



ФИЛОСОФИЯ

УДК 316.64

И.В. Подвойская

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КОЛЛЕКТИВНОМ И ИНДИВИДУАЛЬНОМ В ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ ДРЕВНОСТИ

С целью преодоления ограниченного толкования теории и практики коллективного и индивидуального автором статьи была предложена более гибкая их классификация, что проиллюстрировано (и обосновано) на примере анализа социально-философских учений Древней Индии, Древнего Китая, Древней Греции и Древнего Рима.

Ключевые слова: коллективное, индивидуальное, коллективизм, индивидуализм, древнеиндийская философия, древнекитайская философия, древнегреческая философия, философия Древнего Рима.

I.V. Podvoyskaya

COMMUNITY-ORIENTED AND INDIVIDUALISTIC THOUGHT IN THE ANCIENT PHILOSOPHY SYSTEM

In order to overcome the limited interpretations of community-oriented and individualistic theory and practice, more flexible classification of them was offered by the author of the article; it is illustrated (and substantiated) on the example of the analysis of social and philosophical systems in Ancient India, Ancient China, Ancient Greece and Ancient Rome.

Key words: community-oriented, individual, collectivism, individualism, Ancient Indian philosophy, Ancient Chinese philosophy, Ancient Greek philosophy, Ancient Roman philosophy.

Проблема отношений «коллективного» и «индивидуального» в процессе развития общества и человека издавна привлекает общественное внимание. В качестве особого объекта исследования в истории социально-философской мысли данная проблема обозначалась разными именами, получала многообразные толкования и теоретически оформлялась в зависимости от запросов эпохи; на воззрения философов влияли порой не только социально-политические и экономико-географические условия, но даже и бытовые обстоятельства и проблемы жизни. В данной работе под терминами «коллективное» и «индивидуальное» мы понимаем «взаимосвязанные характеристики социальности, функционирования и развития общества. Категории «индивидуальное» и «коллективное» указывают на взаимозависимость обособленного бытия людей и объединяющего их способа жизни» [25, с. 334]. А также коллективное и индивидуальное мы рассматриваем, во-первых, как *практику*: принятый к исполнению принцип поведения людей и реальные коллективистские/ индивидуалистские отношения в обществе; во-вторых, как *теорию*: социально-философские проекты, концепции, утопии, в центре которых находится принцип либо коллективизма, либо индивидуализма. Во многих источниках индивидуальное (индивидуализм) трактуется через однозначное противопоставление коллективному (коллективизм), что, конечно, с одной стороны, логично для относительных понятий, охватывающих противоположные явления. Например, в работах К. Поппера [19], А.А. Ивина [10], Ю.И. Семёнова [23] утверждается, что коллективизм противостоит индивидуализму, и определённые исторические этапы развития общества относятся ими к периодам господства либо только коллективистических теорий и практик, либо только индивидуалистических. Однако нам представляется более важным и актуальным исследование такой стороны их связи, как единство, совпадение, диалектическое отрицание и, далее, синтез данных противоположностей (как проблем, входящих в предмет такого исследования), так как интересы и важнейшие условия бытия общества и индивида не абсолютно взаимоисключающие, а необходимо взаимообуславливающие и существующие одновременно в одной и той же исторической плоскости. Следовательно, в реальной истории никогда не существовало абсолютно коллективистских и абсолютно индивидуалистских обществ и сообществ, но в социально-философских, религиозных и политических учениях такая абсолютизация являлась вполне нормальной.

В рамках данной статьи мы рассмотрим некоторые социально-философские концепции древности, которые можно условно разделить на типы: 1) с доминированием коллективистической ориентации; 2) с доминирова-

нием индивидуалистической ориентации; 3) концепции, целью которых является вывести «формулу» взаимодополнения коллективного и индивидуального, например, проявленного как «равновесие» социального контроля и свободы творчества. Как писал Б. Рассел, «каждое общество подвержено двум противоположным опасностям: с одной стороны, опасности окостенения из-за слишком большой дисциплины и почтения к традиции, а с другой стороны, опасности разложения или подчинения иностранному завоеванию вследствие роста индивидуализма и личной независимости, которые делают невозможным сотрудничество» [20, с. 21]. И, что естественно, «на протяжении всего длительного развития, от VII века до н.э. и до наших дней, философы делились на тех, кто стремился укрепить социальные узы, и на тех, кто хотел ослабить их» [20, с. 20].

При подготовке данной статьи мы поставили цель: найти, рассмотреть, классифицировать и попытаться истолковать социально-философские учения и проекты Древней Индии, Древнего Китая, Древней Греции и Древнего Рима.

По своему содержанию социальная философия Древней Индии тяготела к преобладанию проблематики индивидуального: как материалистически ориентированные школы (например, школа чарваков), так и школы религиозной направленности (джайнизм, буддизм и др.), помещая в центр своего внимания проблемы человека, они разрабатывали идеи самосовершенствования человека и пути личного спасения, не акцентируя внимания на социальном контексте такого рода индивидуальной активности.

Так, например, современные исследователи истории индийской философии характеризуют джайнизм как «религию помощи самому себе» и утверждают, что «в этом отношении джайнизм похож на некоторые другие системы индийской философии – буддизм, санкхью и адвайта-веданту [27, с. 118].

Индивидуализм школы чарваков очень схож с индивидуализмом Эпикура и его последователей: «...назначение человеческой жизни состоит в том, чтобы добиваться в земной жизни максимума наслаждений и по возможности избегать страданий. Хорошая жизнь – это получение максимума удовольствий. Хороший поступок – тот, который приносит больше наслаждений, а плохой тот, который причиняет больше страданий, чем наслаждений» [27, с. 74–75]. Интересно отметить, что перевес интереса к проблемам «индивидуального», «особенного» можно заметить в терминах индийской гносеологии: «Вишеша – «особенное», «специфическое», «индивидуальное» – понятие индийской философии, объединяющее дифференцирующие характеристики объектов» [11, с. 280]. «Савалакшана – «характеризующее или определяющее само себя», «собственная характеристика» – термин в индийской философии, обозначающий индивидуальное, конкретное, единичное, в противоположность общей характеристике – универсалии» [11, с. 735–736].

Итак, напрашивается вывод, что с точки зрения проблемы «коллективного» и «индивидуального» в истории философских учений индивидуализм индийских философских школ в целом выражался в учениях обращенностью к конкретному человеку, в рассмотрении различных способов переносить страдания, в обосновании надежды на лучшую жизнь и в руководствах по духовному совершенствованию. Вследствие господства «нивелирующей традиции», ничтожной вероятности заметного политического реформирования жёсткой кастовой системы, закрытой и для межкастовой мобильности, темы «обустройства общих дел», «общего блага» не нашли столь же отчетливого выражения (исключая, однако, наставления почитать семейную и общественную иерархию, неукоснительно исполнять долг своей варны, касты, воздерживаться от несправедливости, подавать милостыню [1, с. 90–91, 96]). Однако коллективизм, тем не менее, был представлен уже самой идеей философствования как «общего дела», что выразилось в традиционной анонимности (иначе, коллективном авторстве) как особенной черте ранней индийской философии.

Уже первые течения в китайской философии в своих этических и социальных концепциях содержали идеи как индивидуализма (Ян Чжу), так и коллективизма (Лао-цзы, Конфуций, Мо-цзы). Нельзя не отметить, что социально-экономические и морально-политические условия становления древнекитайской философии были связаны с распадом родоплеменных общественных отношений, что нашло выражение в идеализации патриархальной общины, общинного коллективизма. Так, автор всемирно известного трактата «Дао дэ цзин» Лао-цзы (VI–V вв. до н.э.) идеализировал нравы и традиции прошлого, предлагал проект общества без эксплуатации и угнетения: «Когда народ не боится могущественных, тогда приходит могущество. Не тесните его жилища, не презирайте его жизни. Кто не презирает [народа], тот не будет презрен [народом]» [7, с. 136]. Важно отметить, что хотя Лао-цзы выступал против угнетения народа, он всё же не наделял простого человека индивидуальными качествами, «отказывал» ему в знаниях: «В древности те, кто следовал дао, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний» [7, с. 134].

Как известно, конфуцианство в целом основано на принципах коллективизма, но в поучениях Конфуция (VI–V вв. до н.э.) мы обнаруживаем *принцип сочетания коллективного и индивидуального*, понимание и обоснование взаимосвязи личного и общенародного благополучия: «Цзылу спросил о том, что значит быть благородным мужем. Учитель ответил:

- Это значит совершенствовать себя с благоговением.
- И это всё?
- Совершенствовать себя, чтобы тем самым обеспечить благоденствие других.
- И это всё?
- Совершенствовать себя, чтобы тем самым обеспечить благоденствие народа» [14, с. 97].

Замечание современного исследователя творчества Конфуция Каидзуки Сигэки подтверждает, как нам кажется, наше утверждение: «Конфуций полагал, что действие, осуществляющееся в согласии с законом, не должно быть бессознательным, его причиной должно быть постижение индивидом принадлежащих ему места и функций внутри общности; это действие должно быть независимым подчинением закону, подобным подчинению нравственному императиву» [12, с.184–185].

Естественно, идеи Конфуция небезосновательны: интересные исторические факты понимания и применения *принципа сочетания коллективизма и индивидуализма* в повседневной бытовой и религиозной практиках древних китайцев собрал и прокомментировал в своих работах Марсель Гране (французский философ, социолог, специалист по китайской культуре). В одном из своих социологических исследований древнекитайской культуры М. Гране, описывая народные представления о пространстве и времени, приводит весьма показательные для нашей работы сведения: «зимние каникулы (на это время приходился Праздник Весны и начала нового года по традиционному Лунному китайскому календарю. – И.П.) <...> очень важны. Хотя и сжатые до предела шести или двенадцать дней, они, похоже, ценились, как целый год. <...> В этот период люди, разъединённые работами на поле, вновь собирались вместе в своих селениях и местечках. За бездуховным, эгоистическим, однообразным и лишённым переживаний временным отрезком следовал временной отрезок, насыщенный религиозными надеждами и тем *творческим духом, что присущ сообща выполняемым делам* (проявление конструктивного коллективизма. – И.П.). Как время пустое противостоит времени насыщенному, так простой ритм противопоставлял период рассеянной жизни, когда сохранилась лишь скрытая общественная жизнь, периоду общения, полностью посвященному обновлению общественных связей» [5, с. 78].

Другим проводником коллективистских идей являлся философ и политический деятель Мо-цзы (Мо Ди) (479–400 гг. до н.э.). Проблемы несправедливости, наведения порядка в Поднебесной Мо-цзы предложил решить, основываясь на *принципе «всеобщей любви»*. Он считал, что «если отсутствует взаимная любовь между людьми, то непременно появляется взаимная ненависть; если правитель и его подчинённые не питают взаимной любви, то нет милости и верности»; «отдельная корыстная выгода, за счёт общей выгоды, есть большое зло для Поднебесной» [16, с. 192–193]. В своих гуманистических устремлениях Мо-цзы идёт дальше Конфуция и Лао-цзы, он призывает не только сохранять позитивный социальный опыт, но и приумножать его: «я считаю, что хорошему из древности нужно следовать, но нужно создавать и современное хорошее...» [16, с. 198]. Помимо принципа «всеобщей любви» в учении Мо-цзы чётко проявляется *принцип соответствия способности занимаемой должности* (призвания и звания): «Способный вести рассуждения и беседы пусть ведёт рассуждения и беседы, способный излагать исторические книги пусть излагает исторические книги, способный нести службу пусть несёт службу; таким образом, следуя справедливости, все дела будут выполнены» [16, с. 198]. В этой связи поразительно сходство идей Мо-цзы и Платона, схожи даже примеры, с помощью которых философы пытались объяснить данный принцип.

Ярким представителем индивидуалистически направленной философии Древнего Китая нам представляется Ян Чжу (около 440–360 гг. до н.э.), который в духе противоречия с конфуцианцами и моистами разработал «антиморалистическую и антиактивистскую альтернативу – уход от общества на позиции личного эгоизма» [13, с. 201]. Ян Чжу впервые в древнекитайской философии поставил вопрос о человеке как об индивиде, а не как о представителе рода, общины, государства. «Свобода индивида виделась Ян Чжу не только в следовании человека своей природе, но и в освобождении личности от уз деспотичного государства» [26, с. 260]. И идеи Ян Чжу небезосновательны, ведь уже авторы трактата «Сицы чжуань» (Толкование афоризмов) полагали: «культуру творит не безликий коллектив – община, а отдельные выдающиеся личности, изобретатели, выделяющиеся среди прочих людей своими способностями, знаниями. Кроме этого, именно названы некоторые выдающиеся люди легендарной древности: Баоси (Фу Си), Шэньнун, Хуанди, Яо, Шунь. Баоси придумал триграммы, изобрёл сети и силки. Шэньнун сделал лемех и соху, ввёл вспашку и прополку, торговлю. Трое последних сделали лодки и вёсла, пест и ступу, лук и стрелы, приручили скот и впрягли в упряжку» [9, с. 24].

Итак, в социально-философских концепциях древнекитайских мыслителей можно обнаружить как идеи, имеющие коллективистическую направленность, так и идеи, высвечивающие проблемы человеческого бытия в индивидуалистическом ракурсе. Идеи о гармоничном сочетании коллективного и индивидуального мы находим у Конфуция, для которого целью самосовершенствования выступало благоденствие других (ро-

да, общины, народа), и у Мо-цзы, идеалом которого являлось общество, основанное на взаимной любви и справедливости в распределении должностей (в зависимости от задатков и способностей).

Одним из первых философов Древней Греции, кто поднял проблему общего блага и решил её с коллективистических позиций, являлся Демокрит (460–370 гг. до н.э.). По мнению Демокрита, «интересы государства должно ставить выше всего прочего и заботиться, чтобы оно хорошо управлялось; [чтобы содействовать этому], не следует применять силу против справедливости и для своей пользы применять насилие против общего блага. Ибо хорошо управляемый город есть величайший оплот; в нем все заключается и, пока он сохраняется, все цело, а погибнет он [с ним вместе], и все погибнет» [8, с. 236]. В его работах получили выражение идеи взаимной помощи, коллективного выживания при трудных экономических и политических обстоятельствах: «общая нужда тяжелее нужды отдельного человека. Ибо [в случае общей нужды] не остается [никакой] надежды на помощь» [8, с. 220].

Другой целостно проработанный вариант «государственного», «полисного» коллективизма предложил Платон (428/427–347 гг. до н.э.). По мнению исследователя античных утопий В.А. Гуторова (и мы с ним согласны), «строгая специализация сословий (именно в этом проявляется четвёртая добродетель – справедливость) и воспитание стражей – вот два краеугольных камня, на которых Платон воздвигает здание совершенного полиса» [6, с. 160]. Платон предъявляет требование (принцип соответствия способностей и должностей) быть мастером своего дела к каждому гражданину своего идеального государства: «всякому другому мы поручили только одно дело, к которому он годится по своим природным задаткам: этим он будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на что другое, и достигнет успеха, если не упустит время» [17, с. 212]. Платон формулирует принцип всеобщего (коллективного) блага: «мы основываем это государство, вовсе не имея в виду сделать как-то особенно счастливыми один из его слоёв населения, но, наоборот, хотим сделать таким всё государство в целом» [17, с. 260]. В этом видно сходство взглядов Платона и Аристотеля (384–322 гг. до н.э.): Аристотель писал в «Политике», что «тирания – монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя; олигархия блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия – выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет» [3, с. 457]. И в «Никомаховой этике»: «даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется всё-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно, разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств» [2, с. 55]. Важно отметить, что Платон, наряду с характеристикой типов правления, даёт краткие психологические портреты граждан, типичных для того или иного государственного устройства: тимократия – «тимократический» человек, олигархия – «олигархический» человек, демократия – «демократический» человек, тирания – «тиранический» человек и тиран. Следовательно, Платон ясно понимал зависимость возможностей самореализации человека от конкретных социально-политических условий его жизни, от соотношения коллективистских и индивидуалистических тенденций развития и функционирования общества. Но более явное выражение этой идеи мы видим в словах Аристотеля, что «следует иметь в виду не только наилучший вид государственного устройства, но и возможный при данных обстоятельствах (выделено нами. – И.П.), и такой, который всего легче может быть осуществлён во всех государствах» [3, с.487].

Принцип общего (коллективного) блага Платон предложил осуществить наряду с принципом сознательного ограничения накопления и концентрации капитала (что, по Платону, связано с чрезмерной заботой об имуществе и теле) в руках любого сословия. Данная идея сформулирована в «Законах» Платона: «... в нашем государстве не должно быть золота, ни серебра, ни большой наживы путём ремёсел и ростовщичества, ни чрезмерно обширного скотоводства, но должны быть только доходы, доставляемые земледелием; да и из них лишь такие, получение которых не вынуждает пренебрегать тем, для чего и нужно имущество. Это – душа и тело... <...> Из трёх вещей, о которых заботится каждый человек, забота об имуществе по справедливости занимает лишь треть, то есть последнее, место, забота о теле – среднее, на первом же месте стоит забота о душе. И государственный строй, который мы сейчас разбираем, окажется правильно установленным только в том случае, если почёт будет распределён в нём именно так» [18, с. 195–196]. То есть Платон имел в виду, что коллективистская организация не только государственной жизни, но и быта (коллективная забота об имуществе и теле) является лишь средством для достижения основной цели – духовного самосовершенствования (забота о душе) индивида. Следовательно, нельзя полностью согласиться с Карлом Поппером, что принципы платонизма противоречат основам гуманизма [19, с. 132]. К. Поппер, как сторонник индивидуалистических форм общественного устройства, очевидно, отождествляет гуманизм исключительно с индивидуализмом.

Что касается обстоятельств, в которых философам Древней Греции приходилось и предстояло воплощать свои проекты, то «когда политическая власть перешла в руки македонцев, греческие философы

(что было вполне естественно) отошли от политики и посвятили себя в большей мере проблемам индивидуальной добродетели или спасения» [20, с. 288], что наиболее ярко проявилось в философских воззрениях эпикурейцев и стоиков.

Этический индивидуализм в древнегреческой философии наиболее ярко представлен Эпикуром (342/341–271/270 до н.э.), который, «излагая подробно своё представление о правильной жизни (и это прежде всего – жизни безопасной, защищённой), особенно советует ученикам укреплять отношения в семье, считая, что нет ничего прекраснее, чем когда близкие родственники живут в согласии, а также превыше всего дорожить дружбой. В дружбе видит он вернейшее из прибежищ человека и тем более в те горькие времена, когда выгода заменяет любовь, равнодушие вытесняет милосердие, а количество лицемеров и предателей заставляет содрогнуться даже самые стойкие души» [4, с.254]. И не удивительно, что идеи Эпикура, философская и просветительская деятельность которого разворачивалась на фоне борьбы политических групп за власть после смерти Александра Македонского (323 г. до н.э.), нашли отклик у его современников, переживавших все тяготы смутных времён. Поэтому индивидуализм Эпикура, на наш взгляд, можно охарактеризовать как «оборонительный», «охранительный» индивидуализм, направленный на сохранение гуманистических отношений хотя бы в малой группе, при осознании невозможности коренных социальных преобразований в этот исторический период. Поэтому нельзя не согласиться с Бертраном Расселом в том, что философия Эпикура была философией «болезненного человека, предназначенная для того, чтобы соответствовать миру, в котором рискованное счастье стало вряд ли возможным» [20, с. 306].

Проблема коллективного и индивидуального, коллективизма и индивидуализма нашла своё выражение и в философии поздних (римских) стоиков. Как отмечает В.В. Сапов, «переворот, совершённый стоиками в философии, можно назвать, если воспользоваться современным термином, «экзистенциальным»: чем безразличнее становился стоический мудрец к окружающему миру (в том числе и к социальному), тем сильнее он проникал в сокровенные глубины собственного Я, обнаруживая в своей личности целую вселенную...» [22, с. 11].

Так, Сенека, римский стоик (около 3 г. до н.э. – 65 г. н.э.), в своём трактате «О блаженной жизни» призывает учеников не поддаваться бездумному конформизму, что в нашей терминологии соотносится с деструктивным коллективизмом, и пишет: «главное для нас – не уподобляться овцам, которые всегда бегут вслед за стадом, направляясь не туда, куда нужно, а туда, куда все идут. Нет на свете вещи, навлекающей на нас больше зол и бед, чем привычка сообразовываться с общественным мнением, почитая за лучшее то, что принимается большинством и чему мы больше видим примеров; мы живём не разумением, а подражанием» [24, с. 13].

Другой римский стоик, Эпиктет (около 60 г. н.э. – около 100 г. н.э.), в трактате «В чём наше благо?» предупреждает читателей, что не так-то просто стать человеком разумным и добродетельным, находясь в коллективе (как бы выразились в наши дни) антисоциального типа и даже покинув его: «если ты перестал пьянствовать, играть в карты и распутничать, то, конечно, тебя перестанут любить те люди, которые занимаются такими делами. Выбирай же одно из двух: либо стать человеком разумным и добродетельным, либо слышать, как люди говорят о тебе» [21, с. 210].

К стоикам относился и римский император Марк Аврелий Антонин (121–180 г. н.э.), и, в полном согласии с социальным положением, его социально-философские взгляды разошлись с воззрениями Сенеки и Эпиктета. Марк Аврелий по-своему сформулировал принцип всеобщего блага: «не приносящее пользы улью не принесёт пользы и пчеле» [15, с.218]. Он считал, что люди «созданы для совместной деятельности, как и ноги, руки, веки, верхняя и нижняя челюсти. Поэтому противодействовать друг другу – противно природе: не досадовать на людей и чуждаться их и значит им противодействовать» [15, с.119]. «Люди рождены друг для друга. Поэтому или вразумляй, или же терпи» [15, с.272]. Проблему соотношения коллективного и индивидуального он решает с позиций разумного эгоизма (конструктивного коллективизма): «Я сделал что-нибудь для общего блага? Следовательно, я принёс пользу самому себе. Никогда не расставайся с этой мыслью и не отказывайся от неё ни в каком положении» [15, с.325].

Анализ приведённых выше отрывков произведений древнегреческих и древнеримских мыслителей позволяет нам заключить, что во всех концепциях, где разрабатывались проблемы личности и общества, общественного устройства, более отчётливо проявляется либо коллективистический вектор развития, либо индивидуалистический. Коллективистические тенденции ярче всего проявляются в работах Платона и Марка Аврелия. Аристотель, хотя и критикует утопию Платона, все же выдвигает коллективное на первый план: «... человек по природе своей есть существо политическое, в силу чего даже те люди, которые несколько не нуждаются во взаимопомощи, безотчётно стремятся к совместному жительству. <...> к этому людей побуждает и сознание общей пользы, поскольку на долю каждого приходится участие в прекрасной жизни; это по пре-

имуществу и является целью как для объединённой совокупности людей, так и для каждого человека в отдельности. Люди объединяются ради самой жизни, скрепляя государственное общение...» [3, с. 455]. Ориентированными на благо отдельной личности можно назвать концепции Эпикура и римских стоиков Сенеки и Эпиктета, в которых тенденции индивидуализации являлись закономерной реакцией на несовершенство отношений в обществе и в малых группах.

Таким образом, в результате исследования социальных идей лишь некоторых из самых ярких представителей философской мысли восточной и западной ветвей философской мысли древности мы пришли к следующим выводам. Во-первых, на основе предложенной нами классификации (коллективистическая направленность, индивидуалистическая и направленность на гармонизацию сосуществования первых двух) можно произвести сравнительный анализ социальных концепций философов, принадлежащих к различным культурам и социальным слоям. В частности, наше исследование не противоречит выводу современных культурологов об интровертном (самоуглубленном) характере представителей восточных цивилизаций, «компенсирующем» доминирование коллективизма на уровне социальной практики, и об экстравертности (с преимущественным интересом к внешнему миру) цивилизаций западного типа, где демократическая практика «уравновешивается» коллективизмом в теории. При этом интроверсия заметно коррелирует с индивидуалистической ориентацией, а экстраверсия – с коллективистической. Во-вторых, нельзя не согласиться с Б. Расселом, что существует прочная взаимосвязь между особенностями концепций философов и социальными и политическими условиями жизни данных философов. Тенденции к индивидуалистически ориентированному социально-философскому теоретизированию увеличиваются в периоды стагнации общества (для Древней Индии это следствие жёсткости кастового строя, когда социальная ценность индивида определялась не столько уникальными личными достоинствами, сколько происхождением, которое от воли индивида не зависело) и потери власти теми социальными группами, интересы которых представлял тот или иной мыслитель (римские стоики). В-третьих, на том историческом этапе, который мы рассматриваем в данной статье, даже самые «концентрированные», «полярные» коллективистически и индивидуалистически ориентированные концепции в целом несли в себе гуманистические (естественно, в рамках социальных норм той или иной эпохи или цивилизации) устремления. В-четвёртых, уже тот небольшой круг философов, идеи которых послужили основой для данной статьи, даёт основание различать варианты коллективизма: 1) восточной культуры: «кастовый» коллективизм Древней Индии и «родовой», «семейно-ориентированный» Древнего Китая; 2) западноевропейской культуры: «демократический» коллективизм у Демокрита, больше интересующегося личными качествами индивида, «аристократический» у Платона, для которого большое значение имело именно социальное происхождение человека. В-пятых, несмотря на цивилизационные различия представленных социально-философских и религиозно-философских учений, практически во всех концепциях так или иначе обнаруживаются идеи коллективного и индивидуального, но и в некоторых из них (у Конфуция, Мо-цзы, Аристотеля и Марка Аврелия) более или менее детально излагаются мысли о взаимной зависимости, диалектической взаимосвязи, взаимодействии и единстве данных противоположных свойств социальных отношений и человеческих устремлений, которые есть не что иное, как аргументы в пользу гармонизации индивидуальных и коллективных начал человека и социума. Всё это даёт нам основание отнести категории «коллективное» и «индивидуальное» к числу универсальных понятий социальной философии.

Литература

1. Антология мировой философии: в 4 т. Т.1. Ч.1. – М.: Мысль, 1969. – 576с.
2. *Аристотель*. Никомахова этика // Сочинения: в 4 т. Т.4 / пер. с древнегр., общ. ред. А.И. Доватура. – Мысль, 1983. – 830 с.
3. *Аристотель*. Политика // Сочинения: в 4 т. Т.4 / пер. с древнегр., общ. ред. А.И. Доватура. – Мысль, 1983. – 830 с.
4. *Гончарова Т.В.* Эпикур. – М.: Мол. гвардия, 1988. – 303 с.
5. *Гране М.* Китайская мысль от Конфуция и Лао Цзы / пер. с фр. В.Б. Иорданского. – М.: Алгоритм, 2008. – 528 с.
6. *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. – 288 с.
7. *Дао дэ цзин* // Древнекитайская философия: в 2 т. Т.1.– М.: ПринТ, 1994. – 364 с.
8. *Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности*/ под ред. и с коммент. В.К. Баммеля. – М.: ОГИЗ, 1935. – 382с.

9. *Звиревич В.Т.* Философия Древнего мира и Средних веков: учеб. пособие для высш. шк.– М.: Академический Проект, 2004. – 416 с.
10. *Ивин А.А.* Введение в философию истории: учеб. пособие. – М.: ВЛАДОС, 1997. – 288 с.
11. Индийская философия: энцикл. / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит., 2009. – 950 с.
12. Каидзука Сигэки. Конфуций. Первый учитель Поднебесной / пер. с англ. *А.Б. Вальдман.* – М.: ЗАО Центрполиграф, 2004. – 269 с
13. *Коллинз Р.* Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1282 с.
14. Конфуций. Луньюй// Уроки мудрости: соч. – М.: Эксмо, 2005. – 958 с.
15. Марк Аврелий Антонин. Наедине с собой. Размышления / пер. с гр., прим. С.М. Роговина. – СПб.: Кристалл, 1999. – 448 с.
16. Мо-цзы // Древнекитайская философия: в 2 т. Т.1. – М.: ПринТ, 1994. – 364 с.
17. Платон. Государство. – СПб.: Наука, 2005. – 572 с.
18. Платон. Законы / пер. с древнегр., общ. ред. *А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи.* – М.: Мысль, 1999. – 832 с.
19. *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона / пер. с англ. под ред. *В.Н. Садовского.* – М.: Феникс, Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.
20. *Рассел Б.* История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней: в 3 кн. – Изд-е 6-е. – М.: Академический Проект; Деловая книга, 2008. – 1008 с.
21. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий/ вступ. ст., сост., подгот. текста *В.В. Сапова.* – М.: Республика, 1995. – 463 с.
22. *Сапов В.В.* О стоиках и стоицизме // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – 463 с.
23. *Семенов Ю.И.* Возникновение человеческого общества. – Красноярск, 1963. – 672 с.
24. Сенека Луций Анней. Философские трактаты / пер. с лат., вступ. ст., коммент. *Т.Ю. Бородай.* – СПб.: Алтейя, 2000. – 400 с.
25. Современный философский словарь / под общ. ред. *В.Е. Кемерова.* – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; М.; Минск: ПАНПРИНТ, 1998. – 1064 с.
26. Философская энциклопедия / под ред. *Ф.В. Константинова.* – М.: Сов. Энцикл., 1962. Т.2 – 576 с.
27. *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. – М.: Селена, 1994. – 416 с.

