободы и отчужденности «Я» от мозга, увеличив этот разрыв с исходных 200 миллисекунд свободы до 7–30 секунд [39. С. 357]. Все эти научные проблемы бьют в самое сердце чистого кантовского разума, ставя вопросы о моральной ответственности без свободной воли, будоража философскую мысль. Новый натурализм в философии сознания, опирающийся на исследования в биологии и нейронауке, «ведет к переосмыслению метафизического обоснования традиционных этических теорий» [40. С. 151]. Еще недавно «обсуждение статуса свободы воли нейрофизиологии и психологи обычно оставляли философам». Теперь все изменилось. Экспериментальные данные последнего времени закрывают физиологам возможность уходить от центральных вопросов, «а философам более нельзя с такими данными не считаться» [39. С. 358].

Описанная ситуация – яркий пример процесса сциентификации философии. Сегодня «наука заставила философию быть строже к своим мыслительным и лингвистическим формам, указала на биопсихологическую подоплеку интеллекта и высших форм духа». Сегодня «научно-философские гибриды» «уже опережают праматерь, прокладывая неторенные пути для рефлексии» [41. С. 162].

Другой пример сциентификации философии – эволюционная этика. М. Рьюз – наиболее страстный ее апологет – подчеркивает, что «традиция» в эволюционной этике понималась как апелляция к моделям кин-отбора и реципрокного альтруизма. Он признает, что «до известной степени человеческий “альтруизм” возник на этом пути». Термин «человеческий альтруизм» отделяет «этический альтруизм» от «технического» – биологического понятия. «Когда биологи говорят об “альтруизме”, они подразумевают социальное взаимодействие, которое расширяет эволюционные возможности, где такие возможности обычно выражаются в повышении репродуктивного успеха», – напоминает Рьюз. В этом «техническом» смысле муравьи – «альтруисты». «Человеческий» (т.е. «этический») альтруизм Рьюз именует «подлинным»: «То, что мы нуждаемся в “альтруизме” – это очевидно» [42. С. 37].

«Технический альтруизм» возникает из какой-то биологической надобности, обеспечивающей биологический успех. В эволюционном процессе «по мере того, как люди становились все более и более умелыми в “альтруизме”, они все чаще к нему прибегали» [Там же]. Другими словами, имела место селекция по признаку альтруизма, он поощрялся отбором.

Рьюз убежден: «На то, как мы мыслим и действуем, оказывает тонкое <...> влияние наша биология, <...> поскольку действовать сообща и быть “альтру-

истами” – в наших эволюционных интересах, постольку биологические факторы заставляют нас верить в существование бескорыстной морали. То есть биологические факторы сделали из нас альтруистов» [42. С. 39].

В понимание самих биологических факторов как конкретных естественнонаучных оснований альтруизма социобиология внесла некоторые коррективы. В 2007 г. был положен «конец гегемонии идеи эгоистичного гена» как основного фактора эволюции: «Эгоистично-генная мантра консервативных психологов и комментаторов сейчас почти мертва». Реанимирован другой образ механизмов и факторов «альтруизма–эгоизма»: Люди – стайные животные. Мы живем и умираем в стаях. Группа обеспечивает индивиду средства физического и психического выживания. Мы нуждаемся в группе ровно настолько, насколько группа нуждается в нас. Это честная торговля, которая эволюционировала миллионы лет» [43].

Уилсон, оставшийся верен своей «конечной метафизической позиции», утверждает, что в основе возникновения альтруистического поведения у человека лежат *два вида* естественного отбора – индивидуальный и групповой. Он полагает, что «вечная дилемма добра и зла» – это, так сказать, культурный результат сложного многоуровневого отбора. Суть его в том, что на одного и того же человека одновременно действуют, как правило, две разнонаправленные силы – индивидуальный и групповой отбор. Индивидуальный отбор – результат борьбы за выживание и конкуренция за размножение в пределах группы. Он создает эгоистичные инстинкты. Групповой отбор – результат конкуренции между группами (обществами). Он создает альтруистичные инстинкты.

Разграничение между уровнями условное. Под действием родственного отбора может возникать эгоизм, и даже nepoтизм, если они работают на общий интерес: в древнем обществе, скорее всего, существовали «первобытные аналоги Медичи, Карнеги, Рокфеллеров». Но также групповой отбор может поддерживать и отдельных индивидуумов: за выдающиеся заслуги пред племенем они могли получать высокий статус и привилегии, способствующие распространению их генов [30. С. 280–282]. Именно такой сложный многоуровневый отбор ответствен за противоречивость наших побуждений: «Мы пребываем в постоянном конфликте между готовностью пожертвовать собой на благо нашего сообщества, с одной стороны, и эгоизмом, с другой стороны, побуждающим нас действовать исключительно в своих интересах» [Там же. С. 338].

По сути, природа человека, как ее понимает социобиология, определяется именно этим попеременным действием отборов. Причем первый, – поясняет Уилсон, – ответствен, главным образом, за то, что мы называем грехами, а групповой отбор отвечает за наши добродетели [44. С. 98]. То есть «этический альтруизм», как важный элемент «коллективной иллюзии» – морали, объективирует и в качестве самостоятельной культурной ценности биологически целесообразный результат группового отбора альтруистического поведения индивидов. Уникальность человека

заключается в способах сохранения динамического равновесия между разными видами отбора индивидуального и группового, а значит, и между эгоизмом и альтруизмом.

При этом «есть железное правило»: эгоисты побеждают альтруистов в пределах группы, но группы альтруистов побеждают группы эгоистов. Победа разных сил отбора, поощряющих альтруизм и эгоизм, никогда не бывает абсолютной: «Торжество индивидуального отбора привело бы к распаду общества. Торжество группового отбора – к появлению человеческих муравейников» [30. С. 282]. В истории развития человеческого общества были примеры «человеи-ников», создаваемых искусственным идеологическим отбором, культивирующим в качестве моральной нормы и идеала групповые интересы. Сегодня, в эпоху глобализации, господствующие моральные нормы и идеалы сонаправлены с культивированием интересов отдельных (эгоистичных) индивидов.

Однако полная «победа» индивидуального отбора, поощряющего эгоизм, биологически *невозможна*. Альтруистичное поведение живого биолога фиксируют на всех уровнях организации живой материи, начиная с клеточного. Оно возникло на самых ранних этапах ее эволюции. Оно не исчезло ни на одном из ее виражей, включая появление человека с его сложной «второй природой» – культурой. Эволюция все время «заботилась» о сохранении альтруистов. Зачем? Очевидно, что в них есть «энтелехиальный» биологический смысл.

Интересно отметить, что за пределами социобиологии, в несвязанных напрямую с ней областях биологии, обсуждаются идеи и результаты исследований, имеющих весьма созвучное содержание в вопросах философских интерпретаций природы альтруизма и эгоизма. Речь идет о стратегии поведения биологических структур (суб- и надклеточных), связанной с так называемой запрограммированной смертью, играющей «существенную роль в поддержании земной жизни и эволюции» [45]. Эти стратегии получили названия «аутофагия» (внутри клетки), «апоптоз» (клетка), «ораноптоз» (орган) и «феноптоз» (организм). Впервые идея о механизмах самоликвидации была выдвинута более века назад, сегодня – она в центре биологических исследований², имеющих большое практическое значение для медицины и теоретическое – для биологии.

Биологическая целесообразность программ самоликвидации индивидуализированных структур может объясняться в терминах альтруистической жертвенности: они включаются для сохранения более общих коллективистских структур – систем, занимающих более высокую ступень в иерархии жизни». Академик В.П. Скулачев назвал этот спасительный механизм природы «самурайским законом биологии» [Там же].

Если взглянуть на него с позиций метафизического биологического сциентизма, то можно увидеть его аналог в человеческой культуре. Например, в религиозных представлениях о сакральности жертвы, в светских представлениях – об альтруистическом героизме и подвижничестве. «Мы умные животные, но все-таки животные» – настаивает М. Рьюз, подчеркивая, что мы обязаны принимать во внимание этот факт, даже то-

гда, «когда размышляем о самом человеческом из всех человеческих атрибутов, каким является наше моральное чувство» [42. С. 35].

Исходя только из этого факта, общество и культура мыслятся социобиологами не как плоды собственных усилий отчужденного от природы человека, а как *превращенная форма его биологической природы*. Человеческая культура экстрагирует из биологического смысла «технического альтруизма» смысл культурный, этический, возводя альтруизм в нравственный принцип.

Американский ученый, нобелевский лауреат по экономике (1978) Г. Саймон, размышлявший в течение многих лет над проблемой совмещения альтруизма с социобиологией, математически рассчитал, что альтруизм существует до тех пор, пока *выгоды* от него *для вида* превышают потери от уменьшения индивидуальной приспособленности. Общество, которое воспитывает в своих членах альтруизм, процветает, пока потери индивидуальной приспособленности от альтруизма не превышают выгод от послушания [46]. Подобно тому, как в природе альтруизм выполняет видеохранительные функции, в культуре он выполняет культуруохранительные функции.

Заключение. Начиная с Аристотеля, поиски природы человека связывались с его знаменитым определением данной «вещи»: человек есть *animal rationale* (лат.). Хайдеггер, указывая на ущербность любой, включая данную, метафизической интерпретации, тем не менее, отметил, что «эта дефиниция человеческой сущности не ложна». Он подчеркивал, что используя метафизические приемы, «мы всегда сумеем при этом высказать о человеке что-нибудь верное». Проблема в том, что, когда метафизика «мыслит человека из *animalitas*», она «не домысливает до его *humanitas*» [47. С. 321–323].

В основе социобиологии и ее модификаций лежит неодарвинизм К. Поппера: несмотря на свою «зачарованность» дарвинизмом, он считал его «метафизической исследовательской программой», поддерживаемой всей нарастающей мощью биологических данных [48]. Программа социобиологии квалифицирована нами как биологический метафизический сциентизм в его традиционной форме. Несмотря на существующую критику сциентизма, нам представляется возможным указать на некоторые положительные аспекты именно этой его разновидности:

1. Чрезмерный упор критиков социобиологии «методом от противного», т.е. подчеркиванием «инобытийности», «инородности» человека по отношению к природе, ведет к логичному заключению об его искусственности и открывает ворота инновационному биологическому сциентизму. Тогда возникает резонный вопрос: почему так опасно воспринимаются трансгуманистические перспективы, связанные с преодолением биологической природы человека. Ведь это так естественно (в духе 4-го закона Х. Плеснера!)? Социобиологи напоминают, что человек, избавленный от всего так называемого животного, человек как чисто разумное существо, был бы отнюдь не ангелом, а скорее его полной противоположностью [23. С. 229], т.е. бестией!

Социобиологическая проблематика имеет давние философские корни. Рациональное зерно социобиологии

связано с представлением о природе как самодовлеющем начале, «умном», «творческом», «самоупорядочивающемся». Противостояние культуры и природы, врожденного и приобретенного активно обсуждалось в европейской философии Нового времени и Просвещения. Природа рассматривалась как источник всего, что есть у человека, и образец для подражания. Новая эпоха только дыхла индустриализацией, и дух отчуждения человека от природы только нарождался. Мотивы господства над природой и подчинения ей еще боролись в умах носителей «научного разума этой эпохи». Если внимательно вчитывается в труды тех, кто причисляет себя к «современным дарвинистам-эволюционистам»³ и социобиологам⁴, то невольно складывается впечатление, что природа – это непризнанная ими гегелевская абсолютная идея, одетая в материю. Эволюционистские идеи в биологии в значительной степени сформировались под влиянием немецкой классической философии, главным результатом которой в области онтологии можно назвать идею развития мира в целом. Живая природа – та часть мира, в которой идея эволюции нашла наиболее аргументированные обоснования и наглядные представления. Поэтому социобиология, как неодарвинизм в широком смысле, может быть, вероятно, интерпретирована как эдакая форма «научного пантеизма» с соответствующей метафизикой и запросом на «натуроидею». Это в свою очередь способствует иному, «биофильному» отношению к природе, что повышает наши шансы как минимум на выживание в ней, как максимум – на спасение.

2. Существующий и культивируемый искусственный социокультурный отбор, «селекционное давление для психологических и когнитивных сил», сегодня способствует не только уменьшению размера гоминидного мозга [34], но и ломает сложившийся природно-культурный тренд – развитие цивилизации не тормозит, а возгоняет агрессию. Об этом достаточно явно свидетельствуют «явления обесчеловечивания» (восемь смертных грехов цивилизованного человечества), описанные К. Лоренцем. На фоне этих нарастающих тревожных тенденций в обществе, а также тенденций в науке, характеризующихся как «десакрализация мозга» [50], социобиология, выступая в качестве этико-антропологической концепции спасения, напоминает, что разум и альтруистично-нравственное начало имели общий генезис, что натяжение «повод-

ка», на котором природа «держит» культуру, становится критическим. Если он порвется, то этот ароморфоз в истории нашего вида окажется последним на пути к постчеловеческому будущему, в котором, очевидно, не будет проблемы альтруизма и эгоизма.

3. Социобиология подошла к такому пониманию естественнонаучных корней альтруизма и эгоизма, которые по форме своего выражения весьма напоминают антропный принцип в космологии. Напомним, что его суть заключена в «тонкой настройке» мировых констант, обеспечивших «дизайн мира», единственно совместимый с фактом нашего присутствия в нем. Не может ли оказаться, что и в биологическом сегменте мира действует свой *антропный социобиологический принцип*? Его суть тоже в «тонкой настройке» индивидуального и группового отбора, альтруистического интеллекта и агрессивности биологически обеспечивших наш противоречивый «онтический дизайн», единственно совместимый с фактом нашего присутствия бытия в качестве человека.

Поскольку антропный космологический принцип – это метафизическая позиция, обнаруживающая предел логики модерна в онтическом понимании человека как *zoon/animals*, постольку обнаружение его аналога в социобиологии может служить указанием на возможность реверса в онтологическое понимание человека. Другими словами, социобиология может иметь больший, чем казалось раньше, эвристический потенциал: возможность интерпретации альтруизма как онтологической конституции человека, т.е. возможность «домыслить» человека из «animalitas» до человека «humanitas».

Даже Г. Саймон, как он выразился, в циничном взгляде его теории на человеческую природу, пришел к заключению, что альтруизм является побочным продуктом более распространенной человеческой черты – послушания или покорности, которое он определяет как восприимчивость к влиянию общества. Русский язык в словах «послушание» и «покорность», «повиновение» донага обнажает хайдеггеровские смыслы онтологической заботы, слуха-внимания и вины как бытия присутствия. Наша человечность – «заботливая» онтологическая конституция – явлена в «онтическом дизайне» как альтруизм. В мировоззренческих структурах любой культуры он толкуется в ценностно-позитивных обертках добра.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Некоторые современные ортодоксы социобиологии аргументы «за» антропоцентризм парируют в логике, которой бы позавидовал христианский апологет: «С точки зрения биологической классификации человек не произошел от обезьяны – он ею как был, так и остался. <...> Мы обезьяны, как бы ни травмировал это факт наше Чувство Собственного Важности» (курсив наш. – Л.М.) [36. С. 36].

² 2002 г. – Нобелевская премия С. Бренеру, Дж. Э. Салстону и Х. Р. Хорвицу за открытие механизма апоптоза; 2016 г. – Нобелевская премия Е. Осуми за открытие аутофагии – процесса переработки собственных клеточных структур («поедания самого себя»).

³ Уместно привести замечания одного из самых ярких генетиков-эволюционистов XX в., правнука Ф.М. Достоевского Ф.Г. Добжанского (1900–1975): «Те, кто утверждают, что “человек – всего лишь одно из животных”, клеветают на биологическую науку». Сам он настаивал, что представления о человеке как *tabula rasa* и генетическом детерминизме – не более чем миф, повинный в «путаном мышлении». «Человечество участвует в двух эволюциях – биологической и культурной. И они не независимы, а взаимозависимы. Они могут быть поняты только как компоненты единой системы, единого плана, которые придают смысл не только жизни отдельных людей, но, возможно, также и существованию Вселенной» [49].

⁴ Слово «происходить» буквально означает «спускаться вниз, нисходить» и ассоциируется с представлением о прародителях и собственной родословной, которая строится *сверху* вниз, а не снизу вверх. Слова «развитие» и «эволюция» исходно употреблялись в значениях, не имеющих коннотаций с представлениями о *tabula rasa*. «Цыпленок из яйца или подсолнух из семечка развивается в самом буквальном смысле, т.е. из зародыша не возникает ничего, чего не было в самом начале» [23. С. 209–210].

ЛИТЕРАТУРА

1. Красиков В.И. В экстриме. Междисциплинарное философское исследование причин, форм и паттернов радикального сознания. М., 2006. 506 с.
2. Печчеи А. Человеческие качества. М. : Прогресс, 1980. 302 с.
3. Гуссейнов А.А. Этика и мораль в современном мире // Этическая мысль: современные исследования. М. : Прогресс-Традиция, 2009. С. 5–18.
4. Кутырев В.А. Духовность, экономизм и технология: драма взаимодействия // Апология человеческого: предпосылки и контуры консервативного философствования : сб. ст. Москва ; Берлин : Директ-Медиа, 2015. С. 64–93.
5. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения : в 6 т. М. : Мысль, 1966. Т. 6. С. 349–587.
6. Апресян Р.Г. Эгоизм // Электронная библиотека Института философии РАН. Новая философская энциклопедия. URL: <http://iphras.ru/elib/3495.html> (дата обращения: 27.04.2017).
7. Рэнд А. Добродетель эгоизма = The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism. М. : Альпина Пабlishер, 2011. 185 с.
8. Рэнд А. Ответы: Об этике, искусстве, политике и экономике. М. : Альпина Пабlishер, 2012. 282 с.
9. Денисов С.Ф. Сциентизм в метафизике. Омск : Изд-во ОмГПУ, 2011. 298 с.
10. Якимова Е.В. Феномен альтруизма: новые аспекты и современные аналитические тенденции // Социологический ежегодник: 2012 : сб. науч. тр. М. : РАН ИНИОН, 2013. С. 241–266.
11. Ильин Е. И. Психология помощи. Альтруизм. Эмпатия. СПб. : Питер, 2013. 304 с.
12. Зинченко В. Доброта существует ради себя самой. URL: <http://www.psychologies.ru/self-knowledge/behavior/vladimir-zinchenko-dobrotasuschestvuet-radi-sebya-samoy/> (дата обращения: 27.09.2017).
13. Палмер Дж., Палмер Л. Эволюционная психология. Секреты поведения Homo sapiens. СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК ; М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2003. 383 с.
14. Петренко В.Ф. Базовые метафоры психологических теорий // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 2013. № 1. С. 4–23.
15. Смит Н. Современные системы психологии. СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. 384 с.
16. Якимова Е.В., Мелони М. Морализация биологии: плюсы и минусы благостного взгляда на природу // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11. Социология. Реферативный журнал. 2014. № 3. С. 100–109.
17. Тищенко П.Д., Юдин Б.Г. Звездный час философии // Вопросы философии. 2015. № 12. С. 198–203.
18. Смит Р. Человек между биологией и культурой // Человек. 2000. № 1. 25–36.
19. Карпинская Р.С., Никольский С.А. Социобиология: критический анализ. М. : Мысль, 1988. 203 с.
20. Никольский С.А. Социобиология – биосоциология человека? URL: <http://ethology.ru/library/?id=166> (дата обращения: 27.09.2017).
21. Марков А. Эволюция человека : в 2 кн. Кн. 2: Обезьяны, нейроны и душа М.: АСТ: CORPUS, 2013. 512 с.
22. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. М. : Мол. гвардия, 1990. 351 с.
23. Лоренц К. Так называемое зло (К естественной истории агрессии) // Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М. : Республика, 1998. С. 62–242.
24. Edward O. Wilson. Sociobiology. The New Synthesis. Harvard University Press, 1975. 697 p.
25. Interview with E.O. Wilson about «the personal journey behind his professional success» // Harvard Gazette. April 2014. URL: <https://news.harvard.edu/gazette/story/2014/04/search-until-you-find-a-passion-and-go-all-out-to-excel-in-its-expression> (дата обращения: 29.11.2017).
26. Edward O. Wilson. On human nature. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1978. URL: <http://kropfpolisci.com/human.nature.wilson> (дата обращения: 29.11.2017).
27. Edward O. Wilson. Sociobiology. The abridged edition. Massachusetts : The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, 1980. 366 p.
28. Уилсон Э.О. Смысл существования человека. URL: <https://postnauka.ru/longreads/48108> (дата обращения: 23.06.2017).
29. Maynard Smith J. Group Selection and Kin Selection // Nature. 1964. Vol. 201. P. 1145–1147.
30. Уилсон Э. Хозяева Земли. Социальное завоевание планеты человечеством. СПб. : Питер, 2014. 352 с.
31. Докинз Р. Эгоистичный ген. URL: <http://ethology.ru/library/?id=56> (дата обращения: 23.06.2017).
32. Рюоз М., Уилсон Э. Дарвинизм и этика // Вопросы философии. 1987. № 1. С. 94–108.
33. Robert L. Trivers. The Evolution of Reciprocal Altruism // The Quarterly Review of Biology. 1971. Vol. 46, № 1 (March, 1971). P. 35–57.
34. Савельев С. Мы теряем мозг. URL: http://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/431281/My_teryaem_mozg (дата обращения: 29.11.2017).
35. Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика исторического процесса) : курс лекций. М. : Наследие, 1996. 184 с.
36. Марков А. Эволюция человека : в 2 кн. Кн. 1: Обезьяны, кости и гены. М. : АСТ: CORPUS, 2013. 464 с.
37. Ламсен Ч.Дж., Уилсон Э.О. Прометеев огонь (Фрагмент из книги) // Этическая мысль 1991. М. : Республика, 1992. С. 325–341.
38. Лоренц К. Обратная сторона зеркала // Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М. : Республика, 1998. С. 243–488.
39. Черниговская Т.В. Человеческое в человеке: сознание и нейронная сеть // Проблема сознания в философии и науке. М. : ИФ РАН ; «Канон+», 2008. С. 325–360.
40. Секацкая М.А. Моральная ответственность без свободы воли. Аргумент в пользу натуралистической этики // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 151–161.
41. Красиков В.И. Научно-философские гибриды: сциентификация философии в XIX–XX вв. // Вестник КузГТУ. 2013. № 1. С. 159–162.
42. Рюоз М. Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление? // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 34–52.
43. Эгин Д. Прощай, эгоистичный ген! URL: <http://ethology.ru/library/?id=301,%202007> (дата обращения: 27.04.2017).
44. Грудинкин А. За муравейником – человекийник // Знание – сила. 2014. № 6. С. 94–101.
45. Скулачев В.П. Феноптоз, или Запрограммированная смерть организма. URL: http://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/25551/Fenoptoz_ili_Zaprogrammirovannaya_smert_organizma (дата обращения: 29.11.2017).
46. Саймон Г. Что такое альтруизм? // В мире науки. 1991. № 5. С. 59.
47. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988. С. 314–356.
48. Поппер К. Дарвинизм как метафизическая исследовательская программа. URL: <http://www.keldysh.ru/pages/mrbur-web/philosophy/pop-per/popper6.htm> (дата обращения: 29.11.2017).
49. Добжанский Ф.Г. Мифы о генетическом переопределении и tabula rasa. URL: <http://ethology.ru/library/?id=79> (дата обращения: 29.11.2017).
50. Гуревич П. Десакрализация мозга // Философская антропология. 2015. Т. 1, № 1. С. 6–19. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/PhAn_RUS.pdf (дата обращения: 29.11.2017).

Статья представлена научной редакцией «Философия» 9 января 2018 г.

BIOLOGICAL METAPHYSICAL SCIENTISM IN ADDRESSING THE ISSUE OF ALTRUISM AND EGOISM

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2018, 427, 79–90.

DOI: 10.17223/15617793/427/10

Ludmila A. Maksimenko, Omsk State Medical University (Omsk, Russian Federation). E-mail: msw60@yandex.ru

Nina G. Zenets, Omsk State Medical University (Omsk, Russian Federation). E-mail: df_zenec@mail.ru

Natalia L. Varova, Omsk State Pedagogical University (Omsk, Russian Federation). E-mail: nvarova@mail.ru

Keywords: metaphysical scientism; altruism; egoism; socio-biology; evolutionary ethics; ethology.

The aim of this research is philosophical analysis of the most influential approach to the explanation of altruism and egoism as phenomena of natural and cultural human existence, which are represented by biology. Nowadays biology is the leader of the scientific avantgarde. The research focuses on the most debatable parts of biology (sociobiology, evolutionary ethics and psychology, human etiology), and offers a solution to the problem of altruism and egoism, their functional characteristics in nature and culture. The methodology of the analysis has been determined by a look at the ongoing scientism of culture and philosophy from the standpoint of the dialectical method. The problem solved in the given article is connected with the contrariety and ambiguity of the understanding of altruism and egoism in humanitarian knowledge and with the specific apology of naturalism caused by confident claims to explain these phenomena by the rapidly developing complex of biological sciences. This problem can be formulated in the following questions: What does the “Bio Big Bang” observed in the Humanities mean? How can we explain the apparent lack of alternatives to naturalism in solving the problem of altruism and egoism? It is proved that the conceptualization and absolutization of models of altruism and egoism that have been developed in these areas of knowledge are, in fact, a methodological and worldview expansion of biology which can be qualified as a biological form of metaphysical scientism and denoted by the term “biocracy”. The authors have revealed two types of such scientism: traditional, where nature is a subject which exceeds a human in its power and wisdom, and innovative, where nature is an object which can be technically modernized up to a biotechnological modernization of morality (“ethic eugenics”). The authors have shown that sociobiology is a kind of a reverse toward traditional biological scientism and has the meaning of a preventive measure. It implicitly expresses concern for the modern scale of innovative transformations of human nature and articulates the request for “naturalization”. It contributes to the formation of a different, “biophilic” attitude to nature, which increases our chances for survival as a minimum, for salvation as a maximum. Sociobiology reminds that the mind and the altruistic-moral principle had a common genesis. If altruism performs the function of species protection in the animal world, it performs the functions of protection of humans and culture in human society. But the tension of the long “leash”, by which nature constrains culture, becomes critical. If it breaks, this aromorphosis in the history of our species will be the last on the way to a posthuman future in which, obviously, there will be no problem of altruism and egoism.

REFERENCES

1. Krasikov, V.I. (2006) *V ekstreime. Mezhdistsiplinarnoe filosofskoe issledovanie prichin, form i patternov radikal'nogo soznaniya* [In the extreme. An interdisciplinary philosophical study of the causes, forms and patterns of radical consciousness]. Moscow: Vodoley Publishers.
2. Peccei, A. (1980) *Chelovecheskie kachestva* [The human qualities]. Moscow: Progress.
3. Gusseyinov, A.A. (2009) *Etika i moral' v sovremennom mire* [Ethics and morality in the modern world]. In: Guseynov, A.A. et al. *Eticheskaya mysl': sovremennyye issledovaniya* [Ethical thought: modern studies]. Moscow: Progress-Traditsiya.
4. Kutryev, V.A. (2015) *Apologiya chelovecheskogo: predposylki i kontury konservativnogo filosofstvovaniya* [Apology of the human: prerequisites and contours of conservative philosophizing]. Moscow; Berlin: Direkt-Media. pp. 64–93.
5. Kant, I. (1966) *Sochineniya: v 6 t.* [Works: in 6 vols]. Vol. 6. Moscow: Mysl'. pp. 349–587.
6. Apresyan, R.G. (n.d.) *Egoizm* [Egoism]. [Online] Available from: <http://iphras.ru/elib/3495.html>. (Accessed: 27.04.2017).
7. Rand, A. (2011) *Dobrodetel' egoizma* [The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism]. Translated from English. Moscow: Al'pina Publisher.
8. Rand, A. (2012) *Otveti: Ob etike, iskusstve, politike i ekonomike* [Answers: On ethics, art, politics and economics]. Translated from English. Moscow: Al'pina Publisher.
9. Denisov, S.F. (2011) *Stsientizm v metafizike* [Scientism in metaphysics]. Omsk: Omsk State University.
10. Yakimova, E.V. (2013) Fenomen al'truizma: novye aspekty i sovremennyye analiticheskie tendentsii [The phenomenon of altruism: new aspects and modern analytical trends]. In: Pokrovskiy, N.E. (ed.) *Sotsiologicheskii ezhegodnik: 2012* [Sociological Yearbook: 2012]. Moscow: RAN INION.
11. Il'in, E.I. (2013) *Psikhologiya pomoshchi. Al'truizm. Empatiya* [Psychology of assistance. Altruism. Empathy]. St. Petersburg: Piter.
12. Zinchenko, V. (2009) *Dobrota sushchestvuet radi sebya samoy* [Kindness exists for its own sake]. [Online] Available from: <http://www.psychologies.ru/self-knowledge/behavior/vladimir-zinchenko-dobrota-suschestvuet-radi-sebya-samoy/>. (Accessed: 27.09.2017).
13. Palmer, J. & Palmer, L. (2003) *Evolutsionnaya psikhologiya. Sekrety povedeniya Homo sapiens* [Evolutionary Psychology: The Ultimate Origins of Human Behavior]. St. Petersburg: Praym-EVROZNAK; Moscow: OLMA-PRESS.
14. Petrenko, V.F. (2013) The basic metaphors of psychological theories. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 14. Psikhologiya – Moscow University Psychology Bulletin*. 1. pp. 4–23.
15. Smith, N. (2003) *Sovremennyye sistemy psikhologii* [Current systems in psychology]. Translated from English. St. Petersburg: Praym-EVROZNAK.
16. Yakimova, E.V. (2014) Melony M. moralizing biology: the appeal and limits of the new compassionate view of nature. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 11: Sotsiologiya. Referativnyy zhurnal*. 3. pp. 100–109. (In Russian).
17. Tishchenko, P.D. & Yudin, B.G. (2015) Zvezdnyy chas filosofii [The star hour of philosophy]. *Voprosy filosofii*. 12. pp. 198–203.
18. Smith, R. (2000) Chelovek mezhdublogiyei i kul'turoy [Man between biology and culture]. *Chelovek*. 1. 25–36.
19. Karpinskaya, R.S. & Nikol'skiy, S.A. (1988) *Sotsiobiologiya: kriticheskiy analiz* [Sociobiology: critical analysis]. Moscow: Mysl'.
20. Nikol'skiy, S.A. (1986) *Sotsiobiologiya – biosotsiologiya cheloveka?* [Sociobiology: human biosociology?]. [Online] Available from: <http://ethology.ru/library/?id=166>. (Accessed: 27.09.2017).
21. Markov, A. (2013) *Evolutsiya cheloveka: v 2 kn.* [The evolution of man: in 2 books]. Book 2. Moscow: AST: CORPUS.
22. Moiseev, N.N. (1990) *Chelovek i noosfera* [Man and noosphere]. Moscow: Mol. gvardiya.
23. Lorenz, K. (1998) *Obrotnaya storona zerkala* [The reverse side of the mirror]. Translated from English. Moscow: Respublika. pp. 62–242.
24. Wilson, E.O. (1975) *Sociobiology. The New Synthesis*. Harvard: Harvard University Press.
25. Harvard Gazette. (2014) Interview with E.O. Wilson about “the personal journey behind his professional success”. *Harvard Gazette*. April. [Online] Available from: <https://news.harvard.edu/gazette/story/2014/04/search-until-you-find-a-passion-and-go-all-out-to-excel-in-its-expression>. (Accessed: 29.11.2017).

26. Wilson, E.O. (1978) *On human nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Online] Available from: <http://kropkipolisci.com/human.nature.wilson>. (Accessed: 29.11.2017).
27. Wilson, E.O. (1980) *Sociobiology*. The abridged edition. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge.
28. Wilson, E.O. (2015) *Smysl sushchestvovaniya cheloveka* [The meaning of human existence]. Translated from English. [Online] Available from: <https://postnauka.ru/longreads/48108>. (Accessed: 23.06.2017).
29. Maynard Smith, J. (1964) Group Selection and Kin Selection. *Nature*. 201. pp. 1145–1147.
30. Wilson, E.O. (2014) *Khozyaeva Zemli. Sotsial'noe zavoevanie planety chelovechestvom* [The Social Conquest of Earth]. Translated from English. St. Petersburg: Piter.
31. Dawkins, R. (1989) *Egoistichnyy gen* [The selfish gene]. Translated from English by N.O. Fomina. [Online] Available from: <http://ethology.ru/library/?id=56>. (Accessed: 23.06.2017).
32. Ruse, M. & Wilson, E.O. (1987) *Darvinizm i etika* [Darwinism and Ethics]. Translated from English. *Voprosy filosofii*. 1. pp. 94–108.
33. Robert, L. (1971) Trivers. The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*. 46:1 (March). pp. 35–57.
34. Savel'ev, S. (2011) *My teryaem mozg* [We are losing the brain]. [Online] Available from: http://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/431281/My_teryaem_mozg. (Accessed: 29.11.2017)
35. Nazaretyan, A.P. (1996) *Agressiya, moral' i krizisy v razvitiy mirovoy kul'tury (Sinergetika istoricheskogo protsessa): kurs lektsiy* [Aggression, morality and crises in the development of world culture (Synergetics of the historical process): a course of lectures]. Moscow: Nasledie.
36. Markov, A. (2013) *Evolutsiya cheloveka: v 2 kn.* [The evolution of man: in 2 books]. Book 1. Moscow: AST: CORPUS.
37. Lumsden, C.J. & Wilson, E.O. (1992) *Prometeev ogon'* (Fragment iz knigi) [Promethean fire (fragment from the book)]. Translated from English. In: Guseynov, A.A. (ed.) *Eticheskaya mysl' 1991* [Ethical thought 1991]. Moscow: Respublika.
38. Lorenz, K. (1998) *Obrotnaya storona zerkala* [The reverse side of the mirror]. Translated from English. Moscow: Respublika. pp. 243–488.
39. Chernigovskaya, T.V. (2008) *Chelovecheskoe v cheloveke: soznanie i neyronnaya set'* [Human in man: consciousness and neural network]. In: Dubrovskiy, D.I. (ed.) *Problema soznaniya v filosofii i nauke* [The problem of consciousness in philosophy and science]. Moscow: IPh RAS, "Kanon+".
40. Sekatskaya, M.A. (2014) *Moral'naya otvetstvennost' bez svobody voli. Argument v pol'zu naturalisticheskoy etiki* [Moral responsibility without free will. Argument in favor of naturalistic ethics]. *Voprosy filosofii*. 10. pp. 151–161.
41. Krasikov, V.I. (2013) *Nauchno-filosofskie gibridy: stsifikatsiya filosofii v XIX–XX vv.* [Scientific and philosophical hybrids: the scienification of philosophy in the 19th–20th centuries]. *Vestnik KuzGTU*. 1. pp. 159–162.
42. Ruse, M. (1992) *Evolutsionnaya etika: zdorovaya perspektiva ili okonchatel'noe odryakhlennie?* [Evolutionary ethics: a healthy perspective or ultimate senility?]. *Voprosy filosofii*. 3. pp. 34–52.
43. Agin, D. (2007) *Proshchay, egoistichnyy gen!* [Goodbye Selfish-Gene]. Translated from English. [Online] Available from: <http://ethology.ru/library/?id=301,%202007>. (Accessed: 27.04.2017).
44. Grudinkin, A. (2014) *Za muraveynikom – cheloveynik* [The man-hill after the ant-hill]. *Znanie – sila*. 6. pp. 94–101.
45. Skulachev, V.P. (2002) *Fenoptoz, ili Zaprogrammirovannaya smert' organizma* [Phenoptosis, or programmed death of the body]. [Online] Available from: http://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/25551/Fenoptoz_ili_Zaprogrammirovannaya_smert_organizma. (Accessed: 29.11.2017).
46. Simon, G. (1991) *Chto takoe al'truizm?* [What is altruism?]. Translated from English. *V mire nauki*. 5. pp. 59.
47. Heidegger, M. (1988) *Pis'mo o gumanizme* [Letter on Humanism]. Translated from German. In: Popov, Yu.N. (ed.) *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy]. Moscow: Progress.
48. Popper, K. (n.d.) *Darvinizm kak metafizicheskaya issledovatel'skaya programma* [Darwinism as a metaphysical research program]. Translated from English by N. Ovchinnikov. [Online] Available from: <http://www.keldysh.ru/pages/mrbur-web/philosophy/popper/popper6.htm>. (Accessed: 29.11.2017).
49. Dobzhansky, F. (2004) *Mify o geneticheskom pereopredelenii i tabula rasa* [The Myths of Genetic Predestination and of Tabula Rasa]. Translated from English by V. Ivanov. [Online] Available from: <http://ethology.ru/library/?id=79>. (Accessed: 29.11.2017).
50. Gurevich, P. (2015) *Desakralizatsiya mozga* [Desacralization of the brain]. *Filosofskaya antropologiya*. 1:1. pp. 6–19. [Online] Available from: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/PhAn_RUS.pdf. (Accessed: 29.11.2017).

Received: 09 January 2018