

ЖИЗНЬ КАК ЦЕННОСТЬ

В книге анализируются аксиологические подходы к жизни, основанные на различных мировоззренческих программах (подход натуральной школы, феноменологической антропологии и др.). Исследуются религиозные взгляды на ценность живого в христианстве, даосизме, в дохристианских культах древних славян, Ветхом Завете. Особое внимание уделяется исследованию ценности жизни в социокультурном аспекте. Книга вводит в атмосферу споров вокруг этой проблемы. Она рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся философскими проблемами естествознания и культуры.

Предисловие

Аксиологический анализ такого объекта как жизнь связан с определенными трудностями вследствие того, что в представлениях современного человека «ценность» уже включена в понятие «жизнь». Ценность жизни (особенно человеческой) в системе наших цивилизованных установок полагается как нечто само собой разумеющееся, не подлежащее ни сомнению, ни обсуждению и, тем более, не требующее теоретического исследования. Европейский человек живет в структуре определенных, привычных ему мировоззренческих идей, специфику и само присутствие которых можно выявить лишь путем философского анализа. Ценностные представления о жизни современного обывателя отличаются от философских отсутствием рефлексии. Обыватель не осознает, что эти представления являются продуктом определенной среды и связаны с особенностями исторического развития общества и что аксиологическое отношение к жизни может иметь совершенно иной характер в другой социальной среде, пропитанной другими мировоззренческими представлениями. Для обывателя ценность жизни — величина абсолютная.

Тем не менее относительный характер ценности жизни выступает во всей своей очевидности при рассмотрении универсального процесса переоценки ценностей, протекающего на протяжении всего двадцатого века. В самом деле, идеалы гуманизма как основная ценностная установка современного цивилизованного мира постепенно утрачивают свою несомненность и авторитет. И хотя гуманизм составляет идейную основу современной демократии и либерализма, на которую ориентированы все ценности демократического общества (права каждого человека на жизнь, счастье и свободу, записанные в конституциях многих стран мира), но направленность современного массового сознания на потребительские ценности подвергает сомнению нравственные и духовные идеалы гуманизма. В новых мировоззренческих концепциях экономического либерализма (особенно чикагской школы) главным вершителем общественного прогресса становится механизм рынка. Предполагается, что законы его функционирования сами по себе превращают алчность и корысть человека в полезную для общества силу, ведущую его к благоденствию. Низшие качества человека, ранее выбрасываемые общественным сознанием за рамки общественной морали, признаются ценными для процветания общества и индивида. А высокие качества: духовность, доброта, стремление к жертвенному подвигу, в системе ценностей «экономического человека» становятся ненужными и смешными.

Это крушение мировоззренческих идеалов с необходимостью приводит к переоценке ценности жизни. От традиционного взгляда на природу человека как изначально добрую мировое общественное сознание

поворачивает к прямо противоположной ее оценке. Предположение, что достаточно лишь изменить внешние условия, чтобы благая сущность человека реализовала себя и возникло идеальное общество, постепенно заменяется исключительным вниманием к темным сторонам человека. Подчеркивается его склонность к убийству и насилию. Человек расценивается как носитель зла многими представителями мирового общественного мнения.

Переоценка ценностей приобрела наибольшую остроту в России. Утрата приоритета марксизма и провал попытки построить идеальное коммунистическое общество привели к отказу от веры в победу справедливости в мире. Появились тенденции к осмеянию добра и культивированию зла и насилия. Мир без смерти, без пыток, автокатастроф и убийств, ежедневно наблюдаемых с экрана, современному россиянину подается как пресный. Секс и смерть властно входят в сознание нашего общества. Из темных подвалов коллективного бессознательного вырываются на свободу ничем не сдерживаемые некрофильские инстинкты. «Мое поколение стало рупором зла, приняло его в себя, предоставило ему огромные возможности самовыражения» — так характеризует обозначившуюся сегодня аксиологическую тенденцию в современном менталитете, известный писатель — глашатай нашей эпохи — Виктор Ерофеев. По его мнению, человек продемонстрировал чудеса подлости, предательства, приспособленчества, низости, садизма, распада и вырождения.

Такое изменение аксиологического отношения к человеку сделало обсуждение проблемы ценности живого одним из наиболее значимых. Оно оказывается в центре самых животрепещущих проблем современности. Его молчаливое решение подразумевается при рассмотрении ключевых вопросов мировой политической, социальной и художественной жизни. Оценка человека присутствует, например, в проблеме «золотого миллиарда» (поднимающей вопрос о ликвидации физического существования миллионов и даже миллиардов людей на Земле) или в так называемой «шоковой терапии», в которой имплицитно содержится еще не исследованная теоретически аксиологическая составляющая, затрагивающая вопрос о ценности людей, ставших жертвами этой экономической акции. То же можно сказать и обо всех крупных социально-экономических процессах, которые потрясают Россию сегодня: распад Союза, война в Чечне, расстрел Белого дома, приватизация и др. Все это во весь рост поднимает (и поднимает по-новому) вечную проблему, сформулированную еще Достоевским: стоит ли счастье и процветание общества одной слезинки невинного ребенка? Иначе говоря, фактор ценности жизни пронизывает все сферы нашего бытия, хотя мы можем и не догадываться об этом.

Эта не исследованная еще ценностная компонента, стоящая за нашими теориями и делами, требует специального анализа.

Мы начинаем разработку темы «жизнь как ценность» с исследования понятия «ценность». Прежде всего, мы фиксируем факт неоднозначного отношения к самому содержанию этого понятия. Если, например, в представлениях натуральной школы ценность выступает как польза (выгода) для субъекта и так или иначе связывается с удовлетворением его потребностей, то В.Соловьевым и школой трансценденталистов ценности понимаются как бытие идеальных норм. И тогда соответственно для представителей натуральной школы возрастание ценности жизни будет всецело зависеть от естественного отбора, а для В.Соловьева — это проникновение в предмет идеальной жизненности (оживотворения), идущей от Высшего начала, существование которого натуральная школа отвергает с порога. Очевидно, что отношение не только к понятию «ценности», но и к понятию «жизнь» у представителей различных течений в аксиологии совершенно различны. Они не могут быть согласованы и нередко прямо отрицают друг друга. Например, аксиолог, принявший систему ценностей Ницше, будет категорически отвергать христианское понимание ценности жизни. Так принадлежность к тому или иному направлению в аксиологии всецело зависит от того какая *система философских взглядов* лежит в основании данного аксиологического подхода. От этой метафизической программы зависит понимание и природы ценностей, и природы жизни, и природы самого человека.

В соответствии с этим первый раздел нашей книги посвящен анализу аксиологических подходов к жизни, основанных на различных мировоззренческих установках. Читатель познакомится с позицией философской антропологии Макса Шелера и его последователей, с отношением русских философов всеединства (В.Соловьева, С.Булгакова, П.Флоренского и др.) и натуральной школы, с аксиологическими взглядами Ф.Ницше и религиозных сторонников русского космизма («активного христианства»), с аксиологическими установками разных направлений в исследовании психики человека.

Теме ценности жизни в религиозных и мифологических системах посвящен второй раздел книги. В нем исследуются представления о ценности жизни в Ветхом Завете, в христианстве, в дохристианских культах древних славян, в конфуцианстве и даосизме. Особое внимание уделяется сравнительному анализу аксиологического отношения к жизни в культурах Запада и Востока.

В третьем разделе книги жизнь как аксиологический феномен рассматривается в психосоциальном и культурологическом дискурсах. В этом разделе исследуются вечные вопросы жизни и смерти, бессмертия, смысла

жизни. Аксиология здесь совмещается с этикой и психологией. Поднимаются животрепещущие проблемы об изначальной преступности человека, о праве убивать, о ценностном измерении разных типов жизни. Затрагиваются аксиологические аспекты валеологии, кармической медицины и биоэтики в связи с их особой ролью в становлении новой мировоззренческой парадигмы.

Проведенное исследование ясно показывает, что тема «жизнь как ценность» выходит за рамки чисто аксиологического дискурса и затрагивает многие иные философские проблемы первостепенной важности. Вполне понятно, что их полное освещение не могло быть осуществлено в одном труде и что большое число теоретических вопросов аксиологии живого, которые ставят сегодня этика, эстетика и современная идеология, оставлены за кадром. Их анализ требует продолжения исследовательской работы, которую центр био- и экофилософии планирует осуществить в недалеком будущем.

І. ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ В РАЗЛИЧНЫХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ

В.П. Визгин

Жизнь и ценность: опыт Ницше

Превращение проблемы ценности жизни в тематизированные источники философской мысли знаменует собой мутацию классической мысли нового времени в неклассическое философствование, самым значительным представителем которого был Ф.Ницше (1844–1900). Пространство классической мысли определялось в первую очередь как пространство разума, озадаченного поиском достоверного знания. Именно под знаком разума (естественного и божественного) и доступной ему достоверности классическое мышление ведет свой дискурс, организует стройный и всеохватывающий интеллектуальный мир. Это первый момент, который мы бы хотели подчеркнуть. Второй состоит в том, что герои классической мысли, стоявшие у истоков ее традиции, персонифицировано воплощали эти ведущие «знаки» классики — разум и достоверность. Это прежде всего Декарт, в поисках оснований рациональной достоверности экзистенциально (а не только логически) открывающий трансцендентальную структуру мысли и сознания (принцип «когито»).

Если теперь мы посмотрим на героев неклассической философии, обратившись к упомянутой фигуре Ницше, то сразу же будем вынуждены признать, что открываемое им пространство мысли разворачивается не под «небесными» знаками разума и достоверности, а под «земным» знаком *жизни и ценности*. «Вопрос о ценности, — пишет Ницше, — фундаментальнее вопроса о достоверности»¹. Но и при таком радикальном преобразовании исходных диспозиций мышления основаначала новоевропейской философии остаются не задетыми: «Только субъект доказуем, — говорит Ниц-

ше, как бы вторя своему историческому антиподу, родоначальнику классического рационализма Декарту с его когитальным принципом достоверности, — «объект» есть лишь известный вид действия субъекта на субъект... есть *modus* субъекта» (№ 569). Можно даже сказать, что присущий классической метафизике субъективизм еще более радикализируется² в философии Ницше, что обнаруживается в характерном для нее ценностном подходе.

Связь идеи ценности с метафизикой субъекта была подмечена Хайдеггером: «Как только, — говорит он, — возникает идея ценности, так сразу надо признать, что ценности «есть» лишь там, где идет расчет, равно как «объекты» имеют место только для «субъекта»»³. Но этот субъективизм, что характерно для Ницше, разыгрывается в стихии языка жизни, от собственного имени которой ведется философствование как витальная экзистенциальная миссия. Вхождение *жизни* в фокус философского вопрошания происходит у Ницше одновременно с *обесцениванием мира* (данного для классического *ratio*) в результате утраты им цели, единства и самого бытия: «Категории «цели», «единства», «бытия», посредством которых мы сообщили миру ценность, снова *изъеются* нами — и мир кажется *обесцененным*» (№ 12А). И проект Ницше в связи с этим обесцениванием мира состоит в том, чтобы, отказав в доверии основным категориям разума, вернуть миру ценность, но уже в качестве неразумной жизни. Ценность, с одной стороны, на первый взгляд обуславливает смысл мира, а с другой, выступает как его деградированный синоним, чего не замечает Ницше и о чем мы скажем в своем месте. Итак, с утратой миром смысла в центр мысли попадает жизнь, а место *разума* и *достоверности* занимают, соответственно, *воля* и *ценность*.

Проблема ценности жизни: исторический контекст

Реакция на рационализм и связанный с ним оптимистический идеал цивилизационной стратегии прогресса возникает уже в XVIII в. (у Руссо, а затем у немецких романтиков, давших сам термин «философия жизни»). Особое значение для философии жизни Ницше имел пессимизм Шопенгауэра, который считал мир проявлением слепой воли к жизни. Не случайно, что популярным Шопенгауэр становится в 50–60-е гг. XIX в., когда возникает и распространяется эволюционное учение Дарвина, вызвавшее уверенность в научной обоснованности рассмотрения мира как жиз-

ни, а бытия — как становления или эволюции. В целом это эпоха мутации общественных идеалов от идеализма и романтизма к позитивизму, материализму и сциентизму. В связи с распространением пессимизма Шопенгауэра, а затем и Э. фон Гартмана в общественном сознании эпохи остро встает вопрос именно о ценности жизни. Действительно, вместе с Кювье, Бэром, Дарвином понятие жизни преодолело рамки классической парадигмы в духе систематики Линнея и вышло в новые — физиологические и эволюционные — измерения. Это переоткрытие жизни драматически напряженно переживалось в искусстве и литературе эпохи (художественные исследования социальной «физиологии» и «генетики») и не могло миновать философию.

В качестве типичной фигуры, репрезентирующей умонастроения того времени, выступает Е. Дюринг с его знаменитой книгой «Ценность жизни» (1865 г. 1 изд.)⁴. Для того, чтобы разобраться в гении, порой бывает нужно найти его, пусть упрощенное и грубое, но подобие. Действительно, как и Ницше, Дюринг озабочен тем, чтобы дать героико-оптимистический ответ на ставший интеллектуальной модой пессимизм по отношению к жизни, а значит, и к ее ценности. Необходимо, говорит Дюринг, «выступить против оклеветания жизни..., проложить пути к героическому пониманию жизни и к героическому отношению к ней, а где *нездоровье* уже укоренилось — там устранить вред, производящий *болезнь, слабость и малодушие*» (Указ. соч., с. 1, — курсив наш — В.В.). Акцентирование героики жизни в рамках ее медико-физиологистского истолкования характерно и для Ницше. Горизонт дюринговой мысли, опровергающей пессимизм, задан такими оппозициями, как вред/польза, болезнь/здоровье, упадок/подъем, слабость/сила, вялость/бодрость, жизнеотрицание/жизнеутверждение. Подобный физиологистский редуccionизм типичен не только для средней руки моралистов и публицистов этой эпохи, таких, как Дюринг или Нордау, но и для самого Ницше⁵, этого своевременно-несвоевременного мыслителя. Мы лучше представим себе масштаб Ницше, если отдадим себе отчет в том, что его адекватное понимание как раз становится невозможным на основе подобной установки. Действительно, мы видим, что, например, Нордау совершенно не улавливает значимости Ницше, сводя все творчество мыслителя к литературно-философской иллюстрации его врожденной душевной болезни. Этот парадокс неузнавания своего своими служит верным индикатором того,

насколько, несмотря на указанную близость Ницше к своим популярным в то время современникам, он превосходит их. Только приход нового поколения — символистов и «декадентов» — знаменует собой серьезное и даже, возможно, чрезмерно серьезное восприятие автора «Заратустры».

Имея все это в виду, присмотримся к Дюрингу поближе. Он выступает против припозднившегося романтизма, нападает на мистицизм, борется с чрезмерным, как он считает, увлечением поэзией, древними языками. Философский пессимизм для него — проявление жизненной вялости и пресыщенности, пасование перед трудностями современной жизни с ее высокими требованиями (Указ. соч., с. 2). Фейербаховские мотивы Вагнера устраивают Дюринга, но его отталкивает срыв композитора в романтизм (Там же, с. 11) и эстетизм с его «обоготворением искусства», выступающим для него симптомом упадка жизненных сил. Метафизике и идеализму он противопоставляет веру в позитивное знание, ценное для него своей жизненно значимой пользой (Там же, с. 29). Позитивизм у него сливается с материализмом и научностью. Конт и Фейербах — «величайшие умы XIX века». Все это, конечно, напоминает Ницше позитивистского периода, последовавшего за его романтико-шопенгауэровскими увлечениями. Но если Дюринг успокоенно и с назидательным апломбом занимается популяризацией «истин» своего века, то Ницше, воспринявший ту же самую школу, рвется за ее горизонт.

В рамках натурализма с характерным для него «законническим» истолкованием природы, согласно которому законы ее — абсолюты, по отношению к которым жизнь человека выступает своего рода развернутым в практику материального благоустройства культом, Дюринг определяет жизнь как «результат деятельности сил природы», постепенно расширяющийся и охватывающий «все большую и большую область» (Там же, с. 39). «Весь внешний мир, — пишет он, — представляет собой лишь средство для достижения цели, какой является жизнь, как мы ее ближайшим образом понимаем, то есть жизнь в смысле чисто внутреннего мира» (Там же). Философия жизни Дюринга не отличается глубиной и последовательностью. Действительно, Дюринг, как мы видим, понимает жизнь как развивающийся органический мир и в этом смысле вполне «внешний» феномен. Но в то же время он определяет жизнь как «внутреннее» начало, фиксируемое в явлении ощущения и сознания, обозначающих ту «область, где может идти речь о ценности существования» (Там же). С точки зрения

научного материализма, на верность которому Дюринг приносит клятвы, он непоследователен. Эта непоследовательность в конечном счете проявляется в том, что под пером В.Зеньковского получило меткое название «полупозитивизма», то есть неорганического соединения позитивизма с моральными идеалами, с остатками автономной этики.

Действительно, именно моральный пафос заставляет Дюринга видеть в дарвинизме врага оптимистического жизнеутверждения столь же, сколь и в пессимизме Шопенгауэра и Гартмана, которых он клеймит хлестким словом «философастики» (Там же, с. 21). Протест у Дюринга вызывает «деморализующий» эффект, которым сопровождалось распространение идей Дарвина. «Общественная испорченность, — говорит он, — убившая всякое взаимное доверие между людьми, нашла в учении о борьбе за существование необходимое для себя теоретическое дополнение» (Там же, с. 17). Поэтому дарвинизм, равно как и мальтузианство, это — «позорные страницы развития человеческой мысли». Но как увязан подобный моральный пафос с материализмом — об этом Дюринг ничего не говорит.

Кстати, именно этот этический пафос Дюринга, направленный против ставшей расхожей установки на подозрение, адресованное миру высших ценностей (чему в немалой степени способствовал и Ницше вместе с Марксом и затем Фрейдом), на наш взгляд, ничуть не устарел и сегодня, когда к старым редукционизмам, устраняющим этическое измерение, прибавились новые или только кажущиеся таковыми. С Ницше его сближает, напротив, пафос «интеллектуальной честности», определяющий своего рода этический кодекс «честного исследователя», призывающий к бескомпромиссной борьбе с предрассудками и призраками, замыкающими витальную мощь человека в «метафизическом заколдованном круге» (Там же, с. 26).

Что же именно, спрашивает Дюринг, повышает и что понижает ценность жизни? Для понимания концептуализации проблемы ценности жизни важно, что в поле такого вопрошания сама жизнь становится качеством или предикатом, доступным градуированию, степени, измерению. Жизнь выступает, иными словами, как «жизненность», что позволяет говорить о «степени жизненности существования» (Там же, с. 42). Такой поворот мысли характерен и для Ницше, который также ставит жизнь в перспективу оценки степени ее жизненности, стремясь найти для этого соответствующий критерий, долженствующий послужить ему ос-

новой для формулирования новой шкалы ценностей. Однако на этом сходство с Ницше кончается. Действительно, жизненность жизни человека для Дюринга определяется нормами трудовой морали, упорядоченностью рационализированного быта, феминистскими установками, умеренностью в стиле жизни, верностью республиканским и просвещенческим идеалам при устранении романтизма, эстетизма и метафизики. Это — общедемократические идеалы с примесью здравого смысла бодрящегося бюргера эпохи «позднего капитализма». Соответствующий же комплекс признаков жизненности жизни у Ницше сильно отличается от указанного, несмотря на наличие отдельных общих черт.

Как же воспринимал сам Ницше Дюринга? Социалистические замашки последнего обусловили его характеристику как «анархиста»⁶ с признаками типичной «однодневки» (в чем Ницше был, в общем, прав). Но у него имеется и более уничижительный отзыв о своем идеологическом конкуренте, с которым он некоторым образом связан на манер амбивалентной пары «братья-враги»⁷. Дюринг сам, пишет Ницше, как «кусачий пес на привязи» отпугивает читателя от своей столь ревностно охраняемой им философии (Там же, т. 1, с. 733). Оставим эти выпады на совести Ницше. Уважение к Дюрингу как к человеку они вряд ли могут поколебать. Ведь мы знаем, что в своей жизни Дюринг показал себя мужественным человеком. Потеряв зрение, он смог стать активным лектором и влиятельным писателем-публицистом. Нотки ограниченности, самодовольства и пошлости, конечно, звучали у него, на что Ницше был так чуток, как, впрочем, и Энгельс. Но отрицать личное мужество и трудолюбие этого человека, оставившего свой след в истории немецкой культуры второй половины XIX в., мы не можем.

Жизнь и ценность

Ставя вопрос о том, как связаны понятия жизни и ценности в философии Ницше, мы должны прежде всего заметить, что Ницше философствует как бы изнутри жизни, отождествляя себя с ней — как бы жизнь при этом ни понималась. Непротиворечивой концептуализации жизни у Ницше, вообще говоря, не было и не только потому, что он не успел до наступления безумия закончить свой главный теоретический труд. Напротив, есть основания предполагать, что сама осознаваемая невозможность непро-

тиворечиво концептуализировать свои видения могла ускорить его срыв в безумие. Мы должны отдавать себе отчет в том, что противоречия в логике построения философии жизни у Ницше неизбежны в силу исходных несовместимостей в структуре его ментальных диспозиций и мотивов. Эту ситуацию мы проясним в дальнейшем. Теперь же отметим, что важнее, чем непротиворечивая теория, сам факт экзистенциального отождествления себя со своей идеей — идеей жизни как воли к власти. В качестве живого индивида Ницше разыгрывал роль персонифицированного воплощения своей недоконцептуализированной «жизни» с ее «ценностями».

Столь же внутренне напряженно и органично переживает Ницше и свое самоотождествление с европейской культурой в ее творческих истоках (как он их понимает). И суть всего феномена Ницше мы видим в том, что в нем экзистенциально и интеллектуально отождествились жизнь и культура с их даже не просто различием, а полным несовпадением и враждой. Ницше должен был в самом себе соединить несоединимое: тождество жизни и культуры и одновременно их же расхождение и конфликт. Трещина мира прошла буквально по сердцу мыслителя-лирика. И по его мозгу тоже — буквально и фигурально.

Раскроем эту ситуацию парадокса. Культурно-исторический идеал Ницше всегда характеризовался отождествлением жизни и культуры⁸. Исторически это отождествление определяла дионисийская традиция греческой культуры. Победа аполлоновского начала в постсократическую эпоху обнаружила как раз трагический разрыв жизни и культуры, ставшей культурой истины, морали, добра, вместо прежней культуры жизненной жизни. Христианство только усугубило этот разрыв, вознесло его на ступень крайней обостренности, реализовав культ антижизненного бога. Жизненным же богом был и всегда оставался для Ницше Дионис. Но для большинства людей этот разрыв жизни и культуры никакой трагедией не был. Напротив, он переживался скорее, считает Ницше, как моральный прогресс. Точнее, он даже и не воспринимался как разрыв. Напротив, в морали добра и разума, в рационалистической этике, в идеалах платонизма и христианства (христианство, по Ницше, это «платонизм для народа») жизнь переживалась как стихия, долженствующая подчиняться нормам высших ценностей, конечным источником которых в иудео-христианской традиции считался трансцендентный бог. Иными словами, то, что для Ницше выступило кричащим разрывом, на-

правленным против жизни, то, как он считает, для большинства людей обнаружилось как закономерное подчинение высшему низшего (жизни — разуму, земли — небу, воли — рассудку, твари — Творцу). По Ницше, ситуация такого, как бы двойного разрыва (Христос довершает дело Сократа) и служит истоком как опасного упадка самой жизни (причина декаданса), так и упадка культуры (сам декаданс).

Особенно остро все это раскрылось, говорит философ, в XIX столетии, в век демократической цивилизации прогресса. Он отмечает в этой связи рост противожизненной эрудиции (*филистер образования* как социальный феномен, его примером, по Ницше, служит крупный ученый Штраус), всеобщую механизацию жизни, превращение людей в «винтики» социальных и производственных машин, делающих их *частичными людьми* (здесь сходство с Марксом бросается в глаза), падение силы творчества и, напротив, восхождение реактивных талантов, умаление достоинства индивида, наконец, та самодовольная пошлость и стадность, в язвительных выпадах против которых Ницше солидаризируется с другими критиками буржуазной цивилизации (например, с К.Леонтьевым).

Свою миссию как спасителя культуры и целителя жизни Ницше видит в том, чтобы восстановить живое тождество жизни и культуры примерно так, как оно наличествовало, по его мнению, в досократической Греции, в культуре, развертывающейся вокруг дионисийских мистерий. Следуя зову такой миссии, Ницше выдвигает свои ключевые идеи-символы, идеи-мифы (сверхчеловек и вечное возвращение). По отношению к ним идея воли к власти выступает как более доступная для последовательной наукообразной концептуализации. Правда, подобному замыслу в полной мере сбыться не удалось. Его мифы и философемы, *crescendo* рвущиеся к последней ясности воплощения, в том числе миф о бесцельной жизни как хаосу борьбы центров воли к власти, не способствовали его душевному равновесию и здоровью. Исповедуя «всемирную дробность» враждующих сил, ставя под сомнение всякий единящий смысл, высмеивая логику и пародируя традицию, дезавуируя истину в пользу заблуждения, превознося иллюзию и силу в ущерб разуму и праву, Ницше не мог не надорваться в этой претенциозной активности, нацеленной на то, чтобы в условиях такой онтологии дать человеку новые ценности, способные воодушевить его на твердое «да!» абсурду бытия.

Сделав эти необходимые, рамочные замечания, обратимся теперь к раскрытию тех концептуальных ходов, сделанных Ницше, в которых обнаруживается его понимание жизни, ценности и, главное, их связи. Уже при первом существенном вопрошании о соотношении принципа жизни с принципом воли к власти мы сталкиваемся со своего рода кругом и противоречием. Действительно, Ницше явно истолковывает все сущее (бытие) как жизнь. Именно жизнь и только она для него единственно приемлемый образец и масштаб для понимания и оценки того, что значит существовать. «Бытие — мы не имеем никакого другого представления о нем как: *«жить»*. Как же может *«быть»* что-нибудь мертвое?», — вопрошает он (№ 582). Само бытие мертвого представимо только через бытие живого, через жизнь. Мертвое постигается как безжизненность — как оцепенение жизни, над которым еще витает ее отблеск, доносящий до нас саму идею мертвого. Это тезис виталистической онтологии и метафизики. Действительно, жизнь выступает как центр мысли философа. Она не подводится безоговорочно и под понятие воли. Ницше восстает против шопенгауэровской метафизики воли, выступая адвокатом жизни. Примат жизни установлен безоговорочно и окончательно. Но Ницше верен себе и здесь. Он хочет быть не только *философом жизни*, но и *метафизиком воли к власти*. И в соответствии с этим жизнь оказывается лишь одной из форм воли к власти. «Жизнь, — говорит он, — есть частный случай, нужно оправдывать всякое существование, а не только жизнь, оправдывающий принцип это такой, из которого объясняется жизнь» (№ 706). И что же это за высший принцип? Это, очевидно, принцип воли к власти, действительно явно получающий у Ницше все признаки метафизического, то есть последнего основания и принципа. Так, например, говорит он, «воля к власти не может возникать» (№ 690). «Жизнь, — подчеркивает мыслитель, — только *средство* к чему-то: она есть выражение форм роста власти» (№ 706). Сведение жизни к одному из частных проявлений роста воли к власти явно противоречит тому, что утверждалось как виталистическая онтология, когда бытие не-живого отрицалось однозначным образом. Нет, говорит Ницше, есть и не-живое, подводимое под более общий принцип, чем жизнь — под принцип воли к власти. Такова вся неживая природа, в которой тоже действует этот принцип.

Итог этим противоречивым высказываниям философа мы могли бы подвести таким образом: в основании философии жизни Ницше лежит метафизика воли к власти. Философствование и ме-

тафизика здесь не совпадают в бесконфликтном тождестве, как это обычно предполагается для классической традиции. Эмоционально, экзистенциально Ницше с «жизнью», он сам себя мыслит и воображает сосредоточием жизни, ее искупителем и целителем. Но как интеллектуальная категория жизнь у него подчинена концепту воли к власти, играющему роль последнего основания метафизической системы. Здесь, в текстуре самой мысли Ницше, мы видим как расходятся у него экзистенциально-личностная самоидентификация, с одной стороны, и интеллектуально-понятийная, с другой. Но, опять-таки, это не означает, что жизнь у Ницше не концептуализируется. Ницше сознательно выбирает определенную форму биологистического принципа для наполнения своего витализма. И здесь опять ведущим мотивом выступает выбор культур-исторического идеала, осознание Ницше своей миссии как воскрешения изначальной «культуро-жизни» или «витокультуры», о чем мы уже сказали выше.

«Школа Дарвина», безусловно, не могла не повлиять на Ницше, особенно в его позитивистский период. Но в 80-е гг. он приходит к другому пониманию жизни, не без влияния такого биолога, как В.Рольф, подчеркнувшего ограниченность мальтузианской схемы для понимания жизни, неизбежность борьбы «за умножение жизни», а не за выживание, которая должна была бы прекратиться там, где жизни живого существа уже ничего не грозит⁹. Но главным фактором выбора недарвиновского биологического принципа была не критика дарвинизма философствующими биологами вроде Рольфа, а, как мы сказали, вито-культурная миссия, носителем которой осознавал себя Ницше. Биологический принцип должен говорить не о сохранении жизни через пассивную адаптацию к среде как норме поведения, а, наоборот, о ее рискованном расширении, стремлении к усилению, подъему, росту власти и творческому господству над средой. Только такого рода биологизм может быть сублимирован, считает Ницше, в новые высшие ценности. Литературной иллюстрацией такого биологизма выступает Заратустра, «всегда пародировавший прежние ценности, опираясь на избыток своих сил»¹⁰. В связи с такими ориентациями Ницше резко критикует механицистскую¹¹ подоплеку дарвинизма: «Влияние «внешних обстоятельств», — пишет он, — *переоценено* у Дарвина до нелепости: существенным в процессе жизни представляется именно та огромная созидаящая изнутри формы сила, которая *обращает себе на пользу, эксплуатирует* «внешние обстоятельства»» (№ 647). Направление эволюции

должно определяться, по Ницше, не экономией и приспособлением, не триумфом посредственности и стадности, а ростом способности к самой щедрой творческой трате жизненных сил. Этот тип биологизма свидетельствует о никогда не умиравшем у Ницше дионисизме его общего культурно-исторического идеала, в соответствии с которым именно такая трата сил на гребне их бурного творческого подъема выступает как критерий жизненной ценности культуры и индивида. Главное в жизни, как ее понимает Ницше, не в том, чтобы приспособиться, механически перегруппироваться, «смимикрировать» умно и ловко, чтобы удержаться на поверхности, а в том, чтобы сотворить новое, более высокое, более полное могущество. Это — биологизм эстетизированной мощи, безудержности творческой силы. Если даже подобного рода научной биологии и не существовало, то для Ницше, тем не менее, важно, чтобы биология как знание о жизни воспринималась как мораль, а ее законы как каноны сознательной установки живущего, который должен отождествлять себя с самой сущностью живого.

Здесь мы опять отмечаем некоторую аналогию с Марксом, который хотел из объективных законов политической экономии сделать своего рода моральный кодекс революционера. Подобно ему Ницше хотел перевести научные необходимости биологии в план сознания и свободы человека, сделать их мировоззренчески-мотивационным его ядром. При этом они, конечно, модифицировались, что и проявилось в его критике дарвинизма. Ницшевский витализм изначально активистичен и аксиологичен, что отличает его от витализмов прежних эпох, в которых жизнь понималась как космическое явление, например, от витокосмизма Платона или Бруно.

С понятием жизни, как было сказано, связано понятие ценности, одно из основных у Ницше. В основе операции оценивания лежит своего рода аксиологический круг: придавать ценность чему бы то ни было может то, что самоценно. Иными словами, ценность должна быть предположена, что, вообще говоря, противоречит идее ценности как того, что полагается лишь в отношении (перспективизм). Самоценна же, по Ницше, говоря метафизически, воля к власти, а говоря социологически, аристократия. Оценка — прерогатива господ. *Знатные* люди как бы в силу своей знатности (*их* знают потому, что *они* знают суть жизни) *знают* вещи в их сути (суть в некотором смысле, по Ницше, в том, что «суть» нет, по крайней мере в смысле классической метафи-

зики) и поэтому могут их оценивать. А их жизненная мощь такова, что способна принудить к принятию их оценок других людей и тем самым установить в обществе витально оправданный и эстетически значимый порядок. Вкус знати выступает у Ницше легитимным законодателем культурных предпочтений общества. Сама жизненность жизни, персонифицированная в фигуре аристократа, благородного представителя касты господ — над собой и над другими — и есть источник ценностей, их полагания и созидания.

Если на уровне последнего метафизического основания употребление Ницше понятий жизни и воли к власти создает видимость некоторого дуализма, то при переходе на уровень анализа понятия ценности мы убеждаемся, что эта двойственность иллюзорна. Действительно, ценность есть в равной мере характеристика и жизни, и воли к власти. Категория ценности следует из таких онтологических предпосылок Ницше, как замена вещей или субстанций динамическими центрами сил, вступающими друг с другом в отношения борьбы, соперничества, использования, подчинения и т.п. Ценность — характеристический сущностный атрибут воли к власти как метафизического принципа. «Все оценки, — говорит Ницше, — только следствия и более узкие перспективы на службе у этой единой воли. *Само* оценивание есть только эта *воля к власти*» (№ 675). Кстати, «единство» воли следует как раз поставить под сомнение. О единстве воли можно говорить, пожалуй, применительно к учителю молодого Ницше — к Шопенгауэру. Но не к позднему Ницше. Воля власти у него, напротив, множественна, дробна: «Каждый центр сил, — говорит он, — имеет по отношению ко всему остальному свою *перспективу*, то есть свою вполне определенную *оценку*, свой способ действия, способ сопротивления» (№ 567). Если в живописи прием перспективы состоит в упорядочивании предметов по придаваемым им линейным размерам ради показа их дистанции от наблюдателя, то в метафизике воли к власти каждый центр такого рода выстраивает вокруг себя целый мир ради роста своей власти в борьбе с другими подобными центрами. Перспектива — своего рода табличный результат расчета полезности вещей для некоторого витального центра сил. Когда Ницше говорит, что «применение морального различия имеет лишь значение перспективы» (№ 272), то он хочет этим сказать, что моральных «вещей» не существует, что мораль существует только как оценка, как эффект перспективы для определенного центра воли к власти. Иными словами, перспективная природа морали лишает ее какой бы то ни было онтологи-

ческой значимости. Бытие, по Ницше, immoralно, «по ту сторону добра и зла». Итак, перспективизм центров сил, ведущих себя если и не как настоящие живые существа, то явно жизнеподобным образом, и полагает условия для того, чтобы в мире возникали и действовали оценки.

В самом общем виде можно сказать, что ценностность есть характеристика *избирательности* действия принципа жизни как воли к власти. Уже сам мир качеств есть поставленная под перспективизм реальность воли к власти. В этом смысле *аксиологизм* ницшевской картины мира вытекает из *реляционизма*: каждое сущее видит другое сущее глазами своего витального интереса, определяющего его отношение к нему, и истин столько, сколько глаз. Следовательно, заключает Ницше, истины не существует. Но подобный релятивистский тезис противоречив: как *тезис* он имплицитно признает истину, которую эксплицитно отрицает. Противоречие гносеологии Ницше можно выразить еще и так: он стремится элиминировать понятие истины, сохранив, однако, при этом его противоположение—заблуждение. Фактически он заменяет эти основные классические гносеологические категории идей ценности и перспективизма, выступающей для него своего рода тараном против классической философии в целом. Если оценка является решающим фактором в вопросе об истине, то это значит, что им же определяется и то, что зовется реальностью: «В какой мере отдельные *теоретико-познавательные* учения (материализм, сенсуализм, идеализм) являются следствиями оценок: источник высших чувств удовольствия («чувств ценности») является решающей инстанцией также и для проблемы *реальности*» (№ 580). Не разум с его объективной истиной, а именно «чувство ценности» или жизненной пользы, витальным смыслом нагруженные аффекты суть своего рода «окна» в реальность. Критерий истины, а значит, и реальности, говорит Ницше, — исключительно «биологическая полезность» (№ 584).

Однако биологическая подоснова оценивания должна быть проинтерпретирована. И Ницше это делает в рамках своего не-дарвиновского принципа направленности эволюции, определяющего в то же время жизненность жизни. В соответствии с ним ценностно организованный мир, «урегулированный и подобранный по ценностям» — это мир, рассматриваемый с точки зрения «полезности в смысле сохранения и возвышения власти определенного зоологического вида» (№ 567). Биологический масштаб для конкретного построения метафизики воли к власти здесь очевиден. С одной стороны, частно-научное биологическое знание

превращается тем самым в метафизическое философское учение, а с другой, оно явно деформируется Ницше благодаря учету его транснаучных императивов и требований, прежде всего требований его культур-исторического идеала, эстетизма его мировоззрения, против которого позитивистски-сциентистские увлечения автора «Заратустры» оказались в конце концов бессильными. Еще более ясно мысль о критерии оценивания выражена в таком фрагменте: «В оценках находят свое выражение условия сохранения и роста» (№ 507). Этот аксиологический редукционизм по отношению к истине вписан в метафизику воли к власти, действующую в философии жизни Ницше. Я снова подчеркиваю тождество воли к власти и жизни на уровне аксиологического подхода. Действительно, «ценность для жизни, — замечает Ницше, — является последним основанием» (№ 493). А высказывания о том, что «само оценивание есть воля к власти» (№ 675), мы уже приводили.

Не следует думать, однако, что Ницше ограничивается этим узким кругом избирательного и деформирующего переноса элементов биологического знания в свою философию, пролагая путь прагматизму и постмодернизму XX века. Нет, он широко применяет свои метафизические положения в критическом анализе современной ему европейской культуры. Прежде всего он типологизирует ее ценности соответственно основным биологически и даже физиологически определяемым различиям. Так, например, Ницше различает ценности сильных и ценности слабых, ценности жизни восходящей и жизни, клонящейся к упадку. Более того, он не ограничивается статикой подобных типологий систем ценностей, а применяет их для описания динамики культуры в истории. И именно в этом он видит свои важнейшие открытия: «Я открыл, — пишет Ницше, — что все высшие ценности, господствующие над человечеством, по крайней мере над укрощенным человечеством, могут быть сведены к оценкам истощенных» (№ 54). Свое открытие он подробно развивает в работе «К генеалогии морали (1887 г.)», разбирая механизм «восстания рабов в морали», когда ценности плебейские вытеснили ценности аристократические, получив при этом ореол универсальности, нимб «общечеловеческих» ценностей (Ницше прежде всего имеет в виду ценности христианской культуры). «Суждения истощенных, — говорит он, — проникли в мир общих ценностей» (Там же). В такого рода суждениях и проявляется то экзистенциально наполненное активное отождествление себя с жизнью и культурой в их предполагаемом тождестве, о котором мы уже сказали выше.

Какие же конкретно сдвиги в проблематике ценности жизни характеризуют позицию Ницше по отношению к позиции его предшественников, обсуждавших ее, в частности Е.Дюринга? Отметим здесь два момента. Во-первых, вся тематика жизнеотрицания, обычно подверстывающаяся под философский *пессимизм*, уходит у Ницше, подвергается критике, заменяясь проблемой *нигилизма*. Для Ницше речь идет уже не о том, что пессимизм угрожает жизни, ее полноте, здоровью, творческим силам человека. Нет, «самым жутким из всех гостей», когда-либо посещавших человечество, является *нигилизм*, а пессимизм, упадничество — только его частные симптомы. О *нигилизме* после Ницше написаны целые библиотеки. Мы кратко определили бы суть этого фундаментального явления так: *нигилизм* — «зависание» человека между двумя позициями, между, с одной стороны, утратой веры в «истинный мир» (это кавычки Ницше, не наши) традиционной религии и философии, а с другой, еще не наделенной оправданием, но уже проснувшейся верой исключительно в посюстороннюю жизнь, в «действительный, настоящий мир» (это наши кавычки). Итак, между выдохшимся антижизненным смыслом (так считает Ницше) и бессмысленной, но полной сил жизнью — вот позиция *нигилизма*, позиция перехода, отплытия от старой гавани без, однако, приплытия к новым надежным берегам. И цель Ницше как спасителя культуры и целителя жизни в том, чтобы достичь этих берегов, водрузив «новое небо» над новой землей, к которой человек современности явно прибивается всем потоком истории с ее центральным событием — с богоубийственным закатом религий и метафизик.

Во-вторых, и это связано с первым моментом, Ницше переоценивает самое соотношение сферы смысла и сферы жизни в пользу последней. Сферой смысла мы называем мир идеалов, высших моментов сознания, духа, религиозных и нравственных ценностей. Сфера жизни по Ницше определяется рамками метафизики воли к власти¹². И вот Ницше радикально и безоговорочно провозглашает примат жизни над смыслом. Он применяет для обозначения этого превосходства такие слова: жизнь есть цель, а сознание — только средство для нее. Сам этот ход мысли нам хорошо известен — по «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса. Радикальный материализм или натурализм (мера его историзации здесь не важна) выступает против всей метафизики и идеалистической традиции, куда присоединяет и религию: вот смысл этого поворота. Отшельник из Сильс-Марии опять протягивает

руку автору «Капитала». Если соответствующие цитаты из классиков марксизма более-менее широко известны, то аналогичные ницшевские высказывания известны все же меньше. Поэтому процитируем ключевые из них. «*Сознательный мир, — говорит Ницше, — не может считаться исходным пунктом ценности... Мы не имеем никакого права считать этот клочок сознательности целью целого феномена жизни, его «почему». Совершенно очевидно, что сознательность есть только лишь средство для развития жизни и расширения ее власти. Поэтому наивно было бы возводить удовольствие, или духовность, или нравственность, или какую-нибудь другую частность¹³ из сферы сознания на степень верховной ценности и, может быть даже с помощью их оправдывать «мир»... Это мое основное возражение против всех философско-моральных космодицей, против всяких «почему», против *высших ценностей* прежней философии и философии религии. Известный вид *средств* был неправильно взят как *цель, жизнь и повышение власти были, наоборот, низведены до уровня средств*» (№ 707). По отношению к Дюрингу, символизирующему непоследовательность позитивизма и материалистического редукционизма, это означает, что Ницше отбрасывает всякий «моралин» (его выпад в адрес морали) в такого рода позитивизме и доводит тем самым его до конца, благодаря чему уже не нужно быть «заподозревателями жизни» (№ 116), правда, ценой постановки под самое радикальное подозрение всей сферы смысла. Подозрение (это слово выражает суть ментальной мироустановки), таким образом, лишь меняет свой вектор (на 180 градусов).*

У Ницше жизнь никогда не подозревается и не ставится под вопрос: она у него всегда права. Напротив, все остальное должно получить у жизни, через свою связь с нею, через свое соучастие в ее работе, свое оправдание. Жизнь у Ницше — своего рода имманентный бог, сама реальность как таковая в ее самоактивном сосредоточии, в ее непостижимости, в ее безусловном превосходстве над всякой своей концептуализацией и осмыслением¹⁴. Жизнь борется, распространяется, растет, рискует, цветет, гибнет. Она всегда стремится к своему расширению и самоутверждению, к усилению, умножению мощи или власти... Невольно вспоминается при этом тот саморастущий «коралл», который под именем капитала изобразил в своей теоретической эпопее Маркс. Сходство марксова капитала с ницшевской жизнью очевидно. Но существенно, по крайней мере, и одно отличие (помимо других, тоже важных): марксов капитал движется к самоуничтожению, а

ницшевская жизнь, напротив, к самоутверждению в сверхчеловеке и вечном возвращении того же самого. Но обе «живые» субстанции одинаковым или сходным образом ответственны за все фантомы сознания — за фантом сознания как такового. Бездна бытия или бытие как бездна (как «глубокое» жизни и труда), раскрывшееся перед европейцем в конце классической эпохи (конец XVIII — начало XIX вв.), обнаружилось в этих саморастущих «чудовищах», наукообразная форма подачи которых не смогла затенить их (анти)утопическое мифологическое значение в судьбе цивилизации Запада. Ницше, правда, только страстно стремился к научному обоснованию своих поздних мифологем. Маркс же далеко продвинулся по пути сциентификации своих видений «глубины» мира.

По Ницше наиболее близкими к самой жизни способами ее схватывания выступают в конечном счете интуиция и инстинкт — полномочные представители жизни в мире познания. Разум и рассудок он стремится «прочитать» тоже сквозь виталистические концепты — через инстинкты жизни, через стремление к самосохранению, выживанию и, главное, росту силы. В этих моментах философия жизни Ницше пролагает путь для прагматизма и подобных ему истолкований познания.

Два понятия как минимум нужно иметь в виду, когда мы пытаемся представить себе, что же понимал Ницше под жизнью. Это, во-первых, становление и, во-вторых, величие. Алогическое становление прежде всего величественно — «цинично и непорочно», наделено мощью, самостоянием и поэтому достоинством и независимостью. Кроме того, с жизнью как волей к власти у Ницше связывается тема априорной трагедии на дне мира, неизбежно открываемая при постижении ее правдивым взглядом. Различие между величием и трагизмом примерно таково: трагедия — это план онтологии (онтология рока или судьбы), а величие — деонтологический план, то есть то, к чему надлежит стремиться, чем должно быть, чего следует добиваться. Если величие — мера для оценивания живущих, то трагедия — характеристика жизни под властью рока. Величие означает высоту жизненного и, значит, культурного ранга, самодостаточность, красоту и мощь. Величие, в конце концов, в том, чтобы вынести трагедию бытия, даже абсурд, сказав ему звонко «Да!» (принцип *amor fati*).

Над жизнью и творчеством Ницше витает презумпция, что результат познания непременно должен быть трагическим, что истина чудовищна и не несет с собой ни утешения, ни красоты, ни тем более блаженства. Правда жизни — страшна и сурова. Ап-

приорные условия возможного опыта по познанию мира можно определить только в терминах ужаса и трагедии. Опыт тождествен «грустному опыту»¹⁵. Итак, познание у Ницше изначально поставлено в перспективу трагедии. Почему? При попытке ответить на этот вопрос нужно иметь в виду и наследие шопенгауэровского пессимизма и собственный личный опыт философа по разного рода разочарованиям, опыт романтика в эпоху постромантизма. Это, наконец, и результат раннего и по-ницшеовски надрывного разрыва с христианством. Last but not least.

Величие жизни в том, что она существует (должна существовать), по Ницше, без Бога, без какой бы то ни было поддержки со стороны трансцендентных высших энергий. В том, считает Ницше, ее достоинство. Правда, он не отрицает за религией, за культурой монастырей в частности, важной роли в воспитании человека с аристократическим комплексом качеств — этому служат дисциплина, строгий этикет, тренаж души и тела, суровость к себе, закалка и т.п. Все эти качества он оценивает позитивно, противопоставляя человека, прошедшего такую школу, современному секуляризованному человеку с чрезмерной изнеженностью, переутонченностью, большой нервной возбудимостью, с пониженной энергией жизни и творчества, то есть, одним словом, «*декаденту*». Но, с другой стороны, мы знаем, что именно христианская религия есть, по Ницше, один из главных источников декаданса. В этом обнаруживается еще одно из многочисленных нами отмечаемых противоречий немецкого философа, усвоившего внутренне несовместимые ценностные позиции (критика современности с ее научным атеизмом и одновременно критика религиозного сознания. Ницше, может быть, устроила бы религия без религии, точнее, без трансценденции — религия земли, благочестие чистой посясторонности. Он и попытался выработать именно такое «благочестие», создав его символический каркас — вечное возвращение и «сверхчеловека».

Интеллектуальная ошибка Ницше при концептуализации жизни в том, что он обеднил многомерное (и разноммерное) понятие жизни, превратив его в катафатически биологистское понятие, отбросив его апофатическую глубину и антиномическую структуру. Суть антиномизма понятия жизни предельно кратко можно обозначить как совмещение (и удержание) в нем формально-логически, как это кажется, взаимоотрицающих друг друга тезиса и антитезиса. Шаг Ницше состоял в том, что он принял только тезис, отказавшись от антитезиса. О каком тезисе идет

речь? Вот как его формулирует сам Ницше: «Жизнь, — говорит он, — кончается там, где начинается «Царствие Божие»»¹⁶. Анти-тезис соответственно должен звучать так: жизнь начинается в Царствии Божием («Я есмь путь, истина и жизнь» — Иоан., 14,6). Иными словами, Ницше отказался от трансцендентного измерения жизни, сведя ее всецело к рассудочной имманентности (вопреки своему собственному романтизму). От вечности жизни у него осталась только ее ходульная выморочная тень вечного возвращения того же самого, являющегося на самом деле триумфом не жизни, а плоского механицизма, поглотившего мир. Жизнь как мистерия, тайна, как объемлющее и пронизывающее мир начало всеобщей одухотворенности, что знали, кстати, досократики, которым он симпатизировал (например, Фалес или пифагорейцы), все это он полностью исключил из состава своего понятия о жизни в пользу одномерного динамического механицизма воли к власти. Положив в основу своей философии искусственную и нежизненную пару суждений (жизнь — антибожественна, бог — антижизненен), он создал явно искажающую суть дела конструкцию, облегчающую работу мысли и производство соответствующего морального пафоса, подчеркнуто имморалистического и антиморального. Почему он так поступил? Потому что он не любил божественное как таковое, а любил только «человеческое, слишком человеческое», не догадываясь о нерасторжимой связи одного с другим? Или это был просто «рессантиман» в адрес христианской морали, для которого в его жизни, вероятно, имелись основания? Так как его антихристианство действительно было злым и неистовым, то можно сказать, что не исключена и такая версия. Однако мы не можем здесь решать этот вопрос. Нам важно только подчеркнуть логическую несостоятельность понятия Ницше о жизни.

Отметим еще одно противоречие философии жизни Ницше. Преклоняясь перед дионисийством греков, он истолковал жизнь как *хаос сил* или динамический «*хаосмос*» (как бы осмос хаотизирующих мир сил вместо космоса как гармонии). Но даже его любимые досократические мыслители (к Гераклиту он был особенно неравнодушен) понимали мир именно как космос, то есть как прекрасный порядок и слаженность всего со всем, поддерживаемый логосом, нусом или разумом. Все они были космоцентристами, в то время как сам Ницше явно — «хаоцентрист». Его индивидуалистический витализм воли к власти тяготеет к онтологической анархии и акосмизму. У греков же, напротив, индивидуальное как ча-

стное, частичное и отколовшееся от целого было подчинено суровому суду логоса и номоса (знаменитый фрагмент Анаксимандра красноречиво говорит о том).

Одним из источников противоречивости философии жизни Ницше выступает несогласованность его подходов к оценке явлений. В частности, его биологизм, витализм и эволюционизм не всегда согласуются с его эстетизмом (мир оправдан как эстетическое явление). Вот один только тому пример. Для Ницше как эволюционистского биологициста атеистическое общество будущего представляется высшим по отношению к обществу, в котором господствует религия. «Богоубийство», о котором кричит безумец в «Веселой науке» (№ 125) — величайшее событие, после которого должна наступить «высшая» история (подобно тому, как у Маркса после победы пролетарской революции). Но, рассматривая историю с эстетической точки зрения и обращая внимание на то, что древнее человечество умело освящать повседневную жизнь светом божественного, Ницше признает, напротив, бóльшую высоту древних обществ по сравнению с современным: «Все переживания светились, — говорит он, — иначе, ибо некое Божество просвечивало из них. Мы заново окрасили вещи, мы непрестанно малюем их — но куда нам все еще до *красочного великоления* того старого мастера! — я разумею древнее человечество»¹⁷.

Итак, мы видим, что исходные позиции для производства оценок и суждений не всегда у Ницше согласуются между собой. Его эстетизм заставляет более чутко и взвешенно относиться и к христианской культуре, что вполне вписывается в образ Ницше-романтика. Однако ницшевский биологизм с его жестким редукционизмом по отношению к христианской морали, его волюнтаризм и преклонение на этой основе перед язычеством древних определяют прямо противоположные оценки.

Что же произошло в результате всех этих коллизий жизни и ее ценности у Ницше? Ценности здесь выступают как то, что дает смыслу возможность возникнуть: жизнь, реализующая ценности, является осмысленной. «Красивое» устранение «истинного мира» (а то, что эстетические аргументы или соблазны были здесь не последней сиреной, доказывать не приходится), включая «богоубийство», Ницше разрисовывает пусть и трагическими, но по своему привлекательными красками спасения жизни. Иначе и быть не может, раз «истинный мир», как он говорит, был «опаснейшим покусением» на жизнь (№ 583в). Получается, что для спасения жизни нужно убить ее смысл! Оправдание этого пара-

доксального хода мысли ясно: смысл, мол, пришел в негодность, в упадок, вера в него утратилась, он стал антижизненным (по Ницше, он с самого начала, генеалогически был таковым). И в итоге своего рода трагическая дилемма: или опасное покушение на саму жизнь (со стороны смысла), или опасное покушение на смысл (со стороны защищающейся жизни). В условиях такой дилеммы не было выхода, кроме попытки создания нового смысла — начертания скрижалей новых высших ценностей. В этом и состоял его рискованный эксперимент с переоценкой всех ценностей. Подчеркнем: ценность как позиция, как идея и функция не была при этом преодолена. Переоценке была подвергнута не сама идея ценности как таковая, а только ее конкретное наполнение. В результате метафизика субъекта как метафизика ценности осталась непреодоленной.

Эксперимент с высшими ценностями: урок Ницше

Задача Ницше — сокрушить все прежние ценности с водружением на их место новых — была в себе самой противоречивой. Ведь смена ценностей сохраняла саму *функцию ценности*. Разоблачение идеалов оставляло нетронутой потребность в идеале. Остаться при одной витальной жизни оказалось невозможным. «Больной зверь» нуждается в излечении и для этого ему все равно нужны ценности, идеалы, идеи... Ценой собственного разума Ницше все же провел свой грандиозный эксперимент с высшими ценностями. И этот опыт, надо в этом признаться, провалился.

Ницше попытался «небо» безо всякого остатка растворить в «земле», но при этом саму землю сделать «небом» — идеалом, в котором не было бы и тени трансценденции. Но земля была для него как «правда» и как «истина» трагедией: обезбоженность, пустота нигилизма, насилие, безысходность алчности и смерти, войны и роскоши. А всему этому по логике ницшевского (анти)идеала надо было сказать громкое «Да!», причем чем громче, тем лучше, ибо тем мужественнее принятие жизни и благороднее позиция.

Но «небо» и «земля» — взаимосвязанные подсимволы целого символа: невозможно устранить один из них, оставшись при этом наедине с нетронутым другим. И действительно, после ницшевских экспериментов «небесные» коннотации «земли» обретают новые силы.

И в результате мысль теперь понимает, что сама ее ясность в конце концов состоит в том, чтобы непостижимое называть непостижимым и хранить тайну в качестве таковой. Мысль теперь сама становится на свой пост, но уже не по разоблачению потустороннего, ставшего якобы известным в его антижизненности и в его происхождении из посюстороннего, а по удержанию неизвестного, недоступного для нее самой, но символически ценного, ценного для самого бытия человека человеком. Мысль простирает теперь свою заботу если и не на полную действительность трансцендентного (что превышает ее возможности), то по крайней мере на саму возможность символической связи с ним. Иными словами, интеллектуальная честность мысли (ею Ницше оправдывал свои эксперименты) теперь не в том, чтобы разоблачать святое и третировать священное как фикцию или иллюзию, а в том, чтобы сказать: «Стоп! Здесь святое! Назад!».

Еще одна интеллектуальная ошибка Ницше, на наш взгляд, в том, что он отождествлял смысл с ценностью. Вторжение самой идеи ценности в мир человека означает, что то, что выступало до того бытием, то есть самосушим истоком себя и своего другого, превращено в нечто зависимое от нового начала или того, что выступает таковым или принимается за таковое. Мы говорим о ценности жизни, здоровья, религии, нравственности и т.п., имея в виду, что все это служит чему-то другому, входит в состав его обусловливания, в его «расчет». Что же это такое, если не человек как субъект сегодняшней цивилизации? Здоровье и сама жизнь человека ценны постольку, поскольку они необходимы для эффективного производства и поддержки цивилизации. Религия и нравственность нужны для поддержания социального мира и опять-таки для правильного течения материальной цивилизации. Быть *ценностью* — значит быть *средством*. Бытие же, напротив, есть идея (по крайней мере — бытие как идея) абсолютной цели (а не средства). Поэтому само аксиологическое зрение, ценностное мышление — симптом чрезмерного «раздувания» человека как субъекта, свидетельство опасного «злоупотребления ипостасностью» (С.Булгаков). По отношению к смыслу ценность поэтому выступает как его деградированный в силу чрезмерной субъективизации синоним. Но Ницше отождествляет смысл и ценность (№ 1, № 12, 113 и т.д.), приравнивает его к ней. В результате возникает усеченный и доступный для произвола субъект ценностный знак или знак ценности, который может силовым методом вкладываться в вещи или изыматься из них. Поэтому герменев-

тика Ницше оказывается по сути своей агрессивно-насильственной. Истолкование как агрессия, насилие как результат и средство борьбы ничем не умеряемых сил стало постулатом его постструктуралистских последователей. Итак, сила (произвола) субъекта власти в конечном счете над ценностью, но не над смыслом.

Подведем итоги. Принимая к сведению уроки эксперимента Ницше с высшими ценностями, мы уже не можем считать *жизнь как таковую* всегда правдой, не чувствуя при этом высшей оправданности разума и веры наставлять ее, выправлять ее стихийные импульсы, оформлять ее хаотическое кипение. Иными словами, эксперимент Ницше своим результатом способствует возвращению логосу тех прав, в которых европейский человек усомнился. Опыт Ницше продемонстрировал нам границы всех возможных философий жизни — они в себе не полны, если не дополнены философиями логоса и разума. *Жизнь, исходя из самой себя в своей земной имманентности, бессильна дать себе действительно прочный смысл.* Сфера смысла превосходит сферу непосредственной изменчивой жизненности и тем более никак не может быть к ней сведена. Так мы можем сформулировать один из главных уроков, извлекаемых нами из опыта Ницше с переоценкой ценностей.

В качестве критического оружия против фальши и лицемерия, наслаивающихся на земных воплощениях сферы смысла, натурализм и витализм в стиле Ницше сохраняют свою относительную и условную значимость и сегодня. Но надо ясно отдать себе отчет в том, что проделав опасную работу каскадера культуры, пытавшегося водрузить новые высшие ценности на месте старых и сорвавшись при этом, Ницше освобождает нас от необходимости повторять его рискованные трюки на канате богоборчества.

Провал эксперимента Ницше с высшими ценностями, эксперимента, проводившегося им как бы от лица самой жизни, свидетельствует об устойчивости смысла как тоже своего рода жизни, устраняясь от которой чисто биоподобная жизнь оказывается несостоятельной в своих претензиях на полагание нового смысла, исходя только из самой себя.

Если социолатрия Маркса в результате эмпирически осуществленного краха основанной на ней и (на время) реализовавшейся утопии способствует освобождению человека от *прельщения социальностью*, то сорвавшийся эксперимент с высшими ценностями, проделанный Ницше, освобождает нас от бездумного обожествления жизни как витального хаоса, от безоговорочного поклонения жизненным стихиям, от *безоглядной витомании и биолатрии*.

Примечания

- ¹ *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Refl-book, 1994. Фрагмент № 588, с. 281. Цитирование в дальнейшем ведется с указанием номера фрагмента. Курсив в цитатах принадлежит Ницше.
- ² Существование в универсуме классической культуры теологического сверх-субъекта ограничивало присущий ей субъективизм, вводило его в пределы гармонии человека и мира, разума и действительности под знаком надежной перспективы прогресса научного познания и основанного на нем рационального обустройства жизни человека. Поэтому не случайно, что именно «смерть Бога», провозглашенная Ницше, стала символом конца этой культуры.
- ³ *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993, с. 98.
- ⁴ *Дюринг Е.* Ценность жизни. Перев. с 4-го нем. изд. Ю.М.Антоновского. СПб., 1894.
- ⁵ *Нордау М.* Вырождение. М., 1995.
- ⁶ *Ницше Ф.* Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 325.
- ⁷ «Вообще он придает большое значение действию воздуха, — пишет о Дюринге его биограф, — на себя и свое семейство, поэтому он ищет для своего летнего местопребывания наиболее высокие из обитаемых горных местностей, здесь нередко остается он по несколько месяцев» (Указ. соч., с. XXXV). Эта черта Дюринга на первый взгляд удивительно корреспондирует с соответствующей маниакальной страстью Ницше к уединенным горным тропам. Однако если у Ницше горы вызвали приступы вдохновенного лиризма, чем они его в конце концов и привлекали, то у Дюринга они прописывались ему его обнаученным здравым смыслом, напоминая о несокрушимом педантизме немецкого профессора.
- ⁸ Культурность культуры для Ницше, впрочем, меряется максимумом ее антикультурности или природности (еще один парадокс). Культуру как результат дрессировки жизненных инстинктов разумом и моралью он заключает в кавычки (как «приручение»). Этот ход мысли сближает Ницше с Руссо (см.: Указ. соч., № 684).
- ⁹ *Риккерт Г.* Философия жизни. Пг., 1922. С. 74-88.
- ¹⁰ *Ницше Ф.* Полное собр. соч. Т. XI. М., 1910. С. 296.
- ¹¹ Однако механицизм, и притом самый чудовищный, возвращается у него вместе с идеей вечного возвращения: саморазорванность разума или самопротиворечивость, по истине, рок этого мыслителя.
- ¹² «Известное количество сил, связанных общим принципом питания, мы называем «жизнь». Этот процесс предполагает: 1. Противодействие другим силам. 2. Приспособление. 3. *Их оценку*» (№ 64). Все это и означает, что жизнь есть «воля к власти» (№ 254).
- ¹³ Пафос всеобщности соединяет Ницше со всей традицией немецкой философии, но видит он ее не в разуме и логике, а в алогичной жизни.
- ¹⁴ Ницше, однако, ее жестко концептуализировал, как мы видели. Еще одно противоречие его философии жизни.
- ¹⁵ *Ницше Ф.* Собрание сочинений. Т. 11. По ту сторону добра и зла. М., 1903. С. 136. Кстати, не есть ли это то самое «оклеветание жизни», с которым так страстно борется сам Ницше? Это — еще одно противоречие его философии.
- ¹⁶ *Ницше Ф.* Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 575.
- ¹⁷ *Ницше Ф.* Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 604.

Жизнь и ценности как основополагающие понятия философской антропологии

Проблема содержательного истолкования и постижения жизни как ценности имеет многообразный спектр рассмотрения. Составляющие этого веера могут быть настолько различны, насколько многообразны изучаемые срезы реальности в сфере науки, искусства, философии. Поэтому возможны, например, естественнонаучный, экономический, психологический, социологический и т.п. подходы в исследовании с соответствующими каждому из них методологическими парадигмами и ограниченной эпистемологической способностью этих парадигм. Вместе с тем вопрос о сущностной основе и вопрос о способе сущностного постижения той или иной реальности будет всегда вставать и именно он будет определяющим. В проблеме жизни как ценности обоснования требует как вопрос сущностного видения «жизни» как таковой и возможных качественных ступеней ее манифестации, так и вопрос о «ценности» как таковой и возможных способах ее бытия и данности. В конечном счете эти вопросы выходят на проблему сущностного определения человека как специфического носителя жизни и носителя ценностей, составляющую главный вопрос философской антропологии. Философская антропология феноменологического направления в лице М.Шелера и его учеников внесла важный вклад в понимание этих проблем, который заслуживает внимания современной философии, обращающейся к проблематике жизни как ценности. В осмыслении этого наследия важно остановиться на ряде принципиальных вопросов:

— методологические возможности феноменологического прояснения содержания понятия «жизнь»;

— обоснование природы ценности и способа ее данности в рамках феноменологической аксиологии;

— уяснение эвристических возможностей, феноменологической аксиологии применительно к проблеме человека.

Итак, обратимся к методологическим возможностям феноменологического прояснения содержания понятия «жизнь». Гуссерлевская концепция доопытного, структурно-аналитического описания дала мощный толчок не только критике натурализма, объективизма, психологизма сознания, но и обозначила новую исследовательскую установку. Благодаря заслугам Гуссерля внимание философии было направлено снова на те слои «бытия» (в природе, душе, духе), которые являются непосредственными. Эти слои непосредственности, данности или «феномены» оставлены лишь за переживанием, созерцанием или сущностным усмотрением. Философская антропология XX в. в лице таких ее видных представителей, как М.Шелер и Х.Плеснер, несмотря на отличия в теоретических позициях, была безусловно под влиянием идей Гуссерля и его основных философско-методологических установок. Эти установки предполагали возможность и необходимость исследования сущностного содержания сознания с помощью непосредственного интуитивного созерцания предмета, на которое направлено сознание. У Х.Плеснера, например, она формулируется следующим образом: «Пока человек как живое существо (Existenz) в его природности не подвергнут доэмпирическому, т.е. не связанному со специальными науками, рассмотрению, нельзя надеяться получить окончательный ответ на поставленные выше вопросы: с какими слоями наличного бытия (Dasein) он сущностно сосуществует и как он должен в качестве жизненного единства опытно постигать себя и мир? Конституирование герменевтики как антропологии нуждается в фундаменте в виде науки о жизни, в философии жизни в трезвом, конкретном смысле слова. Сначала надо выяснить, что можно назвать живым, прежде чем предпринимать последующие шаги к теории жизненного опыта в его высшем человеческом слое»¹. И, действительно, сам Х.Плеснер предпринимает попытку выстроить свою концептуальную версию, обосновывающую, что человек имеет «эксцентрическую форму жизни», опираясь на феноменологическое истолкование понятия жизни и специфические способы организации живого существования. Живыми называются «телесные вещи созерцания, в которых принципиально дивергентное отношение внутреннего и внешнего предметно выступает как принадлежность их бытия»².

Смысл этого положения в том, чтобы обратить внимание на сущностный признак живого. Для живой вещи характерен радикальный конфликт (противоречие) между необходимостью быть замкнутой как физическое тело и необходимостью быть разомкнутой как организм. Естественно, что способ разрешения этого конфликта зависит от вида жизни, способа организации живого существования этого вида. К специфическим способам организации живого существования относятся открытая форма организации жизни растения, замкнутая форма организации жизни животного и эксцентрическая форма организации жизни человека. Причем каждая из них имеет своеобразие, обусловленное «позициональностью» — самоутверждением живого в им же самым положенных границах существования. Эксцентрическая форма организации жизни у человека характеризует его бытие с сущностной стороны. Если жизнь животного центрична, животное поставлено в центр своего существования, то жизнь человека эксцентрична: человек ощущает себя центром всех действий и актов и как физическое лицо, и как психологический субъект, но одновременно выходит из него вовне. «Для него резкий переход от бытия внутри собственной плоти к бытию вне плоти является неизбежным двойным аспектом существования..., настоящим разрывом его природы. Он живет по сю и по ту сторону разрыва, как душа и как тело и как психофизическое нейтральное единство этих сфер»³.

Применительно к человеку способ его организации жизни представляет нечто тройное: живое есть тело, в теле — как внутренняя жизнь — душа, и вне тела — точка зрения, в соответствии с которой оно (живое) есть и то, и другое. Содержательной характеристикой этого третьего элемента, составляющего целостность человеческой жизни, человеческого существования, является «совместный мир» — это сфера духа. Дух есть сфера, созданная и существующая благодаря эксцентрическому характеру человеческой организации жизни. «И лишь так человек есть дух, обладает духом. Он обладает им не так как телом и душой, он *живет*. Дух есть сфера, в силу которой мы живем как личности, сфера, в которой мы находимся именно потому, что наша позициональная форма держит ее»⁴.

Обращение к примеру концептуализации Х.Плеснера важно для понимания как природы и сущности человека, так и жизни, интерпретированных с феноменологических позиций. Понятие «жизни» в его концепции является основополагающим. Человек рассматривается не как объект науки, не как субъект своего со-

знания, но как объект и субъект своей жизни. Но жизнь как феномен представлена не только человеком, но и другими его формами. Поэтому говорить о человеке прежде всего как о личном жизненном единстве возможно и необходимо в связи с сущностно сосуществующими с ним слоями наличного бытия вообще. В качестве жизненного единства человек не только объект-субъект культуры и не только субъект-объект природы. В своем жизненном опыте он предстает *одновременно* как «природный и свободный, выросший и сотворенный, самобытный и искусственный...».

Такая теоретическая установка в трактовке человека ориентируется на целостность в понимании, при которой жизнь в иных, не человеческих формах существования имеет не только статус особой сущностной формы организации, самодостаточной и самоценной самой по себе, но и важной в качестве условия и способа собственно человеческого существования. Кроме того, и сам человек рассматривается как целостность, органическое единство составляющих его структурных элементов, как взаимодействие между духом и природой, как личное жизненное единство во всех слоях его существования (горизонтальном — в сфере культуры и вертикальном — в сфере связи с растительными и животными формами жизни).

Кроме того, именно феноменологический способ анализа становится в данном контексте рассмотрения наиболее адекватным предмету исследования... «Целостность как тип порядка относится к классу содержаний, которые можно только узреть. Целостность как сущность (*Wesenheit*) не имеет специфического способа данности... Проявляется исключительно как образ (*Gestalt*) органической системы... Целостность не может осуществиться абстрактно. Осуществление означает конкретизацию. Но конкретизация целостности возможна не прямо, а только в сущностных особенностях органической природы»⁵.

Наряду с этой концепцией одновременно одной из наиболее фундаментальных представляется попытка М.Шелера построить на основе феноменологии философскую антропологию и аксиологию. М.Шелер предпринимает масштабную попытку дать опыт новой философской антропологии для того, чтобы ответить на вопрос об особом положении человека в Космосе. В отличие от понятия человека, относящегося к естественной систематике, где человек характеризуется через ряд сходных и отличительных признаков с другими живыми существами, он формулирует иную задачу — дать сущностное понятие человека. Однако это особое по-

ложение становится очевидным лишь в результате рассмотрения всего строения биопсихического мира. В этом случае понятие жизни, живого становится несущей конструкцией всей концепции. М.Шелер исходит из постулата эволюции ступеней развития психических сил в мире, причем границы психического совпадают с границей живого вообще. Что такое живое? Его объективные сущностно-феноменальные свойства: «самодвижение, самоформирование, самоограничение в пространственном и временном отношении... Живые существа... обладают *для себя — и внутри себя бытием*, в котором они *являются* сами себе»⁶. Ступени развития жизни таковы: от «чувственного порыва» (Gefühlsdrang), представленного растительной жизнью, к инстинкту, ассоциативной памяти, а затем к интеллекту и выбору. Все это — витальная сфера. Каждая из этих ступеней развития жизни и психических сил имеет свои особенности, но лишь «человек соединяет в себе *все* сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности *жизни*... *Вся* природа приходит в нем к концентрированному единству своего бытия»⁷. Вместе с тем принцип, делающий человека человеком, не сводим к естественной эволюции жизни, он — противоположен всей жизни вообще. «Уже греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом». Мы хотели бы употребить для обозначения этого X более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцания первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т.д. — слово *дух*. *Деятельный центр*, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть *личностью*»⁸. М.Шелер подчеркивает, критикуя различные антропологические концепции прошлого, что ни плоть и душа, ни мозг и душа не составляют онтической противоположности в человеке. Настоящая противоположность в человеке, противоположность более радикальная — это противоположность жизни и духа. Дух имеет сверхпространственный и сверхвременной характер. Интенции духа рассекают временное течение жизни. В результате подобных категоричных утверждений может возникнуть впечатление о разрыве между духом и жизнью. На самом деле это не так. Они противоположны, но органично взаимосвязаны. «Хотя «жизнь и дух» сущностно различаются, оба принципа *рассчитаны* в человеке *друг на друга*... *Дух идеирует жизнь*. Но

только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к акту и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем смысловое духовное содержание»⁹.

Модель человека, выработанная философской антропологией, где сущностное основание составляет дух, позволяет по-особому взглянуть и на проблему ценностей. Определенная модель человека как бы задает и определенный горизонт видения проблемы: характеризуют ли ценности лишь мир культуры или они имеют также бытие в мире живого, природы; релятивны ли они и каждый раз наполняются новым и иным конкретно-историческим содержанием или имеют абсолютное содержание. Не трудно заметить, что модель человека, например, связывающая его сущность с совокупностью общественных отношений, изначально носит социоцентрический характер, и тем самым ограничивает возможную сферу ценностного бытия только социальностью и культурой.

Обращаясь же, например, к модели, где сущностное основание человека — дух, мы можем уяснить своеобразие духа, обращаясь к специфическому духовному акту, акту идеации. Этот акт отличается от всякого технического интеллекта. Интеллект решает вопросы причин явлений, их следствий, опираясь на методы позитивной науки, но сущность явлений как таковая, вне их конкретизации входит в компетенцию духа. *«Идеация означает постижение сущностных форм построения мира на одном примере соответствующей сущностной сферы, независимо от числа совершаемых нами наблюдений и от индуктивных заключений... Знания, которые мы получаем таким образом, имеют силу за пределами нашего чувственного опыта. На школьном языке мы называем их а priori»¹⁰.* Важно не столько то, что человек обладает знаниями, но то, что он обладает сущностью а priori или способен ею овладеть. Постоянство духа — в способности посредством таких сущностных усмотрений образовывать все новые формы мышления и созерцания, любви и оценки.

Строение актов, ведущих к акту идеации, связано с так называемой техникой пробного устранения действительности. Эта идея присутствует в буддизме, платонизме, феноменологии (феноменологическая редукция). Кроме того, если исходить из модели человека, предложенной в философской антропологии, эта интенциональность как акт сознания в понимании ценностей является одним из определяющих моментов. Господствующей оказывается следующая установка: «Прежняя философия идей, господствовавшая со времен Августина, допускала *«ideae ante*

res»¹¹, «предвидение и план творения еще» *до* действительного бытия мира. Но идеи существуют не *до* вещей, не в них и не *после* них, но вместе с ними и производятся лишь в акте постоянной реализации мира (*creatio continua*)¹², в вечном духе. Поэтому и наше *соучастие* в этих актах, поскольку мы мыслим «идеи», не есть простое отыскание или открытие уже независимого от нас существа и бывшего, но истинное *со-порождение* идей и сопровождающих вечную любовь ценностей из первоисточника самих вещей»¹³. Таким образом, реализация, исполнение, осуществление духовных актов становится условием бытия той или иной ценности.

Отправляясь от этих общих посылок о статусе феноменологического метода, определенной модели человека, задающей горизонт видения ценностного бытия, следует подойти к главному вопросу — обоснованию природы ценности и способу ее данности.

Итак, что такое ценность? Как возможно сущностное определение ценности? В полемике с И.Кантом М.Шелер на широком фундаменте феноменологического опыта обосновывает возможность построения материальной (т.е. содержательной, в отличие от формальной у И.Канта) этики ценностей. Эта полемика идет в содержательном плане по вопросам истолкования содержания априорности, критике идеи формальной этики вообще и отождествления *a priori* только с рациональным. Замысел М.Шелера в том, чтобы переосмыслить критически предпосылки Кантовского учения и раскрыть практические возможности феноменологического метода применительно к проблеме ценностей.

Обоснование материального (содержательного) априори строится прежде всего на основе критики эмпиризма. Эмпиризм и основанные на нем индуктивные выводы не являются тем путем, который формирует ценностные суждения или суждения долженствования. Открытие того, что является благом или дурным, не основывается на опыте. «Даже если бы никогда не было вынесено *суждения* о том, что убийство есть зло, оно тем не менее оставалось бы злом. Даже если бы благо не «считалось» благом, оно тем не менее было бы благом. Эмпиризм здесь ошибочен не потому (как это представляет себе Кант), что долженствование нельзя «извлечь» из бытия, но *потому*, что бытие ценностей нельзя извлечь из какой-либо формы реального бытия (будто реальные действия, суждения, переживания долженствования), а качества и связи ценностей независимы от этих последних»¹⁴. М.Шелер согласен с И.Кантом, что этические положения должны быть положениями *a priori*, но не согласен с его трактовкой *a priori*. У Кан-

та — конструктивный метод в познании, в отличии от возможностей феноменологического опыта. Исходя из него отвергается взгляд, будто ценности — это только общее понятие, значение или смысл. «*A priori*» мы называем все те идеальные единства значения и все те положения, которые становятся *самоданными* в содержании *непосредственного созерцания* я...»¹⁵. Содержание такого созерцания есть «феномен», который не будет иметь ничего общего с явлением. «Созерцание такого рода есть созерцание сущностей (*Wesensschau*), или — как мы будем это называть — «феноменологическое содержание» или феноменологический опыт»¹⁶. Усмотрение такого содержания и представляет тем самым данность предмета без всяких опосредований. Именно в феноменологическом опыте сущности и их связи «даны», причем «даны» априори. Такое априори не является «формами суждений» (по Канту), из которых выводятся законы функционирования мышления, а целиком и полностью принадлежат «данному», сфере фактов. Смысл такого подхода к трактовке априори заключается в том, чтобы показать, что усмотренное как сущность или связь сущностей никогда не может быть ни устранено, ни улучшено с помощью наблюдения и индукции. М.Шелер подчеркивает, что материальное, т.е. содержательное *a priori* в отличие от формального являет собой непосредственное видение предмета, причем видение его как целостности. Такое априори лежит в основе феноменологического опыта. В отличие от наблюдения и индукции феноменологический опыт имеет следующие признаки: в нем «сами факты даны» без опосредований, он является чисто имманентным, его содержание очевидно без предшествующих выводов, в нем априорное познание касается в равной степени как содержания, так и формы.

Характеристикой материального априори является то, что оно восходит к сущности и дано в созерцании, в то время как у И.Канта — главные признаки априорности — необходимость и всеобщность. М.Шелер подчеркивает, что материальное априори есть изначально данный смысл содержания, который основан на «фактах» эмоционального созерцания. Материальное априори нельзя вывести логически, оно может демонстрироваться только в созерцании. Для обоснования структуры материального априори М.Шелер привлекает гуссерлевский закон о соответствии акта предмету. «Существует вид опыта, предметы которого закрыты для разума, в познании которых он слеп, подобно тому как ухо и слух слепы для восприятия цвета; это такой вид опыта, в котором мы

постигаем подлинно объективные предметы и их предвечный строй, как, например, ценности и их иерархию. И порядок, и законы такого опыта точны и определены подобно законам логики и математики»¹⁷.

Вторым моментом, по которому М.Шелер полемизирует с И.Кантом, является выступление против отождествления содержания априорного только с рациональным. М.Шелер вводит понятие эмоционального априори, обосновывает его статус и сущности, утверждает тезис о том, что вся духовная жизнь человека, а не только мышление и его формы, обладает специфическим априорным содержанием. «*Эмоциональная составляющая духа, т.е. чувства, предпочтения, любовь, ненависть и воля имеют изначально априорное содержание, которое у них нет нужды одалживать у «мышления» и которое этика должна раскрыть совершенно независимо от логики*»¹⁸. Таким образом, формулируется основание для оригинального подхода к проблеме ценностей. Утверждается возможность существования наряду с чистой логикой чистого учения о ценностях, утверждается существование с необходимостью априоризма эмоциональной сферы. «Чувствование, предпочтение и пренебрежение, любовь и ненависть в сфере духа имеют свое собственное *априорное* содержание, которое столько же независимо от индуктивного опыта, как и чистые законы мышления. И там и тут существует *сущностное видение* актов и их материй, их фундирования и их связей. И там и тут существует «очевидность» и строжайшая точность феноменологического описания»¹⁹. По Шелеру, непонимание статуса эмоционального априори в духовной жизни человека связано, в частности, с такой моделью человека, где главные его составляющие — разум и чувственность, понимаемая как орган связи и взаимодействия с миром на основе функционирования органов чувств. На самом деле эмоциональность является высшей ступенью духовности, не имеющей ничего общего со сферой чувственного и телесного, а ее закономерности мыслятся радикально отличными от телесности и чувственности, подобно тому, как законы мышления отличны от потока восприятий. В эмоциональном переживании мы непосредственно чувствуем сам предмет. Это «принимающее» чувство, например ценностей, соответствует классу интенциональных функций. Таким образом, цвет можно только видеть, звук слышать, а *ценности только чувствовать*. В процессе интенционального чувствования (интенциональные акты отличаются от чувственных состояний) нам открывается мир предметов с их цен-

ностной стороны. Ценность это феномен, самообнаруживающийся в акте эмоциональной интуиции. Вместе с этим в феноменологической аксиологии М.Шелера ценности мыслятся как объективно-качественные феномены, предписывающие человеку нормы должностования и оценок и образующие особое царство трансцендентных надэмпирических сущностей, находящихся вне пространственно-временной реальности. В этой концепции применительно к этике интерпретируется основная идея феноменологии — «неразрывность и в то же время взаимная несводимость, нередуцируемость сознания, человеческого бытия, личности и предметного мира, психофизической природы, социума, духовной культуры»²⁰. Эта главная идея, выраженная тезисом Э.Гуссерля — «назад, к самим предметам», переносит взаимодействие сознания и предметного мира из причинных и функциональных связей между ними (на основе интенциональности) в сферу воссоздания непосредственного смыслового поля, поля значений между сознанием и предметами.

Феноменологическая аксиология М.Шелера различает ценности и их носителей, под которыми понимаются блага, вещи, личности, состояния вещей и многие другие предметы-носители ценностей. Обоснование онтологической природы ценностей идет в двух плоскостях: через обоснование абсолютной независимости ценностей от предметов-носителей и, с другой стороны, — от субъекта, его потребностей и интересов. Эмоциональное априори обосновывает абсолютную и вечную закономерность эмоциональных актов, оно представлено априорными законами, характеризуется определенными сущностными связями, имеет определенную иерархию характеризующих его модальностей.

Структура эмоциональности включает эмоциональные функции и переживания, которые строятся на основе этих функций, являясь более высоким этажом эмоциональной жизни. К особому классу эмоциональных переживаний относятся предпочтение и отвержение. Предпочтение, в частности, относится к сфере познания ценностей, не включает волевых элементов и является ярко выраженным интенциональным переживанием, характеризующимся направленностью и осмысленностью.

Наряду с обоснованием интенционального характера эмоциональности (эмоциональное априори) М.Шелер отстаивает взгляд о вечном и надвременном «царстве ценностей» и отвергает позицию, согласно которой ценности существуют лишь постольку, поскольку они чувствуются или могут чувствоваться, т.е. факти-

чески независимы от субъекта. «В акте чувствования сама ценность дана как нечто совершенно отличное от чувствования и потому исчезновение чувствования не затрагивает ее бытия»²¹. Таким образом, существуют не только те ценности, которые мы чувствуем и которые уже принадлежат нашему ценностному миру, но и такие, которые мы не чувствуем. Отсюда полнота ценностного мира предстает как важнейшая характеристика развития личности, а также общества и истории. Признавая историчность ценностного мира человека и вместе с тем наличие надвременного «царства ценностей» (например, ценности дружбы и т.п.), вводится понятие структуры переживаний, т.е. структуры чувствования, предпочтения и отвержения ценностей. На наш взгляд, идея корреляции онтологически различных феноменов — «царства вечных ценностей» и исторически изменчивой структуры их переживаний, является интересной и эвристически плодотворной, ее можно исследовать на различном материале культуры.

Эмоциональное априори представлено априорными законами «порядка любви» (*ordo amoris*), определяющими ее роль и функции в познании, открытии и освоении ценностей. М.Шелер постулирует законы примата любви над ненавистью и примата любви над познанием, утверждая тем самым основание для всех априорных эмоциональных структур. «В любви и ненависти наш дух совершает нечто гораздо более высокое, чем ответ на чувствование и предпочтение ценностей. Любовь и ненависть — это прежде всего акты, в которых происходит расширение или сужение царства ценностей, доступного чувствованию данного существа»²². По нашему мнению, характеристика современной цивилизации и современного человека со стороны фундаментальных актов эмоциональности демонстрирует колоссальные деформации, уродство и бесчеловечность. Сходная позиция высказывается Э.Фроммом, считающим, что разумом человек живет в XX веке, а сердце его — в каменном²³. Об этом говорят факты агрессии, деструктивности, насилия и т.д.

Теоретическое обоснование возможности материального (содержательного) априори и статуса эмоционального априори с феноменологических позиций находит свое применение в этике и является также важнейшей составной частью философского мировоззрения. Что же имеется в виду под априорными сущностными связями?

Во-первых, констатируется тот факт, что имеются формальные сущностные связи: все ценности (эстетические, этические и т.д.) распадаются на позитивные и негативные (прекрасное —

безобразное, доброе — злое, приятное — неприятное и т.д.), независимо от того, что мы можем чувствовать те или иные ценностные противоположности. В интерпретации этой сущностной связи М.Шелер опирается на аксиомы, открытые Ф.Бrentано. «Положение о том, что мы не можем желать некоторой ценности и в то же время испытывать к ней отвращение, очевидно. Там, где происходит подобное, за мнимой тождественной интенцией оценки скрываются *различные* отношения ценностей»²⁴. Повседневные жизненные ситуации демонстрируют на этот счет массу возможных примеров («Что позволено Юпитеру, то не позволено быку»).

Во-вторых, существуют априорные связи между ценностями и носителями ценностей в соответствии с их сущностями. Например, нравственно добрыми или злыми могут быть (изначально) только личности, с другой стороны — личность никогда не может быть, например, «приятной» или «полезной». Эти ценности скорее суть ценности вещей и событий, причем по самой своей сущности. Так же как носителями ценностей «добро» и «зло» являются личности, так носителями ценностей «благородство» и «низость» (дурное) — вообще *живые существа*. «Обе эти важные ценностные категории по своей сущности суть «ценности жизни» или витальные ценности, так как они присущи не только людям, но и животным, растениям и вообще всем живым существам. С другой стороны, они не могут быть присущи вещам как ценности приятного и полезного. *Живые существа* — не «вещи», тем более не телесные вещи. *Они представляют собой последний ряд категориальных единств*»²⁵. На наш взгляд, современный смысл подобных априорных установок весьма прозрачен. С этих позиций можно рассматривать овеществление и отчуждение личности, манипулирование ею как предметом, анализировать тенденции дегуманизации человеческого бытия, исследовать проблему самоценности личности и т.п.

В-третьих, плодотворной является идея об иерархии ценностей, вытекающая из самой сущности ценностей. Так, например, существуют «высшие» и «низшие» ценности. То, что некая ценность является «более высокой», чем другая, постигается в особом акте познания ценностей, который называется *предпочтением*. Скорее то, что ценность является «более высокой» по своей сущности, «дано» только в *самом* предпочтении»²⁶. Хотя сама иерархия ценностей есть нечто абсолютно неизменное, правила предпочтения в истории принципиально переменны. Весьма интересна и вместе с тем теоретически сложна проблема крите-

риев в построении иерархии ценностей, их выделение и обоснование. В анализируемой концепции предлагается следующий подход: «Так ценности кажутся более высокими, чем они *долговечнее*; равным образом, более высокими, чем *менее* они причастны «экстенсивности» и «делимости»; также тем более высоким, чем менее они «обоснованы» *другими ценностями*; также тем более высокими, чем «*глубже*» *удовлетворение*, связанное с их постижением в чувстве; наконец, тем более высокими, чем менее их чувствование относительно к полаганию определенных сущностных носителей «чувствования» и «предпочтения»²⁷.

Совершенно ясно, что состояние общества и жизнь человека в нем определяются чувствованием, предпочтением или отвержением определенных ценностей. Существует каждый раз свой порядок построения иерархии ценностей как фактов предпочтения, образующих материю (т.е. содержание) ценностного мира тех или иных субъектов. Более того, культивирование определенного порядка в иерархии ценностей формирует всю атмосферу бытия. По сути, именно этот аспект анализа положения человека в современном мире описывают достаточно убедительно и другие видные мыслители XX века²⁸.

Кроме обозначенных оснований классификации ценностей феноменологическая аксиология формулирует априорные отношения между высотой ценности и «чистыми» носителями ценностей и предлагает иерархию ценностных модальностей. Что касается сущностных носителей ценностей, то они достаточно многообразны и классификация их носит обширный характер. Это личные и предметные ценности; собственные и чужие ценности; ценности актов, ценности функций и ценности реакций; ценности убеждения, ценности действия, ценности успеха; ценности интенции и ценности состояния; ценности оснований, ценности форм и ценности отношений; индивидуальные и коллективные ценности; самостоятельные и производные ценности. Исходя из этой констатации мир представляется тотально эмоционально «окрашенным и ценностно ориентированным». Игнорирование этого измерения есть не только обеднение реальности человеческого бытия, но и условие деформаций человеческой ментальности, осуществляемых, например, в технократизме, утилитаризме по отношению к природе и т.п.).

В конечном счете последнее, основополагающее из всех априорных отношений — это иерархические отношения качественных систем материальных содержательных ценностей, обозначае-

мых как ценностные модальности. Именно они, по мысли Шелера, образуют материальное *a priori* в собственном смысле слова и на него направлено наше усмотрение ценностей и основанных на усмотрении предпочтений. Его существование как раз и представляет самое ясное опровержение кантовского формализма. Это модальности ценностного ряда приятного и неприятного; это ценностный ряд модальности витального чувства; ряд модальности духовных ценностей и ряд модальности святого и несвятого, причем статус витальных ценностей подчеркивается особо. «Витальные ценности представляют собой совершенно самостоятельную ценностную модальность и никак не могут быть «сведены» к ценностям приятного и неприятного, ни к духовным ценностям. ...Но последним основанием непризнания своеобразия этой модальности является непонимание того факта, что *жизнь* — это *подлинная сущность*, а не «эмпирическое родовое понятие», которое только объединяет «общие признаки» всех земных организмов»²⁹. Это положение может обратить наше внимание на необходимость построения современной философии жизни, не ограничиваясь тем известным историческим вариантом, который является предметом историко-философского интереса.

Что касается модальности святого и несвятого, то она проявляет себя в тех предметах, которые даны в интенции как «абсолютные предметы». Все названные ценностные модальности *находятся в априорных иерархических отношениях*, которые предшествуют относящимся к ним рядам качеств и имеет силу зависимых от этих ценностей *благ*... «Ценности благородного и низкого образуют *более высокий ценностный ряд*, чем ряд приятного и неприятного; духовные ценности — *более высокий ряд*, чем витальные ценности, ценности святого — *более высокий ряд*, чем духовные ценности»³⁰. Помещение на вершину иерархии ценности святого, переживаемого в связи с предметами, априорно данными в качестве символов священного, фиксирует важный момент миропонимания. Чувствами, соответствующими абсолютным ценностям, являются переживания блаженства, благоговения и преклонения, погружения в тайну вещей, в метафизически ценностно-смысловую глубину существования. Думается, что отсутствие интенций подобного рода может многое сказать о данном человеке, данном обществе или общности людей. Акт, в котором схватываются ценности святыни — это любовь.

В связи с предложенной иерархией ценностных модальностей М.Шелера следует заметить, что витальные (жизненные) ценности и жизнь как ценность не являются тождественными. Жизнь как ценность принадлежит к высшей ступени в иерархии, так как она, с одной стороны, переживается в интенциях чувств, соответствующим абсолютным ценностям, и с другой, является основой бытия. Не случайно выдающийся гуманист XX в. А.Швейцер сформулировал концепцию «благоговения перед жизнью»³¹. Другое дело, что конкретно-историческая структура переживания ценностей, а именно — их чувствования, предпочтения, отвержения — именно в XX в. наглядно показала низкое место жизни (в том числе и жизни человека) в иерархии ценностных предпочтений, несмотря, например, на их постулирование во «Всеобщей декларации прав человека».

Каковы же возможности феноменологической аксиологии в решении проблемы человека? Наиболее важное значение и смысл обращения к феноменологической аксиологии М.Шелера, на наш взгляд, заключается в том, что она подготавливает качественный переворот в мировоззрении, содержание которого в том, чтобы понять мир как следствие бытия человека. Философская антропология прошлого стремилась понять, как формируется, живет и развивается человек под влиянием природы, среды, общества, культуры. Настало время совершить обратное — посмотреть на природу, среду, общество, культуру как на деятельность человека, ведущую к определенным результатам. Поэтому порядок ценностных предпочтений человека и общества является той сердцевиной жизни, которая «производит» мир человека. Еще предстоит в полной мере проникнуть в глубину прозрений: «*Кто узнал ordo amoris человека, тот узнал и его самого...* Кто знает *ordo amoris*³², тот владеет духовной схемой, тем первоисточником, который тайно питает все, исходящее от этого человека...»³³. Более того, «*фактический этос, т.е. правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими, определяют структуру и содержание мировоззрения... Это имеет силу для индивидов и рас, наций, культурных кругов, народов и семей, партий, классов, каст, сословий*»³⁴ (выделено мной. — В.В.).

Проблема ценностей и основанной на них жизни, разрабатывалась как в рамках западной философской антропологии, так и русской. Обратимся лишь к одному из мыслителей — Н.А.Бердяеву, в творчестве которого проблема человека является центральной. Бердяев пишет: «Судьба человека безмерно сложнее, чем

думали в XIX в. Вновь образующийся мир движется иными ценностями, чем ценность человека, человеческого лица, чем ценность истины, — ценностями могущества, техники, расы, национальности, государства, класса, коллектива»³⁵. Причем человек хочет собственного могущества и это желание приводит к тому, что могущество ставится выше его самого, во имя могущества он готов пожертвовать своим человеческим. Овеществленный труд, будучи объективированным, вступает в противоречие с живым существованием, происходит отчуждение. Ценности могущества техники, государства, расы, класса бестиализируют (в терминологии Н.А.Бердяева) человека. Эта бестиализация не означает отсутствие иных ценностей, на которые опирается дегуманизация. Она базируется на идолопоклонничестве по отношению к «технике, расе, классу, государству, производству». Перечень идолов можно продолжать. Возникает фундаментальное противоречие человеческого бытия между овеществленными результатами человеческой жизнедеятельности и непосредственно самой человеческой жизнью, человеческой субъективностью. Разрешение этого противоречия Н.А.Бердяев видит в формировании нового мировоззрения, новой духовности, в основе которой лежат определенные ценностные приоритеты внутреннего мира человека, его качественно иного способа жизни. Осмысление духа и духовности всегда было активно представлено в русской религиозной философии, наследие которой может нам помочь в формировании нового мировоззрения.

Прежде всего, как исходный момент подчеркивается то, что рационально определить дух невозможно, для разума — это безнадежное предприятие, т.е. дух таким определением умерщвляется, превращается в объект, в то время как он есть субъект. Однако уловить признаки духа можно. «Таковыми признаками духа являются — свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним»³⁶. О духе и духовной жизни следует мыслить *исторически*. Существует вечная духовность³⁷, существуют кризисы духа, как, например, в наше время, существует поэтому и обновленная, новая духовность.

Каковы же, по Н.А.Бердяеву, главные характеристики новой духовности?

I. Новая духовность — как духовное завоевание мира.

Пути преобразования мира, цели и адекватные благим целям средства — важнейший вопрос развития. Крайности пассивного отношения к миру и его революционного преобразования отвер-

гаются. «Аскеза как уход из мира была формой покорности миру, мировой данности и сопровождалась сакрализацией господствующих в мире сил. Аскеза же в миру, нисхождение любви и милосердия может быть реальным изменением мира, его подлинным просветлением. Новая духовность понимает дух не как отрешенность и бегство из мира, покорно оставляющая мир таким, каков он есть, а как духовное завоевание мира, как реальное изменение его, не объективируя дух в мировой данности, а подчиняя мир внутреннему существованию... совершая персоналистическую революцию»³⁸.

II. Новая духовность — как обращенность человека не к личному только спасению, но и социальному преобразению.

«Понимание духовной жизни исключительно как дела личного спасения вело к сдавливанию и порабощению личной духовности и зависимости духовности от форм социальной жизни. Искание прежде всего Царства Божьего и правды его есть искание не личного только, но и социального спасения»³⁹.

III. Новая духовность есть отрицание элиты спасающихся. Эта идея означает, что каждый берет на себя ответственность за судьбу мира. Каждый личный акт, поступок человека имеет социальные последствия, и социальные акты являются результатами личных, индивидуальных действий. «Духовность, изменяющая и завоевывающая мир, предполагает личную духовную активность, духовную независимость от детерминации миром. ...Призвание всегда связано с творчеством, творчество же обращено к миру и другим людям, обществу и истории»⁴⁰. В частности, Н.А.Бердяев осуждает идею послушания, сыгравшую роковую роль в истории христианской духовности. Послушание представляется лжедуховностью, так как неизбежно вырождается в послушание злу, порождает рабство.

IV. Новая духовность — преодоление дуализма, разделяющего духовную и социальную жизнь.

Этот признак обращает внимание на то, что отношение человека к человеку, экономика тоже есть продукт духа. И хозяйство, и социальная жизнь, и отношение к природе зависят от духовного состояния людей. Например, христианство может меняться не потому, что меняется откровение, т.е. то, что идет от Бога, а потому, что меняется человеческая среда, воспринимающая откровение.

Хотя дух активно реагирует на социальную среду, но внутренне он от нее независим, он есть свобода, он — вне детерминации. Материализм принял рабство духа за сущность духа. Бердяев счи-

тает, что именно выделение духовности в отдельную, отвлеченную сферу и материализовало земную жизнь, а это в свою очередь привело к господству материальности над человеческой жизнью. «Царство буржуазности, отделенное от духа, стоит под знаком власти денег. Деньги и есть сила и власть мира, отделенного от духа, т.е. от свободы, от смысла от творчества, от любви... Только духовность, т.е. свобода, т.е. любовь, т.е. смысл действительно противостоят буржуазному царству денег, царству князя мира сего»⁴¹, царству Кесаря.

V. Новая духовность — чистая духовность. Н.А.Бердяев выделяет три ступени духовности. Первая — ограниченная природой, вторая — ограниченная обществом, и третья — чистая, освобожденная духовность. Освобожденная духовность означает, что дух овладевает природой и обществом. Предшествующие чистой формы духовности были затемнены натуралистическими или социальными зависимостями человека. Поэтому духовность приобрела космократическую или социократическую окраску. В язычестве, например, сильны ограничения духовности природой, в христианстве — ограничения духовности обществом. «Чистая духовность не сакрализует ничего исторического, для нее священы лишь Бог и божественное в человеке, истина, любовь, милосердие, справедливость, красота, творческое вдохновение»⁴². Таким образом, это духовность, вырвавшаяся из тисков природной и социальной ограниченности.

Новая жизнь, которую жаждет человек, есть жизнь в духе. Дух сообщает, несет смысл природной и социальной жизни. Новую жизнь, таким образом, нельзя мыслить лишь натуралистически или социально, ее нужно мыслить духовно.

Поэтому мировоззрением, отвечающим вызовам нашего времени, может быть аксиологическая парадигма духовности, развернутая как иерархия ценностных отношений человека к миру, которая немыслима без основополагающих понятий как жизни, так и ценности.

Примечания

- 1 Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 103.
- 2 Там же. С. 108.
- 3 Там же. С. 127.
- 4 Там же. С. 133.
- 5 Там же. С. 112-113.
- 6 *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988, с. 33-34.
- 7 Там же. С. 37.
- 8 Там же. С. 153.
- 9 Там же. С. 84.
- 10 Там же. С. 62.
- 11 Идеи прежде вещей (лат.).
- 12 Непрерывное творение (лат.).
- 13 *Шелер М.* Положение человека в Космосе. С. 61.
- 14 *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 265.
- 15 Там же. С. 266.
- 16 Там же. С. 267.
- 17 Там же. С. 384.
- 18 Там же. С. 282.
- 19 Там же. С. 284.
- 20 Феноменология // Современная западная философия. Словарь. М., 1991. С. 318.
- 21 *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей. С. 384.
- 22 Там же. С. 386.
- 23 *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1995; *Он же.* Быть или иметь. М., 1990 и др.
- 24 *Шелер М.* Формализм в этике... С. 303.
- 25 Там же. С. 305.
- 26 Там же.
- 27 Там же. С. 308.
- 28 *Фромм Э.* Быть или иметь. М., 1990; *Он же.* Бегство от свободы. М., 1995; *Франкл В.* Доктор и душа. СПб., 1997.
- 29 *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей. С. 326.
- 30 Там же. С. 328.
- 31 *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992.
- 32 Порядок любви (лат.).
- 33 *Шелер М.* Ordo amoris // *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 342.
- 34 Там же. С. 353.

- ³⁵ *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // *Философия свободного духа.* М., 1994. С. 326.
- ³⁶ *Бердяев Н.А.* Дух и реальность // *Философия свободного духа.* М., 1994. С. 379.
- ³⁷ Вечная духовность, как нам представляется аналогичная позиции М.Шелера о наличии «вечного царства ценностей».
- ³⁸ *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 445.
- ³⁹ Там же. С. 445.
- ⁴⁰ Там же. С. 446.
- ⁴¹ Там же. С. 450.
- ⁴² Там же. С. 460.

Идея ценности жизни в отечественной философии всеединства

Осмысление многообразных ракурсов сложившейся в наши дни экологической ситуации, поиск путей выхода из нее, обоснования качественно новых природоохранных стратегий порождают целый комплекс острейших мировоззренческих и естественнонаучных проблем. К их числу относятся и вопросы об уникальности и неповторимости жизни, о вписанности, включенности человека в структуру живой природы, о взаимосвязанности биосистем и целостности биосферы и т.д. В процессе разработки таких вопросов происходит изменение аксиологических ориентиров в отношении живой природы, жизнь во всех ее проявлениях приобретает статус особой ценности, причем освоение такой установки имеет системообразующее значение для становления современного экологического мышления.

В силу этого оказывается необходимым анализ методологических оснований познания и оценки феномена жизни, что, в свою очередь, предполагает обращение к истокам их формирования, к выработанным в истории культуры философско-мировоззренческим принципам, определяющим восприятие жизни как ценности. Важное значение в этом плане имеет исследование отечественной философской традиции и прежде всего метафизики всеединства, в рамках которой данной проблематике уделялось существенное внимание и которая оказала огромное влияние на облик философии, да и всей духовной культуры России конца XIX — начала XX веков, как и на философию послеоктябрьского зарубежья.

Осуществляемый в данной статье анализ постановки проблемы ценности жизни в контексте метафизики всеединства предполагает получение ответов на ряд мировоззренчески значимых

вопросов. Прежде всего, каковы обоснованные здесь общетеоретические предпосылки ценностного восприятия жизни? В каких отношениях, далее, жизнь предстает в качестве ценности и какие выводы — философские, нравственные, практические — из этого следуют? Кроме того, поскольку мир рассматривается в философии всеединства как развивающаяся органическая целостность и, значит, природа и человек оказываются непосредственно связанными, необходимо выяснить, распространяются ли оценки органической жизни на биологические основы жизни человеческой. И, наконец, если жизнь есть ценность, то что есть смерть и как должен человек относиться к ее неизбежности, к биологической необходимости смены поколений?

Исследование перечисленных вопросов требует обращения в первую очередь к работам В.С.Соловьева, П.А.Флоренского, С.Н.Булгакова, Л.П.Карсавина и прочих сторонников метафизики всеединства; поскольку же эти мыслители испытывали влияние иных русских философов, как, впрочем, и сами оказывали воздействие на современников, в статье используются также труды ряда других отечественных авторов. Представляется, что проведенный анализ позволит выделить такие характерные для русской философии установки и принципы, которые сохраняют свою актуальность и имеют эвристическое значение для современных исследований проблемы.

Итак, чем же определялось ценностное восприятие природного бытия представителями философии всеединства? Думается, что важнейшими *исходными посылками* здесь были принципы софийности мира, органицизма, эволюционизма.

Особое значение для обоснования и разработки идеи *софийности мира* имели утверждения В.С.Соловьева о наличии в Божестве, нуждающемся в идеальной действительности, в «своем Другом», сферы вечных идей; о запечатлении самостоятельного бытия каждой идеальной сущности, приобретающей вследствие этого живую действительность. Совокупность таких сущностей, душа мира, София оказывалась тем самым посредницей между безусловным единством Божества и множественностью живых существ, а вместе с тем живым средоточием тварного мира. И если именно ее свободным актом мир, объединяемый ею, отпал от Бога, то в последующем космологическом процессе преодолевается внутренняя рознь в бытии, душа мира вновь объединяется с Божественным началом¹.

В софиологических концепциях последователей В.С.Соловьева София представляла как «первозданное естество твари», как тот «корень целокупной твари», которым она уходит во внутритроичную жизнь². Такой подход приводил порой к утверждению о богомерности мира. Тогда оказывалось, что Абсолютное есть не просто Творец бытия, оно «отражается в нем, осуществляется в нем... и в этом смысле мир есть становящийся Бог... Космос есть теокосмос или космотеос»³.

Но коль скоро мир имеет софийную основу и предстает как воплощенное «Другое Бога», а то и как «становящийся Бог», он с необходимостью должен рассматриваться в качестве величайшей ценности; поскольку же тварное бытие хранит в себе тайну Абсолюта, человек обязан познавать, любить и беречь его.

Нельзя, конечно, упускать из виду то обстоятельство, что хотя тварный мир согласно философии всеединства образуют элементы, субстанциально пребывающие в мире Божественном, но находятся они в недолжном, неправильном положении⁴. Созданный из ничто, этот мир несет в себе хаотическое начало, оказывается пронизанным «едкой влагой небытия»⁵. Все это предполагает, с одной стороны, избирательную оценку разных его составляющих и проявлений, а с другой — и это особенно важно — требует от человека активного отношения к природной действительности, причем характер этой активности, как будет показано ниже, подпадает под нравственную оценку.

Несмотря на наличие хаотического начала, тварный мир в целом согласно принципу *органицизма* предстает в философии всеединства в качестве высокоорганизованного упорядоченного космоса, живой целостности, что, по справедливому замечанию В.В.Зеньковского, можно оценить как биоцентрическое понимание мира⁶. Отмечу, что при обосновании такого подхода отечественные мыслители высказывали идеи, получающие разработку лишь в наши дни. В контексте же рассматриваемой темы особенно важным является то, что для существования тварного бытия как органической целостности каждый его компонент оказывается необходимым, а значит, обладающим самостоятельной ценностью. Вместе с тем именно степень выражения «жизненности», организованности (определяемая характером воплощения идеального начала) выступает здесь в качестве приоритетного критерия оценки структурных элементов природного мира. Поскольку же последний рассматривается в философии всеединства как развивающийся, определение ценности собственно живой природы предполагает анализ ее места в космологическом процессе.

Эволюционная концепция, разрабатываемая в рамках философии всеединства, основывается на тезисах о наличии определенных ступеней развития тварного бытия и о повышении ценности каждой последующей ступени. В учении В.С.Соловьева такими ступенями оказываются минеральное, растительное, животное, человеческое и богочеловеческое царства. Эволюционный процесс получает в его работах двойственную оценку. В силу того, что органический мир не может быть прямо выведен из абсолютного творческого первоначала, «стихийная основа» Вселенной при восхождении на каждую следующую ступень бытия получает способности и ко все большему сопротивлению идеальному началу космоса, и ко все большему подчинению ему.

Так, с одной стороны, хаотическое начало, окаменевающее в минеральном царстве, в растительном уже только дремлет, в жизни же животных оно пробуждается и оказывается способным к самоутверждению. С другой стороны, однако, на этих ступенях реализуются новые стадии проявления «зизждительного начала», вследствие чего они рассматриваются В.С.Соловьевым как все более совершенные способы воплощения идеи и образа всеединства. Если минерал, камень только существует, то растение и существует, и живет. Именно в нем, согласно В.С.Соловьеву, впервые осуществляется взаимопроникновение света и материи, связывающихся в неразрывное сочетание, в единую жизнь, что и заставляет земную стихию тянуться к небу и солнцу. Поэтому «растение есть первое «действительное и живое воплощение небесного начала на земле»⁷. В животном же мире органические формы оказываются средством для развития наиболее интенсивных проявлений жизненности. Животное уже не только существует и живет, но и обладает сознанием, «сознает свою жизнь в ее фактических состояниях»⁸, связывает ощущения и представления правильными ассоциациями, помнит прошедшие и предвидит будущие состояния; не обладает оно лишь разумом — свойством, появляющимся на уровне следующего — человеческого — царства.

Из сказанного следует, что *ценность растительного и животного мира* определяется, *во-первых*, наиболее высокой в дочеловеческой природе степенью проявления в них идеального начала космоса. Однако дело не может быть сведено только к этому. В.С.Соловьев подчеркивает, что «животворный деятель мирового процесса... дорожит не одною только целью процесса, а каждою из его бесчисленных ступеней, лишь бы эти ступени в свою меру и по-своему хорошо воплощали идею жизни»⁹. Такими сту-

пенями в рамках живой природы оказываются биологические таксоны. Более того, в соответствии с общими установками философии всеединства они рассматриваются В.С.Соловьевым еще и как элементы всемирного организма, каждый из которых имеет самостоятельное значение в жизни целого. Поэтому, *во-вторых*, каждый род или вид и даже каждый индивидуальный организм абсолютно необходим для существования и развития живой природы, мира в целом и, следовательно, обладает собственной, только ему присущей ценностью (обращу внимание на то, как актуально звучит этот тезис сегодня).

Но и это еще не все. Поскольку, *в-третьих*, на каждой ступени эволюции все более адекватное воплощение получает идея Красоты и поскольку эти ступени представляют собой ряд наиболее «определенных и характерных повышений бытия с точки зрения нравственного смысла»¹⁰, живая природа обретает еще и статус эстетической и этической ценности. Поэтому и формирование у человека определенного отношения к ней оказывается важнейшим компонентом становления личности.

Прежде чем перейти к анализу вопроса о том, каким же должно быть это отношение, хотелось бы подчеркнуть, что оценка живой природы, даваемая В.С.Соловьевым, характерна и для других отечественных мыслителей. В связи с этим кратко остановлюсь на эволюционной концепции Н.О.Лосского, безусловно испытывавшего влияние В.С.Соловьева, но переосмыслившего идеи последнего в неолейбницианском духе.

Подчеркивая «органистический» и «панвиталистический» характер своего мирозерцания, Н.О.Лосский рассматривает природное бытие в качестве целостности, находящейся в состоянии «творческой эволюции». Непосредственными ее участниками являются духовные основы и элементы мира («субстанциальные деятели») — живые существа, потенциальные или актуальные личности, «творческая изобретательность» которых оказывается основным фактором эволюции.

Пожалуй, наиболее значимыми сегодня представляются два круга идей Н.О.Лосского. Первый из них связан с рассмотрением природы в качестве иерархически построенного органического целого. Раскрывая содержание этой посылки, Н.О.Лосский отмечает: «Как в растении лист, корень суть органы целого, как у животных сердце, глаз, мускулы подчинены всему организму, так, в свою очередь, все животные целиком входят в еще более сложное органическое целое нашей планеты Земли, которая есть еди-

ное живое существо, и вся биосфера... есть орган того существа»¹¹. Иными словами, подобно тому, как органы растений и животных необходимы для обеспечения их жизнеспособности, так и каждый из этих организмов необходим для сохранения биосферы, а сама она — для существования Земли в целом. Сказанным определяется безусловная значимость, ценность каждого элемента живой природы (здесь, очевидно, оценки В.С.Соловьева и Н.О.Лосского совпадают).

Второй круг идей касается аксиологических аспектов понимания процесса биологической эволюции. Именно здесь, с точки зрения Н.О.Лосского, начинается развитие свойств, воплощающих «высшие, сверхбиологические ценности». «Нормальная эволюция», утверждает он, предполагает формирование столь специфического качества, как способность к альтруистическому поведению (выражающемуся в виде дружбы, симпатии, общительности, любви к другим живым существам) и, более того, становление способности любить ценности, находящиеся вне сферы альтруизма, например, красоту, знание, свободу, собственное достоинство. Стремление ко всем этим ценностям, как подчеркивает Н.О.Лосский, присутствует и в дочеловеческой природе, а потому момент бескорыстного переживания объективных ценностей всегда наличествует в составе сложных стремлений, обуславливающих поступки живых существ.

Таким образом, для Н.О.Лосского, с одной стороны, органическая жизнь оказывается этически значимой в себе самой, а с другой — эволюционную ценность уже в ходе биологического развития приобретают свойства, оказывающиеся основой становления социальных, нравственных качеств человека. (Хотелось бы обратить внимание на возможность проведения параллелей между этими разработками Н.О.Лосского и современными социобиологическими поисками, хотя обоснование сходных идей носит в этих концепциях совершенно различный характер). Принятие предложенного им подхода Н.О.Лосский считает необходимым и единственно возможным как для разработки наиболее верной этической системы, так и для уяснения того, *каким же должно быть отношение человека к живой природе*.

Представление о том, что животные обладают качествами, являющимися основой формирования этических свойств у человека, не чуждо и В.С.Соловьеву. Более того, эта установка распространяется им и на —одну из важнейших предпосылок нравственности — *чувство жалости*. Именно оно связывает человека со всем

миром живущих, причем связывает двояко: во-первых, оно принадлежит человеку вместе со всеми живыми существами, во-вторых, все они могут и должны стать предметом жалости для человека. Последнее утверждение в сочетании с тезисом о том, что жалость — основа отношения человека к равным ему существам, свидетельствует, сколь высоко оценивает В.С.Соловьев значимость живой природы.

Сущность жалости — чувства, не имеющего границ, — сострадание, солидарность со всеми живыми существами, «признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения — права на существование и наибольшее благополучие»¹². Именно на этой основе формируется уже чисто человеческий принцип нравственного поведения — принцип альтруизма.

Поскольку же жалость, наряду со стыдом и благоговением, рассматривается В.С.Соловьевым как незыблемая основа нравственной жизни человечества, можно утверждать, что вне ее, вне становления нравственного отношения к живой природе нет этики, нет этического человека, нет человека вообще. Иными словами, *ценностное восприятие живой природы является совершенно необходимым условием формирования духовной личности*, а значит, и создания предпосылок для перехода от природного человечества к богочеловечеству.

При осмыслении последнего положения важно учитывать, что жалость для В.С.Соловьева — отнюдь не только эмоциональное состояние, она прямо и непосредственно побуждает человека к *активности*, к действию, цель которого — избавить живое существо от страдания или помочь ему. При этом речь идет не только об отдельных поступках, о конкретных милосердных делах, но и об общей направленности исторической деятельности человечества.

В.С.Соловьев утверждает, что человек и животные связаны единством происхождения и совместностью бытия, они живут общей жизнью Вселенной, однако только человек обладает способностью определять свои действия идеей Добра, является деятельным участником мирового процесса. А раз это так, то он несет ответственность за данный процесс, включая состояние, в котором оказалась живая природа.

Здесь мы подходим к чрезвычайно важному положению, разделяемому целым рядом отечественных философов. Для большинства из них человек оказывается вписанным в космическую эволюцию; более того, он приобретает здесь особое значение: его «падение» и «восстание» определяет ход развития Вселенной

(В.С.Соловьев, Н.Ф.Федоров, П.А.Флоренский и др.); ее совершенствование обуславливается все большим нравственным развитием человеческого Я (Н.О.Лосский); человек «стяженно», хотя и «не совершенно», несет в себе весь мир (Л.П.Карсавин), причем дело здесь не сводится к тому, что человек есть микрокосм, сама Вселенная порой предстает как «макроантропос» (Н.А.Бердяев).

Исходя из такого подхода и опираясь на идеи, высказанные апостолом Павлом, многие российские мыслители, в том числе сторонники философии всеединства, приходят к выводу, что нынешнее состояние тварного мира, природы не естественно, а противоестественно, что она «покорилась суете», но не добровольно, а вынужденно, через человека. В самом деле, если именно он — посредник между Богом и материальным бытием, устроитель и организатор Вселенной, то, значит, тварный мир должен рассматриваться как единое существо, возглавляемое человеком. Тогда оказывается, что грехопадение, совершенное им, привело не только к «извращению» его собственной природы, но и к «извращению» всего природного бытия. В своей последующей деятельности человек лишь усугублял и усиливал этот процесс. Таким образом, он и в метафизическом, и в практическом отношениях виноват в нынешнем — несовершенном, «загрязненном» состоянии природы, а значит, «очищение», *«устроение» мира становится его важнейшей задачей.* Тем самым ценностное, познавательное и практическое отношение к природе оказываются неразрывно связанными.

Отмечу, что при разработке этого круга представлений отечественные философы высказывали идеи, перекликающиеся с рядом положений современного антропокосмизма и экологии. Вместе с тем представляется, что именно для сторонников философии всеединства характерным стало не выдвижение практических рекомендаций (типичным это было скорее для русского космизма в вариантах, предложенных Н.Ф.Федоровым, К.Э.Циолковским), а акцентирование внимания на том круге вопросов, который сегодня связан с разработкой методов экологического воспитания.

Пожалуй, наиболее важным здесь было представление о *взаимосвязанности нравственного совершенствования самого человека и изменения состояния природы.* Особенно ярко эта идея выражена у П.А.Флоренского, который, считая примером нового, «восстановленного» бытия жизнь святых «со зверями» на лоне природы, подчеркивал, что именно подвижник восстанавливает

в ней «первоначальный лад». Поэтому и требование, предъявляемое им к духовной личности, заключалось в том, чтобы «Жить и чувствовать вместе со всею тварью, но не тою тварью, которую испоганил человек, а тою, которая вышла из рук Творца Своего; прозревать в *этой* твари иную, высшую природу; сквозь кору греха осязать чистое ядро Божиего творения»¹³.

В обосновании идеи неразрывности судеб человека и живой природы, столь характерной для философии всеединства, ее сторонники опирались не только на рассмотренные выше принципы софийности, целостности и эволюции мира, но и на утверждения о значимости его телесной воплощенности. Поскольку именно «отелеснением» устанавливается бытие, утверждается реальность мира и человека¹⁴ и, кроме того, именно «своим телом» человек связан «со всей плотью мира»¹⁵, оказывается, что непосредственное единство человека и природы осуществляется через их телесную организацию.

В связи с этим и возникают вопросы о том, каким должно быть аксиологическое отношение человека к собственному телу, о том, означает ли высокая оценка органической жизни, что и *телесная жизнь человека* должна восприниматься как ценность.

Казалось бы, что сам основоположник философии всеединства дает отрицательный ответ на последний вопрос, ведь с его точки зрения наиболее специфичные человеческие качества возникают «на почве и за счет» материальной природы, а потому вызывают противодействие с ее стороны. Именно поэтому к числу важнейших основ нравственности В.С.Соловьев относит стыд: «Я стыжусь, следовательно, существую... Я стыжусь своей животности, следовательно, я существую как человек»¹⁶, — переформулирует он принцип Декарта. На основе чувства стыда под действием разума формируется принцип аскетизма, следование которому и позволяет человеку — «животному стыдящемуся» — избежать закабаления бунтующей материей.

Однако при анализе такой оценки природных основ человеческой жизнедеятельности необходимо помнить о том, что и при исследовании собственно органических форм представители философии всеединства различали в них хаотическое и идеальное начала, «кору греха» и «сияние Божества». Представляется, что этот же подход В.С.Соловьев распространяет на интерпретации телесной жизни человека, и именно поэтому разводит понятия плоти и тела.

Плотское начало предстает как «животность возбужденная», стремящаяся «к самости и безмерности», однако оно для В.С.Соловьева отнюдь не тождественно телу. Последнее может служить выражением как для плоти, так и для духа, вследствие чего между ними идет «борьба за власть над телом».

Идея двойственности телесной жизни находит развитие в работах последователей В.С.Соловьева. Так С.Н.Булгаков, например, различает духовную, святую и материальную, плотскую телесность. Это позволяет ему утверждать, что материальность тела, его антитетичность с духом есть лишь модальность, состояние, но не сущность, не субстанция тела. Люди стыдятся своей плотяности и из-за этого забывают о подлинной телесности, а потому «находятся по отношению к своему телу в положении «Золушки» или «Гадкого утенка»¹⁷, а это оказывается одним из факторов, вызывающих потребность изменения человеком самого себя.

Сходным образом П.А.Флоренский, который, ссылаясь на Тертуллиана и Августина, именно в наличии тела усматривает сходство человека с Богом, подчеркивает, что он различает вещественный материальный организм, имеющий определенную внешнюю форму, и «всю устроенность тела как целого»¹⁸.

Вследствие этого оценка телесной жизни в философии всеединства также оказывается двойственной: с одной стороны, она предстает как проявление низшего начала в человеке, но с другой — как необходимая основа существования, правильное отношение к которой ведет к формированию совести, а через нее влияет на все нравственное поведение. Но это значит, что *тело становится* для человека особой *ценностью* — не только *предметной* (в качестве основы его физического существования), но и *этической* (причем не наличной, а такой, к которой человек только должен стремиться и которая вследствие этого приобретает значение идеала).

Разумеется, телесная жизнь для философов всеединства, опирающихся в своих рассуждениях на принцип органической целостности, не может рассматриваться в отрыве от жизни духовной, вследствие чего в их работах последовательно утверждается тезис о недопустимости противопоставления духа и тела, о *духовно-телесном единстве* человека. Каждый фрагмент человеческого тела оказывается для них пронизанным духовным содержанием.

Так, например, с точки зрения П.А.Флоренского, индивидуализированность, «особливость» тела объясняется воздействием на него неповторимых духовно-личностных свойств человека, а

согласно Л.П.Карсавину, тело должно рассматриваться как особым образом организованная личностью материя, причем каждая частичка тела тождественна человеческому Я¹⁹.

Из сказанного следует, что, во-первых, вне совершенного тела нет и совершенного человека, «устроение человека» предполагает «устроение» его тела и, значит, во-вторых, *тело должно стать* для личности *объектом специфического воздействия*. Конечно, представления о характере этого воздействия существенно отличаются от тех рекомендаций по преобразованию человеческого организма, которые предлагались Н.Ф.Федоровым, К.Э.Циолковским или современными сторонниками идеи достижения практического бессмертия. В философии же всеединства речь идет преимущественно о духовно-нравственной активности, что приводит к воспроизведению идеи обожения. В результате последнего тело человека превращается в «храм духа» и может быть подвергнуто преображению, стать духовным, прославленно-небесным.

Интересную разработку эта проблема получила в трудах П.А.Флоренского. Обращаясь к вопросу об источнике единства, целостности тела и исходя из того, что оно «естественно» разделяется на голову (в которой осуществляется жизнь сознания), грудь (где происходит чувствование) и живот (здесь реализуются питательная и воспроизводительная функции), он приходит к выводу, что средоточием тела является грудь, а средоточием груди — сердце, объединяющее телесную и духовную жизнь²⁰. По мнению П.А.Флоренского, в человеческом теле нет ничего, что являлось бы злом; это не исключает, однако, возможности извращения или, напротив, преобразования телесности, зависит же это от степени развития частей тела. И мистика головы, переразвитие ума, приводящая к гордыне бесовской (примером здесь для него является йога), и мистика живота (как в оргиастических культах и отчасти в натурализме) уродуют и дискредитируют тело. Только мистика груди, чистота сердца является нормальной церковной. Благодаря ей свет Божественной любви выпрямляет личность и освящает ее границу — тело. На этой основе П.А.Флоренский и воспроизводит идею обожения: «освящается душа, освящается и тело, святой душе сопряжено и святое тело»²¹.

Сходным образом рассуждает и С.Н.Булгаков, выступающий против интерпретации христианской философии и христианства вообще как учения, отрицающего ценность телесной жизни. Напротив, о ее высокой значимости, с его точки зрения, свидетельствуют догматы боговоплощения и воскресения, таинства евхаристии и брака. Поэтому С.Н.Булгаков убежден, что в христиан-

стве «телу придается положительное безусловное значение», что оно есть «религия не только спасения души, а и духовного прославления тела», «апофеоз тела»²², причем это — единственная мировая религия, где тело не гонится, а прославляется.

Таким образом, можно утверждать, что на телесную жизнь человека распространяются оценки, даваемые в философии всеединства органической жизни вообще. Так коль скоро каждый человек (подобно любому живому существу) индивидуален, причем земная жизнь его возможна только в телесно воплощенной форме, то, значит, каждый телесный человеческий организм оказывается необходимым звеном мирового целого в этом качестве обретает собственную значимость, собственную ценность. Телесная жизнь человека (как и других представителей природы) подвергается, далее, эстетическим и этическим оценкам, что приводит к утверждению представлений о необходимости активного отношения к ней, связанного с «усовершенствием» тела. Однако в силу того, что только человек обладает духом, разумом и является деятельным участником мирового процесса, он обретает ответственность как за состояние живой природы, так и за реализацию собственной телесной жизни. Поскольку же человек рассматривается здесь как духовно-телесное единство, оказывается, что вся его направленная на самого себя активность должна привести к освящению и души, и тела.

Хотелось бы отметить, что такие представления вообще были характерны для отечественной культуры начала XX века; в частности идея «святого тела» стала одной из главных посылок, разрабатываемых в контексте обоснования «нового религиозного сознания». (Нельзя, разумеется, забывать, что в русле этого течения многие идеи В.С.Соловьева подвергались резкой критике.)

Так, например, Д.С.Мережковский, как позднее С.Н.Булгаков, утверждал, что в учении Иисуса Христа дух и плоть равно святы, равно ценны. Комментируя Евангельское высказывание Богочеловека «... и будут [два] одна плоть (Быт. 2:24). Д.С.Мережковский приходит к выводу, что здесь фиксируются два «берега» святости — духовной и плотской, соединяющихся в святом «прилеплении» полов. Двое — не одна душа, а одна плоть и можно предположить, что именно от плоти к духу устремляется святость. С другой стороны, дух есть «преображенная плоть», «плоть плоти», одновременно самое реальное и самое мистическое в ней. Дух предстает как отрицание низшего и вместе с тем утверждение высшего состояния плоти, «дух есть не бесплотная святость, а святая плоть»²³.

Именно в силу того, что историческое христианство поняло дух как нечто противоположное плоти, а потому интерпретировало аскетизм как цель, а не средство, как умерщвление плоти, а не ее очищение-просветление, будущее человечества, с точки зрения Д.С.Мережковского, может быть связано только с переходом к Третьему Завету — религии Богочеловечества, которая вместит в себя правду о Святом Духе и Святой Плоти.

Специфическую разработку идея ценности телесной жизни получит и у В.В.Розанова, который положил в основу ее анализа принцип пола, имеющий в его концепции не только антропологическое, но и космологическое, даже теистическое значение. В результате традиционный для русской философской мысли органицизм получил новое обоснование: весь мир предстал как развивающееся целое, как «игра потенций», «игра некоторых эмбрионов», а потому и законы его были оценены В.В.Розановым как законы «космической эмбриональности». Особенно ярко они проявляются в живой природе, формирование которой В.В.Розанов связывал с возникновением половых различий, делая тем самым тождественными пол и жизнь. Наибольшего выражения эта тождественность достигает в человеке, а потому он предстает как только трансформация, модификация пола (и своего, и универсального). В ходе жизни пропорции обоих полов, присутствующих в человеке, меняются, пол «вибрирует», делая людей живыми и отличающимися друг от друга, именно пол творит и тело, и душу. Но это значит, что душа предстает как «только функция пола», а тело оказывается «значащим в себе»²⁴, одновременно физическим и духовным, ибо каждая частичка тела, каждая капля крови несет в себе духовное, «метафизическое» начало. Поскольку же пол, согласно В.В.Розанову, божественен по своей природе, оказывается, что и пол, и телесная жизнь вообще приобретают статус приоритетной ценности.

Таким образом, несмотря на все расхождения между отечественными мыслителями рассматриваемого периода, несмотря на наличие острой взаимной критики, переходящей порой в полное неприятие, можно констатировать, что *одной из важных тенденций развития российской философии того времени была разработка и обоснование (пусть иногда и с противоположных позиций) идеи ценности жизни применительно как к природе, так и к самому человеку.*

Возможно, именно реализация этой тенденции стала существенной предпосылкой обращения многих отечественных авторов к анализу *смерти*. Интересно, что Б.П.Вышеславцев, напри-

мер, считал даже, что именно проблема смерти являлась центральной для русского философского сознания; на специфичность ее постановки в отечественной философии указывают и современные исследователи²⁵.

Представляется, что в теоретическом плане это можно объяснить взаимосвязанностью, соотносительностью столь важного для российской философии вопроса о ценности (обесценивании) жизни с вопросом о ценности (обесценивании) смерти, ведь по сути дела это две стороны одной и той же проблемы.

Поэтому логично предположить, что базисное значение для исследования смерти приобрели те же принципы, на которых основывалась интерпретация и оценка жизни.

Так из тезиса о том, что жизнь — это положительная ценность, добро, следует, что *смерть есть зло*. Поскольку же реальные живые организмы согласно философии всеединства несут в себе идеальное и хаотическое начала, элементы бытия и небытия, смерть предстает как актуализация последнего, *актуализация ничто*, как «не-сущее», которое «влачит свое призрачное существование лишь Жизнью и за счет Жизни»²⁶.

Далее, применение принципов органицизма и эволюционизма, определивших рассмотрение природы и каждого живого существа в качестве развивающегося целостного единства, приводит к выводу, что смерть есть исторически возникшее явление, элемент космического процесса, выражающийся в *разрушении целостности*.

Наконец, представление о том, что человек ответственен за нынешнее несовершенное состояние природы, осмысливаемое на базе догмата грехопадения, обусловило убеждение сторонников философии всеединства в том, что *он ответственен и за власть смерти над живой природой*, ведь именно в результате его поведения она вошла в мир, а растения и животные утратили то естественное бессмертие, которым они обладали ранее.

Все эти посылы в сочетании с утверждением необходимости активного воздействия человека на природу и самого себя с целью «спасения» твари приводили к тезису о том, что важнейшей *задачей человека является победа над смертью* применительно ко всем живым существам. Конечно, для метафизики всеединства, как и для всей русской религиозной философии, сама возможность решения этой задачи уже обеспечена искупительной жертвой Иисуса Христа. Но именно вследствие этого особенно важной становится деятельность человека. Искупив собственные гре-

хи, он спасет себя и всю природу, уничтожив собственную смерть, он тем самым ликвидирует ее как таковую. Таким образом, анализ проблемы смерти вновь приводит сторонников философии всеединства к утверждению ценности жизни.

Возвращаясь в заключение к этому вопросу, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что и живая природа в целом, и каждый живой организм рассматривались в русле данного мирозерцания как абсолютно необходимые и, следовательно, абсолютно ценные звенья мирового целого, как эстетические и этические ценности. Эти установки распространялись и на понимание биологических основ жизнедеятельности человека, на оценку его телесной организации. Необходимым фактором становления личности, обязательным условием движения по пути к богочеловечеству оказывалось поэтому формирование нравственного отношения ко всему живому. Такое отношение предполагало не только любовь и жалость к природе, но и осуществление активной деятельности, направленной на восстановление и преображение бытия, а в конечном итоге — на победу над смертью. Таким образом, можно констатировать, что при разработке этих положений в философии всеединства были выдвинуты и обоснованы идеи, которые не только не утратили своего значения, но именно в наши дни становятся чрезвычайно актуальными и продуктивными.

Примечания

- ¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. М., 1989. С. 97-120. (В данном случае анализируется лишь одна из трактовок понятия Софии, предложенных В.С.Соловьевым и его последователями.)
- ² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Соч. М., 1990. Т. I, ч. I. С. 326.
- ³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 170-171.
- ⁴ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 124.
- ⁵ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 165.
- ⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2, ч. 2. Л., 1991. С. 145.
- ⁷ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Соч. М., 1988. Т. 2. С. 374.
- ⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч., М., 1988. Т. 1. С. 268.
- ⁹ Соловьев В.С. Красота в природе. С. 373.
- ¹⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 267.
- ¹¹ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 82. См. также: Лосский-Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 47-50.
- ¹² Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 54.
- ¹³ Флоренский П.А. Указ. соч. С. 263.
- ¹⁴ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 217.
- ¹⁵ Флоренский П.А. Указ. соч. С. 272.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 124.
- ¹⁷ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 232.
- ¹⁸ Флоренский П.А. Указ. соч. С. 264.
- ¹⁹ Флоренский П.А. Указ. соч. С. 265; Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 8, 20.
- ²⁰ Для русской философии вообще было характерным придание особой ценности сердцу, которое рассматривалось и как центр психосоматической жизни, и как концентрированное выражение человеческой самости, и как орган мистического богопознания и богообщения. См., напр.: Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69-103; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 271-279; Войно-Ясенецкий Лука. Дух, душа, тело. М., 1994. С. 147-161.
- ²¹ Флоренский П.А. Указ. соч. С. 293.
- ²² Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 216.
- ²³ Мережковский Д.С. Л.Толстой и Достоевский. Жизнь, творчество, религия // Мережковский Д.С. Сочинения. Т. 8. СПб.-М., 1912. С. 12.
- ²⁴ Розанов В.В. Религия и культура // Розанов В.В. Сочинения. М., 1990. Т. 1. С. 214, 289; Люди лунного света // Там же. Т. 2. С. 55, 118.
- ²⁵ Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С. 324; Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл) // Вопр. философии. 1992. № 8. С. 101; Исутов К. Русская философская танатология // Вопр. философии. 1994. № 3. С. 106-114.
- ²⁶ Флоренский П.А. Указ. соч. С. 168.

Русский религиозный космизм о ценности жизни и человека

Идеи русского космизма становятся сейчас все более влиятельными в среде русской интеллигенции. Их широкое распространение нередко рассматривается как способ выхода из духовного тупика, в котором находится наше общество. Предполагается даже, что учения русского космизма смогут способствовать созданию мировоззрения, ориентированного на новые ценности, придать новую аксиологическую окраску представлениям о жизни, человеке и природе. Важность переосмысления этих понятий становится очевидной на фоне непосредственной угрозы глобального экологического кризиса, главной причиной которого является установка на активное овладение миром. Именно эта установка, предопределив направленность жизнедеятельности людей, привела к необратимым разрушениям в биосфере и в конечном счете поставила человечество перед перспективой самоуничтожения. Поэтому создание нового мировоззрения, в рамках которого можно было бы пересмотреть такую установку и утвердить новое ценностное отношение к жизни, человеку и природе, становится жизненно важной задачей.

В этой ситуации учения русского космизма приобретают значение духовного резервуара, который рассматривается как неисчерпаемый источник ценностей, несущих спасение всему человечеству. Но что это за резервуар? Какие идеи и ценности он содержит? Какова аксиологическая позиция русского космизма (и его религиозного направления — «активного христианства») в отношении к живому? Может ли принятие его ценностных установок изменить активное (хищническое) отношение к природе, указать пути выхода из экологического тупика и отвести от пропасти заблудившееся человечество?

Русский космизм возник на пересечении многих идейных течений последней трети XIX — начале XX вв. Он не только впитал в себя популярные идеи этого времени, но и явился в ряде случаев наиболее ярким их выразителем. В учениях русского космизма нашли свое отражение настроения и чаяния многих общественных групп: революционный накал прогрессивной интеллигенции, стремящейся к социальному перевороту, а также течение в русской общественной мысли, жаждущей новой религии и получившей свое выражение в русском религиозном ренессансе. Сюда можно причислить и духовное течение, ориентированное на эзотику и оккультизм, теософские и антропософские воззрения. Вместе с тем в русском космизме очень сильно сказался и позитивизм той эпохи и натуралистическое отношение к миру, вера в беспредельные возможности науки, с помощью которой предполагалось решать самые животрепещущие проблемы человеческого бытия — моральные, духовные, религиозные.

Вот идеи, типичные для того времени, которые легли в основу всех учений русского космизма.

1. Наличное бытие — зло. Существующая природа — враг человека. Отрицание мудрости природы.

Идея злого бытия восходит к учениям древних гностиков. В западноевропейской мысли она была широко распространена в эпоху Возрождения. Отрицание бытия получило наиболее убедительное теоретическое обоснование в философии Гегеля¹. С широким распространением гегельянства в России оно влилось в менталитет русского общества середины XIX века вместе с идеей прогресса, которая превратилась в русском обществе в религию Прогресса². Ей поклонялись многие поколения наиболее передовых слоев общества, а самые самоотверженные бескорыстно, часто жертвуя собственной жизнью — служили Прогрессу, Революции, счастью будущих поколений. «Отрицание» в такой идеологии выступало движущим фактором Прогресса. Отрицание реального, эмпирического бытия стало доминантным мотивом русского общественного сознания.

2. Отсюда и 2-ая идея: переделка бытия — глобальная задача человечества.

Переделать хотели не только государственное устройство, но и правовые и моральные нормы, родственные и семейные отношения. «Переделать все, устроить так, чтобы все стало новым, чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизнью»³, — писал А.Блок в своем дневнике, отражая эту тенденцию русского менталитета.

3. Преклонение перед разумом человека. Возможности его считались неограниченными. Преклонение перед его созданием — наукой, средствами которой можно будет решить все проблемы и которая даст реальные средства для создания идеального общества будущего.

4. И, конечно, безграничная вера в скорое наступление этого «лучшего будущего» — идеального общества, в котором будет господствовать Справедливость, Добро, Красота и Совершенство.

Эти идеи получили в учениях русского космизма наиболее яркое выражение. Стремление к справедливости и другим высшим ценностям приобретали в этих учениях вселенский характер. Они ориентированы не только на социальную перестройку и изменение нравственных норм (как того желала революционно настроенная интеллигенция) или трансформацию религиозного сознания (к чему стремились лидеры русского религиозного ренессанса), или даже на переделку природы планеты в целях ее более продуктивного использования человеком. Русский космизм заявляет о необходимости пересоздания всего бытия в космическом, вселенском масштабе. Он замахивается на самое Природу и ее законы. Преодоление природного порядка существования мира — вот основная идея всех разнородных концепций русского космизма⁴. Мотивы перестройки законов природы и создания нового совершенного мира, где люди станут бессмертными и счастливыми, являются центральными во взглядах К.Э.Циолковского⁵. В учениях религиозного направления в русском космизме такая перестройка мыслится в богословских понятиях. Для Н.Ф.Федорова, например, — это преодоление греховного, смертного бытия.

Аксиология русского космизма ориентирована на эту основополагающую идею полного пересоздания бытия. Именно эта идея задала установку на восхождение, совершенствование и преобразование жизни (и человека как ее вершины), определив тем самым характерные особенности ценностного подхода к живому.

Преобразование мыслится как создание совершенной жизни и нового человека в масштабах Вселенной. Космистам грезятся «новые тела, обладающие гораздо большей пластичностью, могуществом, подвижностью. Они будут передвигаться с громадной скоростью без внешних приспособлений, будут питаться непосредственно светом и не будут подвержены действию законов тяготения в теперешней степени. Вместе с тем они будут мыслить и чувствовать, и ощущать, и действовать на расстоянии». (Так представляет себе новую, преображенную жизнь В.Н.Муравьев)⁶.

Провозглашается апофеоз жизни, «высший из всех тех, которые можно помыслить и помечтать»⁷. С точки зрения С.Г.Семеновой, осуществление федоровского учения «всеобщего дела» приведет к тотальному спасению жизни в смысле «сугубо конкретном, полном и абсолютном — спасение всех до единого, всех живущих, всех живших и всех, кому еще жить, обессмертивание и преобразование каждого без исключения сознательного существа»⁸. Ареной этого преобразования должна быть вся Вселенная. Итак, религиозный космизм направлен на спасение и преобразование Жизни. Он декларирует свое отношение к жизни как *абсолютной, безграничной ценности*.

Но тотальное преобразование и апофеоз высшей жизни — жизни будущего, имеет оборотную сторону — неприятие наличного бытия, что на деле означает отрицание жизни реально существующей, т.е. всей биологической природы, которая совсем не похожа на бессмертные, функционирующие по неведомо каким законам существа, возникшие в проектах мечтателей, удрученных смертной природой жизни «как она есть». Иначе говоря, подлинным содержанием преобразования жизни и преобразования самого статуса органической природы (и организма человека) является *отрицание всей жизни на земле, живущей по естественным законам*. Так реальная, живая жизнь оказывается отрицательной ценностью. Она — зло, как и вся природа, где «как закон существования царит пожирание, половой раскол, вытеснение и смерть»⁹. Такую же оценку приобретает и человек, глубоко причастный к этому злу природного существования по самому устройству своего организма: «Каждый человек постоянно несет смерть окружающему: рождаясь, убиваем, живем, пожираем чужую жизнь, вытесняем других людей вольно или невольно; умираем — и тем же убиваем других, тех, что плачут и тоскуют по нам, умершим. Природа наша внутри самой себя, в самом своем яйце — первородно греховна. Грех во всех и каждом, от него нельзя избавиться никакой святой жизнью». И даже самое ангельское дитя «с самого своего появления на свет участвует в грехе убийства. Самим своим рождением оно уже частично убило своих отца и мать, сократив их силы и продолжая сокращать их дальше; вот это дитя, подрастая, начинает пожирать уже плоды, пшеницу, корову, птицу, рыбу, убитых для того, чтобы он жил...»¹⁰ — таково аксиологическое отношение к человеку современных адептов религиозного космизма.

Негативная оценка живого отнюдь не являлась исключительным достоянием русского космизма, но представляла собой определенную традицию в русском менталитете конца XIX — начала XX в. У ряда ученых, философов, представителей религиозного ренессанса законы органической природы порождали эмоциональное отталкивание. Особое отторжение вызывал естественный отбор — закон выживания сильнейших и гибели слабых. Они делали вывод: живая природа, такая как она предстоит нам, ужасна и вызывает отвращение¹¹. Она является воплощенным злом. И это зло надо преодолеть. Но как? Секулярное сознание, обескураженное несовершенством биологической природы, предлагает выход: в корне изменить законы органической жизни, отменив самый принцип ее существования.

Русский религиозный космизм построен именно на этой (секулярной!) идее — идее грядущей реконструкции всех законов живого. Н.Ф.Федоров, например, писал о необходимости отмены фундаментального закона жизни — закона воспроизведения себе подобных, считая, что этот закон может быть заменен воскрешением умерших предков, которые в конце концов заселят собой космическое пространство. В учениях других направлений русского космизма предлагаются иные варианты пересоздания жизни: например, превращение людей в автотрофов — существ, функционирующих по типу зеленых растений, или в животно-растений, парящих в межпланетном пространстве и использующих для жизнедеятельности солнечные лучи и т.д. Итак, от реального человека и от реальной жизни не остается ничего. Она должна исчезнуть как зло. Проклятиями живой, настоящей жизни веет со страниц трудов русских космистов. Декларативные призывы к преобразению и восхождению в действительности нацелены на тотальное истребление всего естественного, всего живого.

Такое отношение к жизни современные последователи религиозной ветви русского космизма пытаются обосновать богословскими аргументами. Идея неприятия мира связывается ими с христианским догматом грехопадения. Утверждается, что Бог сотворил другой — хороший мир, в котором были другие законы. Но после грехопадения «всякая плоть исказила путь свой» — весь мир изменился. И сейчас мы имеем дело не с Божиим миром. Мир, в котором мы живем, не сотворен Богом. Он испорчен. Значит, не правы те, кто утверждает, что мир надо любить. Нет, мир надо ненавидеть со всеми его злыми законами, которые увековечивают взаимное пожирание твари, законами разрушения и смерти.

Божий мир не может быть таким, каким он дан нам. И именно поэтому его надо уничтожить. Надо сделать его другим и установить другие — добрые — законы. Такова попытка религиозного оправдания онтологического переворота, которое проповедует «активное христианство». Как было отмечено выше, полное изменение всего бытия предполагает в первую очередь изменение живой природы и самого человеческого организма. Только уничтожив себя как биологический организм и создав новый, можно достигнуть совершенства. И тогда возникнет идеальное общество справедливости и добра. Весь мир будет утопать в блаженстве. Ему будет возвращено его исконное догрехопадное состояние. И наступит царствие небесное. Задача человека с этой точки зрения преобразовать своим разумом падший мир, утонувший в грехе, и возвратить Творцу Его творение в первоначальном, райском состоянии.

Но тогда возникает вопрос: как может греховный человек со своим несовершенным разумом и низменными страстями совершить такое? Ведь современный человек, по мнению русских космистов, существо несовершенное, дисгармоничное. И, однако, этот несовершенный человек должен переделать всю природу и свой собственный организм и совершить этот глобальный переворот во всем бытии — онтологический переворот! Как совместить грандиозность задачи и слабость исполнителя? Никак. У авторов этой идеи здесь явное противоречие в логике рассуждений¹². Противоречие двух утверждений: о несовершенстве, промежуточном характере современного человека и возможности выполнения им сверхсложной прометеевской задачи — творения мира заново не божескими, а человеческими силами.

Тем не менее, невзирая на эти неувязки, человек в учениях русских космистов выступает как Творец. Он заново творит мир и себя в нем. Он берет в свои руки штурвал эволюции Вселенной и ведет ее по новому пути, прочерченному его разумом. Эти представления о творческой мощи человека представители религиозного направления русского космизма обосновывают цитатами из Евангелия: «Дела, которые Я творю и он (т.е. человек) сотворит и больше сих сотворит». Из этого делается вывод, что воскрешать мертвых, ходить по водам, укрощать бури может человек своими собственными силами наравне с Богом. И в этих словах Христа ученики и последователи Федорова усматривают основной пафос Евангельских Откровений.

Особую важность для активного христианства приобретает понятие «обожения». С этим понятием они связывают свое понимание высшей цели человека в мире. Для ортодоксальных хри-

стиан «обожение» — это внутреннее духовное единение с Богом, уподобление Ему, достигаемое трудным путем духовной работы над своей греховной природой и победой над страстями. Это понимание «обожения», основанное на многовековом молитвенном опыте Святых Отцов и закреплённое в положениях патристики, с порога отвергается «активными христианами». Обожение трактуется ими в онтологическом и натуралистическом смысле. Оно принимает конкретный характер «реального изменения падшего естества мира, творчества новой бессмертной преображенной человеческой природы»¹³. В соответствии с этими взглядами в целях «обожения» должны быть использованы достижения медицины, химии, генетики — для преображения телесного состава человека. С.Г.Семенова, например, представляет себе обоженные существа как «долгоживущие, а затем и бессмертные создания, с биологически гибким трансформированным организмом, управляемым сознанием, которые смогут жить и творить в самых невероятных внеземных средах»¹⁴. За этими представлениями стоит идеализированное рационалистическое понимание человека, которое полностью игнорирует христианскую антропологию.

Космизм акцентирует внимание преимущественно на *внешнем* — трансформации материального бытия и совершенствовании биологической природы человека. Традиционное же христианство видит путь спасения и совершенствования мира во *внутреннем* очищении каждого, в духовном изживании греха и возвращении добра. «Вы можете приобрести весь мир, а душу свою потеряете». Эти слова Христа, говорящие о том, что никакие материальные приобретения не могут идти в сравнение с главной задачей духовного спасения, образуют религиозный настрой сознания христианина, с точки зрения которого совершенствование мира не может основываться на его разрушении и не мыслится в категориях возрастания материальных благ и всемерного удовлетворения потребностей человека. Оно мыслится прежде всего как совершенствование его духовных потенций: «...не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим» (Лк. 4:4.).

Подлинное христианство не идеализирует человека, а учитывает его сложность и дает реалистическую концепцию его природы: добро и святость живут в душе человека, составляя его глубинное свойство. Но вместе с тем в человеке живут и зло, и преступления, и демонизм. «Все попытки объяснить человека без учета его глубокой духовной болезни потерпели крах. Демоническое начало неизменно выглядывало из-за маски человека «доб-

рого по природе», — писал о. А.Мень¹⁵. Поэтому внутреннее изживание греха и возвращение добра и есть единственный путь к совершенствованию этого мира. «Вращивание добра и сущностное искоренение зла возможны только в порядке духовного действия изнутри на человеческую волю или на душевный строй личности», — утверждал С.Л.Франк, полагая, что «никакое принуждение, никакие даже самые суровые кары не могут сущностно уничтожить ни атома зла, сущностно возрастить ни атома добра»¹⁶.

Спасение и избавление от греха индивидуальной души традиционное христианство мыслит как внутреннее освобождение человека от подвластности греховному миру через открытие ему доступа к «Царству небесному». В силу этого спасение как полнота блаженства и возможность духовного совершенства представляется совместным с бытием в несовершенном мире, исполненном греха и страдания. «...В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин.16:33)¹⁷. Значит, спасение возможно и в нашем мире для каждого человека. Глобальное же спасение и очищение всего мира от греха рассматривается как эсхатологический акт — выход за пределы этого мира и его конец. А полная трансформация природы в космическом масштабе силами самого человека невозможна с точки зрения христианской религии. Само мечтание об этом представляет собой греховную гордыню. «Мир, будучи творением благого Бога, — в силу этого — благ, а потому зло — в том числе и человеческая греховная гордыня — не в состоянии его разрушить: то, что создано бесконечной силой, не может до конца истребить и до конца исказить сила конечная», — пишет П.П.Гайденко, называя стремление к разрушению мира и «новому сотворению» Земли и космоса руками человека онтологическим нигилизмом¹⁸.

В христианской культуре идея спасения — избавления от власти греха и вечная жизнь в полноте Божественного бытия — стала призмой, сквозь которую рассматривалась деятельность человека при четком разграничении Творца и твари и соответственно разграничении трансцендентной Божественной жизни и земной жизни тварного мира. Эта идея являлась одной из центральных тем всей западной цивилизации. Она определяла и всю систему ценностей человека. С утратой приоритета религии изменилась и его аксиологическая позиция: исключительную значимость приобрели ценности материальные в ущерб ценностям религиозным. Тем не менее сотериологические идеи остались в общественном сознании и стали главным источником утопического мышления.

Идея спасения не исчезла из менталитета общества, но приобрела другое содержание и направленность на тварный мир. В сознании, отрицающем Бога и бестелесный мир, вся работа по спасению человечества стала прерогативой человека, действующего в земном мире, т.е. тварный мир должен быть спасен силами самой твари. В этом и состоит специфика утопического мышления, которое, отрицая ориентацию на божественный мир, сохраняет религиозную идею спасения, представляя собой психологическую замену религии в секулярном обществе.

В русском религиозном космизме ориентация на Божественный мир полностью отсутствует и статусом «ценности» наделяется преимущественно посюстороннее, материальное. Акт спасения должен произойти в материальном, земном мире. В этом отношении Проект Федорова всецело следует традиции безрелигиозного мышления и так же сугубо натуралистически, в стиле секулярных утопических проектов, рассматривает идею спасения. Проект «созидания такого статуса мира, который принимается в христианстве за Идеал, за обоженный тип бытия»¹⁹ сводит божественный мир к миру материальному. Провозглашаемая в качестве христианского идеала перестройка фундаментальных законов земного мира, осуществляемая научными средствами — это сугубо натуралистический подход к христианству, который не только снижает его, но и придает его представлениям материалистический характер, тем самым уничтожая его религиозный смысл.

Это трансформированное «христианство» последователи учения Федорова представляют как его дальнейшее развитие. Они считают свое учение следующим этапом познания Бога, третьей фазой после ветхозаветного и новозаветного Богооткровения: «Активное христианство стоит в таком же отношении к новозаветному... как оно само к ветхозаветному»²⁰. Оно открывает «новую творческую эпоху — восьмой день творения»²¹. В соответствии с этим выдвигается специальная программа полного пересмотра традиционного христианства, поскольку оно, исповедуя идеалы смирения, якобы нацеливает человека на пассивность, что, с точки зрения авторов этой программы, не соответствует статусу этой религии в мире. Обновленное же (активное) христианство провозглашается голосом Бога, звучащем на современном этапе исторического развития.

Однако, как было показано выше, отношение к жизни, человеку и миру в учениях религиозного космизма принципиально отлично от христианского и потому не может рассматриваться как

дальнейшее развитие христианской мысли. Русский космизм ориентирован вовсе не на христианство, а скорее на гностицизм. Все учения русского космизма, исповедуя идеи злого мира, необходимости его преодоления и безмерно преувеличивая возможности человеческого разума, продолжают, по существу, традиции гностицизма. Не случайно, что для «богословского» обоснования положений русского космизма последователи Федорова привлекают тексты В.Соловьева и Н.Бердяева, гностические пристрастия которых достаточно известны.

Гностицизм же не может быть продолжением и развитием христианских идей. Он противостоит и всегда противостоял христианству. Это противостояние имеет более чем тысячелетнюю давность. Оно проходит сквозь все века существования христианства, нередко превращаясь в острейшую борьбу, возникая как причина раздора на Вселенских соборах и выливаясь в многочисленные гностические ереси.

В эпоху формирования основных концепций русского космизма общественное сознание России было насыщено гностическими идеями. Во время расцвета русской религиозной философии был поставлен вопрос о том, каким быть русскому религиозному ренессансу — христианским или гностическим (языческим)²², так как старые идеи гностицизма возрождались тогда в представлениях мыслителей эпохи Серебряного века. Эти гностические взгляды на бытие как на зло и на человека, якобы способного в своем познании (гносисе) стать равным Богу, часто принимали христианский облик. Такая маскировка вообще характерна для гностицизма. Например, в эпоху Возрождения многие представители ренессансной мысли облекали свои гностические идеи в христианские одежды. Последователи идей русского космизма продолжают эту традицию.

Русский космизм, утверждая гностическую идею злого бытия, расценивает природу как дисгармоничную и несовершенную. Между тем, если оглянуться вокруг и взглянуть на мир непредвзято, мы увидим целесообразное и гармоничное устройство природы. Нас окружают живые существа, каждый микропроцесс в которых точнейшим образом согласован с другими процессами и все они вместе образуют гармоническое единство. Объекты неорганического мира также при ближайшем рассмотрении оказываются во многом удивительными и непостижимыми в своей взаимосвязанности.

Таинственная и мудрая природа окружает нас, поражая своей целесообразностью в удивительной согласованности разнородных процессов друг с другом. Наука постигает лишь небольшой участок из необозримого океана тайн природы. Мы и теперь, как когда-то Ньютон, стоим у этого безбрежного океана и по-прежнему собираем камешки на его берегу. Только камешков немного поприбавилось с тех пор, а в принципе положение не изменилось.

Но русский космизм, как мы убедились, не видит этого совершенства и мудрости природы. И мира Божьего он не принимает. Здесь поневоле вспоминается позиция Ивана Карамазова, не принимающего мир и возвращающего билет Богу. Это бунт. Адепты русского космизма бунтуют против Божьего мира. Они возомнили, что человек по своей воле сумеет перестроить законы органического и неорганического мира, заменить их своими искусственными конструкциями и создать собственными силами Царствие Небесное.

Итак, учения русского космизма с полным правом можно рассматривать как новую форму возрождения гностических идей и новый этап противостояния гностической и христианской традиции.

Таков духовный резервуар, в котором российская интеллигенция черпает свои идеи. Русский космизм является той заоблачной областью, в которую современный интеллигент уходит от тяжелой действительности. Областью, где отдыхает его сознание. Это учение можно рассматривать в социально-психологическом ракурсе как реализацию потребности в самосохранении. Возможно, в этом внутреннем стремлении спрятаться от жизни, погрузившись в теоретизирование о будущем космическом человечестве, нужно искать причины широкого распространения идей русского космизма: чем невыносимее действительность, тем более захватывающими и грандиозными становятся теории преобразования мира и человека и тем большую популярность они приобретают. Иначе говоря, русский космизм выступает в общественном сознании как концептуальный механизм, позволяющий сохранить духовный потенциал нашей интеллигенции и способствующий ее выживанию. И в этом и заключается позитивная роль этого учения.

Однако общественная позиция русской интеллигенции всегда была другой. Ее миссия всегда состояла в служении всему обществу и в этом она обретала смысл и высоту своего подвига. Поэтому уход в виртуальные, космические дали не соответствует традиционному самосознанию русского интеллигента.

Но, может быть, русский космизм способен сформировать ценностные ориентиры, которые выведут общественное сознание из-под власти идей потребительской парадигмы, толкающей его в тупик экологической катастрофы? Для ответа на этот вопрос нужно рассмотреть, как относится русский космизм к глобальным проблемам, к наступающему экологическому кризису и каково его видение путей выживания современного человечества.

Современные последователи русского космизма утверждают, что их учение углубляет и переориентирует традиционные подходы к глобальным проблемам на основе особого понимания места человека в мире «связанное с качественно новой постановкой проблем христианской онтологии и антропологии»²³.

Что же это означает конкретно?

В соответствии с идеями Н.Федорова конкретное решение состоит в работе по образованию нового всеземного единого человечества как сообщества существ, одухотворенных, бессмертных, которые, изменив свою природу, смогут вырваться из нынешнего тупика и «выйти на новое положение во Вселенной»²⁴. Такое общество, по предположению космистов, легко преодолеет кризисную ситуацию и приобретет новое положение во Вселенной, став регулятором ее дальнейшего развития.

Иными словами, проблема выхода из экологического кризиса снова упирается в основную идею русского космизма — идею кардинальной переделки бытия и полной трансформации органической природы. Завороженные идеей универсального онтологического переворота, русские космисты просто не видят действительности. Проблема выживания реального «непеределанного» человечества даже не ставится. И в этом есть своя логика: в самом деле, зачем заниматься спасением жизни и человечества, которые и без того подлежат трансформации. В центральной идее полного пересоздания всего бытия космисты видят выход из любых напастей и бед. Вместо оценки возможностей выхода из кризисной ситуации нам рисуют фантастические перспективы. Например, возможность превращения людей в автотрофов и массового вылета их в космическое пространство.

Такое «решение» экологической проблемы в реальной ситуации нарастания глобального экологического кризиса наглядно демонстрирует свою несостоятельность. Русский космизм беспомощно останавливается перед задачей разработки реальных стратегий выживания. Его утопические конструкции для этого непригодны. Они остаются утопией и воспринимаются как сказка. Ко-

нечно, это красивая сказка. Это высокая, бескорыстная мечта. Но она отрывает нас от земли, уводит от жизни с ее трудными и грозными проблемами. А жизнь все больше наполняется духом наживы и хищничества. Ее ценности становятся все более потребительскими. Безудержное насилие над природным миром все возрастает. Человечество продолжает неуклонно подтачивать основу собственного существования. Лучшая же часть нашей интеллигенции, которая сохранила в себе заряд светлых идеалов и стремление к служению высшей цели, убаюкивает себя сказками космистов, тем самым отвлекаясь от судьбы нищающего и дичающего общества.

И снова старая как мир идея — идея построения Царствия Божия на земле, выступая в одеждах религиозного космизма, соблазняет души людей, ищущих добра и правды. Эти соблазненные души не видят (или не хотят видеть), что идея эта — иллюзорна и что великое насилие и страшное всеобщее разрушение маячит за возвышенными словами об онтологическом перевороте и переделке всего бытия. Но наш современный интеллигент (так же как и интеллигент предреволюционной эпохи) вновь попадает в ту же ловушку — ловушку утопизма.

Итак, подведем итоги: рассмотрение вопроса о ценности жизни и человека в русском космизме показало нам прежде всего *утопический* характер этих ценностей и их *декларативность*. В самом деле, на словах жизнь провозглашается сверхценностью, а сам русский космизм представляется высшей формой гуманизма. Но, как мы видели, подлинной ценностью для космистов оказывается вовсе не жизнь и не жизнь человека, а *сверхжизнь* и *сверхчеловек* в будущем кардинально переделанном бытии. Русский космизм наделяет позитивной ценностью лишь человека и жизнь *будущего* (переделавший свою природу, «обоженный» человек и преображенная жизнь). А человек и жизнь *настоящего* получают резко отрицательную оценку.

Такой негативный, утопический и вместе с тем антихристианский (гностический) характер ценностной позиции русского космизма необходимо учитывать при рассмотрении его мировоззренческих возможностей. Игнорирование этих разрушительных потенций русского космизма — большая ошибка современных мыслителей. Особенно тех, которые надеются, что он способен внести новые ценности в современное мировоззрение и тем самым обозначить ориентиры на пути выхода из духовного тупика, куда зашло наше общество под воздействием современной культуры Запада²⁵.

Примечания

- ¹ *Гайденко П.П.* Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и В.Соловьева // *Вопр. философии.* 1998. № 4.
- ² *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // *Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993.*
- ³ *Блок А.* Собр. соч. в 6 т. Т. 4. Л., 1992. С. 232.
- ⁴ С.Г.Семенова усматривает корни этой идеи в особенностях русской национальной метафизики.
- ⁵ См. об этом: *Казютинский В.В.* Космическая философия К.Э.Циолковского // *Философия русского космизма. М., 1996.*
- ⁶ Цит. по: *Гачева А.Г.* Эксплуатация или регуляция? Н.А.Сетницкий, А.К.Горский, В.Н.Муравьев о проблеме «Человек – природа» // *Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С. 141.*
- ⁷ *Семенова С.Г.* Активное христианство Н.Ф.Федорова в контексте нашего времени // *Философия русского космизма. М., 1996. С. 62.*
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Семенова С.Г.* Тайны царствия небесного. М., 1994. С. 8.
- ¹⁰ Там же. С. 9.
- ¹¹ *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках. М., 1990.
- ¹² Наивность рассуждений Н.Ф.Федорова по этому вопросу отмечал еще В.В.Зеньковский.
- ¹³ *Семенова С.Г.* Активное христианство Н.Ф.Федорова. С. 54.
- ¹⁴ Там же. С. 59.
- ¹⁵ *Мень А.* Письмо к о. Сергию Желудкову // *Желудков С.* Почему и я – христианин? СПб., 1996.
- ¹⁶ *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1998. С. 76, 77.
- ¹⁷ Там же. С. 80.
- ¹⁸ *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 479, 480.
- ¹⁹ *Семенова С.Г.* Тайны царствия небесного. С. 288.
- ²⁰ *Семенова С.Г.* Активное христианство Н.Ф.Федорова в контексте нашего времени. С. 71.
- ²¹ Там же.
- ²² См. об этом: *Гайденко П.П.* Об авторе и его герое // *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция, М., 1997.
- ²³ *Гачева А.Г.* Эксплуатация или регуляция? // *Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С. 27.*
- ²⁴ *Семенова С.Г.* Идея «активной эволюции» и новое экологическое мышление // *Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997. С. 23.*
- ²⁵ Например, в книге А.С.Панарина «Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века», М., 1998.

Аксиологическая революция З.Фрейда

Центральной темой философии является понимание феномена человека: его бытие в мире, его отношение к миру, а также непосредственное отношение к самому человеку. Одним из подходов является рассмотрение человека как социального существа, жизнь которого непосредственно детерминируется и формируется фактом существования среди других людей, их мнениями, установками, оценками, нравственно-этическими нормами. В настоящей работе автор хотел бы остановиться на том, каким образом благодаря развитию познаний о человеке, о его внутреннем, субъективном, психическом мире меняется система социальных аксиологических ценностей. Подобное рассмотрение будет проведено на анализе коренных трансформаций в общественном сознании XX в., генезису и оформлению которых мы обязаны психоанализу как философской системе, кардинальным образом изменившей все аттитюды по отношению к человеку.

Следует отметить, что в развитии социального познания всякий новый взгляд на личность выступал как инакомыслие. В свое время теоретики личности были мятежниками, бунтарями против конвенциональных идей и привычной практики, протестующими против привычных методов исследования и более всего — против нормативно-ценностной проблематики. Развитие психологии связано с тенденцией высвобождения из объятий стереотипов и шаблонов общественного мнения и предубеждений относительно человеческого поведения. Исследователи психики человека находили в себе смелость подвергнуть сомнению и от-

вергнуть те допущения, которые были распространены в обществе, они могли освободиться от ответственности «полученных в наследство» от социума установок и предубеждений.

Взгляды З.Фрейда (1856—1939) были сформулированы в то время, которое историки называли викторианским веком Европы. Викторианское общество характеризовалось очень рациональным и моралистическим взглядом на человека. В этом обществе на сексуальность смотрели как на пугающий и непристойный аспект человеческой природы. З.Фрейд шокировал и оскорбил современников, заявив, что люди, даже в младенчестве, мотивированы сексуальными и агрессивными побуждениями. Другие интеллектуалы того времени, такие как, например, А.Шопенгауэр и Ф.Ницше, также утверждали, что поведение человека регулируется бессознательными и иррациональными силами, однако никто из них не проводил эти воззрения столь систематично, обстоятельно и настойчиво, как это сделал З.Фрейд.

Когда психология отделилась от философии и во второй половине XIX в. стала самостоятельной научной дисциплиной, главной ее целью являлось раскрытие основных элементов психической жизни взрослого человека при помощи метода самоанализа (интроспекции) в лабораторных условиях. Это направление, получившее название структурной школы, было основано философом В.Вундтом, открывшим в 1879 г. первую психологическую лабораторию в Лейпциге. В качестве основной задачи психологии как экспериментальной науки выдвигалось разложение процессов сознания на основополагающие элементы и изучение закономерных связей между ними.

Совершенно иной путь избрал З.Фрейд, получивший классическое медицинское образование (он специализировался по невропатологии). Вместо того чтобы ставить в центр психической жизни человека сознание, он сравнил ее с айсбергом, лишь малая часть которого выступает над поверхностью воды. В противоположность господствующему взгляду на человека как на существо разумное и осознающего свое поведение, несущего за него ответственность, он выдвинул иную концепцию: люди находятся в состоянии беспрестанного конфликта, итоги которого лежат в другой, более всеобъемлющей сфере психической жизни — в неосознаваемых сексуальных и агрессивных побуждениях. З.Фрейд первым охарактеризовал психику как поле боя между непримиримыми силами инстинкта, рассудка и сознания.

Вне зависимости от того, принимаем мы или отвергаем какие-то его идеи, можно утверждать, что влияние психоанализа на всю западную цивилизацию XX века было глубоким и прочным. Во всей истории человечества очень немногие идеи оказали столь широкое и мощное воздействие. Взгляды З.Фрейда нанесли ощутимый удар господствующим в то время представлениям викторианского общества, он предложил трудный, но притягательный путь к достижению понимания таких аспектов психической жизни человека, которые считались до того недоступными.

Базирующийся на колоссальной эмпирической базе, психоанализ сегодня имеет несколько взаимосвязанных, но совершенно разных по объему значений:

1. Теория личности и психопатологии.
2. Метод терапии личностных расстройств.
3. Метод изучения неосознаваемых мыслей и чувств индивидуума.
4. Философская система, включающая объяснительные принципы активности человека, социальных закономерностей и культурных достижений цивилизации.

Как уже отмечалось, основное внимание в настоящей работе мы сосредоточим именно на последнем качестве психоанализа. Для понимания дальнейшего необходимо помнить, что психоаналитическая теория основывается на представлении, согласно которому человек является сложной энергетической системой. У каждого человека имеется определенное количество психической энергии, и цель любой формы поведения состоит в уменьшении напряжения, вызываемого скоплением энергии. По З.Фрейду, психические образы возбуждения, выраженные в виде желаний, называются инстинктами. Хотя их количество может быть неограниченным, в основе лежит всего две группы инстинктов: жизни и смерти (разрушения). Первая группа (под общим названием Эрос) включает в себя все силы, служащие цели поддержания жизненно важных процессов и обеспечивающие размножение вида. Вторая группа — инстинкты смерти, называемые Танатос, — лежат в основе проявлений агрессии, жестокости. З.Фрейд считал их биологически обусловленными и такими же важными в регуляции человеческого поведения, как и инстинкты жизни. В них отражается присущее всем живым организмам компульсивное стремление вернуться в неопределенное состояние, из которого они вышли.

Этот биологически ориентированный естественнонаучный подход повлек за собой принципиальное изменение в понимании места и роли человека в окружающем мире, а также трансформации социальных норм и ценностей.

Как отмечал сам З.Фрейд, на протяжении развития познания природы человеческая самовлюбленность потерпела несколько сокрушительных ударов:

— «космологический», нанесенный Н.Коперником и сокрушивший представление человека о земле как центре Вселенной,

— «биологический», нанесенный Ч.Дарвином, показавшим, что человек является лишь ступенькой в эволюции животного мира,

— «психологический», нанесенный психоанализом, который стал наиболее ощутимым для человеческого тщеславия. Оказалось, что «несчастное Я» не является полноправным господином даже в «собственном душевном доме».

Именно последнее обстоятельство оказалось чревато наиболее значительными последствиями для общественного сознания, так как с ним связано изменение всего комплекса отношений к людям в нашей культуре.

Фундаментальные представления о человеческой природе в значительной мере отражают господствующие на данном конкретно-историческом этапе развития общества социально-экономические и нравственно-этические нормы и установки. Чтобы понять, «откуда взялись» те или иные философские взгляды ученого, необходимо принимать во внимание религиозный и социо-экономический статус исследователя, отношения с близкими людьми, образование и профессиональный опыт. Большое значение имеют также время и место, в которых протекала жизнь и деятельность ученого.

Для того чтобы сформулировать в явном виде аксиологические преобразования, которым мы ему обязаны, необходимо рассмотреть основные положения о природе человека, которые в целях систематизации можно представить в виде следующих полярных понятий¹:

1. Свобода	Детерминизм.
2. Рациональность	Иррациональность.
3. Холизм	Элементализм.
4. Биологическое	Социальное.
5. Изменяемость	Неизменяемость.
6. Субъективность	Объективность.
7. Проактивность	Реактивность.
8. Гомеостаз	Гетеростаз.
9. Познаваемость	Непознаваемость.

Одним из главных вопросов, имеющих отношение к человеческой природе, касается той степени внутренней свободы, которой люди обладали в выборе направления своих мыслей и поступков, а также в осуществлении контроля над своим поведением. В какой степени участвует субъективно переживаемое чувство свободы в принятии решений конкретными людьми? До каких пределов их поведение детерминировано факторами, которые частично или полностью находятся за пределами осознания? Это традиционный философский вопрос.

В основе измерения рационального-иррационального лежит вопрос о том, в какой степени сила разума способна оказывать влияние на наше поведение? Являются ли люди по своей сути рациональными существами, чье поведение направляется рассуждениями, или ими управляют иррациональные силы.

Сторонники холистического положения утверждают: человеческая природа такова, что поведение можно объяснить только путем изучения индивида как единого целого. Элементалистическая позиция, наоборот, предполагает, что природа человека и поведение как ее результат могут быть объяснены только путем исследования каждого фундаментального аспекта поведения отдельно, независимо от остальных. Ключевым научным вопросом в этом случае является единица анализа, применяемого для понимания человеческой сущности.

Проблема «природа или воспитание» (биологическое или социальное) обсуждалась в философии в разных ракурсах с древнейших времен, но до сих пор нет однозначного ответа на вопрос: в какой степени человек представляет собой результат действия генетических факторов, в какой степени он — продукт окружающей среды.

Суть вопроса об изменяемости-неизменяемости такова: до каких пределов человек способен фундаментально меняться на протяжении жизни? Иными словами, насколько действительно может изменяться основной склад личности. Является ли глубинное изменение необходимым компонентом эволюции? Являются ли поверхностные изменения, которые можно наблюдать у людей, только внешними, в то время как лежащие в основе поведения структуры остаются стабильными и незатронутыми изменениями.

Верно ли то, что люди живут в сугубо личном, субъективном мире опыта, и этот мир оказывает решающее влияние на их поведение? Или на их поступки влияют, прежде всего, если не исключительно, внешние, объективные факторы? В этом заключается суть положения о субъективности-объективности.

Вопрос проактивности-реактивности имеет непосредственное отношение к пониманию причинности в объяснении поведения человека. Иными словами, где следует искать истинные причины поведения человека? Порождают ли его внутренние факторы, или оно представляет собой просто серию ответов на внешние стимулы? Суть преактивного взгляда заключается в убеждении, что истоки всех форм поведения находятся внутри человека. С позиций реактивности поведение интерпретируется в основном как на реакции на стимулы внешнего мира.

Положение гомеостаз-гетеростаз имеет отношение к мотивации поступков человека. Движет ли им прежде всего (или исключительно) необходимость уменьшения напряжения и сохранения состояния внутреннего равновесия (гомеостаз)? Или основная его мотивация направлена на развитие, поиск стимулов и самореализацию (гетеростаз)?

Суть проблемы познаваемости-непознаваемости в отношении поведения и природы человека ставится следующим образом: является ли человек в конечном счете полностью познаваемым или в его природе есть нечто, превосходящее потенциал научного познания? Пожалуй, это также один из вечных философских вопросов.

Анализируя философскую систему психоанализа по выделенным выше пунктам, можно прийти к следующим заключениям.

З.Фрейд был убежденным биологическим детерминистом. Он полагал, что все проявления человеческой активности — действия, мысли, чувства, стремления — подчиняются определенным законам и детерминированы мощными инстинктивными силами, в особенности сексуальными и агрессивными инстинктами.

С точки зрения З.Фрейда, люди побуждаемы иррациональными мотивами, почти неконтролируемыми инстинктами, которые в значительной степени находятся вне сферы осознания. С позиций психоанализа представление о том, что разумный человек держит под контролем ход событий своей жизни — не более чем миф.

З.Фрейд опирался на холистическое понимание человека. Он был убежден в том, что человека возможно изучать только как единое целое.

В целом З.Фрейд придерживался концепции конституционализма (врожденности), рассматривая психосексуальное развитие как биологически обусловленный процесс, характерный для любого человека, независимо от культурных влияний. В свете этих представлений то, чем являются люди, в значительной степени является следствием врожденных факторов.

З.Фрейд исходил из того, что личность взрослого сформирована опытом раннего детства и остается неизменной в зрелые годы жизни. Наблюдаемые изменения в поведении являются неглубокими модификациями, не затрагивающими глубинной структуры личности.

Согласно З.Фрейду, люди живут в субъективном мире чувств, эмоций, ощущений и смыслов. Психоанализ утверждает, что уникальность индивидуума частично обусловлена внешними реалиями (например, родительскими установками, отношениями с братьями и сестрами, социальными нормами). Появившись однажды, эти субъективные условия упорно продолжают и далее формировать уникальный внутренний мир человека, имеющий для него исключительно субъективный смысл.

Суть преактивной позиции З.Фрейда четко отражена в его концепции мотивации: причинность в отношении всех форм поведения заключается в потоке энергии, поступающей от инстинктивных влечений. Разнообразие человеческих поступков определяется генерацией психической энергии сексуальными и агрессивными инстинктами. Человек реактивен в той степени, в какой его инстинкты направляются на внешние объекты, — последние действуют в качестве стимулов окружающей среды, вызывающих то или иное поведение.

З.Фрейд был убежден в том, что все человеческое поведение регулируется стремлением уменьшать возбуждение, вызываемое напряжениями на уровне организма. С точки зрения психоанализа человек в основе своей предстает «удовлетворителем инстинктов», никогда не ищущим условий, которые могли бы нарушить гомеостатический баланс.

З.Фрейд придерживался убеждения о научной познаваемости сущности человека. Он настаивал на том, что люди подчиняются тем же самым законам природы, что и любой живой организм. З.Фрейд также рассматривал людей как биологически детерминированные организмы, глубинная мотивация которых может быть понята с помощью научно обоснованных методов психоанализа.

«Психоанализ не ожидала судьба других молодых наук, которые с самого начала приветствуются полным ожиданием участием всех заинтересованных в прогрессе познания. Долгое время психоанализ просто не замечал, а когда, наконец, невнимание стало уже невозможным, он стал — по аффективным причинам — объектом сильнейшего враждебного отношения со стороны тех, кто не

удосужился познакомиться с ним более основательно. Такой недружелюбный прием связан с тем, что психоанализ на своих объектах исследования должен был очень рано прийти к открытию, что нервные заболевания являются проявлением нарушения сексуальной функции, и потому имел основания посвятить себя исследованию этой функции, слишком долго пренебрегаемой всеми»².

К каким же аксиологическим установкам привели указанные взгляды в отношении природы и сущности человека?

Следует отметить, что, явившись новой философской концепцией, психоанализ принес с собой и аксиологические, и праксиологические нормы и стандарты, которые принципиально не совпадали с существовавшими в то время. Сила их воздействия на весь культурно-исторический уклад эпохи без преувеличения может быть названа революционной с точки зрения формулировки принципиально отличных ценностных ориентаций. Более того, на протяжении всей истории европейской цивилизации вряд ли можно указать еще какое-либо событие, столь целенаправленно и радикально изменившее отношение как к человеку, социума, так и всей культуре в целом.

З.Фрейд исходит из противопоставления индивида культуре. С психоаналитической точки зрения культура покоится на результатах вытеснения бессознательных влечений человека. Она выступает в форме определенных ограничений и запретов, налагаемых на индивида и сдерживающих проявления его страстей. Цель культуры — внешнее и внутреннее (через Сверх-Я) подавление влечений сексуального характера. В этой связи З.Фрейд утверждает, что «каждый человек на деле является противником культуры, и это в то время, когда, казалось бы, она имеет общечеловеческое значение»³.

Но толкование культуры как такого приобретения человечества, с помощью которого осуществляется подавление «человеческой природы», не мешает З.Фрейду трактовать ее, с другой стороны, и как источник позитивных результатов человеческой деятельности. Благодаря сублимации, то есть замене сексуальной цели другой, более ценно в культурном и социальном отношении, бессознательные влечения людей направляются в русло творческого созидания, способствуя формированию и обогащению духовного мира человека. Тем самым З.Фрейд исходил из двойной детерминации деятельности людей, обусловленной естественно-природными и нравственными обоснованиями человеческого бытия. При этом он полагал, что достижения культуры призваны способствовать приглушению агрессивных человеческих инстинктов.

Психоаналитическое осмысление бытия человека в мире предполагало обращение к моральным и аксиологическим аспектам, ибо человеческое существование связано с пониманием вопросов добра и зла, побудительных мотивов деятельности и нравственных ограничений, свободы воли и судьбы, совести и вины. Пытаясь дать ответ на эти вопросы, З.Фрейд был вынужден обратиться к рассмотрению дилеммы «добр человек от природы или зол».

От эпохи к эпохе менялось понимание добра и зла, смещались акценты в направлении развития природных и приобретенных качеств человека, однако данная проблема была тесно связана с принимаемыми аксиологическими критериями, формирующих существующие в данной культуре оценки.

Психоаналитическое видение человека, давшее в совокупности с утверждением о значимости сексуальных мотивов в жизни людей значительный импульс к отторжению и неприятию концепции не только специалистами, но и общественным сознанием, основывается на признании наличия в поведении индивидуумов «злого», «дурного» начал. С одной стороны, З.Фрейд полагает, что имеются различного рода враждебные импульсы против ближних, готовые вырваться наружу и проявить свою агрессивную природу, поскольку склонность к агрессии является самой существенной инстинктивной диспозицией в человеке, но, с другой стороны, любое общество основывается на нравственных предписаниях и морально-ценностных требованиях, сдерживающих проявление агрессивных склонностей и способствующих вытеснению его природных желаний из сознания. Что касается тех, кто на первый взгляд безболезненно примиряется с нравственными и аксиологическими предписаниями культуры, то они лишь внешним образом согласуют свое поведение с социальными требованиями и нормами, в то время как при любом удобном случае готовы удовлетворить свои бессознательные влечения. «Бесконечное множество культурных людей, которые отшатнулись бы от факта убийства или инцеста, не отказываются от удовлетворения своей жадности, агрессивности, своих сексуальных желаний, не упускают случая, чтобы повредить другим путем лжи, обмана, клеветы, если только это пройдет для них безнаказанно, и так, вероятно, было всегда, в течение бесчисленных веков»⁴.

Апелляция З.Фрейда к «темной» стороне человеческой души послужила основанием для обвинения психоанализа в создании образа человека как изначально злого существа. Но ученый никогда не пытался приуменьшить достоинства благородных стрем-

лений человеческой сущности. «Мы подчеркиваем все злое в человеке только потому, что другие это отрицают, благодаря чему душевная жизнь человека хотя и не становится лучше, но зато делается понятной. Если же мы откажемся от односторонней этической оценки, то, несомненно, сможем определить форму взаимоотношений доброго и злого начала в человеческой природе»⁵. Специфика подхода З.Фрейда проявляется в стремлении рассмотреть «негативные» желания и стремления людей с целью выявления истинных мотивов их поведения.

В этическом и аксиологическом плане ему важно было ответить на два вопроса:

1. Действительно ли человек «негативен» по своей природе?
2. Какова сущностная природа человека?

Ответ на первый вопрос заключает, что все «злое и негативное» в человеке представляет собой лишь один аспект проявления бессознательных влечений человеческого существа. Другой же аспект состоит в том, что разворачивание бессознательного психического сопровождается не только соскальзыванием к животному началу человеческого существа, но и деятельностью по созданию высших духовных ценностей жизни, будь то художественное, научное или иные виды творчества.

Что же касается второго вопроса, то причины негативных сущностных проявлений человека следует искать не столько в настоящем, сколько в прошлом, ибо они «представляют собой только инфантилизмы, возврат к началу нашего этнического развития»⁶. З.Фрейд фактически разделял кантовскую идею о «категорическом императиве» (некотором «законе нравственности», благодаря которому поступок человека является объективно необходимым сам по себе, без соотнесения его с какой-либо иной целью). Но если И.Кант говорил о «нравственном законе, то З.Фрейд рассматривал «категорический императив» в качестве особого психического механизма, предопределяющего или корректирующего деятельность человека. В своей психической ипостаси этот императив является совестью, имеющей своей целью вытеснение и подавление природных влечений индивидуума. «Неправильно думать, будто человеческая душа с древнейших времен не проделала никакого развития и в противовес успехам науки и техники осталась такой же, как и на заре исторической эры. Мы можем указать на один из фактов подобного прогресса психики. Наше развитие пошло по такому пути, что внешнее принуждение мало-помалу сделалось внутренним: особая психичес-

кая инстанция человека, Сверх-Я, взяла его под свои запреты. Каждый ребенок обнаруживает перед нами такое превращение, и только благодаря этому превращению он становится моральным и социальным»⁷.

З.Фрейд ясно отдавал себе отчет в том, что помимо непосредственного научного, философского, мировоззренческого значения психоанализ будет нести в себе и значительный взрывной для викторианской культуры аксиологический потенциал, его принятие потребует существенной и кропотливой работы не только для того, чтобы изменить общественное сознание, но и для организации целенаправленного воспитательного и образовательного процесса. Стоит отметить, что в этом вопросе, как и в некоторых других, имеющих принципиальное познавательное значение, З.Фрейд во многом остался не понятым даже своими ближайшими учениками и последователями, которые не осознали в полной мере произведенных психоанализом аксиологических изменений в менталитете эпохи.

С другой стороны, никто кроме него не придавал столько внимания рассмотренной проблематике в своих концепциях (К.Юнг, А.Адлер, В.Райх и др.), полемизирующих с определенными фундаментальными положениями ортодоксального психоанализа.

Подводя итог изложенному, можно сказать, что психоаналитическая философия, во-первых, оказала самое непосредственное и определяющее влияние на формирование современных аксиологических установок, во-вторых, с полным основанием можно говорить о том, что благодаря З.Фрейду в менталитете цивилизации осуществилась полномасштабная аксиологическая революция, определившая ценности современной культуры.

З.Фрейд разработал теоретическую систему, которая с точки зрения широты охвата является выдающейся, включая в себя огромный диапазон и многообразие различных феноменов. Психические расстройства, сны, юмор, бессознательная мотивация, смерть, творчество, оговорки и опечатки, забывчивость, брак, инцест, мифы и сказки, война и социальные табу — все это можно объяснить в рамках психоанализа. Несомненно, его теория обладает самым всесторонним мировоззренческим потенциалом.

Психоаналитические концепции (например, вытеснение, Ид, Эго, Супер-Эго, комплексы Эдипа и Электры) стали частью словарного запаса почти каждого образованного человека. Подход З.Фрейда применялся для описания поведения человека во многих дисциплинах (например, антропология, история, экономика,

литература). И, без преувеличения, психоанализ сформировал новое представление о человеке в XX столетии, которое с полным правом можно назвать аксиологической революцией в общественном сознании. Сегодня эти новые нормы прочно вошли в сознание каждого человека европейской культуры.

Новое представление о человеке получило широкий резонанс в общественном сознании и привело к изменению систем ценностных ориентиров. С утверждением психоанализа в работах А.Адлера, К.Юнга, В.Райха и других видных психологов, вышедших из школы З.Фрейда и внесших свои коррективы в его теорию, мировоззрение общества стало иным. Иначе стали формироваться представления о добре и зле, о благе и правде.

«Хотя объектом психоанализа и является индивидуальная психика, в своих исследованиях он не может обойти аффективные основы взаимоотношения индивида с обществом. Психоанализ обнаружил, что социальные чувства постоянно включают и элементы эротики, чрезмерная акцентуация которой и последующее вытеснение становится характеристикой определенной группы душевных заболеваний»⁸.

Таким образом, утверждение психоанализа привело к пересмотру общественных норм и идеалов, которыми руководствуется человек в своей деятельности. Если раньше господствующее положение в общественном сознании занимала идеальная фигура аскетического человека, ориентированного на традиционные христианские ценности и заповеди, то теперь реальный, «греховный», живой человек со всеми своими достоинствами и недостатками прочно утвердился в социальном менталитете. Психоанализ в значительной мере содействовал низвержению викторианского лицемерия и оправданию реального, пусть и далекого от совершенства, человека с присущими ему аксиологическими установками.

Литература:

1. Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М., 1990.
2. Фрейд З. Введение в психоанализ. М., 1995.
3. Фрейд З. Интерес к психоанализу. М., 1998.
4. Холл К., Линдсей Г. Теории личности. М., 1997.
5. Хьелл Л., Хиглер Д. Теории личности. М., 1997.

Примечания

- ¹ Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. М., 1997. С. 40.
- ² Фрейд З. Интерес к психоанализу. М., 1998. С. 25-26.
- ³ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. М.-Л., 1930. С. 8.
- ⁴ Там же. С. 14.
- ⁵ Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. М., 1925. Т. 1. С. 152-153.
- ⁶ Там же. С. 219.
- ⁷ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. С. 13-14.
- ⁸ Фрейд З. Интерес к психоанализу. С. 38.

Жизнь и ценности. К обоснованию современного натурализма

Конец XX в. вновь, как и 100 лет тому назад, отмечен ростом интереса к натурализму как способу интерпретации всех важнейших реальностей, составляющих предмет философского интереса, в том числе и мира человеческих ценностей. Одной из главных причин этого поворота является, видимо, то, что перед лицом сверхреальной угрозы экологического кризиса человек конца XX в. со всей силой осознал, наконец-то, всю экзистенциальную значимость того тривиального факта, что он есть всего лишь часть живой природы и не может и далее бесконтрольно и безнаказанно строить свои отношения с ней на началах хищнического потребления и истребления. Осознание этого потребовало переориентации человеческих установок с позиций наивного антропоцентризма на более мягкие и реалистические позиции биоцентризма. Подобное положение уже само по себе заметно повысило ранг естественных наук (и прежде всего экологии и биологии в целом) в обсуждении традиционно гуманитарных проблем, в том числе и проблемы ценностей.

Другое обстоятельство, оказавшее огромное влияние на возрождение натурализма в наше время, — это глубокие концептуальные наработки и трансформации, которые происходят в современном естествознании (и в науке в целом), что привело к существенному изменению научных представлений о природе, человеке и его месте в Универсуме. Теоретических ресурсов концепций самоорганизации и глобального эволюционизма уже сегодня достаточно для того, чтобы с их позиций по-новому и достаточно нетривиально подойти к обсуждению вопросов формирования человека, человеческой культуры и мира человеческих ценностей.

Однако решающим, с моей точки зрения, фактором нового поворота философской мысли к парадигме натурализма являются достижения теоретико-эволюционной мысли в биологии последних 2–3-х десятилетий. Я имею в виду прежде всего глубокие прорывы в области понимания популяционно-генетических механизмов формирования сложных форм социального поведения и жизни в сообществах, которые резюмировались в создании принципиально новой области научного исследования — социобиологии, и дали толчок для формирования целого пучка новейших научных направлений — биополитики, биоэтики, биоэстетики, биолингвистики, эволюционной этики, эволюционной эпистемологии и др. Решающий вклад эволюционной биологии в становление современной версии натурализма находит свое выражение даже в самом его названии — эволюционный натурализм¹.

Хорошо известно, однако, что нечто подобное происходило в философии в конце XIX — начале XX в. Тогда под влиянием мощного интеллектуального потрясения, которое было вызвано появлением дарвинизма, проблемы познания, политики, этики и пр. представители самых разных философских направлений (махизма, прагматизма, философии жизни и др.) стали рассматривать в эволюционной перспективе, а философская мысль в целом резко качнулась в сторону натурализма². Но уже в первые годы XX в. этот натурализм был подвергнут сокрушительной критике³, и аксиологическая проблематика на долгие годы (не без пользы для нее, заметим в скобках) стала безраздельной собственностью философских направлений, настроенных бескомпромиссно антинатуралистически (феноменология, различные варианты персонализма и др.). Представляется поэтому крайне важным четко осознать, что действительно делает современный эволюционный натурализм вновь жизнеспособным, по каким параметрам он возвысился (если действительно возвысился) над ранней его версией, что нейтрализует те аргументы против него, которые выдвигались Муром, Шелером, Н.О.Лосским и др. в первые десятилетия XX в. и, более того, дает ему возможность претендовать на вполне конкурентоспособное место в ряду современных философских течений, причастных к содержательному обсуждению проблем аксиологии⁴.

Важнейшим фрагментом всей этой необъятной и сложнейшей проблемной области (которую, разумеется, нет возможности рассмотреть в одной статье в полном объеме) является вопрос о соотношении жизни и ценностей, понимая в данном случае

«жизнь» в ее чисто биологическом смысле. Что является носителем ценностей: жизнь во всем объеме содержания этого понятия или только человеческая жизнь? Формируются ли ценности в процессе естественной эволюции Космоса и органической жизни или у ценностей есть особый, трансцендентный миру источник? Едино ли механизмы формирования ценностей в органическом мире и в мире человеческой культуры и что они собой представляют? Эти и подобные им вопросы являются сегодня ключевыми при обосновании любой концепции аксиологии, в том числе — и особенно — натуралистической. Если попытаться их как-то суммировать и сгруппировать, то вопрос о соотношении жизни и ценностей распадается как бы на два основных аспекта: 1) возможно ли, исходя из понятия жизни в том виде, в каком оно понимается современной биологической наукой, обосновать естественное происхождение человеческих и культурных ценностей (научно-познавательных, художественно-эстетических, нравственно-моральных и пр.) и 2) возможно ли распространить понятие ценности на феномен органической жизни, т.е. жизни в ее чисто естественнонаучном смысле?

* * *

Надо сказать, что данная проблема практически в такой же ее постановке была предметом обстоятельного обсуждения в первые десятилетия XX в. в контексте полемики неокантианцев баденской школы (В.Виндельбанда, Г.Риккерта и др.) с позитивистами, а также с представителями «философии жизни», особенно ее натуралистической ветви, которая с легкой руки Г.Риккерта получила наименование биологизма. Сам Г.Риккерт посвятил анализу феномена «философии жизни» целую монографию⁵, где решительно разошелся с ее представителями в вопросе о возможности обоснования человеческих ценностей, исходя из понятия жизни, а также правомочности распространения понятия ценности на органическую жизнь. «Жизнь как живое, — решительно утверждал он, — столь же мало ценностное понятие как и «переживание». Желая оставаться естественной наукой, биология не имеет права оценивать организмы и их свойства. Жизнь как простая жизненность является только условием, и, значит, не самоценность, а лишь условную ценность представляют собой так называемые «ценности жизни»⁶. И еще: «жизнь... получает ценность всегда,

только благодаря тому, что мы, имея в виду покоящиеся в себе самодовлеющие ценности, делаем ее благом»⁷. Но если это так, то отсюда с неизбежностью следует, что как бы ни решался вопрос о природе человеческих ценностей, совершенно очевидно, что натуралистическому подходу путь к ним заказан.

Попробуем последовательно разобраться во всем этом с высоты сегодняшнего дня, начав с анализа 2-ого выделенного выше аспекта проблемы, а именно с вопроса о том, применимо ли к явлениям жизни понятие ценности.

Поскольку понятие ценности теснейшим образом связано не только с понятиями нормы и оценки, но и с понятием цели, то вопрос о соотношении жизни и ценностей, поставленный таким образом, превращается в часть более общей проблемы телеологии в естественных науках. Не случайно Э.Агацци в своем докладе на XVIII Всемирном философском конгрессе (Брайтон, Великобритания), посвященном проблеме человека в современной философии и науке, выделив ценностную, нормативно-оценочную деятельность человека как главную, важнейшую его характеристику, отмечает: «...это означает, что в исследование человека должен быть вновь введен телеологический подход, изгнанный из науки несколько столетий назад»⁸. Но как тогда быть с очевидной целенаправленностью (а следовательно, и телеологичностью) многих биологических процессов (например, онтогенеза или поведения высших животных), широко признаваемых ныне в биологии? Это — непростой вопрос для всех антинатуралистов и один из самых трудных вопросов общей проблемы телеологии в том виде, в каком она обсуждается в философии науки XX в. Сам Э.Агацци находит выход из положения в том, что предлагает проводить четкое различие «между простой целенаправленностью» (характерной для явлений живой природы. — *В.Б.*) и «реальным ценностно-ориентированным поведением (существующим исключительно в человеческом мире. — *В.Б.*)»⁹. Агацци не приводит каких-либо аргументов в защиту правомочности такого различения. Но задолго до него подобную точку зрения высказывал Г.Риккерт, в работах которого она получила разностороннюю разработку.

Г.Риккерт так же как и Э.Агацци (но вопреки широко распространенному среди механистически ориентированных ученых XX века убеждению в обратном) и не думал отрицать телеологичности живого (отрицая тем не менее, как я уже отметил, правомочность распространения на «просто жизнь» понятия ценности). «Так, мы видим, — писал он в работе «Философия жизни», —

что биология даже в качестве чистой естественной науки действительно не может обойтись без телеологического момента. «Механический организм» — это нелепость, если под механизмом понимается то, что самым понятием исключает всякую телеологию. Слово «организм» происходит от «орган», т.е. орудия, а это слово имеет ясно выраженное телеологическое значение»¹⁰. Здесь, говорит он далее, мы действительно имеем нечто, принципиально отличающее биологию от физики (которая ограничивается познанием исключительно причинных отношений). Но, говоря о телеологии живого, считает он, мы фактически используем *telos* не в смысле цели, а *telos* в смысле конечного состояния, завершения какого-либо процесса. Это и дает ему основание для фундаментального различения 2-х видов телеологий: 1) ценностно-ориентированной телеологии (поведения человека) и 2) свободной от ценностей телеологии («просто живого»)¹¹. А это, в свою очередь, служит основанием для вывода о невозможности распространения понятия ценности на органическую жизнь, с одной стороны, и невозможности обоснования ценностей, исходя из понятия жизни, — с другой.

Что можно сказать обо всем этом с высоты сегодняшнего дня? Прежде всего замечу, что, несмотря на непрерывное и тщательное обсуждение проблемы телеологии в философии науки на протяжении нескольких последних десятилетий, в большинстве своих важных аспектов она и до сих пор остается проблемой открытой. И точка зрения, и аргументация Г.Риккерта по этой проблеме (изложенные выше) не раз затем воспроизводились в литературе различными авторами (как биологами, так и философами) и, что самое поразительное, независимо от Г.Риккерта и без знания работ друг друга¹². Это говорит о том, что здесь схвачено нечто действительно важное, с чем нельзя не считаться. Но безоговорочно при этом можно принять только одно — идею существования различных типов телеологии. А вот возможна ли вообще телеология без аксиологии, на чем фактически настаивает Риккерт, и к чему с неизбежностью приводит эта точка зрения — уже спорно. Во всяком случае, мне представляется более обоснованной другая позиция, защищаемая, например, М.Рьюзом, который в телеологии живого видит не просто сходство или аналогию с телеологией, скажем, продуктов человеческой деятельности — артефактов, а наличие глубокого единства, можно даже сказать — гомологию их в этом отношении. В самом деле, и там, и здесь (т.е. и в мире живой природы, и в мире человеческой культуры) «продукты» (т.е.

новые организмы в одном случае и новые технические или культурные изделия в другом) являются результатом творческих процессов глубоко родственной природы (процесса естественного отбора в первом случае и творческой деятельности человека во втором). И там, и здесь эти «продукты» всегда представляют собой некоторые функциональные целостности, несущие в своей организации неустрашимую печать некоторого «замысла», «плана». Именно поэтому М.Рьюз совершенно справедливо замечает: «Биология отличается от физики и химии именно телеологией, а не принципами витализма. Причина этого в том, что биология рассматривает как бы спроектированные явления (а физика нет)»¹³. Вот в этом обороте: «как бы спроектированные», с моей точки зрения, и заключается вся суть дела. Живые организмы — не просто сложные системы физических взаимодействий и химических реакций, а структуры, творчески конструируемые естественным отбором для выполнения определенных функций и реализации определенных задач и целей (в конечном счете для целей выживания и репродукции). Поэтому каждое изменение в организме сравнивается с аналогичными изменениями у других организмов данного вида на предмет их большего или меньшего соответствия (значимости) его условиям среды. Понятия «адаптивной ценности», «селективной ценности» и пр. — отнюдь не метафоры. Это именно фундаментальные понятия теории эволюции живого мира, получившие сегодня и точную количественную формулировку. Более того, одним из главных принципов при теоретическом описании живых систем является принцип, по своему логическому статусу близкий не столько чистой физике (и химии), сколько технике, дизайну. Я имею в виду принцип оптимальности (или оптимальной конструкции). Но что значит оптимальность? Обратимся к специалисту. Допустим, говорит Р.Розен в своей монографии «Принцип оптимальности в биологии», — что инженер должен спроектировать мост. С каждым вариантом конструкции, который может рассматриваться решением этой задачи, обязательно будет связываться определенная цена, измеримая количественно. Оптимальным будет считаться такой вариант, который удовлетворяет всем поставленным требованиям, т.е. выполняет предписанную задачу в заданных рабочих пределах и при минимальной цене. Выражаясь более общим языком, можно сказать, что на множестве всех конкурирующих решений данной задачи задается некоторая оценочная функция (или, как говорят математики, — функционал), которая каждому элементу этого

множества ставит в соответствие какой-то элемент, принадлежащий некоторому линейно упорядоченному множеству цен¹⁴. Таким образом, как видим, без понятия оценки, ценности сам оптимизационный подход теряет всякий смысл: в этом его суть. Решающим же для нашего вывода является то, что в биологии идея оптимальности применима в конечном счете только в контексте идеи естественного отбора как главного «конструктора», «творца» живых организмов. Именно это дает возможность сформулировать основную гипотезу оптимизационного подхода в биологии: организмы, обладающие биологической структурой, оптимальной в отношении естественного отбора, оптимальны также и в том смысле, что они несут некоторую оценочную функцию, определяемую, исходя из основных характеристик окружающей среды¹⁵. Но, может быть, это просто формальный прием и «ценности» здесь это все-таки не то же самое, что «культурные ценности»? Попробуем продвинуться дальше.

В свое время Э.Дюркгейм в докладе на Международном философском конгрессе в Болонье (1911 г.), названном «Ценностные и «реальные» суждения», попытался классифицировать различные точки зрения на то, что есть ценность. Первая точка зрения трактовала «ценность вещи как простую констатацию впечатлений, производимых вещью в силу ее внутренних свойств»¹⁶. Например, хлеб — химическое тело. Но он становится ценностью, когда используется как пища. Другая точка зрения связывала ценность вещи не с какими-либо внутренними ее свойствами, а с некоторым идеалом, святыней. Например, кусок ткани становится знаменем, простой пень на дороге может стать идолом и т.д. Сам Дюркгейм склонялся к тому, чтобы называть ценностью только то, что имеется в виду во втором случае. Но резонно задать вопрос — а почему? Разве хлеб — не ценность? И разве он получает свой статус ценности не потому, что, будучи исходно некоторым химическим телом, вступает в отношение значимости для человека? Но то же самое мы сплошь и рядом имеем и в живой природе. Можно сказать, что везде, где есть функция, выполняемая той или иной структурой, это означает, что некоторая структура стоит в особом отношении значимости для процессов, протекающих на тех или иных уровнях организации организма, или на уровне организма как целого. ДНК как носитель наследственной информации, белок как фермент и т.д., все это — не просто химические тела, а химические тела, имеющие особое значение для определенных процессов в клетке или в организме в це-

лом. Точно так же и естественный отбор оценивает изменения на предмет их значимости для приспособления их носителей к условиям среды. А ведь мы знаем, что отношение *значимости* и есть основное свойство ценностей. Ведь о ценностях, как писал в свое время Г.Риккерт, нельзя сказать, что они существуют или что они не существуют. О них следует говорить только, что они *значат*¹⁷. Но из этого следует, что везде, где мы имеем функциональное отношение в живой природе, мы имеем не просто пример телеологии, но и отношение значимости, т.е. всегда и неизбежно пример ценностно нагруженной телеологии.

Что же касается вопроса о возможности обоснования средствами биологической науки происхождения мира человеческих культурных ценностей, то здесь разница между теоретическими ресурсами, которыми обладает современный эволюционный натурализм по сравнению с натурализмом начала нашего века, особенно бросается в глаза. Вновь обратимся к работам вдумчивых критиков натурализма прошлого. Г.Риккерт, обсуждая проблему содержания понятия культуры, предложенное в свое время его соотечественником Паулем, из которого фактически вытекало, что животная жизнь есть не просто предварительная, а реальная ступень к человеческой культурной жизни в полном смысле слова, заметил: «Такая точка зрения по отношению к жизни животных не может все же считаться единственно правомерной; более того, можно было бы даже показать, что перенесение понятий человеческой культуры на общество животных в большинстве случаев является лишь забавной, но при том путаной аналогией»¹⁸. Здесь, как говорится, все ясно.

Еще более обстоятельному анализу (но с тех же, что и Риккерт, позиций) подверг эту проблему В.Виндельбанд. В работе «Нормы и законы природы» он прямо останавливается на вопросе о возможности объяснения происхождения норм человеческой культуры как следствия эволюции живой природы на основе борьбы за существование и под руководящим контролем естественного отбора. Почему бы, говорит он в этой работе, не допустить, что нормы дают животным преимущество в борьбе за существование, закрепляются наследственностью и таким образом передаются по поколениям и даже совершенствуются. По отношению к чисто логическим нормам, говорит он, такое объяснение, по-видимому, возможно. Однако это весьма сомнительно по отношению к эстетическим чувствам и вкусам (а следовательно, и нормам) и совершенно исключено по отношению к объяснению

происхождения нравственных норм. «По отношению к чисто органическим образованиям, — пишет он, — можно еще понять, что естественно необходимый процесс сам с течением времени совершает между своими творениями отбор, благодаря которому сохраняются лишь жизнеспособные и целесообразные существа. В психической же области нормативность и жизнеспособность отнюдь не всегда совпадают; здесь то, что соответствует цели общезначимости, не есть одновременно и то, что способно поддерживать и сохранять своего носителя в борьбе за существование.

Если несмотря на это сознание норм, не повышая жизнеспособности и сил самосохранения своих носителей, не только сохраняется в историческом развитии человечества, но и в отдельных отношениях даже возрастает, углубляется и рафинируется, то это должно покоиться на какой-либо непосредственной и самостоятельной, независимой от посторонних влияний силе, которая присуща сознанию — норм как таковому и которая поэтому возвышает совесть, когда она уже возникла, до уровня психологической силы в развитии душевной жизни. Лишь так можно будет понять истинную сущность и психологическое значение норм»¹⁹.

И вновь, читая эти разумные соображения, видишь, как глубоко они привязаны к уровню развития эволюционной биологии, к самому стилю естественнонаучного мышления своего времени и как это уже далеко от нас. И дело не просто в фактических неточностях или в недостаточности эмпирического материала. Конечно, данные таких биологических наук XX в., как этология, социобиология, приматология и др., убедительно говорят, что сходство многих черт социальной жизни и социального поведения животных и человека представляет собой, вопреки убеждению Г.Риккерта, отнюдь не забавную и путаную аналогию. За этим сходством стоит глубокое единство механизмов их естественного формирования. Но, повторяю, дело не просто в этом. Радикально изменился сам способ аргументации от имени и на основе понятий биологической теории эволюции. Можно смело утверждать, что дарвиновская теория конца XIX — первых 2-х десятилетий XX в. и современная генетическая теория естественного отбора — это по сути две разные эпохи в развитии эволюционно-теоретической мысли. Поскольку существо этого различия не всегда правильно понимается за пределами все-таки довольно узкого круга специалистов, имеет смысл, видимо, чуть подробнее остановиться как раз на формировании самих современных способов тео-

ретического анализа проблем сложного социального поведения животных. Тем более, что процесс этот не лишен некоторых элементов внутреннего захватывающего драматизма.

Источник этого драматизма сразу же будет понятен, если попытаться сформулировать суть современной теории эволюции в предельно обобщенной форме в виде 2-х основных утверждений: 1) эволюция есть изменение частот генов в популяциях (или, как иногда говорят, — преобразование генотипической структуры популяций) и 2) частота данного гена может возрастать только в том случае, если этот ген повышает то, что называется «дарвиновской приспособленностью» (fitness), т.е. ожидаемое число выживающих потомков его обладателей. Но это означает, что единицей отбора является отдельно взятый организм. Отбор — с этой точки зрения — всегда сохраняет только такие организмы, которые являются носителями генов, повышающих дарвиновскую приспособленность. То, что это может привести к снижению жизнеспособности вида в целом, не заботит естественный отбор. В этом смысле он оппортунистичен и близорук, чему свидетельством печальная летопись бесчисленных вымерших видов в истории живого мира.

Но в поведении многих ныне живущих животных можно найти много таких черт, которые, казалось бы, не способствуют выживанию их обладателей. Классическим примером здесь служит поведение рабочей пчелы, которая стремится ужалить вторгающегося в улей врага — ведь при этом она сама погибает. Возникает естественный вопрос: как может закрепиться в процессе эволюции ген (или сочетание генов), повышающий вероятность самоубийств? Ведь даже если он возник в результате мутации, он должен быстро исчезнуть из популяции вместе со смертью своего носителя. Проблема усугубляется тем, что подобного рода явления чрезвычайно широко распространены в мире животных. Не говоря уж об актах материнского самопожертвования (скажем, у птиц, спасающих своих птенцов тем, что отвлекают на себя внимание хищника), к этому же в сущности сводится и поведение птиц или животных, издающих предупреждающие сигналы при приближении врага и многое другое. Более того, животные часто проявляют акты самопожертвования, по своему героизму и нравственному содержанию не уступающие лучшим образцам человеческого поведения. Еще более поразительно то, что, скажем, рабочие пчелы у медоносной пчелы вообще бесплодны. И не только у одних пчел, а у тысяч и тысяч видов общественных насеко-

мых мы находим полностью бесплодных рабочих особей, вся деятельность которых направлена на благо размножающихся особей. Так может ли все-таки теория естественного отбора объяснить возникновение и эволюцию такого рода явлений — появление стерильных каст, способность к подлинно альтруистическому поведению и пр.? Положительный ответ на этот вопрос мог быть получен только во 2-ой половине XX в. И впервые он в детально разработанном виде был представлен в работе английского исследователя Уильяма Гамильтона в 1964 г.²⁰. Гамильтон предложил совершенно оригинальную генетическую теорию эволюции альтруизма и социального поведения, которая по праву считается одним из самых значительных достижений эволюционной генетики второй половины нашего столетия.

Для понимания его теории прежде всего необходимо ясно отдать себе отчет в некоторых элементарных, но совершенно фундаментальных фактах, например, что каждый организм имеет общие гены не только со своими детьми, но и с другими родственниками — с родителями, братьями, сестрами, двоюродными братьями и сестрами и т.д. Если мы теперь введем понятие «коэффициента генетического родства» как числа общих (идентичных) генов у разных организмов, то очевидно, что этот коэффициент между родителями и детьми равен $\frac{1}{2}$. У сестер и братьев отец и мать общие и от каждого родителя они получают ровно половину своих генов. Следовательно, коэффициент генетического родства между родными братьями и сестрами также равен $\frac{1}{2}$. Продолжая эти рассуждения, можно показать, что коэффициент родства между бабушкой (дедушкой) и внучкой (внуком) равен $\frac{1}{4}$, между тетушкой (дядюшкой) и племянницей (племянником) — тоже $\frac{1}{4}$, между двоюродными братьями и сестрами — $\frac{1}{8}$ и т.д. А поскольку каждый индивидуум имеет общие гены не только со своими детьми, но и с другими родичами, то он, следовательно, может обеспечивать передачу этих генов в последующие поколения не только путем собственного размножения, но и способствуя размножению своих родственников. Вот это обстоятельство и есть ключевой момент теории Гамильтона.

Мысль о том, что организм может увеличить свою приспособленность, отказываясь от размножения, поначалу может показаться нелепой и лишённой всякого смысла именно с точки зрения теории естественного отбора. Но тем не менее это именно так. Ведь согласно этой теории отбору все равно, каким образом те или иные гены попадут в генофонд: путем размножения данной осо-

би или же ее родича. Главное, чтобы они попали туда в большем количестве, чем другие гены, и тогда их доля в генофонде популяции будет увеличиваться от поколения к поколению, т.е. они будут подвергаться положительному отбору. Такой отбор, который оценивает не только изменения индивидуальной приспособленности организма, но и его влияние на приспособленность родственников ему особей, получил название отбора родичей или kin selection. Он отличается от обычного индивидуального отбора тем, что основан на оценке так называемой «совокупной приспособленности» — другого важного понятия теории Гамильтона. Она, естественно, складывается из приспособленности особи и приспособленности ее родичей. Но главное, Гамильтон сформулировал и основное условие, делающее возможным возникновение альтруизма путем отбора родичей: увеличение приспособленности родственников особей, на которых направлено альтруистическое действие, должно обеспечить передачу в следующее поколение больше число генов (идентичным генам альтруиста), чем теряется из-за уменьшения его индивидуальной приспособленности.

На более строгом языке это можно выразить следующим образом. Рассмотрим две особи, одна из которых — альтруист, назовем ее донором, а другая — объект альтруистического действия, назовем ее реципиентом. Тогда все, что выше было сказано, будет звучать так: донор совершает некоторое действие, в результате которого его собственная дарвиновская приспособленность понижается на некоторую величину — C , но приспособленность реципиента повышается на некоторую величину — V . Допустим также, что существует пара аллельных генов — Aa и что наличие у особи именно гена A повышает вероятность совершения ею альтруистического действия. Гамильтон показал, что изменение частоты гена A в популяции после совершения этого действия зависит от коэффициента генетического родства (обозначим его как R) между донором и реципиентом. А если быть совсем точным, то он показал, что частота гена A в результате совершения альтруистического действия будет возрастать, если коэффициент генетического родства R больше, чем $C/V / R > C/V$. Например, если в результате альтруизма организм погибает, но при этом сохраняется более чем 2-а близкородственных организма (братьев или сестер, с которыми коэффициент родства $R=1/2$), то совокупная приспособленность увеличивается при этом, поскольку $C=1$, а $V=$ более, чем 2-а, то, действительно, коэффициент родства $R=1/2$ в данном случае будет выше, чем C/V .

Первым объектом применения этой теории как раз и стало объяснение эволюции социального поведения у насекомых. В дальнейшем идеи Гамильтона нашли свое прямое подтверждение и при объяснении общественного образа жизни высших животных, в частности птиц и млекопитающих.

Эта пионерская работа Гамильтона породила целую взрывную волну из новых подходов и идей. В частности, были разработаны модели так называемого реципрокного (взаимного) альтруизма для объяснения альтруистического поведения в отношении других животных, не состоящих в близком родстве с альтруистом. Для объяснения других сложных форм социального поведения, например различных форм ритуального поведения, было разработано понятие «эволюционно стабильной стратегии» поведения, которое поддается формализации с помощью математического аппарата теории игр и мн. др. В 1975 г. была осуществлена и первая систематизация этих опытов в работе американского энтомолога Э.Уилсона «Социобиология. Новый синтез»²¹. Этот термин — социобиология — закрепился и породил устойчивые и, на мой взгляд, вполне обоснованные надежды подвести надежную научную, биологическую базу под объяснение происхождения и эволюции всех форм социальности, включая и человека, человеческое общество и человеческую культуру²².

* * *

Вновь переходя на более общий уровень рассмотрения, можно сказать, что если все рассмотренные выше аргументы в пользу положительного ответа как на вопрос о распространимости понятия ценности на живую природу, так и на вопрос о возможности эволюционно-биологического обоснования человеческих ценностей хоть сколь-нибудь убедительны, то оправданным становится и попытка обсуждения возможных путей формирования современной версии натуралистической концепции ценностей (натуралистической аксиологии).

Первым шагом на пути построения такой концепции, как мне представляется, должен быть шаг в направлении полной релятивизации самого понятия ценности. Не только в том смысле, что человеческие представления о ценностях, об их содержании и иерархии релятивны по отношению к соответствующему контексту их формирования и функционирования в различных челове-

ческих обществах и культурах. Но и (и это главное) в том, что понятие «ценность» вообще исходно выражает собой некоторое специфическое отношение, а именно отношение *значимости* свойств одного объекта для успешного функционирования другого. В этом смысле ценностей ни как объектов, ни как качеств наряду с другими объектами и качествами (как материальными, так и идеальными) попросту не существует. Поэтому все выражения, в которых о ценностях говорится как о каких-то абсолютных реальностях, уже своей формой вводят в заблуждение. Даже приводившееся выше знаменитое риккертовское замечание о том, что о ценностях нельзя говорить, что они существуют или, напротив, не существуют, а следует говорить только что ценности значат, не лишено отмеченной двусмысленности. И избавиться от нее можно только одним способом: открыто признав, что ценности — это не объекты и не качества, а отношения, и любой объект (потенциально любой объект во Вселенной) автоматически становится ценностью, вступив в отношение значимости, став в каком-либо смысле «значимым» для другого объекта, например для человека. Причем под объектом в данном случае понимается, естественно, любой вид реальности, а не нечто противоположное субъекту в гносеологическом смысле слова; гносеологический субъект сам может выступать в качестве «объекта» ценностного отношения.

Хотя понимание ценности как отношения и даже более конкретно — как именно «отношения значимости» само по себе не является чем-то новым (оно не раз предлагалось в прошлом, причем представителями самых разных философских ориентаций — от сугубо материалистических до религиозно-метафизических), в современной его трактовке оно, как представляется, высвечивает вполне обнадеживающую перспективу дальнейшей разработки аксиологической проблематики в традициях именно натурализма (и научного реализма в целом).

Решающим для конструирования натуралистической установки пунктом является, с точки зрения автора, осознание того, что это «отношение значимости» формируется в Универсуме задолго до появления человека и человеческой культуры. В сущности, как я старался показать выше, оно совершенно неотделимо от самого феномена жизни, о чем свидетельствует весь функционально-телеологический язык биологической науки. Если же мы допустим вместе с современной биологией, что эта функционально-телеологическая организация живых систем является прямым продуктом деятельности естественного отбора, мы и найдем зве-

но, связывающее ценностно нагруженную, но еще чисто функциональную телеологию живого с миром сознательно выбираемых человеческих (в том числе и высших, идеальных) ценностей. В свете такой натуралистической перспективы процесс формирования специфически человеческих ценностей предстает в виде нарастания, интенсификации и преобразования отношения значимости, возникшего по меньшей мере одновременно с первыми живыми организмами, в ходе последующей биологической, антропологической и социально-культурной эволюции.

В свете этой перспективы становятся более ясными как историческая правота, так и ограниченность решения вопроса о соотношении жизни и ценностей представителями философии жизни начала века, причем не только ее натуралистической, но и метафизической ветви. В сущности, по большому счету они были правы, видя именно в понятии «жизнь» основание для понимания культуры и человеческих ценностей. Как мы теперь знаем, жизнь и культура находятся в столь тесном пространственном, временном и функциональном перекрытии, что с полным основанием можно говорить, что «культура укоренена в жизни». Эти термины и выражения правильно выражают суть дела. Они образны, но не метафоричны. Если им не придавать статуса окончательных объяснений (тогда это будет чистая метафизика), а видеть в них предварительное выражение сути дела, предполагающее последующее раскрытие механизма этих процессов, тогда они оказываются на удивление точными. И хотя высшие этажи и уровни ценностей, несомненно, имеют главным образом социальные корни, само отношение значимости, специфическим выражением которых они являются, возникает вместе с живой природой и вместе с ней и посредством ее порыва достигает высот культуры, науки, нравственности, эстетики и религии.

Конечно, на том уровне разработки, на котором натурализм находится на сегодняшний день, он все еще носит характер скорее общей научно-исследовательской программы, имеющей большое мировоззренческое значение, но недостаточно продвинутое в операциональном плане. И тем не менее решительный шаг, как я старался показать выше, сделан и в этом направлении. Различные математические модели процессов самоорганизации в природе и обществе, создаваемые в рамках синергетики, генетико-популяционные модели происхождения различных социо- и морально подобных форм поведения животных и многое другое — это такие достижения, которые делают вполне оправданными все

натуралистические ожидания. При этом нет никакой необходимости заходить так далеко, чтобы утверждать, что мы достигли стадии, на которой аксиологическая проблематика целиком изымается из сферы компетенции религии и метафизики и передается по ведомству специальных наук. В свете опыта обсуждения аксиологической проблематики в XX в., как и богатейшего опыта обсуждения проблем соотношения метафизики и науки в целом, это было бы по меньшей мере неосмотрительно. Да в этом и нет никакой необходимости! Будем надеяться, что никогда не наступит время, когда исчезнет возможность каждому черпать из того родника, который ему более всего по душе.

И это не просто благое пожелание. Такая позиция вытекает из самой сути развиваемой здесь концепции. В конце концов ценности как отношения значимостей реальны, и, следовательно, они могут быть выделены как таковые и стать предметом как обычного научного объективного исследования, так и феноменологического (эмоционально-интенционального по терминологии М.Шелера) анализа. Более того, сейчас совершенно очевидно, что вопреки убеждениям классиков в обратном, эти два подхода отнюдь не являются несовместимыми²³. И опыт возникновения таких направлений в науках о человеке, как феноменологическая социология, гуманистическая психология, психологическая история и др. — убедительное тому свидетельство. Кроме того, мы теперь твердо знаем, что любое достижение в науке есть лишь появление новой вершины, с которой еще лучше видится и глубже осознается, какой безбрежный океан неведомого нас окружает.

Примечания

- ¹ *Ruse M. Evolutionary Naturalism. Routledg, 1995.*
- ² Подробнее см.: *Борзенков В.Г.* От «Философии жизни» к «биофилософии»? // *Биофилософия. М., 1997.*
- ³ См., напр., гл. I. Гедонизм, эвдемонизм, биологизм, натуралистический эволюционизм работы *Лосского Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 25-47.
- ⁴ См., напр.: *Рьюз М.* «Эволюционная этика: здоровые перспективы или окончательное одряхление? // *Вопр. философии. 1989. № 8.*
- ⁵ *Риккерт Г.* Философия жизни. Изложение и критика течений философии нашего времени. Пг., 1922.
- ⁶ Там же. С. 114.
- ⁷ Там же. С. 120.
- ⁸ *Агацци Э.* Человек как предмет философии // *Вопр. философии. 1989. № 2. С. 31.*
- ⁹ Там же. С. 28.
- ¹⁰ *Риккерт Г.* Философия жизни. С. 107-108.
- ¹¹ Там же. С. 109.
- ¹² См., напр.: *Светлов П.Г.* Онтогенез как целенаправленный (телеономический) процесс // *Архив анат., гист. и эмбр. М., 1972, т. XIII; Вригт Г.Х.* Объяснение и понимание. Гл. III. Интенциональность и телеологическое объяснение // *Вригт Г.Х.* Логико-философские исследования. М., 1986.
- ¹³ *Ruse M.* Is science secsist? And the other problems in the biomedical Sciences. Dordrech etc., 1981. P. 100.
- ¹⁴ *Розен Р.* Принцип оптимальности в биологии. М., 1969. С. 12.
- ¹⁵ Там же. С. 18-19.
- ¹⁶ *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения // *Исследования. 1991. № 2. С. 107.*
- ¹⁷ *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // *Культурология XX века. Антология. М., 1995. С. 70.*
- ¹⁸ Там же. С. 73.
- ¹⁹ *Виндельбанд В.* Нормы и законы природы // *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 198-199.
- ²⁰ *Hamilton W.D.* The genetical theory of Social behavior: 1 and 2 // *Sourn of Theor. Biol. 1964. № 7.*
- ²¹ *Wilson E.O.* Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge at. all., 1975.
- ²² *Рьюз М., Уилсон Э.* Дарвинизм и этика // *Вопр. философии. 1987. № 1; Эфроимсон В.П.* Генетика этики и эстетики. СПб., 1995. Впрочем, объективности ради следует отметить, что в литературе — как философской, так и биологической — возможности и сам статус социобиологии до сих пор воспринимаются и оцениваются весьма не однозначно. См., например: *Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огурцов А.П.* Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1995. С. 159-162; *Зорина З.А., Полетаева И.И., Резникова Ж.И.* Основы этиологии и генетики поведения. М., 1991. С. 184-186.
- ²³ См., напр.: *Гильдебранд Д.* Что такое философия? СПб., 1997.

И.В.Курсберг

Ценность жизни в Ветхом Завете

Отталкиваясь от принятых в научной библеистике толкований, обратим внимание на возможность вопроса о ценности жизни в Ветхом Завете. Ведь на первый взгляд этот вопрос не подразумевает пересмотра современного (рационально-субъективного) понимания ценности, хотя для нас наличие соотнесенных с библейским человеком и доступных его пониманию смыслов жизни неочевидно.

Предметное отношение к жизни во времена создания Ветхого Завета еще не сложилось, жизнь дана библейскому человеку так же, как и всему живому; дана непосредственно, не через представление как *res corporalis*¹, а как неотстраняемое место обитания — где питаются, размножаются, находят убежище, не затрачивая для этого преобразующих усилий. Это место — не неподвижное пространство. И не биологическая среда. Жизнь удовлетворяет нужды живого не по природным закономерностям, а являясь чудесным действием Бога. Живое там пребывает, но не просто как в бытии — это бытие сохраняет все вещественные подробности — все конкретное необходимое живому естество, а нередко и ведет себя как живое. Это — жизнеприсутствие Бога — *hayah*.

Бог вызволяет к жизни живое, постоянно животворит, распространяет себя в процессе жизни — разливается по земле дождем, чистыми водами, ветром, что поднимает бурю на море, гонит саранчу по суше... Им вдохновляются, вдыхают — живут. Без сомнения, повеления, гнев или милость Бога — это не метафоры. Однако даны они не как лишь словесные обобщения действия или особые опосредованно влияющие на жизнь эмоциональные со-

стояния, а немедленно влекут естественные последствия или сразу эти последствия даны выразительно — не перестав быть конкретным действием, они сразу даны как развертывающаяся эмоция или слово, сливаясь друг с другом.

Личностная субъектность Бога является цельно текущей жизнью, не как мистическое, чудовищно-раздутое в антропоморфности существо. Только там, в предрасположенности к Богу, и возможно живое. Благодаря Богу оно приобретает личностные черты — очень обострившиеся в человеке; жизнь протекает в нем интенсивнее, так что в его личностных чертах задействована история всего живого.

Столь органичная естественно-сверхъестественная жизнь, не допуская *новоевропейскую традицию* различать материальное-идеальное, субъективное-объективное, затрудняет вопрос о ценности. Бог — единственно действенный субъект, не противоположен живому, дает себя как жизнеприсутствие.

Человек радуется, когда он долго обильно живет, но эта радость не выказывает сугубо личностную оценку жизни, а является ее продолжением: заданная жизнеприсутствием цельность повсюдна — любое действие экспрессивно, может быть подано как прямая речь, как-то выражено, или же речь оказывается и не речью вовсе, а самым непосредственным действием². Все живое вместе с человеком одинаково восторгается жизнью, прославляет ее — не тем, что непременно говорит о ней, а просто тем, что живет, что расположено к Богу. Все живое погружено в славословие, радость — нет, не просто в эмоции — внутренний психологический мир, а переживания, воплотившиеся и вовне, в самой природе живого.

Итак, положение библейского человека таково, что и мы не в состоянии воссоздать его в современном понимании специфически ценностное отношение к жизни: нет самостоятельно оценивающего субъекта — везде одна и та же привязанность. Именно потому, что жизнь им не освоена, а дана, человеку невозможно ни в какой деятельности отделиться от жизни и остаться в живых. Он остается в неведении — полагаясь на Бога. Бог оценивает его поступки — но оценивает действительно — вторгаясь всей сокрушительной или созидательной силой.

Неподдающаяся библейскому человеку жизнь для нас тоже неумозрительна, не предстает в готовом для понятийной обработки виде, хотя теоретическое положение исследователя и обязывает его *не видеть* эту особенность.

На наш взгляд, вопрос о ценности жизни в Ветхом Завете возможен, но лишь как вопрос о живом — в жизнеприсутствии. Там все значительно, все по-своему отвечает ему в необыкновенно-природных и личностных переменах; все сущее (даже какая-нибудь *трянница*) ведет себя, сравнивается с людьми, а иногда и приравнивается к людям, а люди лишены исключительной osobости и — живут посреди живого. Любая, в том числе изготовленная людьми, вещь относится к Богу и только в этом абсолютном отношении удовлетворяет частную нужду, но не как предметное, а неподвластное им живое...

На примере ценности мы начинаем приспособливать новоевропейские понятия к древнееврейской жизни и уже обратили внимание на контраст к привычному взгляду, уже приступили к сопоставлениям двух традиций. В этой статье наша задача прежде всего феноменологически рассмотреть то, что не было дано как представимое, как мыслимое, что и теперь трудно помыслить. Мы будем рассматривать возвышенную природу живого в жизнеприсутствии Бога, а затем посмотрим, что происходит с живым, когда меняется его положение, когда оно гибнет.

Как же находится живое в жизнеприсутствии? Оно находится там как плоть, как, несомненно, органическая, значит, все-таки имеющая некие пространственные черты телесность. Именно в жизни картинно невыразительное тело приобретает структуру соотносимых друг с другом частей. Но так как каждый телесный член не является только физическим органом, а жизненной подробностью, жестом, влекущим все естество живого, то наиболее тщательно расписанным остается живое человеческое тело. Невозможно сказать, как выглядят лев или барс, буйвол, верблюд или вол — это просто живые существа, которые резво бегают, набрасываются, бодаются, рычат, такое всегда строго ответное — перед Богом движение выхватывает лишь какую-то одну особенность их тела — пятна на шкуре зверя, горб на спине... В этой особенности заключена их жизнь.

Мертвое тело и вовсе исчезает из поля зрения, перестав двигаться, полностью утрачивает черты.

Человек по-разному живет — и столь же богато различиями его тело, передающее эти многочисленно подвижные состояния. Тело то на мгновение приобретает определенность — мелькают руки, ноги, голова, бедра, живот, воплотившие радость или страдание, то вновь расплывается, становясь дыханием, кровью, источником в саду — пульсирует. Тело не имеет очерченного внеш-

него вида — как отделившейся от глубины поверхности. Да и сама глубина не занимает зафиксированного за внешним положения. Можно сказать, что тело экстравертировано — настолько оно прозрачно — в нем нет физического нутра, а есть внутренность, есть отдельные органы, выражающие особо интимные состояния и в этой выразительности показывающиеся вовне — названы сердце, кости, печень, язык... Однако не только сердце и кости, но и руки, и ноги всецело воплощают жизнь — внешние части тела тоже способны успешно передавать перипетии живого, так что сердце или кости не более находятся внутри тела, чем руки или ноги — снаружи. Однако все эти телесные подробности не сливаются в сплошь светящееся пятно, но именно переливаются в верно неодинаковом свете жизни — они то попеременно, то друг за другом показываются, то исчезают во плоти — как бы мерцают в тени друг друга. Укрепляются руки и утверждаются колена, потом — открываются глаза... и уши отверзнутся... хромой вскочи ... язык немого будет петь... (Ис. 35:3, 5-6 ср.: 66:14) — пропущенные фрагменты тела угадываются в этих неожиданно совмещенных в общем движении нарастающей радости телесных чертах — нарастающей благодаря все вновь и вновь добавляемым оттенкам. Это именно телесные черты, а не просто органы или части тела — так они индивидуально воплощают радость. Но так как это все же одна и та же радость, переполнившая каждую телесную черту, радость неудержимая в человеке, немедленно разнесшаяся повсюду, каждая ее телесная особенность может заменить другую, незавершена сама в себе — все они вместе, необособлены, одна открытая всему живому плоть — радость, что вступает весельем ликующей земли.

Конечно, в столь живом теле нельзя специально различить более твердые и мягкие, или, например, исключительно жидкообразные составы. Все они проницаемы для жизни и потому одинаково прочны — их твердость не является следствием физического строения, а определяется, прежде всего, присутствием жизни. Кровь, дыхание или семя никогда не остаются в одном и том же определенном состоянии, а сгущая в себе жизнь, не менее твердотелесны, чем другие части тела, например кости. Семя течет как вода (Числ. 24:7), но и рассеивается (Быт. 49:7, Иер. 31:27 и пр.). Овладевает городами и наследует землю (Пс. 24:13, Быт. 22:13), — синонимично человеку, всей телесности. Тоже и дыхание³ — изливается (Пл.2:12, Цаар.1:15) и превращается в прах (Пс. 106:5), и кровь, она течет и она разметана (Соф.1:17), кровь-человек (Ис. 49:26, 29:10, Пс. 78:2-3, Иер. 51:35) и кровь — сосредоточие

каждой жизни (Лев. 17:14). Так же и кости прочны, лишь пока являются живым человеком, но они легко ломаются, гнутся, когда омертвевают — когда Бог от человека далек (ср.: Числ.24:8, Пс.30:11, 31:3 и т.д.). Черствая непроницаемость тела, замершего в одном и том же состоянии, смертельна. И, конечно, в текучем теле не обнаруживается строгая иерархическая организованность, когда бы те или иные органы были всегда более жизненно важны, чем другие, — или архитектурическая расчлененность на верх и низ, переднее и заднее. Все тело жизненно восхитительно, ничто не вызывает стыд.

Конечно, сердце упоминается чаще всего, однако вряд ли является исключительно выразительным центром повсюду живого тела. Любой орган или часть тела могут быть необыкновенно выразительны и действительно становятся такими центрами жизни, например, чресла — т.е. живот, внутренности, бедра (бока, талия) и половые органы — *yarek meah, mothen, chalats (charats), kecel*. Когда человек довольно живет, чресла его сильны (Иов.40:11, ср.: Пр.31:17), благословляют (Иов.31:20), очевидно наполнены здоровьем и всегда обильно рожают (Быт. 46:26, 2 Цар. 7:12 и т.д.). В слабеющей жизни и чресла скованны, изранены, болеют (Пс.37:8, 65:11, Ис. 21:3, Иез.29:7, Наум.2:10).

Будучи столь меняющимся, тело всегда очень четко ориентировано, оставаясь живым только с лицевой стороны, только в этой экстравертированности — в обращенности к Богу. У живого тела нет задника (другой стороны), оно цельно направлено всегда вперед — вместе с сердцем именно внешне-передние, самые деятельные части наиболее интенсивно передают жизнь, а вместе с ними движется и все остальное тело. Но и когда природность органов тела видна непосредственнее — их едят, режут, моют, особым образом готовят (напр. Исх.12:9 и сл., 29:17 и сл., Вт. 18:3) — и тогда они сохраняют именно в этой природности и даже именно в этих случаях жизненность. Пищу готовят не для того, чтобы только утолить голод — и это деяние тоже полагает людей на Бога, продляет жизнь.

Сердечные порывы человека, работа рук и ног, волнение внутренних воздействуют на все живое сразу, во всей психосоматике. Люди, звери, растения — и дорога, и полевые камни, земля, — все самое вроде бы мертвое соединяется в одной плотно живой ткани — в изгибах одного и того же тела, которое движется то отдельными своими существами — внутри себя, то всей массой живого сразу. Так глубинны телесные структуры — ими прониза-

на вся жизнь. И всегда движение живого происходит относительно жизнеприсутствия, так же как и сложение его телесности. Никаких других оборотных сторон, никакого другого попятного движения у этой телесности нет; она вся положительна — так положена Богом.

Человек как отдельный индивид или целое сообщество не вполне владеет столь буйно разросшимся телом или лучше сказать — телесной жизнью. Он находится в нем, точнее, он сам — это живое тело, и, однако, не является его хозяином — сам себе не принадлежит. Человек живет и все-таки жизнь тела — не его жизнь. И ощущение тоже не является его собственной способностью восприятия, отделенной от жизни сенсорикой. Даже когда оно дано самым простым способом, оно не от человека, оно — дано (ср.: Исх.4:11-12). Часто встречаемое «видеть» лишено значения восприятия зрением самим по себе; представленным как некий *отдельный* орган напротив противоположного человеку объекта. Видеть — не значит подвергать нечто разглядыванию. Речь не идет только о видении или слышании, а всегда о жизни. Представление, что иудей мог просто видеть (или слышать) мир, подразумевает в жизни пустые, не находящиеся в присутствии Бога места — зоны, в которых видны (или слышны) предметы вне их первоисточника. Но именно такое представление, предполагающее разрыв жизни — наблюдение или прослушивание со стороны — как раз и невозможно для иудеев. Внешнее и внутреннее, поверхность и глубина — все значительно, все непрерывно движется и разрозненно непредставимо; только лицо, только некая часть туловища.

Телесная жизнь лишена зрительного или же специально слухового смысла, чувственно ненаглядна, тиха и все-таки чувственна — во всех этих беспокойствах и трепетаниях. Господь говорит пророку о бедствиях, эти бедствия ужасно чувствительны, не могут быть только словами или только перед глазами: «Выхожу я на поле — и вот, убитые мечом, вхожу в город — и вот, истаивающие от голода»... (Иер.14:18).

И когда пророк обещает радость и мир — в этих словах не только звуки голоса, а видение — столь искренне слышание, столь подробно и зрительно живо: «...не услышится (в Иерусалиме) голос плача и голос вопля... и будут строить дома и жить в них, и насаждать виноградники и есть плоды их... не будут трудиться напрасно и рождать детей на горе... И будут, прежде, нежели они воззовут, Я отвечу: они еще будут говорить, и Я уже услышу» (Ис.65:19,21-24). «И увидите это, и возрадуется сердце ваше, и кости ваши расцветут, как молодая зелень...» (Ис.66:14).

Это разные куски текста, но в них один и тот же смысл — проникновенная полнота жизни, достигающая не только слуха или зрения. Потому неудивительна замена в некоторых случаях глагола «видеть» все тем же *hayah*, означающим «быть» (ср.: Иер.14:13 и 15). Переплетение видения и слышания часто угадывается и в других текстах (напр. ср.: Пс.9:35 и 38) именно как проникновенность жизнеприсутствия, уходящее в не менее ясное, но уже в то, что нельзя пощупать руками, увидеть глазами, услышать ушами. Разумеется, когда Моисей видит Бога лицом к лицу (Исх.33:11, Втор.34:10), или, если строго следовать тексту, *говорит* — здесь все тот же случай взаимозамены: когда Иаков боролся с Богом, сказано, что он видел Бога и тоже «лицом к лицу» (Быт.32:30, ср. Ис.52:8) — речь не о непосредственном созерцании теофании, а об особо близком положении друг к другу. Хотя на Бога нельзя смотреть, люди соприкасаются с Ним, ищут Его лица, живут перед Его лицом (Иер.18:20, Пс.12:2, 21:25, 29:8, 43:25, 101:3, ср.: Зах.8:21, 4Цар.13:4, Мал.1:9). Несомненно, Господь ведет Израиль, свой народ, обратившись к нему навстречу — лицом к лицу. Пусть Иеремия не говорит о лице Господа, там, где сказано о дороге — «...Я... поведу (Израиль) близ потоков вод дорогою ровною, на которой не споткнуться...» (Иер.31:9) — вне Его доверия, Его почти физически запечатленной благосклонности, нет надежды на жизнь. И хотя современные исследователи, стремясь яснее показать своеобразие ветхозаветного мира, говорят, что «слушание играло более важную роль в библейской гносеологии, чем видение»⁴, пусть порой этот вывод звучит не очень уверенно⁵, мы думаем, что искомое своеобразие не в противопоставлениях, сколь бы ни были они смягчены, а в бытии ощущения как такового. Даже когда говорится о самом обыденном зрении, в Септуагинте в этом случае чаще употребляется глагол *βλεπω*, а не *οραω* (Быт.48:10, 1 Цар.3:2, Исх.4:11, но Пс.9:31, 34), у нас нет уверенности, что речь идет о простой способности видеть.

Бога нельзя ни видеть, ни слышать — если перетолковывать видение и слышание на современный лад. Непосредственное нахождение перед Богом одинаково смертельно и в слышании, и в видении, никаких преимуществ у зрения или слуха в разобранных примерах нет, как нет и картинного содержания (ср.: Исх.20:19, Втор.5:24, 18:16 и Исх.33:20, 19:21, Лев.16:2, Числ.4:20, Ис.6:5). Нельзя видеть то, что направляет видение и слышать то, что направляет слышание — оказаться напротив жизни и остаться в живых.

Видеть — значит быть на виду Господа, во внимании Его лица. Слышать — значит обратиться в слух; примкнуть всем существом к единственно возможной жизни, которая доносится звуками, проявляется на свету. Тот, кто не на виду Господа, тот и не видит, кто не на слуху, тот и не слышит... «слухом услышите, и не уразумееете, и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули... и не обратятся, чтоб Я исцелил их» (Ис.44:18, ср.: Иер.6:10, 12:2).

Зрение, слух (обоняние, осязание) даны не как способность ощущения, средство познания, а (воз)действующая в живой жизнь, т.е. даны точно так же, как и любой другой орган, любое другое — *nephesh*.

Так же далеко распространяет жизнь и одежду. Раньше, исследуя живое тело, постигая тело (человека) как телесную жизнь, мы как будто не принимали во внимание его покровы, будто речь шла о голом теле. Хотя сразу заметили неоднозначность этого тела — то, что различные его части наслаиваются и прикрывают друг друга. Живое в Ветхом Завете никогда не бывает обнажено под взглядом Господа, всегда одето если не в шерсть и не в лен, то в кожу и плоть, кости и жилы (Иов.10:11, ср.: Быт.3:21). Естественность переходов от одежды к жизни возникает именно потому, что одежда составляет живой облик, своеобразную выразительность сущего — полностью срастается с ним. И потому не остается только снаружи, но всегда и внутри — любая подробность жизни может послужить ей покровом. И как жизнь человека во всей телесной полноте никогда не отделяется от всей массы живого, так и одежда, даже та, что изготовлена самим человеком, не является человеческим изделием. Вся жизнь (и человек тоже) обернута в одежды Господа, в его защиту, его заветный покров — ускользает от постороннего взгляда, т.е. от враждебного ей вторжения, неуловимо колыхнется в этих складках «...и простер Я воскрилия риз Моих на тебя и покрыл наготу твою и поклялся тебе и вступил в союз с тобою, говорит Господь Бог, — и ты стала Моею» (Иез.16:8).

Одни и те же слова и обороты, употребляемые, когда речь о человеческой одежде, легко применяются и в других случаях: Иов облакается в правду, и суд его одевает как мантия... (Иов.29:14), то же делают и священники (Пс.131:9,16), и, наконец, земля и небо — это тоже одежда, ветшают, меняются (Пс.101:27). Можно сомневаться, правда ли об одежде говорится в таких случаях, и не имеем ли мы тут дело с иносказанием, хотя, например, описание одежд Иудеи очень тщательно, подробно (Иез.16:10-12). Однако

в других текстах, где буквальность одежды сомнений не вызывает, изменение жизни обязательно затрагивает и одежду: когда Иаков велит своим домочадцам бросить идолов, требуется и сбросить одежду (Быт.35:2). Когда Аарон войдет в скинию собрания, он обязательно снимет священные одежды (обозначенные в еврейском тексте тем же словом, что и ризы Господа (ср.: Исх.29:21,29,31:10,35:19,21 и Ис.59:17,63:2)) и наденет другие (Лев.16:23). Несомненно, Аарон в священных одеждах, очистившись от греха (ср.: Иез.44:19), приносящий жертвы за грех народа — не тот же, кто бродит вместе с людьми⁶.

Одежда, изготовленная не по велению Бога, не способна укрыть, перестает быть одеждой (Ис.59:6, ср.: Ос.8:4, Иер.23:25,31) или оборачивается другим постыдно бесчестным, но все равно не укрывающим одеянием (Пс.34:26,108:29, ср.: Ис.52:1,62:10, Иез.7:27). Пусть одежда не является только снаружи, все-таки это чувствительная, нервная поверхность, кожа жизни, которая запечатлевает ее изъяны: обгащается кровью, запятнана виной (Ис.5:5, Зах.3:3-4) — она, конечно, не может быть просто отмыта, а сдирается вместе со всей негодной жизнью. Или же хорошеет, цветет на крепком молодом теле — одни и те же жизненные черты переходят с одежды на тело — с тела на одежду. Например, красота — украшение одежды и тела, прикрывающая его — *adiy* (Иер.2:32, 4:30, Иез.16:7 в сопоставлении с *uapheh* Иез.16:13, ср.: Вт.29:5)⁷. Размеры одежды столь же непостоянны, как и телесная жизнь. Набедренная повязка опоясывает сразу как бы все тело, и его поддерживает, укрепляет — прилегает к телу так же, как Господь «приблизил к себе весь дом Израилев и весь дом Иудин...» (Иер.13:11). Это сближение, сравнивающее людей и кусок ткани, человеческое тело — и Господа, не кажется кощунственным, ведь на месте предметов обнаруживаются Его живые создания.

Одежда органично входит в состав телесной жизни, как и вся деятельность человека или любого другого существа. Человек совершенно натурален — живет так же естественно, как и все сотворенное Богом живое. Он наливается здоровьем, богатством, размножается, словно животное или растение — конечно, не вследствие собственной производственной деятельности, а благодаря изливаемой на него жизни. Результаты его труда, богатство — это такие же плоды живительного изобилия, как и он сам, естественно произрастающие и отлагающиеся в телесности жизни. Стадально расписанный процесс изготовления некоторых вещей аналогичен охваченной Божественным рукоделием последователь-

но устрояемой жизни, не является технологической записью. Скиния соборания и ее утварь вырастают по велению Бога, а вовсе не под воздействием особого человеческого умения — как и телесно окрепший народ, зеленеющая лоза винограда, земля (ср.: Пс.79:10 и т.д., Ос.14:6-8). Операции изготовления как бы сами собой, без посредующей деятельности человека взаимно наслаиваются — не требуются соответствующие орудия, да и нужные материалы не добываются, а просто приносятся народом, нет описания приемов изготовления — того, как делать вещь или отдельную деталь вещи, но указано лишь, что должно быть сделано — даны, строго говоря, не циклы операций, а серия результатов — подробная запись исполненного веления Господа. Поэтому и процесс труда не отличим ото всей остальной направляемой Богом жизни.

И вот человек, напившись той жизнью, делится ею и умирает — ею насыщенный. Умирает не от старости, а как тот, чьи дела завершились — всю жизнь он сохраняет молодость — крепок, силен, способен продолжить род. Зрелые годы добавляют мудрости, но не отнимают здоровья.

Жизнь составляет существо человека и жизнь — место, где он находится — в этой данной ему телесности, в этих не принадлежащих ему ощущениях, одежде, ходит по жизни, словно по образуется живо-подвижное пространство.

Обетованная земля имеет четкие географические очертания. Оливковые сады, виноградники и наполненные разным скарбом дома разместились на ней. Перемещаются животные и люди. И все же земля — не обыкновенная лежащая под ногами почва, а именно живая, влекущая к Богу местность. Люди кормятся на ней, чтобы следовать по праведному пути. Только для праведных, для верных Господу и приготовлена эта земля — земля святых и земля святости. В нее нет доступа злым — для злых эта земля неуютна, скудна, не найдут они в ней убежища — другие народы поработят их и чужие земли поглотят их. Земля обетованная — место обитания евреев и это их жизненный путь, заветное место, место, принадлежащее к жизни-присутствию Господа. Заключив с евреями союз и завещав им землю, Господь не просто пребывает среди народа, а постоянно ведет его, превращая пустыню в плодородную землю, пустыню — в обитаемое место. Любая земля, а не только за Иорданом, когда там находится Господь, может стать обетованной землею.

Вокруг одного, казалось бы, пространственно закрепленного места появляются и исчезают все новые обжитые места — здесь или там в пустыне, где остановился ковчег или где оказались пле-

ненные люди — эти места все вновь и вновь отмечают путь народа к обещанной земле — как бы вращаются вокруг нее. И вновь и вновь эта земля ускользает от неправедных. Сколь бы ни была эта земля пространственно очерченной — само пространство определяется жизнеприсутствием Господа, ориентировано на Него, в Нем расположено. Евреи двигаются в самом буквальном смысле, идут к своей земле и ступают по ней, но лишь поскольку следуют по пути Господа. Об этом жизнепространстве было сказано еще вначале, когда разбирались телесные структуры, но теперь жизненность очевиднее. Жизни в любых ее проявлениях присущи пусть очень гибкие, но все же телесно-выразительные соотносимые друг с другом черты — какие-то элементы пространства — они занимают место и служат местом других. Однако все они объединены только расположением к Богу, в потоке к Нему. И точно так же земля, будучи живой местностью — местом для жизни, в то же время является живым сущим. Ее беспокойства — вовсе не природные бедствия, отстраненные от человека катаклизмы (землетрясения), а самые настоящие переживания. Одно, единое телодвижение — человеческий жест, выразивший, образующий положительные или отрицательные эмоции, тотчас же пробегает по всей земле, не является психически, но сразу онтологически — в трепете всей телесной жизни. Так что земля тоже входит в ее состав. Как и у человека, у земли есть лицо, она тоже одета: одежда ее лугов — это стада, долины покрываются хлебом, а холмы препоясываются радостью (Пс.64, ср.: 103:3). Это не какая-то особая одежда, но та, что распространена всюду и равно укрывает всех. Точно так же неотделимы от человека и богатства земли и ее тучность (ср., например, Неем.9:25 — тучная земля — тучные люди, земля обогащается — Пс.64:10).

Слившаяся с человеком природа не является циклически неподвижной, а, наоборот, все время меняющейся, историзированной, проникнутой человеком и вместе с ним рвущейся к райским дням⁸.

Одни и те же черты — жизненные подробности: здоровье, сила, плодородие — хорошо слаженная телесность. Там небо не противоположно земле, с нею постоянно соприкасается, наполняет землю живительными водами, дождем, и призванная к жизни масса живого растет и тянется к небесам. И если приходит пора палингенесии — новое небо творится сразу вместе с новой землей, непригодные для жизни земля и небо спадают. Однако даже все это неисчислимо обширное небесно-земное раздолье не в состоянии вместить всю жизнь. Конечно, сущее жизненно, сущее —

это жизнь, и все-таки жизнь не-сущее: несет, поддерживает живое. Она дана близостью Господа к людям — в Его завете, внимании, — «во свете Его мы видим свет» — дана в Ветхом Завете только сквозь сущее и никаким другим способом не дана. Поэтому мы вынуждены говорить о живом, а не о жизни как жизнеприсутствии: нельзя извлечь из *hayah* (*ruach*) очищенную от сущего жизнь. Все подробности живого — его органы, его тело, одежда сами по себе не представимы — всегда имеют в виду жизнь, но жизнь опять-таки одетую, опять-таки обладающую руками, ногами, ухом, лицом. Господь слышит (Пс. 4:4, 5:2,4), открывает ухо свое праведнику (9:38, 16:6) и говорит ему (16:4). Господь поднимает руку на грешника (9:33,35) — часто повторяемые слова. Перед лицом Господа гибнут враги (9:4), судятся народы (9:20), к лицу Господа обращается праведник (12:2,29:8,43:25,101:3,147:7 и т.д.), и Господь видит его (10:7). Бог одевается в ризы, забрызганные кровью отступников, ризы гнева и величия (Ис.59:17,63:2), облачается в могущество и препоясан (Пс.92:1). От Господа исходит плодородная сила, его чресла сияют, жизнь (дух) льется на людей так же, как и живородящий дождь или прославленное в Притчах семя (ср.: Ис.32:15,44:3, Пр.5:18, ср. еще: Ис.54:5 — Господь назван супругом Израилю). Рука простирается на праведников в напряженном порождающем жесте⁹.

Эти примеры сопоставляются вовсе не ради проведения грубых параллелизмов. Мы надеемся, что весь предыдущий текст как раз подтверждает невозможность продумать ветхозаветную жизнь в исключительно природных или же только социальных свойствах. И это не набор антропоморфных фраз и не рудимент гилозоизма. Такие определения полагают существование рационального субъекта, распространяющего человеческие черты на окружающий (противоположный) мир. Но именно такого субъекта и нет в Библии. «Антропоморфные признаки» еще не обозначились как уникально человеческие черты, строго говоря, еще и не были антропоморфными.

Эти примеры подобраны, чтобы как-то выказать изобилие, повсюдность жизни, близость — в тавтологии сущего, всегда имеющего в виду одно — и, таким образом, выказать невозможность говорить о самой жизни. Это лишь облачения, сквозь которые Господь открывается сущему, окровлен с ним. Наша речь затруднена уже, когда мы пытаемся говорить не просто о сущем, а о живом — невыразимо текучем, непонятном.

Весь наш разговор — это лишь констатация втянутости живого в жизнеприсутствие. В этих примерах мы еще раз выказываем происхождение живого — почему на живом теле нет постыдных пятен, почему живое во всех подробностях самоценно.

Не желая упустить телесное существо живого, мы ведем речь о теле, о самом, казалось бы, менее податливом, более всего оформленном и неизменном. В действительности, однако, тело ничуть не более доступно наблюдению исследователя, чем вся остальная жизнь и потому, когда речь так построена, когда тело приравнивается к плоти¹⁰, выразительнее контраст к привычному взгляду, но можно было начать прямо с *nephesh* — с одинаковым результатом.

Потеря человеком ориентации к жизни приводит живое к полному упадку, повергает живое в телесные судороги, в боль. Плоть оголяется — с нее сдирается живая одежда — оно уродуется: «отрежут у тебя нос и уши», унижено, покрыто мерзостями — ранами, отбросами (фекалиями), идолами¹¹, превращаясь в сплошь срамное место. То, что под одеждой (заветным покровом) выглядело достойно (ср.: Вт.23:1), теперь обнажается и срамно (*mabush* во Вт.25:11 и уже упомянутые примеры). Тело меняет ориентацию — на вид теперь попадает спина, человек обезличивается (Иер.2:27, 7:24, 32:33, ср.: Ис.20:4, 2 Цар.10:4, 2 Сам.10:4, 1 Пар.19:4 — чтобы унижить пленников, у них оголяются ягодицы — *shethah, miphsa ah*). Речь не идет о поверхности тела, а о поражении всей животелесной массы, уязвляемой во всем психосоматическом существе — продукты гниения и тело, страдания и увядшая земля спекаются в один ужасающий вопль, комок болезни, месиво. Сердце жиреет или твердеет как камень, кости ссыхаются, семя увечно... Перечисление больных органов тела это как бы мгновенные снимки нагнетаемой боли, бесчисленность запечатленных в ней человеческих поз: «нет целого места в плоти моей... смердят, гноятся раны мои... чресла мои полны воспалениями... кричу от терзания сердца... сердце мое трепещет» (Пс. 37 пр.)... Во всех этих отрывках речь об одной и той же плоти, данной как многократно повторенная боль, но плоти смердящей, трепещущей или кричащей — плоти, в разных оттенках боли и потому сразу и дробящейся в них на отдельные части и развивающейся в этой болезни — с каждым новым припадком, новым приливом страдания. Однако, хотя на первый взгляд тело складывается в боли так же как в радости, структура тела не получается, развитие больного тела, индивидуализация его особенностей в боли приводит к потере разнообразия, разрушению тела. Человек угнетен — и все

живое вместе с ним угнетается, тело разворачивается в лишенную укромных мест пустыню — перестает плодоносить. Противно злые, боящиеся света животные (кроты, мыши) гнездятся в нем, воют шакалы, косматые сатиры скачут по пустоши, ночное призрачное Лилит поселяется в наступающей тишине. Поначалу человек раздувается точно спелый плод, переполненный, нет, не благами, а грехами, приготовляемый на заклятие. И затем этот плод подсекается, этот плод пожирается — все, чем человек жил и что он возвел в жизни, у него отнято — он обнажается во всем своем существе — не как особое сущее, а как сосредоточившее в себе всю жизнь живое, и потому уже не просто человек, а и растение, и зверь, и земля, и небо. Человек выделяется среди живого не своим разумом, не специально противопоставляющей живому деятельностью, а особым Божиим благоволением, — он сохраняет Завет. И эта человеческая особенность несколько не отделяет человека от сущего, а наоборот сплачивает его вместе с ним — и в жизни, и в смерти. Потому и обнажение тела захватывает не отдельный какой-то участок, а сразу всю жизнь целиком — обнаженная кровь или открыто излитое семя, или выставившееся из-под одежды тело, лишенная растений земля — одинаково омерзительны. И это пропадающее живое вовсе теряет отдельные черты, превращаясь в пусто-безлюдное место — темнеет, не той особенной темнотой, во глубине которой зажегся свет (ночь светлая, ночь нового дня), а опостылевшей мрачностью, о которой почти вовсе нечего сказать, кроме того, что там плохо, что там стоны, на которые Господь не отзывается, стоны, поглощаемые тишиной — там шеол.

Жизнь очень общительна — она протягивается, и ее протягивают: от живого к живому, от живого к живому. В этом протяжении она избыточна: Бог дает больше, чем человек просит, и люди тоже делятся друг с другом несоразмерно, передавая то, что им передано в избытке. Но в шеоле человек разобщен с Богом, измучился, заперт в губительном, адовом одиночестве. Он еще как будто бы жив, физическая смерть еще не наступила, и, тем не менее, лишенный покрова, он уже умер, — смерть вторглась в него, разверзлась чуждой для жизни территорией. И уже последующий переход от этой «прижизненной» смерти к окончательному умиранию отследить невозможно — у древних евреев не существует просто физической смерти: смерть наступает там, где прервалось жизнеприсутствие. Остается ли грешник навечно в аду, просто истлевает в могиле или же воскресает для окончательного низвержения, все равно он мертв, не находится в присутствии

Бога. Не для каждого смерть столь тягостна, праведник и в смерти сохраняет надежду на жизнь, но для грешника смерть — это погибель. Смерть тоже находится в процессе, тоже является неким аналогом живого. Только в этом процессе разрушается само движение — оно уже вообще ни к чему не приводит, за ним ничего нет.

Смерть — это погибель, но в смерти и находятся, бродят. Делая что-то неверное, как, например, поклоняясь идолам или предавшись разврату¹², люди перемещаются — уходят к идолам (Ос.9:10, Ам.2:4, Иез.44:10, Втор.11:28,30:17) и блудят — то с сыновьями Египта (Иез.16:26), то с сыновьями Ассира (28), то оказываются среди дочерей филистимских (27), «...Египтяне жали сосцы твои из-за девственных грудей твоих» (23:21). Слова, обозначающие блуждание, не утратив непосредственное значение, несут тот же смысл, что и блуд (совпадения соответствующих контекстов), применяются и в других случаях, когда рассказано о ходьбе, о странствии (напр.: *taah* — Быт.20:13 и Пс.106:4, Иов.12:24, *shagah* — Иез.34:6 и Втор.27:18) — речь всегда об одной и той же телесности, одинаковой на дороге и в переживании. Потому не странно, что развращение проникает и туда, где как будто бы нет никакого прелюбодеяния: «Как сделалась блудницей верная столица... правда обитала в ней, а теперь — убийцы... Князья твои законопреступники и сообщники воров, все они любят делать подарки и гонятся за мздою: не защищают страны, и дело вдовы не доходит до них» (Исх.1:21,23, Иер.5:6-7,26-27). Всякое отступничество — это блуд, всякое отступление — ведет к идолам. В Библии нет иерархии пороков. Само их хаотическое перечисление как бы воспроизводит разложение жизни. Речь не идет об отрицательных свойствах человеческого характера, да и вообще, не о характере тут речь, а о пагубе, охватившей живое. Блуд и идолослужение упоминаются чаще всего, но не только как два самых важных порока, а вещественно-конкретные следы всякого преступления — гибели телесной жизни. И хотя место смерти исключительно пространственно не указано, оно четко определено по отношению к Богу — нерасположено к Нему.

Прекрасное и ужасное, поверхность и глубина, свет и тьма, жизнь (живое) и смерть существуют не сами по себе и не в особом совмещающем их бытии, поданном, например, как *hayah*, но уже чисто онтологически, а лишь как то, что Господу отвратительно или угодно. Бог наставляет Израиль к жизни: любовно оберегает, милосердствует, дает защиту и кров. Израиль жив, пока следует Божественному примеру — хранит верность Завету, — отступая к

неверному, вновь возвращается, вновь начинает делать *добро* — тогда люди видят и слышат, одежда надежно сшита, изготовленные вещи служат по своему назначению. Человек радуется в этом спокойствии, его веселье подхватывает живое. То, что в современности — поэзия или скользнувшая в обыденной речи метафора, в Ветхом Завете — настоящая жизнь.

Итак:

1. Ценность жизни дана не как соотнесенный с человеком идеальный смысл, а расположенное к Богу живое.

2. Отрицательно-ценное не дано как противоположная живому (и с ним сопоставимая) другая ценность, а то, что гибнет, во всех подробностях перестает, — неценно. Смерть — это конец.

3. Проследив за расположением живого — как ему там живет — в телесности, богатстве, здоровье, плодородии... мы выявляем возвышенную природу живого. Живое самоценно — там, в жизненности присутствия Бога.

Примечания

- ¹ Ср.: *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 4, ч. 2. М., 1965. С. 132.
- ² Достаточно обратить внимание на первые слова «Бытия»: «И сказал Бог: да будет...», чтобы увидеть действенность речи, она сохраняется и в других случаях. И безбожная жизнь грешника, переданная в богохульных словах (ср.: Пс. 9:25 и сл.), не может рассматриваться как прямое цитирование вопреки мнению некоторых исследователей, которые берут эти слова прямо как запись вольнодумной речи, превращая псалмопевца — в автора, текст псалма — в литературное произведение, а погибающего грешника — в близкого к атеизму скептика (*Рижский М.И.* Книга Иова. Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991. С. 165-166).
- ³ *Nephesh* — человек («душа») и любое живое — очевидное совпадение с *nishma*, *neshamah*, напр.: Быт. 1:21, 2:7, Пс. 150:6, Дан. 5:23, 3 Цар.17:17 (1 Цар.17:7).
- ⁴ *Бычков В.В.* Aesthetica Patrum. Эстетика Отцов Церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995. С. 24.
- ⁵ Theological Dictionary of the New Testament, ed.by G.Kittel, Grand Rapids. Vol. 5. Michigan, 1991. P. 329.
- ⁶ *Beged* наряду с *simlah* (*salmah*), *lebuwsh* и пр., обозначает и обыкновенную (но тоже, конечно, живую) одежду, однако когда речь о священных одеждах Аарона и первых, особо близких Господу, левитов — это всегда *beged*. Ср. *kethoneth* в Неем.7:70,72. Езд.2:69 — но здесь контекст явно снижен. Так что *beged* в Ветхом Завете приобрело исключительный смысл.
- ⁷ Ср. сила: Пр.31:17,25. Ис.52:1, Пс.117:14 (118:14), Иов.26:2 и т.д., Пс.95:6 (96:6) — в соп. с красотой!
- ⁸ Мнение, будто в «Библии» четко отделена жизнь природы от жизни человека, подчеркнута особенность общественной жизни, надличной и надприродной...» (*Волков А.Б.* Ветхий Завет о жизни и смерти. М., 1996. С. 124), не выглядит убедительно. А обилие неприспособленной к тексту рационально-субъективной лексики производит впечатление неудачных метафор. Жизнь всего живого, а не только людей, историзирована, народ живет в истории — посреди живого, а не отдельно от него. С первых же глав Бытия о человеке и о животных сказано одинаково: *kol-nephesh haiyah*, *kol-chai*, *kol-(ha)chaiyah* Быт.1:21 ср. 1:24,9:12,15,7:14,8:1,6:19 и т.д. Все вместе они находятся в завете Бога Быт. 9:9 и сл.
- ⁹ См.: *Onians R.* The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate, Cambridge, 1954, p. 492, 494-495. Но даже и без этого примера несомненна преимущественно мужская ориентация древнееврейской культуры. Хотя в Библии сказано о единстве мужчины и женщины в творении, женщина полностью подчинена отцу и мужу (Быт.29:15, 1Цар.18:17,19,27). Ей необходимо добиться любви. При рождении девочки она остается нечистой более долгий срок (Лев.12:2-5). Левират мог отвергнуть мужчина, но не женщина (Втор.25:5). Мужчина мог содержать гарем, мог пользоваться услугами блудниц (Иуда, Самсон) и мог карать смертью женщину за блудодеяние (Быт.38:24). Мужчина — главный создатель жизни. Поколениями мужчин исчисляются роды и время, умножается человечество. Выпадающий из жизни (или принимающий жизнь)

народ оказывается женщиной, а у слов, обозначающих постыдное (poth, cher-raw, nabluwth), женский, а не мужской контекст отчетливее, что тоже не случайно. Не взаимосвязаны ли маскулинность и несозерцательность? Народ как женщина — в восприятии действия — имеет более изобразительный вид. Вообще жизнь примечательно-незаметна, и все же мужское обличье Бога не столь отягощено вещественными подробностями, сколь бы ни были они подвижны, по сравнению с подробностями прекрасной Израиль. Настороженность к женщине есть и у некоторых христианских писателей. Климент Александрийский подозревает родство между дьяволом и Евой, он говорит, что на языке евреев именем Ева с густым придыханием обозначается женщина-змей (Protrept., P.G.ed. S.P.Migne. T. 8. C. II. Col. 72).

¹⁰ Строго говоря, в Библии нет специального слова, обозначающего тело как таковое — это всегда живое, плоть (basar); ср.: Дан.3:27, 4:30, 5:21, но и здесь тело неотлично от плоти.

¹¹ Ср.: Втор. 23:13 и 14 ervah и близкое по значению nabluwth в Ос.2:10 или cher-raw в соп. с towebah в Иез.5:11 и 14,15, Наум.3:6 (shiqquwts) и Мал.2:3 (peresh), в соп. с cherraw в Пс.43:10,14 (44:9,13) и т.д., Пс.82:11,83:10 и сл.-domen и т.д.

¹² Для евреев это одно и то же слово: taznuwth или zannah, напр., Иез.16:20,22,25,26,34,36,23:11,14,18,19,43 —taznuwth, (Иез.16:15,28,33,23:3,5,8,19 — zannah или zenuwth (происх. от zannah) Иер.3:9,13:27), ср. также замену слова gab (высота) при переводе по Септуагинте словом «блудилище» (Иез.16:31).

Представления о ценности жизни в христианской антропологии

Вряд ли кто-либо из богословов и философов станет отрицать одну из принципиальных типологических особенностей христианства, которая заключается в том, что оно является религией спасения человеческой жизни. Эта характеристика чрезвычайно содержательна: суть и назначение христианства связаны с осознанием ценности жизни, значения связи смысла и образа жизни, ее «физической» временности и «метафизической» вечности. Понятие «жизнь» безусловно относится к ряду фундаментальных для христианского вероучения: оно, как настоящий фундамент строения, определяет и держит всю его конструкцию.

С понятием «жизнь» связано типологическое своеобразие христианства по отношению к таким исторически близким религиям, как буддизм и иудаизм. В том, *как* понимается и *какое* место среди фундаментальных категорий вероучения занимает понятие «жизнь», заключается одна из принципиальных особенностей христианства.

В буддизме понятие «жизнь» не имеет метафизического уровня в отличие от понятия «ничто». В то же время понятие «жизнь», без сомнения, выполняет методологическую роль «начала» в движении буддистского сознания к постижению сущности мироустройства. «Жизнь есть страдание» — раскрытие содержания этого суждения составляет суть четырех истин буддистского вероучения. Но его завершением, «концом», заключающим и высшим смыслом становится «ничто», призванное преодолеть и поглотить страдающую жизнь.

Для иудаизма жизнь — творческий акт Бога. В книге «Бытия» сотворение «души живой» — одна из первых позиций творения. Жизнь человеческая благословляется Творцом: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт.,1,1).

Нравственный Закон, который был дан Моисею Богом, был призван охранять и защищать жизнь: «Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор.30, 15-19). Предложение «жизни» и «смерти» равномошно и сохраняется в иудаизме, не принявшем Воскресения человечества во Христе, поправшего смерть Своею смертью. В иудаизме смерть не получает основания своей *онтологической* преодолимости, и жизнь не становится Вечной Жизнью. Это происходит лишь в христианстве. Ибо если «в Адаме все умирают», то «во Христе все оживут» (1Кор.15,22), так как Христом «истребится смерть» (1Кор.15,26).

Христианство по своему предназначению и вероучительному содержанию можно определить как религию жизни. Основанием христианской веры в «жизнь будущего века» (двенадцатый член Символа Веры) является «краеугольное» самоопределение Богочеловека: «*Я есть Истина, Путь и Жизнь*» (Ин,14,6). Предназначение Богоявления и смысл смерти Бога заключается в «спасении жизни».

Принципиальное изменение смысловых уровней понятия «жизнь» в христианстве связано и с изменением ее сущностного понимания. Если в буддизме «жизнь есть страдание», то основным понятием, раскрывающим сущность христианского понимания жизни становится понятие «блаженства». «Жизнь есть блаженство» — раскрытие содержания этого суждения приближает нас к пониманию христианства, «альфой» и «омегой» которого является Христос как «Истина, Путь и Жизнь».

Вероучение Нового Завета раскрывает природу блаженств, «исполняющих» закон Жизни. Менее всего блаженства «блаженных» связаны с системой земных усад и удовольствий. Практически единственным способом не только постижения сущности блаженства, но и его достижения являются земные человеческие страдания плачущих, кротких, нищих духом, алчущих правды, милостивых, чистых сердцем, миротворцев, изгнанных за правду, гонимых, любящих, благословляющих и молящихся за проклинаящих их врагов. Истинный Путь Вечной Жизни — путь и жизнь Богочеловека — становится «образом» жизни для человека на его пути к Истине и Вечной Жизни.

Типологическое своеобразие понимания жизни в христианстве основательно раскрывается в христианской антропологии. При этом нельзя не отметить наличие определенных особенностей в православном, католическом и протестантском подходах к решению антропологических проблем.

Н.А.Бердяев отмечает, что «русская религиозно-философская мысль ставила по-иному проблему религиозной антропологии, чем католическая и протестантская антропология»¹. Основанием католической антропологии является понимание человека прежде всего как «субъекта и объекта одновременно», т.е. акцент делается на гносеологических особенностях человека как существа, способного к самопознанию.

Своеобразие нравственной антропологии Православия заключается в двух основных позициях. Первая относится к вопросу определяющего «исхода» антропологии. Например, для католицизма этим исходом является «прежде всего сама действительность... Действительность человека в его *самопознании*, в познании свободы, нравственности, Бога, любви, красоты...»². Для православного (восточного) богословия характерна «объективность», т.е. оно «начинает с абсолютной данности божественного, западное — субъективно и начинается с человеческого»³.

Для заданной позиции характерен подход «к реальностям экклезиологии не с вершин, а с «подножия», беря за основание антропологию мира сего...»⁴. Антропология же православная строится сверху вниз, исходя из догмата о триединой сущности Бога и принципов христологии. Иоанн Кронштадский пишет: «Бог Отец — жизнь, Бог Сын — жизнь, Бог Дух Святой — жизнь: Троица Святая — жизнь. Жизнь в имени Отца и Сына и Святого Духа: отвергни сердцем Отца — отвергнешь жизнь твоего сердца; отвергни Сына — отвергнешь жизнь свою; Отвергни Духа Святого — отвергнешь жизнь свою, — так-таки и отзовется твое сомнение смертью в твоем сердце, скорбию, теснотою мучительною, а Бог останется Богом жизни в Трех Лицах»⁵.

Понимание «человеческого» изначально, аксиоматически ставится в непосредственную зависимость от догматов о Троицизме и Боговоплощении, что является основанием своеобразия нравственной антропологии Православия. «*В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков*» (Ин.1,4). Только Бог имеет Жизнь в Самом Себе. Он один есть сама Жизнь, ни от кого и ни от чего не зависящая. Вероучительные догматы открывают, что жизнь человек получает *извне* как *дар*. Именно поэтому человеческая жизнь

уже не единичная жизнь, не одна из человеческих жизней, но явление в мир, воплощение в одном Человеке той самой Жизни, от которой рождается и питается жизнь каждого человека и жизнь всего мира. Такое понимание жизни создавало представление о ценности жизни в онтологическом, не привычном для Древнего мира смысле. Человеческая жизнь становилась ценностью не в смысле возможности обладания, распоряжению ею как чем-либо *своим*, будь то вещи или люди. Ценность жизни — в ее онтологической связи с творящей ее Жизнью. Христианское понимание ценности жизни связано не с тем, что можно потрогать, оценить, обменять, одолжить, просчитать, но с реальностью создающей, дающей жизнь всему живущему и каждому человеку. Тайна Боговоплощения заставляет нас искать начатое Божественной Жизни в каждом человеке. Тайна Боговоплощения проливает свет на богopodobие живущей человеческой личности.

Для православной антропологии «тайна человеческой природы есть тайна онтологическая, а не гносеологическая, и объект, который философии надлежит исследовать, есть факт бытия, а не мышления, жизненная тайна человеческого существа, а не тайна познающего субъекта»⁶. Тайна же человеческого существа заключается в том, что человек является «причастником божественного естества» (2Пет.1,4). Эту мысль В.И.Несмелов выражает так: «По самой природе своей личности человек необходимо изображает собою безусловную сущность и в то же время действительно существует, как простая вещь физического мира»⁷. Догмат о Богочеловечестве Христа является той единственной исходной «вершиной», с которой только и возможно «увидеть», или точнее «умозреть» сущность человеческой жизни, открытой «жизни будущего века». Это «умозрение» непосредственно связано с различением физической и духовной жизни, что в свою очередь является условием понимания сущности человеческой личности: «Личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу и превосходит»⁸. Это превосходство включает в себе возможность для человека быть причастным Высшему Бытию — Богу. «Между человеком и Богом возможен не только «нравственный союз», но и реальное соединение»⁹. Реализованное в Боговоплощении, оно создает и гарантирует «тайну Личности».

Исход с вершин догматики оказывается весьма плодотворным не только для решения богословских проблем, но и для поиска ответов на насущные и важные вопросы в области современной медицины, изучающей, охраняющей, борющейся за человеческую жизнь. Согласно В.Н.Лосскому, догматы в богословии Восточной Церкви — это не «противоречащие разумному рассуждению внешние авторитеты, по послушанию принятые и затем к нашему пониманию приспособленные», но «*начатки нового познания*»¹⁰. Характеризуя христианскую догматику, А.Кураев пишет: «Догмат — не колючая проволока, запрещающая выходить за очерченные пределы, это скорее дверь, через которую можно пройти в просторы, обычно не достигаемые и даже не замечаемые»¹¹.

Например, имеет ли право врач-реаниматолог продлевать процесс умирания или осуществлять умерщвление в ситуациях безнадежного состояния больного? Можно ли допустить организацию медицинского умерщвления для трансплантологической практики? Является ли нравственно допустимым искусственное прерывание беременности? Должна ли современная медицина признать фатальную терапию, использующую препараты, изготовленные из 18–22-недельных человеческих зародышей? Будет ли существо, появившееся в результате процедуры клонирования, человеком? На эти вопросы вряд ли будут найдены ответы, без прояснения вопроса о смысле ценности человеческой жизни, о сущности человека и о природе личности.

Все попытки определить человека, упускающие из виду гармонию его физической и духовной жизни, т.е. «тайну Личности», попытки, сводящие человека только к природным характеристикам, «неизбежно носят сегрегационный характер»¹². Отказ от «тайны Личности», т.е. умаление реального единения Бога и человека, равносильно «отказу человеку в праве считаться человеком». «Даже если личность еще не вступила в обладание всей полнотой своей природы или утратила это обладание — сама личность есть. Поэтому аборт и эвтаназия — это убийство»¹³.

Принцип «святости жизни» (священность жизни) непосредственно связан с догматом о Боговоплощении и играет ведущую роль в христианской антропологии. Раскрытие содержания этого принципа не просто интересно само по себе, но имеет непреходящее значение для этических проблем врачевания. В Энциклопедическом словаре «Христианство» термин «святой» непосредственно отождествляется с христианством. «В Евангелии святость,

освящение представляются везде как свойство христианства во всех его проявлениях: «...да святится имя Твое (Мф, 6, 9)», «Отче Святой... освяти их истиною Твоею» (Ин., 17,11,17)»¹⁴.

Не будет преувеличением предположение, что утверждение жизни также можно рассматривать как «свойство христианства во всех его проявлениях»: «Бог Дух Святой — жизнеподатель», «Господь животворящий» (Символ веры). Максим Исповедник писал: «Если желаешь найти путь, ведущий к жизни, то ищи его в том Пути, который говорит: «Я есмь Путь, и Истина и Жизнь» (Ин., 14,6)»¹⁵. «Ибо жизнь — реальность, установленная не слепой стихией, смысл ее в той великой цели, которая извечно предопределена Богом»¹⁶. Христианство — это религия, дающая человеку возможность соединения с источником жизни и спасающая жизнь.

От чего же спасается жизнь ее Великим Спасителем, указующим Путь Жизни? Каковы результаты спасения жизни? Ответ прост и однозначен — это спасение жизни от смерти. «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня если и умрет, оживет; И всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек» (Ин., 11,25,26). В христианстве происходит переоценка жизни: жизнь — не временное индивидуальное состояние, а явление вечное.

В.Н.Лосский пишет: «...Дело Христа — реальность физическая, и следует даже сказать *биологическая*. На Кресте смерть поглощена Жизнью». Христос, «смертью смерть поправ», воскресением Своим «открывает дивную возможность — возможность освящения самой смерти; отныне смерть не тупик, а дверь в Царство»¹⁷.

Проблема жизни и смерти — основная проблема христианского сознания, решение которой определяет Воскресение Христова. «Жизнь бьет ключом из гроба, она явлена смертью Христа и в самой Его смерти»¹⁸. Врачевание как вид человеческой деятельности определяется торжеством жизни над смертью. Основная задача врачевания, как ее очень точно сформулировал митрополит Антоний Сурожский — «оберегать жизнь»¹⁹. Опираясь на Святое Писание (Книга Сираха), он утверждает, что «Бог создал и лекарства и врача, и порой в его руке исцеление наше»²⁰. Святитель Феофан Затворник свидетельствует: «И лекаря и лекарства Бог создал не затем, чтоб они только существовали, но затем, чтобы ими пользовались больные. Бог окружил нас способами врачевания. Если есть долг блюсти Божий дар жизни, то и (есть долг — И.С.) лечиться, когда есть болезнь... И в человеческих средствах действие целебное от Бога. По сей вере и человеческое переходит в Божеское или Божеское приходит чрез человеческое»²¹.

Раскрытие содержания и смысла принципа «святости жизни» обнаруживает несостоятельность и некорректность противопоставления двух нравственных «сверхзадач» врачевания — спасения жизни и готовности дать человеку умереть.

Исход с вершин догматики для многих специалистов-врачей становится основанием пересмотра деонтологических норм советской медицинской деонтологии. Известно, что «лжесвидетельство» по отношению к неизлечимым и умирающим больным было обязанностью советского врача, поскольку считалось, что страх смерти приближает смерть, ослабляя организм в его борьбе с болезнью. Сообщение истинного диагноза заболевания оценивалось равнозначным смертному приговору. Утверждая, что отношение врача к больному не может быть просто «научным», что это отношение всегда включает в себя сострадание, жалость, уважение к человеку, готовность облегчить его страдания, готовность продлить его жизнь, митрополит Антоний Сурожский, сам в прошлом врач, обращает внимание на один «не современный» и «не научный» подход — на умение и «готовность дать человеку умереть»²².

Митрополит Антоний Сурожский полагает, что надо обращать внимание студентов на то, что в течение болезни (речь идет о неизлечимых заболеваниях) должна проходить подготовка человека к смерти. При этом о. Антоний говорит: «Готовьте умирающих не к смерти, а к вечной жизни»²³.

В 1992 году Архиерейский Собор Русской Православной Церкви причислил к лику святых Великую княгиню Елизавету Федоровну (вдову убитого террористом в 1905 г. Великого князя Сергея Александровича, сына императора Александра II). В 1909 году она создает в Москве Марфо-Мариинскую обитель Милосердия, состоящую из женского монастыря, больницы, аптеки, амбулатории и т.п. Почти 10 лет Великая княгиня была не просто настоятельницей обители, но и участвовала во всех ее делах как рядовая сестра милосердия — ассистировала при операциях, делала перевязки, утешала больных и т.д. Особого внимания заслуживает ее позиция в отношении умирающих: «Безнравственно утешать умирающих ложной надеждой на выздоровление, лучше помочь им по-христиански перейти в вечность»²⁴.

Данное суждение — конкретная и традиционная для христианского сознания позиция. Возникает вопрос: в какой мере можно оценивать настоящее (в частности, реалии современной медицины — аборт, эвтаназию, искусственное оплодотворение и т.п.) мерками прошлого? Не является ли это свидетельством «консер-

вативности», недооценки отставания христианства от «духовного роста» людей? На этот вопрос возможны два ответа: «да», если под духовным ростом понимать выход за пределы традиции, охраняющей жизнь, и «нет», если под «духовным ростом» понимать открытую возможность духовного со-творчества — синергии — Бога и человека в преображении Жизни. Господь делами своими указывает пути и возможности духовного воздействия человека на природу. Исцеление человека от духовных и телесных болезней, вплоть до отстранения смерти (через частичную победу над ней) — это «дела» Христовы, которые есть «пример» и «призыв» к делам человеческим.

Именно так о. Сергей Булгаков истолковывает слова Христа: «Дела, яже Аз творю, и вы сотворите, и больше сих сотворите, яко Аз ко Отцу Моему гряду» (Ин. 14,12). «В самом деле, — пишет о. Сергей, — разве не может и не обязан человек исцелять болезни всякого рода и разве он этого не делает? И разве уже исчерпаны все для этого возможности или, напротив, они все более расширяются? Может ли далее это целительство, которое есть, конечно, борьба со смертью, хотя ее и не побеждающая, но все же отдаляющая, остановиться перед тем, чтобы не исторгать из костей смерти ее преждевременные жертвы?»²⁵. Действительно, не трудно заметить удивительную аналогию между некоторыми евангельскими чудесами и новыми биомедицинскими технологиями, например между «исцелениями», «оживлениями» и мощным развитием реанимационных методик, жизнеподдерживающих систем и т.п.

«Дела, яже Аз творю» доступны человеку в том смысле, что «могут и должны составлять и для него задачу, независимо от способов осуществления». Основная «онтологическая ориентация» — принцип синергии — в области биомедицинских исследований предполагает, что лечение болезней находится во власти человека, и чудесные исцеления, осуществляемые Богом и человеком, «отличаются не по цели и существу», а лишь по «способам их достижения». Различие в способах не должно заслонить принципа возможности исцелений, которые «даны», «заданы» миру его «софийным основанием». Мир — это не механизм в его законченности. «Мир осуществляется» и творится человеком. «Тип отношения человека к миру есть чудотворение»²⁶.

Осмысливание этого отношения в культуре, тем не менее, различно. О. Сергей выделяет среди этого различия три формы. Первая — это та, которая соответствует христианским представлениям об овладении человеком мира через «духовную причин-

ность». В рамках второй человек понимается как существо, использующее свои силы для службы своему естеству. В пределах этого образа отношения человека к миру достигается многое, однако «духовно оно остается пусто». Наконец, третья форма — это «богоборчество», что согласно догмату Боговоплощения или соединения природ оборачивается и человекоборчеством. Понятие «человекоборчество», звучащее в 1-ой пол. XX в., весьма абстрактно, в конце XX в. на уровне биомедицинской практики оно наполняется конкретным содержанием — аборты, эвтаназия, фатальная терапия, донорство, допущение «прагматического убийства» при трансплантации.

В исследованиях о. Сергия заключается ответ на «парадоксальный» и труднообъяснимый вопрос, почему «благие намерения» гуманистической и свободной науки оборачиваются такими вопиющими свидетельствами бесчеловечности, самым глубоким и опасным среди которых является попытка изменить и отказаться от основополагающих принципов понимания самих себя, окружающего мира и сущности жизни.

Особенностью христианской антропологии является то, что она открыто объявляет о своих основаниях. Такой подход определяет то, что противоположная точка зрения оценивается прежде всего по ее основаниям. Обсуждение любого вопроса в рамках христианской антропологии ведется не на уровне «расчета» «благ» и «польз», а на уровне основополагающих богословских принципов. Среди наиболее популярных и распространенных, в терминологии о. Сергия «богоборческих» теорий, утверждающих «автономность жизни» и основывающихся на принципе самоорганизующейся жизни, выделяется «эволюционистская антропология». При этом, например, Рейнхард Лов, директор Ганноверского исследовательского института философии, справедливо проводит различие между «теорией эволюции» и «эволюционизмом». Теория эволюции оценивается как «местами гениальная теория о развитии и изменении форм и видов жизненных образований на протяжении долгого периода времени»²⁷. «Эволюционизм» же — это мировоззрение, для которого характерно «физикалистско-химическое» понимание жизни вообще и человеческой жизни в частности. В рамках эволюционистского мировоззрения «человек принципиально может быть объяснен натуралистическим и научно-каузальным способом во всех его как биологических, так и духовных и культурных способностях и достижениях»²⁸. При этом высшей ценностью для эволюционистского мировоззрения ока-

зывается не жизнь и даже не человек, но сама «эволюция». Вытекающее из этого «равенство перед эволюцией» допускает устранение нежелательных родовых явлений и под углом зрения интересов «здоровья народа», интересов экономики и даже норм эстетики²⁹. Кредо эволюционизма — «право эволюции — высшее право»³⁰. Это кредо эволюционизма допускает не только возникновение понятий «восходящая» и «вырождающаяся» жизнь, но выработку конкретных этических рекомендаций, например «новой морали для врачей» по отношению к «вырождающейся» жизни. Речь идет о «морали для врачей», которую предполагает Ф.Ницше, несомненно находясь под влиянием эволюционизма: «Больной — паразит общества. В известном состоянии неприлично продолжать жить. Прозабывание в трусливой зависимости от врачей и искусственных мер после того, как потерял смысл жизни, *право* на жизнь, должно бы вызывать глубокое презрение общества. Врачам же следовало бы быть посредниками в этом презрении — не рецепты, а каждый день новая доза отвращения к своему пациенту... Создать новую ответственность, ответственность врача, для всех случаев, где высший интерес к жизни, *восходящей жизни, требует беспощадного подавления и устранения вырождающейся жизни*, например для права на зачатие, для права быть рожденным, для права жить...»³¹.

Современное обсуждение и полноценное постижение проблемы ценности жизни не может состояться без обращения к опыту христианской культуры. Сегодня он чрезвычайно значим для человека и особенно для современного врача, который должен отдавать себе отчет в том, что отрыв от этого опыта, изменение исходных посылок религиозно-христианского понимания «жизни», может привести к потере достоинства, свободы и милосердия в делах медицины, которая традиционно из века в век вместе с религией отсчитывает и поддерживает пульс жизни.

Примечания

- 1 *Бердяев Н.* Русская идея // *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Казань, 1994. С. 56.
- 2 *Low R.* Anthropologische Grundlagen einer christlichen Bioethik. Bioethik. Philosophisch-Teologische Beitrage zu einem brisanten Thema. Koln, 1990. S. 18.
- 3 *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Казань, 1994. С. 31.
- 4 *Лосский В.Н.* Кафолическое сознание (антропологическое приложение догматов Церкви) // «По образу и подобию». М., 1995. С. 163.
- 5 *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. М., 1998, С. 111.
- 6 *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания христианства // *Несмелов В.И.* Наука о человеке. С. 32.
- 7 *Несмелов В.И.* Наука о человеке. С. 247.
- 8 *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // «По образу и подобию». М., 1995. С. 114.
- 9 *Кураев А.* Традиция, догмат, обряд. М., 1995. С. 123.
- 10 Цит. по: По образу и подобию. М., 1995. С. 24.
- 11 *Кураев А.* Традиция, догмат, обряд. С. 117.
- 12 Там же. С. 124.
- 13 Там же. С. 115.
- 14 Христианство. Энциклопедический словарь в 3 т. М., 1995. Т. 2. С. 527.
- 15 *Максим Исповедник.* Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 118.
- 16 О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С. 6.
- 17 *Лосский В.Н.* Догматическое богословие. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 286.
- 18 Там же. С. 287.
- 19 *Митрополит Антоний Сурожский.* Исцеление тела и спасение души // Человек. 1995. № 5. С. 110.
- 20 Там же. С. 117.
- 21 *Св. Феофан Затворник.* Болезнь и смерть. М., 1996. С. 28-29.
- 22 *Митрополит Антоний Сурожский.* Исцеление тела и спасение души. С. 111.
- 23 Там же. С. 113.
- 24 Святая преподобномученица Елизавета. Житие. Акафист. Храм Рождества Богородицы, с. Поярково. С. 28.
- 25 *Булгаков С.* О чудесах евангельских. М., 1994. С. 64.
- 26 Там же. С. 73-74.
- 27 *Low R.* Anthropologische Grundlagen einer christlichen Bioethik. S. 11.
- 28 Ibid. S. 12.
- 29 Ibid. S. 15.
- 30 Ibid., s. 16.
- 31 *Ницше Ф.* Сумерки кумиров // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 611-612.

Жизнь в системе традиционных ценностей древних славян и русского народа

Проблемы технократической цивилизации требуют от нас нового осмысления действительности. Отчуждение человека, постоянная напряженность в отношениях с искусственно созданным внешним миром, экологические катаклизмы должны быть преодолены. В поисках ответа на эти жизненные вопросы мы пристально вглядываемся не только в обозримое настоящее, но и в далекое прошлое человечества. И здесь, в мировой истории, среди самых разных цивилизаций обращение именно к традиционным культурам позволяет видеть примеры бережного и уважительного отношения к природе и к самому человеку, основные принципы которого могут помочь нам выработать новый тип современных взаимоотношений как внутри общества, так и с окружающей средой.

Устойчивость и своеобразие традиционных культур во многом определяются соответствующими системами ценностей. Понимание особенностей традиционных ценностных систем — достаточно значимая из множества задач в осознании прошлого и на пути оптимизации ценностных ориентиров для моделей дальнейшего развития человеческой цивилизации. Следуя одному из звеньев этой задачи, выявим основные моменты, на которых базируются традиционные ценности и их непреходящая актуальность для нас на материале близкой для России культуры древних славян 1 тыс. н.э. В традиционной славянской культуре были выработаны основные идеалы, нормы и правила жизни людей, которые, несмотря на многочисленные трансформации, с течением времени перешли в мировосприятие русского народа. Эти цен-

ностные представления славяно-русского народа необходимо проанализировать в единстве религиозных, экономических, этических и эстетических форм, вошедших в культурную жизнь общества.

Формирование системы традиционных ценностей славян происходило в процессе развития общественной жизни народа, с древнейших времен зарождения славянского этноса. Н.О.Белоусова полагает, что этническая самобытность есть духовно-практическое образование, единство поведенческой и ментальной активности. Фактор уникальности этноса — мироотношение, здесь происходит формирование и воспроизведение в ментальных структурах сознания культурных форм, образцов и стереотипов, репрезентация социального и природного бытия народа (1, с. 14, 19).

Ценностная сторона в мироотношении народа непосредственно связана с общественным, коллективным сознанием или представлениями. Э.Дюркгейм предложил понимание коллективного сознания как обладающую собственным бытием совокупность верований и чувств, общих для членов данного общества, он подчеркивал, что системы ценностей имеют коллективное происхождение. Коллективное мышление преобразует мир под воздействием созданных им идеалов. Исследователь писал: «Основные социальные явления: религия, мораль, право, экономика, эстетика — суть не что иное, как системы ценностей, следовательно, это идеалы» (2, с. 297, 302, 303). Аналогично считал Л.Леви-Брюль — коллективные представления проявляются прежде всего в религии, в моральных нормах и правилах (3, с. 7-8). Таким образом, идеалы возможно мыслить как ценностные коллективные идеи.

В традиционных обществах системы ценностей имеют много общего именно в силу своего обоснования в доминирующем коллективном сознании. В древности ценности не подвергались рефлексии, они усваивались в образно-символической форме идеалов. Традиционные идеалы жизни позволяли реализовать гармоничное единство в системе природа-общество, определить в ней место, роль и смысл человеческого существования. Мифологическое мировоззрение акцентировано на жизнь Мироздания в гармонии взаимосвязей всех уровней — от божественного до земного. К.Леви-Стросс сформулировал интересную гипотезу о ценности традиционной системы жизни как идеального единения чувственного и рационального, коллективного и индивидуального в органичном бытии человека — общества — мира (4).

Важнейшие славянские ценностные коллективные идеи связаны с понятиями единства Мироздания, всепроникающей божественности, взаимообусловленности и относительности всех

явлений, которые преломляются во множестве частных идей: одухотворение природы, предание о происхождении людей как сынов и дочерей богов, приоритет коллективного начала над личностным, патриотизм, верность долгу, чести и справедливости (5).

Восприятие жизни у славян подобно всем ранним народам было приближено к природе. Природа принималась как божественная среда, окружающая человеческий мир, живя своей внутренней жизнью, она была непосредственно связана с человеком, откликалась на его мольбы и нужды, вступала в живое общение, проявляла участие в делах людей. Славяне обращались к природе как к Всеобщей Матери, просили у нее удачи и силы во всех своих начинаниях для добродетельной жизни и приобщения к божественному строю Мироздания. Традиционное ценностное восприятие природы позволяло людям гармонично расходовать ее богатства, жить в окружении чистого воздуха и прозрачной воды, плодородных земель и дарственных лесов.

Ценность явлений жизни для древних славян обуславливалась тем, что языческому мировоззрению была присуща, на наш взгляд, своеобразная протодиалектика, выражавшаяся в неоднозначности и относительности большинства образов, понятий и их взаимоотношений (6). В славянском язычестве не было сильно выраженного дуализма, четкого деления на положительное и отрицательное. Это хорошо видно в условности понимания добра и зла. М.Б.Никифоровский писал, что злое начало у славян не имело могущества и самостоятельности, как начало доброе, которое обоготворялось и всегда побеждало. В язычестве черти и великаны представлялись и помощниками в ниспослании на землю дождей и плодородия, а не только злобными супостатами (7, с. 13, 22). Л.Нидерле также отмечал, что славянское «бес» — отнюдь не всегда злое божество (8, II, d. 1, 33). Зло мыслилось славянами не как таковое, а как нечто нарушающее гармоничный порядок вещей, но при привнесении своего вклада в миропостроение, приобретающее положительное значение. В этой связи ценностное определение объектов окружающего мира в их положительном или отрицательном значении для человека не было жестко задано. Так убийство гостя и даже ущерб ему наказывался смертью, а убийство врага или разорение его земель было добродетелью. Славяне с уважением относились к чужим богам и жрецам, но при осквернении христианскими миссионерами языческих святынь предавали их смерти.

Система идей, выражающих высшие ценности, пронизывает все сферы народной жизни, проявляясь и в коллективной, и в индивидуальной жизни людей. Характерными чертами славян в древности и в какой-то мере теперь можно считать ценностное восприятие религиозного, семейно-домового и хозяйственно-бытового начал.

Религиозные ценности имели для них приоритетное значение. По характеристике латинского миссионера XII в. Гельмольда, славяне питали к своим святыням особое уважение (9, с. 186). Религия древних славян включала многоуровневую систему богов, различные обряды и ритуалы, особое жреческое служение. Разнообразие племенных культов свидетельствует о свободе славянской религиозной мысли, открытости и готовности принять в себя новые идеи. В этой связи можно заметить, что вообще молодые религии проще всего утверждаются на той или иной языческой почве, чем догматизированной и централизованной. Так христианство сравнительно легко, хотя вначале чисто формально для самого народа, пришло на Русь, как в свое время в Западную Европу, но совсем не вытеснило породивший его иудаизм, не проникло в мусульманский мир, не смогло сломить индуизм в Индии, буддизм в Азии и т.п. На Руси же в результате слияния в народном мировоззрении языческих и христианских идей возникло своеобразное двоеверие. При этом особенная внутренняя религиозность — богопочитание — осталась свойственна и православному русскому народу.

Пантеон древних славян выражал собой идею жизни как наивысшей ценности, в нем возвеличивались и обожествлялись важнейшие качества коллективной жизни, такие, как жизнелюбие, благость жизни, жизнестойкость, храбрость, сила, плодородие природы, любовь, семья и деторождение, домоводство, общественный быт и договоры. У славян была богиня жизни — Жива. Особое значение как рождающее повсюду жизнь имело Солнце. К. Федоров образно писал: «В солнце чтит язычник щедрого богато-подателя... (Даждьбог); в нем видел он виновника красот внешнего мира... (Хорс). Его народ считал покровителем своих сердечных влечений к любимому... — защитником и устройте-лем домашнего очага (Ярило, Лада)» (10, с. 4). Даждьбог виделся славянам исходным первоначалом жизни, источником всех благ и создателем правил человеческого бытия. Хорс приобрел аспект защищающей жизнь солнечной силы. А Ярило почитался как божество мужской мощи и храбрости. Ценность любовных и семейных от-

ношений, красоты и плодородия, выражали у славян Сварог, Ярило, Лада. Идеалы преемственности поколений и взаимосвязанности рода несли Чур, Род и роженицы. Славянские боги в гармоничном единстве олицетворяли благость, величие и прекрасность всевозможных жизненных проявлений. Древняя славянская религия неразрывно соединялась с повседневной жизнью людей и наполняла ее привычной, естественной святостью. Чувствуя себя помощниками богов, находясь в общине каждый на своем месте, люди испытывали гордость и уверенность в себе — простое счастье заповеданной богами и предками святой жизни на земле. Этот религиозный душевный настрой, несмотря на кажущуюся примитивность, снимал многие свойственные современному российскому обществу проблемы, затрагивающие экзистенциальную сущность человека.

Идеалы богатства и довольства обуславливали у древних славян восприятие экономических ценностей и находились в непосредственной связи со сферой хозяйства и быта. Почитание этой сферы связано с такими богами как Волос — бог правильного использования богатств и сил природного мира; Макоша — покровительница женской жизненной силы и работ, Мать урожая, изобилия; Подага — божество природы, подательница благ. Интересным образом является у славян Огненный Змей — символ жизни и плодородия (11, т. 1, с. 467). Он хранитель всех кладов, концентрирующих в себе, по народному представлению, материально-предметные ценности. Однако экономические ценности не занимали у древних славян, как и во всех традиционных обществах, доминирующих позиций. Ценность приобреталась не столько вследствие внутренних свойств вещей, а в значительной степени как соотношенность с идеалом. Так клад это не просто богатство, он обязательно должен принести с собой счастье, здоровье и успех. Например, меч-кладенец ценен именно как посланный высшими божественными силами залог победы, а не как дорогое оружие. Он не дается недостойным его людям. В этом символе у славян сливаются идеалы героизма и победы, добра и справедливости.

Аксиологическое осмысление славянской народной жизни позволяет выделить преобладание этических ценностей. Жизнь славян подчинялась достаточно строгим императивам, которые задавали нормы морали, диктовали семейно-родовые и домовые заповеди, были нацелены на достижение социальной гармонии. Следование этическим идеалам жизни являлось долгом каждого человека. Осознание и сопоставление взаимосвязи своего жиз-

ненного пути с культивируемыми в обществе идеалами и божественными предписаниями осуществлялось через систему обрядовых действий. Идеалы, как считал Э.Дюркгейм, фиксируются в вещах, которые можно всем увидеть, понять и представить: в изображениях, эмблемах, произносимых формулах или существах (2, с. 299, 301).

Правильность прожитой жизни, ее соответствие общественным нормам и правилам выступала у славян как этическая ценность. Значение идеалов социальной жизни хорошо видно в идее зависимости судьбы человека, его настоящей и посмертной жизни, от собственных поступков. Славяне отрицали неизбежность судьбы. Античный историк VI в. Прокопий Кесарийский писал о славянах: «Предопределения же они не знают и вообще не признают, что оно имеет какое-то значение, по крайней мере в отношении людей...» (12, т. 1, с. 185). Однако понятие о судьбе все-таки существовало, об этом говорит и представление о роженицах (девах судьбы) и народные пословицы — «Суженого конем не объедешь».

Для древних славян особым содержанием была наполнена сфера дома и семьи, рода. Этические идеалы включали верность супругов в браке, любовь и всестороннюю заботу о детях и, обоюдно, о родителях, поддержание добрых родственных отношений со всеми членами нередко очень многочисленной семьи. О семейных ценностях в жизни славян в VI в. в «Стратегиконе» Маврикий подчеркивал: «Жены же их целомудрены сверх всякой человеческой природы, так что многие из них кончину своих мужей почитают собственной смертью» (12, т. 1, с. 369). Позже аналогично свидетельствовал Бонифаций: «Ибо и язычники... блюдя брачные союзы... карают развратников и прелюбодеев... И вины... блюдут супружескую любовь, что жена после смерти своего мужа отказывается жить». Подобные свидетельства оставили в IX—XII вв. Титмар Мерзебургский, Масуди и Ибн-Даста (12, т. 2, с. 417, 420). О суровых наказаниях для нарушителей супружеской верности у южных славян в X веке Ибн-Фадлан писал: «Мужчины и женщины ходят к реке и купаются вместе голыми... но при этом никоим образом не блудствуют, а когда кто провинится в этом, будь он кто будет... просекают его секирой... затем они вывешивают каждую часть их обоих на дереве... Вора они убивают таким же способом» (13, с. 92). Возможно, что жестокость к нарушителям принятых этических норм общества могла предотвращать распространение безнравственных тенденций в народной среде и способствовать поддержанию прочных морально-быто-

вых устоев и порядка. Крепкие родовые и семейные узы позволяли славянам сохранять на протяжении веков преемственность поколений.

Аксиологический анализ отношения славян к свободе позволяет видеть истоки формирования у русского народа коллективных свободлюбивых и правдолюбивых идеалов. Свидетельство о любви к свободе есть у Маврикия.

Из традиционного славянского общества происходит такая яркая особенность отношения к свободе, как органическая связь с деятельностью всего коллектива и с принятой иерархией высших ценностей. Посредством этого культивируются чувство долга и ответственность, совесть как нравственный эталон человеческого выбора — проводника божественного веления, особое отношение к справедливости, правде и истине, строгое и возвышенное понятие о чести и достоинстве, верность клятве и обязательству. Любое обязательство для славян было священо, согласно Гельмольду: «Клятву они с большой неохотой приносят, боясь навлечь на себя гнев богов...» (9, с. 186). Обязательство в славянском восприятии этических ценностей непосредственно связано с коллективными идеалами единства и гармонии истины — добра — справедливости. Современный исследователь В.В.Знаков пришел к выводу, что для русского склада ума истина, не связанная с добром, в частности справедливостью, — это ущербная истина и даже вообще не истина. При этом стремиться к правде — неотъемлемая черта русского характера (14, с. 14, 25]. Славянские ценностные представления о принципах общественной жизни воплотились в идеалы патриотизма и коллективизма. Родина и любой близкий коллектив от семьи до сельской или городской общины стали в традиционном сознании приоритетными в вопросах жизни или возможной смерти.

С единством одновременной любви к жизни и к свободе Н.О.Лосский связывал бесконечное разнообразие русской жизни и «испытание ценностей» (15, с. 280). В нашем понимании стремление к «испытанию ценностей», то есть желание на собственном опыте определить весомость истины, справедливости, добра и красоты, происходит в русском характере в связи с условностью добра и зла в раннем славянском мировосприятии. С разрушением традиционного общества влияние коллективных представлений на людей уменьшалось и усиливалось индивидуальное (субъективное) восприятие добра и зла, так как единые ценностные критерии не играли уже определяющей роли. Различные

убеждения увлекали многих русских людей, верящих в свои добрые цели и нарушение этого добра и гармонии другими. Как образно заметил Б.П.Вышеславцев: «Вражда, раздор есть для нас не столько нарушение закона и долга, сколько нарушение Космоса, красоты, любовной гармонии» (16, с. 120).

Традиционные нормы, правила и идеалы в образно-символической форме представляли собой единую систему ценностей древних славян и стали центром формирования ориентиров русского народа. Славянские коллективные идеи нашли свое отражение практически во всех областях русской культуры. В традициях русской философии проявились и трансформированное миропонимание, и природная, задушевная религиозность, и идеализация народовластия, общинности и нравственности славян. В какой-то мере показательны в этом славянофилы, почвенники, русский космизм.

Совокупность славянских традиционных идей можно, таким образом, отнести к праоснове русского общественного сознания, которая во многом продолжает определять народный характер и менталитет и проходит через все последующие духовные наслоения, формируя базисные особенности национальной культуры.

В наши дни в обществе подчеркиваются идеи национального самосознания. К сожалению, славяно-русское самосознание очень редко связывается со своей языческой праосновой. М.А.Маслин справедливо замечает, что православность не всегда есть отличительная черта русского человека, в русской философии присутствуют и рационалистические, и мистические, и религиозные, и атеистические направления (17, с. 28). Как раз это, на наш взгляд, и подтверждает, что в современном русском общественном сознании древние славянские идеи оказываются разорваны и противопоставлены, как, например, идея единства в природе духовного и материального начал. Ситуация в России наглядно это иллюстрирует: в наши дни можно видеть множество самых разных по ориентации сект и религиозных обществ: и неоязыческих, и лжеязыческих, и христианизированных, и окултистских.

Рассматривая истоки появления в общественном сознании проявлений национального самосознания, патриотизма и любви к Родине, можно предположить скрытое присутствие коллективных идей, которые восходят к славянскому архаическому мировоззрению. Русское народное православие ассимилировало часть языческих воззрений (18). Вследствие этого оно стало выразителем национального духа русских людей, который ярко проявился

в древнерусских произведениях: «Слово о законе и благодати» Илариона, «Слово о погибели Русской земли» и особенно в «Слове о полку Игореве».

Опора на какое-либо одно мировоззрение может рано или поздно унифицировать национальные культуры. В наши дни М.А.Маслин вновь акцентировал внимание на проблемах давления европейско-американской рационалистической и космополитической цивилизации, нивелирующей массовой культуре, возрастания национального усреднения, распространения интернационального типа человека, «строящего иерархию ценностей на примате власти» — Хомо Еуропео-Американус. В русской революции есть проявление этой интернациональной тенденции. Но необходимо сочетание прогресса цивилизации с развитием духовного, культурно-национального (17, 19). В этой связи особого внимания заслуживают идеи, высказанные А.С.Панариным. На всем протяжении истории России русское национальное самосознание сопротивлялось попыткам унификации по западным стандартам, поскольку не укладывалось в навязываемые чужеродные рамки. Это началось еще в X в. при Владимире, усилилось при Петре I и продолжается до сих пор. Сейчас опять наблюдается увлечение российской интеллигенции перспективами западной цивилизации при невнимании к русским самобытным идеалам общественного развития. Западная технократическая цивилизация, на наш взгляд, ведет Россию и, может быть, весь мир в «тупик» и назрела необходимость пересмотреть ценностные ориентиры в нашем мировоззрении (20).

Традиционные славянские идеалы, продолжающие присутствовать в мироотношении русского народа, могут получить в наши дни новое звучание и послужить одним из факторов в формировании будущего миропонимания, способного вывести не только Россию, но и человечество в целом из критического экологического и культурного состояния. Значение традиционных славянских идеалов очень велико, поскольку влияет на историческую судьбу народа и развитие русской культуры. Культурное возрождение России зависит от правильного восприятия и продолжения народных, и в первую очередь русских, традиций.

Литература

1. Белоусова Н.О. Этническая самобытность как проблема философии культуры. Ростов н/Д., 1992.
2. Дюркгейм Э. Ценностные и «реальные» суждения // Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995.

3. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
4. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994.
5. Подробнее см.: *Осипова О.С.* Славянское языческое миропонимание. Философское исследование // Волшебная гора. 1995. № 3. С. 114-134; 1997. № 6. С. 200-211.
6. Вопросы дуальности славянских противопоставлений или так называемых бинарных оппозиций рассмотрены в работах Н.Костомарова, А.Н.Веселовского, А.М.Золотарева, Н.И.Толстого, В.В.Иванова, В.Н.Топорова. Исследователям свойственно разнообразие мнений.
7. *Никифоровский М.Б.* Русское язычество. СПб., 1875.
8. *Niederle L.* Slowanske' Starozitnosti. D. 1-2. Praha, 1902–1906.
9. *Гельмольд.* Славянская хроника. М., 1963.
10. *Федоров К.* Религиозно-нравственное мировоззрение древнерусского языческого народа и его влияние на усвоение русским народом христианства. Сергиев Посад, 1914.
11. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1-3. М., 1994.
12. Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1-2. М., 1994–1995.
13. *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870.
14. *Знаков В.В.* Правда и ложь в сознании народа и современной психологии понимания. М., 1993.
15. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. Характер русского народа. М., 1991.
16. *Вышеславцев Б.П.* Русский национальный характер // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 112-121.
17. *Маслин М.А.* «Русская идея» и проблема возрождения российской государственности // Вестник МГУ. Сер. XII, Социально-политические исследования. 1993. № 5. С. 25-29.
18. *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 33, 31, 45; *Замалеев А.Ф.* Лепты: Исследования по русской философии. СПб., 1996. С. 15-19; *Милюков В.В., Пилюгина Н.Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987.
19. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья /Сост. М.А.Маслин. М., 1990.
20. *Панарин А.С.* Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века. М., 1998.

Жизнь как ценность в китайской классической философии и культуре

Определение ценностных установок китайской культуры относительно феномена жизни затрудняется ее синкретичностью. В ней конкурируют, переплетаются и взаимодействуют представления несходных идейных течений, установки и ценности совершенно разных религий.

И все же можно попытаться выделить некое ценностное ядро китайской культуры. Основания для таких попыток дает классическая китайская философия. При всех различиях составляющих ее течений и направлений она имеет некоторые типические черты. Во-первых, в ней выделяются две главные — конфуцианская и даосская — составляющие (буддизм хотя и оказал большое влияние на китайскую мысль, тем не менее к философской классике Китая отношения не имеет, будучи явлением заимствованным и вторичным для китайской культуры). Во-вторых, все ее течения оперируют общим в своей основе набором категорий и понятий. В-третьих, ее характеризует гомоморфизм (часто переходящий в изоморфизм) — представление о подобии всех объектов во вселенной, макро- и микрокосма, а также органицизм: универсум «единотелесен» и континуален, все его составляющие состоят из одних и тех же субстанций в разных модусах и пропорциях. Принципы строения, существования и развития макро- и микрокосма общи или сопоставимы, описываются по преимуществу в одних и тех же понятиях. Соответственно функции живого организма присущи и универсуму в целом, в том числе порождающая функция.

Эти особенности классической китайской философии определили специфику осмысления ею феномена жизни.

Основные эквиваленты понятий «жизнь» и «живой» в современном китайском языке — двуслоги *шэнхо* и *шэнмин*. Первый слог каждого из них представлен иероглифом *шэн* — «жизнь», «рождение», «рождаться», «порождать», «жить», «необработанный», «природный». Второй бином помимо знака *шэн* включает иероглиф *мин* — «судьба», «предопределение», «указ», «поведение», «жизненность», «жизнь». Иероглифы *шэн* и *мин* выражают два основных смысловых пласта, в границах которых проходило формирование представлений о жизни как ценности в китайской философии и культуре.

Исторически эти пласты развивались относительно автономно, тем более что в древнекитайском языке слова были исключительно односложными. Однослоги преобладают и в классическом письменно-литературном языке *вэньянь*, на котором создавались философские произведения, так что иероглифы *шэн* и *мин* использовались для обозначения самостоятельных слов.

Рассмотрим сначала тот контекст, в котором находили применение понятия *шэн* и *мин* в китайской классической философии.

Самое известное употребление иероглифа *шэн* в философском тексте — знаменитый отрывок из «Дао дэ цзина» (ок. IV–III вв. до Р.Х.): «Дао рождает (*шэн*) одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает десять тысяч вещей» (т.е. все сущее. — А.Ю.)¹. Существуют разные толкования этого пассажа, но так или иначе современные реконструкции его исходных значений позволяют предположить в нем «описание имманентного процесса развертывания *дао*» — источника и организующего начала мироздания. В том числе «некий скачок в этом процессе, приведший к отпадению от конкретного единства триединого *дао* множественности»². Таким образом, *дао* может рассматриваться как универсум, саморазвертывающийся из целостного неявленного состояния в явленное и дифференцированное.

Для нас важно, что в любом случае речь идет о «порождении» (одного аспекта *дао* другим или одной сущностью — другой сущности) как главном содержании космического процесса. Креативные представления всегда были неорганичны китайской культуре и оставались на ее периферии.

Видимо, не позднее IV в. до Р.Х. понятие «порождающих порождений» (*шэн шэн*) было отождествлено с идеей нескончаемых космических «перемен» (*и*), связи которых получили графическое выражение и своеобразное осмысление в знаменитой «Книге перемен» («И цзин»): «Порождающие порождения называются

переменами»³. В последние столетия имперского Китая «порождающие порождения» как универсальный принцип бытия отождествлялись с интегральным принципом конфуцианской этики — «гуманностью\социальностью» (*жэнь*), а также с «индивидуальной природой» (*син*) и «чувствами» (*цин*) человека⁴. Такое странное для западного ума отождествление выражает присущее китайской культуре представление о гомоморфизме (подобии) макро- и микрокосма, а также тяготение неоконфуцианства XI-XIX вв. к онтологизации этики и антропологии. В данном случае примечательно то, что именно человек выступает абсолютным воплощением общеприродной закономерности.

Эта последняя идея получила выражение в основополагающем для неоконфуцианства и всей позднеимперской китайской культуры трактате Чжоу Дуньи (XI в.) «Тай цзи ту шо» («Изъяснение Плана Великого предела»). В нем представлена схема космогенеза, восходящая к даосским построениям. Развертывание космического процесса представлено как цепь «порождений» одних структур универсума другими, а вершиной этого процесса является человек: лишь он «приобретает все это (структуры, субстанции и ритмы мироздания. — *А.Ю.*) в полноте и наиболее одухотворен»⁵.

Таким образом, то, что считается жизнью в современном обыденном понимании (атрибут живых существ), не отделялось от общекосмического процесса «порождений». Отличие живых существ от неживых заключается в большей степени «одухотворенности» первых, хотя «дух» — *шэнь* как субстанция, обеспечивающая «взаимовосприятие» вещей, а также функции психики и сознания, присутствует в любых вещах, так или иначе способных к реакции на внешнее воздействие. Положение человека как «самой большой драгоценности между Небом и Землей», обусловлено его наибольшей «одухотворенностью».

Главная закономерность мирового процесса «порождающих порождений» обозначена, в частности, в схеме космогенеза, представленной в упоминавшемся выше трактате «Тай цзи ту шо». Там «порождения» прямо инициируются взаимодействием противоположных космических начал⁶. Таинственные процессы, происходящие в исходной целостности универсума до начала взаимодействия сил *инь ян*, и переход к этому взаимодействию в некоторых древних и средневековых текстах описываются не связями «порождений», но причинно-логической последовательностью «наличия» неких фаз-состояний. Так, наличие «Великого нача-

ла» (*тай чу*) предшествует наличию «Великого первоначального» (*тай ши*), с которого начинается становление «форм», далее следует наличие «Великой основы» (*тай су*) как «начала вещества»⁷.

В даосском трактате «Чжуан-цзы» (IV-III вв. до Р.Х.) присутствует идея, ассоциирующаяся с бессмертием *дао*: «уравнение» жизни и смерти. Смерть предстает лишь некоей фазой в процессе «порождающих порождений», умершее субстанциально трансформируется в нечто другое, например, человек после смерти становится «лапкой насекомого или печенью мыши», что подразумевает их «уравненность», равноценность в отношении целостной реальности универсума, где каждое — во всем и все — в каждом⁸. Жизнь и смерть соотносятся как сон и явь: для спящего реален сон, для бодрствующего — его состояние. Но в отличие от буддизма это сопоставление декларирует не столько иллюзорность жизненных впечатлений, сколько равноценность феноменов относительно истинной реальности. Тезис «Чжуан-цзы» об «уравнении вещей», обусловивший также «уравнение» жизни и смерти, фактически стал одним из оснований будущей даосской концепции бессмертия. Последнее рассматривалось как приобщение к *дао* и выход таким образом за пределы смертей-рождений и снов-бодрствований в истинную реальность. Причем в силу натурализма китайской мысли (который Е.А.Торчинов противопоставляет онтологизированному психологизму индийской⁹) этот выход (трансцендирование) реализуется не только сознанием, но всей телесно-психической целостностью человеческого «я» — «телом/личностью» (*шэнь*)¹⁰, которое соединяется с *дао*.

Вторая составляющая бинома *шэнмин* («жизнь», «живой») — *мин* («предопределение») — в качестве общекультурной и философской категории применялась преимущественно по отношению к человеку. «Небесное предопределение» (*тянь мин*) толковалось как «небесный мандат» на правление: Небо могло отобрать его у деградировавшей династии и вручить достойному государю — совершить *гэмин* («смену мандата»; в современном языке это слово означает «революция»¹¹. В целом *мин* понималось как «предопределение», исходящее от высших божественных или природных провиденциальных сил, а философы разных поколений и школ спорили о границах и способах вмешательства человека в действия этих сил. В конфуцианской философии преобладала идея «утверждения [правильного] «предопределения» (*ли мин*)¹², т.е. его максимально должной реализации, главным образом посредством «пестования [собственной индивидуальной] природы» (*син*), в

которой заложено «небесное» совершенство. Параллельно существовали идеи о возможности «улучшения» своего «предопределения»¹³.

В даосизме эти представления трансформировались в идею «двойного (т.е. одновременного. — А.Ю.) совершенствования [индивидуальной] природы и предопределенной жизненности» (*син мин шуан сю*). На русский язык иероглиф *мин* в этом выражении принято переводить не как «предопределение», а как «жизненность» (если «предопределенная жизненность»)¹⁴. Под *мин* здесь понимается атрибут человеческой личности («тела/личности» — *шэнь*), воплощенный в единой космической духовно-материальной субстанции *ци* (точнее, во взаимодействии ее трансмутаций). Такое значение понятия *мин* обусловлено широтой его исходных смыслов: хотя «предопределение» касалось прежде всего человека, в некоторых древних текстах оно фигурировало как атрибут каждой без изъятия вещи¹⁵. Любая вещь включена в процесс космических «порождений» и субстанциальна — образована «пневмой»-*ци*, соответственно, ее «предопределение»-*мин* обуславливает параметры участия вещи в процессе «порождающих порождений» и реализуется в «превращениях» различных видов *ци*. Это касается и человека, «предопределение»-*мин* которого осуществляется в субстанциальных процессах, связанных с жизнью «тела/личности».

Обзор содержания понятий *шэнь* и *мин*, а также вариантов их употребления в философских контекстах позволяет сделать несколько предварительных заключений, существенных для дальнейшего изложения:

1. «Жизнь/порождение» (*шэнь*) рассматривается в китайской философии как космический процесс, охватывающий все вещи и явления, в том числе не сводимые к сфере «живого» с точки зрения западной традиции. То, что является «живым» в обыденном понимании, отличается от неживого большей насыщенностью «духовной» субстанциальной составляющей, которая обуславливает «[взаимо]восприятие» (*гань*) вещей, т.е. их реагирование друг на друга, а у живых существ — потенции психики и сознания.

2. Жизнь в китайской философии и культуре сопряжена с представлением о «предопределенности» этого процесса глубинными природными силами (Небом), при этом в некоторых контекстах «предопределение»-*мин* рассматривается как главный субстанциальный атрибут живого существа — «жизненность».

3. Человек способен в определенной степени влиять на этот атрибут, «совершенствовать» его, добиваться максимально полной и должной его реализации.

Прежде чем рассматривать ценностные характеристики феномена жизни в китайской мысли, обратимся к проблеме ее представлений о ценности и места в ней аксиологии.

Подобно античной и средневековой западной философии китайская философская традиция включает ценностные характеристики в структуру бытия. Так, представления о благом, добром устойчиво коннотируют с Небом как высшей божественной или природной силой (отсюда, например, понятие «небесный принцип» — *тянь ли* — совершенное структурирующее начало, заключенное в вещах и человеке, и т.п.). Даже базовая для китайской культуры двоичная классификационная матрица предусматривает ценностную иерархичность: *ян* (светлое, мужское начало, правое) доминирует над *инь* (темным, женским началом, левым), Небо — над Землей, «внутреннее» — над «внешним» и т.д. Однако нерасчлененность онтологии и аксиологии в китайской философии носит принципиально иной характер, нежели в западной. В идеалистической философии Запада «бытие нормы» идеально. В китайской же мысли не сформировались развитые идеализм и материализм, соответствующие тенденции тесно переплетались, абсолютно господствовал натурализм¹⁶. Поэтому и «бытие нормы» в ней предельно натуралистично, даже субстратно.

Субстратно само «предсуществование» универсума, в котором отсутствует биполярность. Эта субстратность выражена понятием *юань ци*, «изначальная пневма», в котором в нерасчленном «хаотическом (*хунь*) единстве пребывают основные субстанции последующего мироздания. Субстратны и все явления и состояния биполярного универсума: общепринятая система корреляций *инь ян* с вещами, явлениями, качествами и состояниями предполагает их субстантивированность в «пневмах» *инь* либо *ян*.

По тому же принципу биполярности коррелируют понятия «добро» (*шань*) и «зло» (*э*), соотнесенные соответственно я с *ян* и *инь* во II в. до Р.Х. реформатором имперского конфуцианства Дун Чжуншу¹⁷. Примечательно, что главным репрезентантом этих качеств в китайской классической, прежде всего конфуцианской, философии является «[индивидуальная] природа», или «природная сущность» (*син*) человека: она оценивалась либо как изначально добрая (это мнение возобладаало в конфуцианстве), либо «злая», нейтральная и т.п.

Связь понятия «[индивидуальная] природа» (*син*) с понятием «жизнь» прослеживается уже на графическом уровне: иероглиф *син* сочетает графемы «сердце» и «жизнь», «рождение» (*шэн*). Самые ранние определения *син* непосредственно связаны с понятием *шэн*. Так, в даосском памятнике «Чжуан-цзы» *син* определяется как «природная (*шэн*) телесность/материальность»¹⁸.

С понятием *син* и, таким образом, с представлением о «жизни/порождении» в философских текстах издревле сопрягалось и понятие «предопределение»-*мин*¹⁹. В «Чжун юне» «природа» вообще отождествляется с «небесным предопределением», в «Люй-ши чунь цю» («Весны и осени господина Люя», III в. до Р.Х.) «жизнь/рождение»-*шэн* определяется через понятие «природа»-*син*, а смерть фигурирует как выражение «предопределения»²⁰. Эти примеры затрагивают разные аспекты понятия «предопределение»-*мин* и содержат лишь некоторые смысловые предпосылки к тому, чтобы в будущем это понятие обрело значение субстантивированной «жизненности». Тем не менее, они показывают истоки традиции осмысления этих двух категорий — «[индивидуальная] природа» и «предопределение» — как коррелятов в контексте проблематики, связанной с понятием жизни и отношением к ней как к ценности.

Аксиологическую проблематику в китайской философии (как и гносеологическую) трудно отделить от праксеологической. В китайской классической философии можно выделить две базовые аксиопраксеологические парадигмы — конфуцианскую и даосскую. Они могли пересекаться и взаимодействовать, но различаются достаточно отчетливо.

В конфуцианской традиции путь к упорядочению космических связей человеком пролегает через реализацию социально-этических принципов-качеств как деонтологической нормы.

В трактате «Да сюэ» («Великое учение», ок. IV в. до Р.Х.), включенном в число конфуцианских канонов, иерархию «восьми основоположений» упорядочивающего воздействия человека на себя и мир завершает задача «умиротворения Поднебесной». Ступенями к ее осуществлению являются (снизу вверх) «выверение вещей», «доведение знания до конца», «обретение искренности помыслов», «исправление сердца», «совершенствование личности», «благоустройство семьи», «приведение в порядок государства»²¹. Эта праксеологическая схема очевидно содержит в себе и иерархию ценностей. С проблемой жизни как ценности непосредственно связаны первые пять ступеней этой иерархии — через

понятие «совершенствование личности» (точнее — «совершенствование тела/личности», *сю шэнь*). Предыдущие ступени могут трактоваться и как условия, и как составляющие *сю шэнь*.

В конфуцианском трактате «Мэн-цзы» (IV — III вв. до Р.Х.) «совершенствование тела/личности» выступает одним из главных условий «утверждения [правильного] предопределения (*мин*)» наряду с «отсутствием различения ранней смерти или долголетия», т.е. унижительной погони за продлением жизни, чреватой отступлением от морального долга; «исчерпать свой путь и умереть — это и есть правильное предопределение»²². Соответственно «правильное предопределение» может нести страдания и раннюю смерть — «правильным» его делают неуклонное следование моральному долгу и самосовершенствование. Эта идея стала одной из составляющих идеологемы «трех ценностей» — Неба, Земли и Человека, подразумевающей призвание индивидуума «стать вровень с Небом и Землей», дабы добиться максимального «умиротворения Поднебесной». Темы «самосовершенствования» и «утверждения правильного предопределения» в последующей конфуцианской мысли были сопряжены с проблемой реализации человеческой «[индивидуальной] природы» (*син*). В этой категории, как отмечалось выше, китайская культура воплотила, во-первых, ценностные полюса («добро» и «зло»), во-вторых, представления о человеке как вершине процесса жизни — «порождающих порождений».

Основоположники неоконфуцианства в XI—XII вв., следуя установке Мэн-цзы на исходную «доброту» «природы» человека, отождествляли последнюю со структурообразующим «принципом» (*ли*) мироздания²³. Однако он полностью тождествен только исключительно «доброй» «природе Неба и Земли». Она всегда присутствует в человеке, но на нее наслаивается приобретаемая в течение жизни «природа телесной сущности пневмы». Выявление в человеке «природы неба и Земли» и составляет суть должного преобразования личности. Согласно одному из основоположников неоконфуцианства Чжан Цзаю (XI в.), «совокупное небесное предопределение пронизывает [индивидуальную] природу и доходит в ней до предела»²⁴, т.е. неотделимо от нее благодаря единой «пневме»-*ци*, в которой проявляют себя все сущности, в том числе *син* и *мин*. Таким образом, совершенствование «[индивидуальной] природы» человека подразумевает и выявление «небесного», т.е. «правильного», «предопределения», и нацеленность на его реализацию.

Отсюда остается один шаг до идеи «двойного (одновременного) совершенствования [индивидуальной] природы и предопределенной жизненности» (*син мин шуан сю*), сформулированной современником Чжан Цзая, теоретиком «внутренней» алхимии Чжан Бодуанем. Опиралась эта идея на иную, нежели конфуцианская, даосскую аксиопраксиологическую парадигму.

Доктринальную специфику даосизма определяет не *идея* дао, так или иначе общая для всех течений китайской философии, а учение о бессмертии²⁵. Оно во многом обуславливает и специфику отношения к жизни как ценности не только в даосизме, но и в народной китайской культуре, поэтому на нем целесообразно остановиться отдельно.

Целостное духовно-психо-физическое бессмертие «тела/личности» (*шэнь*) стало главной целью даосизма задолго до складывания упоминавшейся выше доктрины «двойного совершенствования». Сама эта доктрина явилась итогом развития учения о двух аспектах достижения бессмертия: один предусматривал соответствующую подготовку «телесной формы» (гимнастику, дыхательно-«энергетические» упражнения, сексуальную практику, макробиотику и т.п.), другой — подготовку «духа» (созерцание, приемы визуализации и т.д.). Под «природой»-*син* в даосизме стало пониматься преимущественно созерцательно-рациональное психическое начало, а под «предопределенной жизненностью» — «пневменно»-энергетическое (*ци*) виталистическое начало в человеке²⁶. Соответственно методы подготовки «телесной формы» были обращены на «предопределенную жизненность», а способы подготовки «духа» — на «совершенствование [индивидуальной] природы». Система, пропагандируемая Чжан Бодуанем, комбинировала те и другие методы в рамках единого процесса приобщения к *дао*.

Основной предпосылкой идеи психо-физического бессмертия было отсутствие в китайской культуре целостного представления о бессмертии души, отделенной от смертного тела. Довольно рано общепринятой стала концепция, согласно которой живой человек рассматривался как единство тела и двух видов душ — трех «горних» (*хунь*), обеспечивающих деятельность сознания и психики, и семи «дольних» (*по*), обуславливающих жизнедеятельность. По смерти человека это единство распадается: тело становится «трупом»-*ши*, души-*хунь* — «духом»-*шэнь* и впоследствии растворяются в небесной «пневме»-*ци*, а души-*по* могут превращаться в навя-*гуй*, обычно пребывающего в подземном царстве «желтого источника» (аналог шеола иудаистической мифологии)

и потом растворяются в земной «пневме». Идеи «духовного» бессмертия тоже присутствуют в древнекитайских текстах и в народных верованиях, но скорее в том виде, который подкрепляет даосскую доктрину психо-физического бессмертия. Например, в «Чжуан-цзы» говорится о «людях-духах» (*шэнь жэнь*), которым не страшны природные катаклизмы, а также о людях, которые обрели *дао*, а с ним — статус астральных и уранических гениев²⁷ и т.п. Слово *шэнь* может обозначать и «духа» как персонифицированную потустороннюю силу, и «духовную» субстанцию, один из видов (состояний) «пневмы»-*ци*. Бессмертие «тела/личности» в даосизме стало пониматься как «одухотворение» психофизической целостности, ее претворение в субстанцию *шэнь*. Субстанция бессмертного «тела/личности» трактовалась и как «чистая *ян ци*» — субстантивация положительного, «мужского», «небесного» начала; «женские» субстанции *инь* полностью элиминируются в ходе достижения бессмертия.

Главным путем к нему считалась алхимия, поначалу — «внешняя» (*вай дань*), инструментальная, нацеленная на выплавление «пилюли бессмертия» в алхимическом тигле. Определенная автономность переживания возвращения в лоно *дао* способствовала возникновению на этой основе «внутренней алхимии» (*нэй дань*), медитативно-«энергетической», взращивающей «бессмертный зародыш» внутри тела адепта из субстанций организма. Она впитала также древние приемы практики шаманов и магов, собственно китайские и буддийские медитативные методики. «Внутренняя алхимия» использовала фразеологию и теоретический аппарат алхимии «внешней», действия по осуществлению трансмутаций «пневменных» субстанций в организме описывались как операции с аллегорически обозначавшимися металлами, их солями, серой, киноварью и т.п., в свою очередь представлявшими космические сущности. Со временем «внутренняя алхимия» полностью вытеснила «внешнюю».

Физическое бессмертие, достигнутое в результате соединения с *дао*, рассматривалось как не одно, а целый ряд состояний. Их иерархичность восходит, вероятно, к представлениям о многоэтапности саморазвертывания *дао*, результатом которого становится развитие явленного универсума. Например, в алхимическом трактате III в. представлена трехступенчатая иерархия «бессмертных»: первая и вторая ступени — «бессмертные, освободившиеся от трупа» (*ши цзе сянь*) и «земные бессмертные» (*ди сянь*) — продолжают земное су-

ществование, а «небесные бессмертные» (*тянь сянь*) вселяются в астральные покои. Позже были известны и более подробно выстроенные иерархии²⁸.

Они предполагали для «бессмертных» разные степени приобщения к *дао* и соответственно включенность в разные планы универсума — условно говоря, «земной» и «небесный». При этом высшие иерархические ступени предполагают выход за пределы ограничений, налагаемых законами взаимодействия дуальных сил *инь ян*: «духовные бессмертные» состоят из «чистой *ян*», «небесные» же персонифицируют силы, управляющие природными процессами, а не просто результирующие в них. Примечательно, что, во-первых, «чисто духовное» бытие расценивается ниже, нежели целостное, включающее жизнь «одухотворенного» тела, во-вторых, все «бессмертные» остаются в пределах универсума, хотя высшие их категории и выводятся за пределы космической дуальности, означающей процесс «перемен»-и, а следовательно, переходят из сферы «порождающих порождений» в ту область сущего, которая управляет этим процессом.

Повышение сакрального статуса «бессмертного» связано с более высокой степенью спиритуализации его личности. В этом аспекте даосского «учения о бессмертии» (*сянь сюэ*) некоторые исследователи видят победу восходящего к шаманизму представления о бессмертии как спиритуализации бытия, а также влияние буддизма²⁹. Видимо, здесь проявил себя и общий для китайской культуры принцип выстраивания иерархии вещей (и существ) по степени насыщенности «духовной» субстанцией *шэнь*.

Под влиянием буддизма со временем бессмертие все более отождествлялось с некими состояниями сознания и психики³⁰, а методы его достижения приобретали почти исключительно психотехнический характер. Вместе с тем даосская доктрина бессмертия всегда несла печать натуралистического мировоззрения. Во многом именно оно роднит даосскую доктрину с конфуцианским отношением к жизни как ценности. И для конфуцианца, и для даоса цель самосовершенствования — превращение из объекта космического процесса в его субъекта в результате приобщения к тем сферам субстанционального универсума, которые не подчинены потоку космических «перемен», но обуславливают его. Однако конфуцианская и даосская аксио-праксиологические парадигмы применительно к проблеме жизни как ценности имеют существенные различия. Их можно сформулировать следующим образом:

1. На ценностной шкале конфуцианства жизнь социума («Поднебесной») стоит выше жизни индивидуума (достаточно вспомнить аксио-праксиологическую иерархию «Да сюэ»). В даосизме (по крайней мере после становления его институционализированных форм в первые столетия по Р.Х.) на первое место встает жизнь индивидуума, приобщенная к источнику всякого бытия³¹.

2. В конфуцианстве гармонизация жизни социума требует ориентации на совершенные ритмы и структуры Неба как высшей природной силы и главного аспекта универсума (в любом из модусов последнего: бинарном природном — Небо и Земля, и троичном социоприродном — Небо, Земля, Человек). В даосизме ставится задача непосредственного «телесного» приобщения к *дао*-универсуму в той его стадии, которая генетически предшествует появлению видимого Неба и иерархически стоит выше стадии явленного универсума³².

3. Конфуцианская идеальная личность — «совершенномудрый» (*шэн жэнь*) — осуществляет свои функции по упорядочению жизни социума и земной природы до своей кончины, физически оставаясь в сфере «порождающих порождений» (более того — «в миру»), гармонизирует эту сферу, распространяя на нее «благую силу» (*дэ*) Неба, которой проникнута его личность. Бессмертия для него не существует. Даосский «святой-бессмертный» (*шэнь сянь*), соединившийся с *дао*, обретает его всемогущество и вечность, а «бессмертные», достигшие высших ступеней святости, покидают этот мир и могут выступать в качестве руководящих начал природных сил — «небесных чиновников». Соответственно, в даосской системе ценностей жизнь как «порождающие порождения», даже гармонизированные по «небесным» образцам, стоит ниже некоей сакральной «сверхжизни», к которой и стремится приобщиться адепт.

4. Согласно доктрине, доминировавшей в конфуцианстве, статуса «совершенномудрого» может достичь «человек с улицы» — прилагая должные усилия к самосовершенствованию, главным образом посредством учения (освоения традиции толкования писанных канонов) и этико-ритуальных норм, выражающих «небесное» совершенство в человеческом бытии. Таким образом «сердце» человека (орган сознания, психики и «сердцевина» человеческой сущности) входит в резонанс с «небесными» ритмами мироздания. В даосизме основной путь к достижению бессмертия тоже мыслится как индивидуальное самосовершенствование³³, но строится оно главным образом на оккультных практиках, ассоциированных на основе

«внутренней алхимии». Соответственно, даосский путь более «эзотеричен». Одной из подспудных идей, лежащих в основе даосских практик, была идея «воровского похода» на Небо³⁴, его «ограбления» по примеру природных сил: «Небо и Земля — грабители всего сущего. Все сущее — грабитель человека. Человек — грабитель всего сущего»³⁵. «Грабительство» здесь — намеренно шокирующий образ взаимозависимости всего сущего, беспредпосылочности, внеэмоциональности и неморальности (но отнюдь не «аморальности») природы: «Небо не милосердно, но оно рождает великое милосердие... небо безмерно себялюбиво, но в действиях оно безмерно бескорыстно»³⁶.

Приведенное выше сравнение строится нами на довольно условной схеме, исходящей из существования неких «чистых» даосизма и конфуцианства. В реальности их доктрины и установки активно взаимодействовали и переплетались. К тому же сами идеологические комплексы даосизма и конфуцианства существенно менялись от эпохи к эпохе, не говоря уже о существовании в их рамках разных школ и направлений. Даосские идеи интегрировались в конфуцианские построения, немалое число конфуцианцев практиковало даосские методики, а даосы включали в свои рассуждения конфуцианские идеологемы. Не учитывалось в наших сравнениях также влияние народной культуры на философскую рефлексию и идеологию конфуцианства и даосизма.

Под народной культурой здесь понимается не только культура социальных низов, но и весь тот культурный комплекс, который создает фундамент официальной и вообще «книжной» культуры. «Этажи» единой национальной культуры могут резко отделяться друг от друга, как это было в России XVIII–XIX вв., или сливаться, как на Руси до второй половины XVII столетия. В Китае народная среда интенсивно впитывала идеологемы и понятия «высокой» культуры, которые переосмысливались, приобретали особую окраску и уже из глубин «общекультурного менталитета» влияли на сознание интеллектуальной элиты. В любом случае именно «нижний этаж» культуры, по крайней мере до XX в., во-первых, консервировал в себе наиболее архаичные представления и идеи, во-вторых, формировал культурно-психологические предрасположения, которые давали о себе знать в сознании всех социальных слоев.

В китайской культуре такого рода архаичной идеей была идея долголетия. Отношение к нему в народной среде сказалось и на философских доктринах.

Оно обусловило, в частности, такой феномен, как «искусство пестования жизни/порождения» (*янишэн шу*). Последнее включало разнообразные медитативно-гимнастические и дыхательно-«энергетические» упражнения, гигиенические, диетологические и сексуальные предписания, многие из которых утрачивали сакральный смысл приобщения к *дао* и применялись с чисто утилитарной целью. Практика *янишэн шу* получила широкое распространение во всех слоях общества, немало ее методик создавалось вне рамок институционализированного даосизма, в среде народных сект и школ медитативного «внутреннего искусства». К *янишэн шу* восходят оздоровительные и лечебные методики современной практики *цигун* («работа с пневмой-ци»), широко распространенные в Восточной и Юго-Восточной Азии и шагнувшие на Запад как аналоги индийской йоги, во многом более многофункциональные. Даосские символы бессмертия и непостижимости *дао* превратились в народе в знаки долголетия, чадородия и благосостояния, они широко использовались в благопожелательной символике лубка, прикладных искусствах и т.п.³⁷.

Физическую жизнь со всеми присущими ей удовольствиями можно назвать главной фактической ценностью народной китайской культуры³⁸. Идеал посмертного существования определить труднее из-за аморфности народных представлений о загробном бытии. В них причудливо перемешаны идея подземного царства мертвых, где души-*но* ведут существование в виде призраков-*гуй*, но есть свой правитель и чиновничество; буддийские идеи рая и ада как промежуточных состояний перед перерождением; представления о способности духов (*шэнь*) умерших влиять на жизнь живущих (даже вселяться в них³⁹), приобщаться к «управленческой» иерархии духовного мира⁴⁰. С некоторой долей условности идеалом загробной жизни в китайской народной культуре можно считать бытие «святого-будды» (*сянь фо*) — синтетическую форму даосской («бессмертный») и буддийской (бодхисаттва) святости. Конфуцианско-даосская идея воздаяния (*бао*) при жизни или для потомков вкупе с буддийской идеей кармы обусловила представление о возможности улучшить свой посмертный статус, прежде всего посредством совершения благих дел⁴¹, и о посмертном судилище, на котором взвешиваются поступки умершего⁴². В то же время воздаяние за дурные поступки, по даосским (и конфуцианским) представлениям, реализуется прежде всего в сокращении срока земной жизни для данного человека и его потомков, тогда как добрые поступки влекут продление жизни, а потомки «бес-

смертного» могут удостоиться бессмертия. Для членов синкретических сект и тайных обществ типа «Белого лотоса» характерны миллениаристские представления о грядущем царстве блаженства для приверженцев истины по наступлении следующей мировой эры⁴³.

Представленный здесь краткий очерк проблемы жизни как ценности применительно к разным слоям китайской традиционной культуры, прежде всего классической философии, может дать основания лишь для самых общих сравнительных заключений. Так, соответствующие ценности китайской традиционной и европейской христианской культур можно сопоставить следующим образом.

1. В китайской культуре отчетливо выражена имманентность жизни (как «порождения») всему сущему, отличия живого от неживого носят «стадиально-количественный» характер (имеется в виду относительное количество «духовной» субстанции *шэнь*, которая трактуется также как стадия «утончения» «пневмы»-*ци*). В европейской культуре в целом общепринята жесткая дистинкция неживого и живого, а также человека и остального творения, «стадиальные» модели мироздания (от неживой материи к «одухотворенной» и спиритуальным формам жизни) имели маргинальный характер. В христианской картине мира жизнь человека, даже физическая, ни в малейшей степени в ценностном смысле не сопоставима с жизнью животного (что, в частности, исключает любые версии идеи метемпсихоза, аналоги которой обнаруживаются в китайском буддизме⁴⁴). По той же причине в христианской культуре человек и его жизнь выше любых природных начал, тогда как в китайской культуре он призван «встать вровень с Небом и Землей».

2. Китайская культура не знает разграничения Творца и твари, соответственно и разграничения трансцендентной Божественной жизни и жизни тварного мира. Через саморазвертывание *дао* его трансцендентное бытие переходит в жизнь («порождающие порождения») феноменального мира, присутствия в «небесном» аспекте явленного универсума.

3. В христианской теологии феномен жизни определяется не только и не главным образом через «порождение». Личное бытие живого Бога — Божественную жизнь — отличает творческое созидание. Именно в силу наличия в человеке образа Божия и возможности реализовать утраченное в грехопадении подобие Божие человек обладает уникальной способностью к творчеству, которой не имеют даже существа духовного мира. В китайских философских и религиозных построениях креативные идеи представ-

лены косвенно⁴⁵ и не связаны с личным бытием Бога и человека: «созидательные превращения» (*цзао хуа*) — один из синонимов «порождающих порождений», подчеркивающий факт возникновения качественно новых вещей и явлений в ходе этого процесса.

4. В китайской культуре не сформировалась единая установка относительно цели, характера и последствий приобщения к источнику жизни («порождающих порождений»). Во многом это стало результатом отсутствия официальной государственной религии в старом Китае (были лишь государственные культы). Сотериология полностью отсутствует в конфуцианстве, в зачаточном состоянии наличествует в даосизме (жизнь «бессмертных» в качестве «небесных чиновников» обращена к «порождающим порождениям» явленного «посленебесного» мира, приобщение к бессмертию *дао* — исключительно индивидуальный акт и перспектива для немногих). Развитые сотериологические представления в китайскую духовную культуру привнесены буддизмом, который дал толчок формированию сектантских миллениаристских и сотериологических доктрин (не обошлось здесь и без влияния манихейства).

Между тем в христианской культуре именно сотериология была и остается главным источником ценностных установок и социально одобряемой мотивации: сквозь призму спасения, избавления от власти зла, воплощенного в грехе и смерти, перспективу вечной жизни в полноте Божественного бытия в новом эоне рассматривается каждое побуждение и действие человека. Это обстоятельство и может дать ключ к определению параметров сопоставления ценностных установок европейской христианской культуры, с одной стороны, и любых других культур — с другой, в том числе относительно феномена жизни.

Примечания

- 1 *Дао дэ цзин*, 42.
- 2 *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993. С. 93.
- 3 *Си цы чжуань*, I, 5.
- 4 Там же.
- 5 *Еремеев В.Е.* Чертеж антропокосма. М., 1992. С. 14.
- 6 *Еремеев В.Е.* Указ. соч. С. 14.
- 7 *Бо ху тун*. Гл. Тянь ди (Небо и Земля).
- 8 *Торчинов Е.А.* Указ. соч. С. 146.
- 9 Там же. С. 149.
- 10 Подробно об идее «тела\личности» см.: *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983. С. 151-163.
- 11 Подробно об этом см. в книге: *Крушинский А.А.* Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989.
- 12 *Мэн-цзы*, VII, А 1.
- 13 Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 219-222.
- 14 *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) /Предисл., пер. и коммент. Е.А.Торчинова. СПб., 1994. С. 21, 23.
- 15 См.: *Чжэсюэ да цыдянь*. Большой философский словарь; *Чжунго чжэсюэ ши цзюань*. История китайской философии. Шанхай, 1985. С. 421.
- 16 Подробно см.: *Кобзев А.И.* Актуальные проблемы истории и теории традиционной китайской науки // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. М., 1987.
- 17 См.: Китайская философия. С. 138. Это не значит, что «иньское» всегда «плохое». *Инь ян* – универсальная классификационная схема, позволяющая определять полярную соотнесенность любых вещей и явлений.
- 18 См., например: *Чжуан-цзы*, XXIII.
- 19 *Мэн-цзы*, VII, Б 24.
- 20 *Чжун юн*, I, 1; Люй-ши чунь цю, гл. Чжи цзинь (Познание сегодняшнего).
- 21 См.: *Кобзев А.И.* «Великое учение» – конфуцианский катехизис // Историко-философский ежегодник 1986. М., 1986. С. 234-251.
- 22 *Мэн-цзы*, VII, А 1-2.
- 23 *И шу* (Унаследованные книги), цз. 22, ч. 2.
- 24 *Чжан Цзай*. Чжэн мэн (Наставление непросвещенным), гл. Чэн мин (Просвещение искренностью).
- 25 См.: *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины. С. 18.
- 26 См.: *Торчинов Е.А.* Указ. соч. С. 21.
- 27 *Чжуан-цзы*, I, II, VI и т.д.
- 28 См.: *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины. С. 21-22.
- 29 Там же. С. 22.
- 30 Там же.
- 31 Это не исключало разнообразных социально-политических приложений даосских теорий и существования даосских социально-политических идеалов. См.: *Торчинов Е.А.* Указ. соч. С. 35-36, 139, 156, 161-172 и другие.
- 32 В XI в. учение о совершенном «прежде небесном» миропорядке благодаря Шао Юну пришло и в конфуцианство. См.: Китайская философия. С. 494-495.

- ³³ В одном из ведущих направлений даосизма, школе Чжэньи дао, акцент делается на литургической практике, но и она не исключает методов индивидуального восхождения к *дао*.
- ³⁴ В некоторых контекстах Небо выступало у даосов синонимом *дао*, т.е. фактически неким единством трансцендентального и трансцендентного и в общефилософском, и в кантовском смысле. См.: *Торчинов Е.А.* Указ. соч. С. 231.
- ³⁵ *Инь фу цзин*. II, 2. Цит. по: *Торчинов Е.А.* Указ. соч. С. 225.
- ³⁶ Там же. III, 3-4.
- ³⁷ См. об этом: *Малявин В.В.* Китай в XVI–XVII вв. С. 149-157; *Алексеев В.М.* Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М., 1966.
- ³⁸ См., например: *Кобзев А.И.* Парадоксы китайского эроса // *Китайский эрос*. М., 1993.
- ³⁹ См.: *Тертицкий К.М.* Китайцы: традиционные ценности в современном мире. М., 1994. С. 72.
- ⁴⁰ См. об этом в книге: *Алексеев В.М.* Указ. соч.
- ⁴¹ Эту идею разделяли и «ортодоксальные» даосы. См., например: *Торчинов Е.А.* Указ. соч. С. 162-163, 243, 245.
- ⁴² См. о таких сюжетах в книге: *Грубе В.* Духовная культура Китая. СПб., 1912.
- ⁴³ См.: *Малявин В.В.* Феномен синкретических религий в Китае // *Проблемы Дальнего Востока*. 1997. № 1-2.
- ⁴⁴ См.: *Китайская философия*. С. 30, 275, 507-508.
- ⁴⁵ См.: *Торчинов Е.А.* Указ. соч. С. 234-236.

III. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ

В.М.Розин

Типы жизни с аксиологической точки зрения (методологический и культурологический анализ)

Для характеристики типов жизни с аксиологической точки зрения, кажется, наиболее естественным определить, что такое жизнь и ценность жизни и далее посмотреть, какие типы жизни и ценности жизни бывают. Но известно, что и жизнь, и ценности в разных научных школах и даже у отдельных исследователей задаются и определяются по-разному и поэтому существует огромное число подобных определений и трактовок. Как же тогда решать эту задачу: найти твердое основание для сравнения с аксиологической точки зрения разных типов жизни? Поступим следующим образом: сначала построим эмпирическую типологию жизни, опираясь на материал истории и культурологии, рассматривая, как жизнь по-разному понималась и оценивалась, затем попробуем обобщить эту типологию с теоретической точки зрения, имея в виду получить характеристики понятия жизни с аксиологической точки зрения. Всего можно выделить четыре ситуации, в которых жизнь трактуется и оценивается по-разному. При этом речь пойдет не о строгой теории, а о том, что Макс Вебер называл идеально-типическим описанием, то есть схематизмах и представлениях, помогающих ориентироваться в эмпирическом материале. Но в дальнейшем схемы идеальных типов используются при построении собственно идеальных объектов теории.

Первая ситуация. Здесь жизнь рассматривается как *положительная ценность*, иногда даже как высшая ценность. Подобная трактовка и понимание жизни сложились достаточно давно, но не ранее второго тысячелетия до нашей эры. Чтобы проиллюстрировать этот тип оценки жизни, приведем два стихотворения —

Анакреонта (559-478 гг. до н.э.) и «ученых» и «поэтов» народа «нагуа» (населявших в XV-XVI веках Мексиканскую Долину; по уровню развития эти народы принадлежали культуре древнего мира).

Поредели, поседели
Кудри, честь главы моей,
Зубы в деснах ослабели,
И потух огонь очей.
Сладкой жизни мне немного
Провожать осталось дней:
Парка счет ведет им строго,
Тартар тени ждет моей.
Не воскреснем из-под спуда,
Всяк навеки там забыт:
Вход туда для всех открыт—
Нет исхода уж оттуда.
(Анакреонт [2])

Если за один день мы уйдем
и за одну ночь спустимся в
область тайны. И здесь мы
только, чтобы узнать себя, и
на земле мы лишь мимоходом.
Мирно и радостно проведем
жизнь: приходите и
наслаждайтесь, пусть не
приходят те, кто живет
в злобе: земля очень
широка! Вот бы всегда
жить, вот бы никогда не
умереть!
(из текстов нагуа [6, с. 159])

В этой культурной модели жизнь оценивается как «сладкая», как «наслаждение» и решительно противопоставляется «не жизни», смерти, где все это отсутствует и откуда «нет исхода». Интересно, что современные потенциальные суициденты (самоубийцы) мыслят жизнь сходным образом: это источник активности, удовольствий, достижений, переживания и т.п. В то же время смерть мыслится суицидентами как чисто отрицательное понятие, как прекращение всякой активности, жизнедеятельности, впечатлений и переживаний. Жизнь — все, смерть — ничто, при-

чем ничто здесь понимается как полное отсутствие того, что есть жизнь. Георг Хоз отмечает, что в современной западной цивилизации смерть рассматривается как нечто чудовищное. При мысли о собственной смерти многие люди испытывают темный ужас и страх; они избегают разговоров о смерти и опасаются составлять завещание, чтобы не ускорить свою смерть. Идеалом в данной культурной модели является жизнь вечная, но не божественная, а земная, наполненная бытием, антиидеалом — жизнь как лишенность, как небытие.

Вторая ситуация. Жизнь как отрицательная ценность. Эта культурная модель противоположна первой: жизнь здесь понимается не как желанная цель, а, напротив, как страдание, как то, что человек хочет избежать. Прекрасной иллюстрацией такого подхода являются представления древних индусов, верящих в перерождения души и считавших, что жизнь — это вечное страдание, и здесь и там, и поэтому с ужасом смотревшие на нее. Будде приписывают следующий текст: «Странствование (сансара) существ имеет свое начало в вечности. Нельзя узнать того времени, начиная с которого блуждают и странствуют существа, погруженные в незнание, охваченные жадой существования. Как вы думаете, ученики, что больше, вода, заключенная в четырех великих морях, или слезы, которые протекли и были пролиты вами, когда вы блуждали на этом широком пути и странствовали, и рыдали, и плакали, потому что давалось вам в удел то, что вы ненавидели, и не давалось то, что вы любили» [8]. Если мечта европейского человека, напоминающая навязчивую идею — жить вечно, то выраженная Буддой мечта древнего индуса — остановить колесо сансары, прервать жизнь, избавиться от страданий, пусть даже ценой прекращения бытия как такового. Когда Будду спрашивали, что будет с человеком после смерти, он отказывался отвечать на этот вопрос, говоря: «...что не открыто мною, то оставь неоткрытым, а что открыто, то оставь открытым». Открыл же Будда, по его словам, путь, способ «избавления от страданий» и конечная цель спасения — обретение небытия, отсутствие всякой жизни, на что замечательно указывают характеристики Нирваны. Объясняя, что есть Нирвана, Будда говорит: «Есть, ученики, место, где нет ни земли, ни воды, ни света, ни воздуха, ни бесконечного пространства, ни бесконечного разума, ни неопределенности, ни уничтожения представлений и не непредставлений, ни этого мира, ни того мира, ни солнца, ни луны. Это, ученики, не

называю я ни возникновением, ни процессом, ни состоянием, ни смертью, ни рождением. Оно без основы, без продолжения, без остановки — это конец страдания» [8].

Итак, во второй модели жизнь является отрицательной ценностью. До сих пор в мире много последователей буддизма, но значительно больше людей, по разным причинам не только потерявших вкус к жизни, но и оценивающих ее предельно негативно.

Третья ситуация. Жизнь как неопределенная ценность. Когда человек не может понять в какой реальности он живет, живет ли он или ему только кажется это, когда у него нет способа понять, как связана эта конечная жизнь и та, вечная, в этом случае имеет место третья ситуация. Судя по всему, поэты и ученые нагуа были первыми, кто столкнулся с неопределенностью оценки жизни.

Неужели мы говорим здесь что-нибудь истинное?
Это лишь как сон, мы лишь просыпаемся от сна,

Мы приходим только спать,
Приходим только грезить,
Нет, неправда, неправда,
Что на землю мы приходим жить.
[6, 156]

От этого отношения к жизни нужно отличать другое, характерное для архаических народов. Для архаического человека смерть это ситуация, когда душа навсегда покидает собственное тело, уходит из него. Поскольку смерть — это всего лишь *смена места существования*, постольку архаический человек уверен, что *«образ жизни» души после смерти не меняется*. Именно поэтому он кладет в могилу все, что душе нужно для полноценной и радостной жизни: еду, оружие, украшения, позднее (богатые люди) любимую жену, коня и т.д. В данном случае мы имеем безоценочное отношение к жизни, ее не с чем сравнить по ценности, ведь смерть — это та же жизнь, только в другом месте. В отличие от этого мироощущения ученые и поэты нагуа колеблются в оценке жизни: то жизнь для них — «сладкая» и «наслаждение», то — только «сон», мираж.

Четвертая ситуация. Двойной ценностный стандарт жизни. Этой ситуации предшествовало формирование культуры, где сложились два мира: богов и людей. По сути жизнь богов понималась как *идеальная* по отношению к жизни людей: люди считались смертными, а боги — бессмертными, люди тяжело трудились, а боги

хотя и трудились, но меньше. Это мироощущение иллюстрирует старовавилонский миф об Атрахасисе, где описывается собрание богов, на котором было решено создать человека, чтобы избавить богов от печальной необходимости трудиться ради поддержания собственного существования.

Когда боги, (как) люди,
Свершали труд, влачили бремя, —
Бремя богов великим (было),
Тяжек труд, многочисленны беды:
Семь Ануннаков великих
Труд свершать заставляли Игигов

Изнуренные тяжким трудом, боги-Игиги взбунтовались, «в огонь орудия свои побросали» и явились толпой к воротам храма Энлиля, владыки земли. Встревоженный Энлиль призывает царя богов Ану, Энки, а также, по-видимому, Нинурту, Эннути и богиню Нинту... В конце концов Нинту и Энки берутся создать человека, но для этого, говорит Энки, нужно убить одного из богов, чтобы очистить остальных и замешать на крови убитого глину.

В собрание ответили: «Так да будет!»
Ануннаки великие, вершащие судьбы.
В день первый, седьмой и пятнадцатый
Совершил омовение (Энки).
(Бога) Ве-ила, имевшего разум,
В собрание своем они убили» [5, с. 38].

Создав человека, боги оставляют себе вечную жизнь и труд легкий, а человеку назначили тяжелый труд и краткую жизнь.

Боги, когда создавали человека,
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали [5, с. 138].

Однако уже легендарный Пифагор и величайший философ античности Платон создают новую эзотерическую концепцию жизни, состоящей из двух частей: обычной и подлинной, несколько упрощая дело, суть классического эзотерического мироощущения можно передать при помощи трех положений:

1. Наш обычный мир, культура, разум — плохо устроены или просто неподлинны, иллюзорны.

2. Существует другой эзотерический мир, другие «подлинные» реальности с необычными свойствами, мир, где человек может найти свое спасение, обрести подлинное существование.

3. Человек может войти в эзотерический мир, но для этого он должен изменить свою жизнь, решительно переделать себя. Путь к этому — духовная работа над собой, а также психотехническая практика.

Эзотерики исходят из убеждения, что спасение человека и мира не в политической борьбе и переустройстве общества или природы, а в переходе человека в эзотерические реальности, переходе, сопровождающемся кардинальной трансформацией, изменением человека.

Учение Будды было первым, восточным вариантом эзотеризма. Платон примерно в тот же период создает западный вариант эзотеризма. Но Платон понимает задачу эзотерического спасения иначе: не избавление от жизни и бытия, а, напротив, обретение вечной жизни, т.е. достижение бессмертия. Второе отличие: Платон по-другому понимает путь к эзотерическому спасению — не отказ от желаний, а максимальная духовная и культурная работа в этом мире. Для Платона это было занятие философией и наукой, для других греческих эзотериков также и творчество в искусстве. Но Будда и Платон не называли свои учения эзотерическими, а понимали их как изложение мудрости. О попытках выделить эзотерическое мироощущение как самостоятельное можно говорить, начиная с III в. н.э., когда были написаны эзотерические трактаты, получившие название «Герметический корпус», их приписывали легендарному мудрецу древнего Египта Гермесу Трисмегисту. Именно в этот период были сформулированы первые эзотерические принципы, например «соответствия микро- и макрокосма» (по этому принципу между человеком и вселенной существует глубокое соответствие, аналогия).

Второе осознание эзотерического мироощущения падает на эпоху Возрождения и связано с именами Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы. Последний известен, в частности, концепцией «естественного мага», в которой эзотерические идеи причудливо переплетались с идеями нарождающейся новой науки и инженерии. В XVI в. мы встречаем обращение к эзотерическим идеям во многих работах, даже научных.

В течение всех четырех столетий Нового времени (с XVI по XIX вв.) создавались эзотерические учения на Западе и на Востоке (даже небольшую часть из них невозможно перечислить), но

только в конце XIX — начале XX столетия были созданы эзотерические учения, которые стали восприниматься в культуре как самостоятельное мироощущение, отличное от религиозного мироощущения или от философской мудрости.

С аксиологической точки зрения существуют три варианта решения вопроса о соотношении обычного и эзотерического миров. Первый вариант: *ценна только жизнь подлинная*, а ценность обычной жизни — отрицательная. Это наиболее распространенная точка зрения. Второй вариант: *ценны и обычная жизнь и подлинная*. Решение достаточно редкое, но все же встречающееся. Например, Даниил Андреев в «Розе Мира» пишет: «Это мироощущение, о котором я говорю, не уводит от мира, а учит любить его горячей и бескорыстной любовью. Оно не противопоставляет «миры иные» миру сему, но все их воспринимает, как великолепное целое, как ожерелье на груди Божества. Разве мы меньше будем любить наш мир оттого, что сквозь него просвечивают другие? Для человека, чувствующего так, и эта жизнь хороша, и смерть может быть не врагом, а добрым вожатым, если достойно прожитая жизнь на земле предопределяет переход в иные — не менее, а еще более насыщенные, богатые и прекрасные формы миров» [1, с. 39].

Наконец, третий вариант: *и обычная жизнь ценна*, если это или *переход к жизни подлинной*, или *уподобление подлинной жизни*. Рассмотрим сначала первый вариант. Учение Платона — это одна из первых подобных жизненных доктрин, когда обычная жизнь трактуется как ценная, если она становится особой эзотерической работой. Сценарий ее следующий. Человек может «блаженно закончить свои дни», то есть стать бессмертным, если он обратится к своей душе и создаст для нее условия, возвращающие душу к ее божественной природе. Для этого он должен осуществить *познание, уяснить мир с помощью доказательств, чисел и чертежей*. «Когда же душа, — говорит Платон устами Сократа, — ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собой и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы и называем размышлением» [10, с. 35]. Позднее в «Государстве» Платон пишет так: «...в науках очищается и вновь оживает некое орудие души каждого человека, которое другие занятия губят и делают слепым, а между тем сохранить его в

целостности более ценно, чем иметь тысячу глаз, ведь только при его помощи можно увидеть истину» [11, с. 311]. Очевидно, Платон считает, что обычные жизнь и занятия не позволяют человеку направить душу в божественный мир, где человек обретает бессмертие, и в этом смысле губят его, делают слепым. Напротив, занятия наукой, размышление, философия способствуют тому, что душа идет туда, где человек обретает бессмертие; в этом случае земная жизнь человека становится не менее ценной, чем в подлинном мире, мире идей. А вот сходная доктрина наших дней. М. Мамардашвили в своей последней, вышедшей уже посмертно, работе «Лекции о Прусте» трактует жизненную задачу Пруста и свою собственную эзотерически, как «задачу, которую древние называли «спасением» [7, с. 11]. При этом он прямо связывает «спасение» с тем, что великий Платон обозначал как возможность философу «блаженно закончить свои дни», то есть обрести бессмертие и божественное состояние души. «Философией в Прусте, — пишет М. Мамардашвили, — я называю некоторый духовный поиск, который проделывается Прустом-человеком на свой страх и риск как жизненная задача; не как рассуждение, не как построение эстетической или философской концепции, а как задача, которую древние называли спасением. Следовательно, — пишет М. Мамардашвили, — когда я говорю про универсальную душу, то вы прекрасно понимаете, что это живое существо... Это — не в вас и не во мне, а между нами. В каком-то другом измерении... Там и есть топос или универсальная душа, о которой говорит Пруст. В привилегированные моменты нашего прикосновения к когитальной материи, из которой состоит универсальная душа, мы, — замечает Пруст, — чувствуем, во-первых, что несомненным образом (это говорил еще Спиноза) бессмертны. Это и есть бессмертие души. Но не моей эмпирической, психологической души. Когда мистики говорили о бессмертии, они, пожалуй, единственные (в отличие от остальных религиозных людей) говорили точно, потому что говорили на эзотерическом языке... В моменты, когда мы прикоснулись к этой жизни, мы не только, по словам Пруста, знаем, что бессмертны как части универсальной души (как бессмертная половая клетка), но и, во-вторых, ощущаем себя абсолютными существами» [7, с. 11, 308-309]. Теперь второй вариант — понимание обычной жизни, как не менее ценной, поскольку она уподобляется жизни подлинной. И опять мы вынуждены обратиться к Платону.

Известно, что Платон хотел и этот мир приблизить к божественному (живя в этом обычном мире, Платон, судя по всему, не мог вынести его неустроенности). Уже в весьма зрелом возрасте в «Государстве» он пишет о пути, который, по его убеждению, должны пройти самые лучшие мужи в идеально устроенном обществе: «Когда им будет по пятьдесят лет, то тех из них, кто уцелел и всячески отличился — как на деле, так и в познаниях — пора будет привести к окончательной цели: заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство и частных лиц, а также самих себя... на весь остаток своей жизни. Большую часть времени они станут проводить в философствовании, когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности — не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо для государства» [11, с. 325]. Таким образом, по Платону эзотерическая задача не исчерпывается обретением подлинной реальности, но перетекает в созидательную общественную деятельность по уподоблению этого мира миру подлинному. В этом случае также обычная жизнь является достаточно ценной.

В принципе можно указать еще один вариант, третий, он хоть и связан со вторым вариантом, но стоит особняком: обычная жизнь человека может быть ценной, если она *строится в соответствии со своим замыслом, сценарием*. Предпосылки замышления и сценирования жизни появились еще в древней культуре. И вавилоняне и ацтеки знали, что не все зависит от богов и судьбы, если человек не работает над своей жизнью («не выговаривает себе»), то ничто ему не поможет, даже расположение богов.

Он имел заслуги, сам себе выговаривал:
Дела у него шли хорошо...

Он был вне себя, ничего не осуществлял,
Ничего не был достоин: он заслужил только
Унижение и уничтожение
[6, с. 215].

Сознательно идею сценирования жизни впервые устами Платона намечает Сократ. Выступая на суде, он говорит: «Вот оно как бывает поистине, о мужи афиняне: где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место, или же поставлен начальником, там и должен переносить опасность, не принимая в расчет

ничего, кроме позора, — ни смерти, ни еще чего-нибудь» [9, с. 82]. Возможность мыслить себя *поставленным самим собой на определенное место и упорство стояния на этом месте*, не принимая в расчет даже смерть — и есть формулирование идеи замышления жизни и требование следовать ему. В результате появляется объективный критерий оценки жизни (правда, не относительно подлинной жизни, поэтому этот случай и стоит особняком): прожитая жизнь тем более ценна, чем *точнее и более она реализована относительно ее замысла*. Кстати, житейские наблюдения это подтверждают, спокойно встречают смерть люди, хотя, может быть, и не долго жившие, но считающие, что полностью себя реализовали. Напротив, даже если человек прожил долгую и разнообразную жизнь, но считает, что не успел себя реализовать, то он часто боится смерти, из последних сил цепляется за жизнь. Однако спрашивается, может полностью или частично реализовать себя человек, настроенный на вечную жизнь (оказывается, в нашей культуре бессознательно многие так ориентированы, но не отдают себе в этом отчета)? Заметим, что в рамках замышления (сценирования) жизни лежат и различные другие ценности жизни, например профессиональные. Профессиональную ценность жизни мы встречаем уже у Аристотеля. Обсуждая сущность разума, он невольно проговаривается, приравнивая свое профессиональное занятие к божественному, то есть утверждает, что философская жизнь является наиболее ценной. «Так вот, от такого начала, — пишет Аристотель в «Метафизике», — зависит мир небес и <вся> природа. И жизнь у <него> — такая, как наша — самая лучшая, <которая у нас> на малый срок... При этом разум, в силу причастности своей к предмету мысли, мыслит самого себя... и умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если поэтому так хорошо, как нам, богу — всегда, то это изумительно: если же — лучше, то еще изумительней» [3, с. 211].

Понятийное пространство описания жизни

Анализ рассмотренной здесь типологии позволяет утверждать, что жизнь как аксиологический феномен может быть описана в понятийном пространстве четырех координат: *монистическое* представление жизни, *бинарное*, жизнь как *проекция социума* и жизнь как *проекция личности*. Действительно, первые три ситуации (жизнь как положительная, отрицательная и неопределен-

ная ценность) рассматривались нами в рамках монистического умозрения, то есть в рамках представления о едином мире, четвертая ситуация (двойной ценностный стандарт жизни) — в рамках бинарного представления жизни: жизнь богов и людей, жизнь обычная и подлинная, жизнь как замышление и ее реализация. Эзотерические и сценарные представления жизни могут быть рассмотрены как особые проекции личности, а все остальные — как проекции социума. Чтобы понять, как работает понятийное пространство описания жизни, необходимо охарактеризовать и саму категорию ценность.

Аксиологические исследования показывают, что содержание понятия «ценность» включает в себя три основных момента: ценность — это *основание личностного выбора или предпочтения*, — это *поступок, соотнесенный с социальной шкалой измерения* и — это *особая реальность личности*, где рационально прослеживаются последствия выбора, а сам выбор соотносится с экзистенциальным планом личности. Приведем пример. Человек попадает в ситуацию, когда от него требуют предательства. Это явная ситуация выбора, одновременно предательство, как правило, оценивается на социальной шкале как предельно негативный общественный поступок. В то же время для личности выбор (предать или нет) предполагает просматривание последствий данного поступка, а также проецирование его и этих последствий на экзистенциальную плоскость, то есть уяснение и переживание *смысла* этого поступка, а также *возможности* его совершения.

С точки зрения подобных представлений о ценности становится понятным введение рассмотренных выше четырех координат. Совместно они позволяют: представить (описать) жизнь в ситуациях выбора (жизнь или смерть, обычная жизнь или подлинная, человеческая или божественная, соответствующая замыслу личности или противоположная ему и т.д.), соотнести выбор с социальной шкалой измерения (если выбираем одно, то последующая жизнь оценивается так-то, если другое, то — иначе, например, отказ от всех желаний и самой жизни в буддизме оценивается как высшая ценность, а в гедонистической культуре — как предельно отрицательная ценность), наконец, представить выбор как проблему, переживание, реальность для личности, от которых невозможно уклониться (только в этом случае выбор становится ценностью).

Самоценность жизни и определение ценности собственной жизни. Нередко можно услышать, что ценность жизни в ней самой, что *жизнь самоценна* (подобно тому, как ценность искусства в нем

самом). Имеют ли смысл подобные высказывания с понятийной точки зрения? Идея самооценности жизни означает или то, что мы не можем определить ценность жизни, поскольку не знаем способа измерить эту ценность, или то, что каждый предмет (сущность) одинаковы ценны, в этом случае понятие ценности становится неосмысленным. Самоценность жизни — это отказ в отношении жизни от личного выбора, социального измерения, экзистенциальной идентификации, то есть от ценностного сознания и поведения.

Кажется, совершенно другая ситуация, когда человек (личность) хочет определить ценность собственной жизни, сознательно осуществить ценностное поведение. Однако послушаем, что говорит М.Бахтин: «Изнутри меня самого души как данного, уже наличного во мне ценностного целого нет, в отношении к себе самому я не имею с ней дела... моя протекающая во времени внутренняя жизнь не может для меня самого уплотниться в нечто ценное, дорогое, долженствующее быть убереженным и пребыть вечно... Я сам — условие возможности моей жизни, но не ценный герой ее. Я не могу пережить объемлющего мою жизнь и эмоционально уплотненного времени, как не могу пережить и объемлющего меня пространства» [4, с. 90, 91, 94]. Объясняя эти парадоксальные утверждения, М.Бахтин показывает, что условием объективного восприятия или объективной оценки нас самих является возможность не просто взглянуть на себя со стороны, но взглянуть *глазами незаинтересованного другого*, даже более того — «глазами» искусства. Только при наличии подобной позиции «вненаходимости», утверждает М.Бахтин, становится возможной ценностная идентификация нас самих. И понятно почему, мы сами слишком пристрастный «выборщик», «судья» и «избиратель», наше видение себя предопределяется не столько реальным состоянием дел, тем, что с нами происходит на самом деле, сколько нашим желанием видеть себя так, как нам бы хотелось выглядеть в собственных глазах. Поэтому, действительно, можно согласиться с М.Бахтиным, что адекватная оценка собственной жизни весьма проблематична. Но есть и второе следствие этих размышлений: жизнь как аксиологический феномен — это *определенное представление, понятие жизни*, а не та жизнь, в которую мы актуально включены. Тем не менее можно предположить, что, встав в рефлексивную позицию относительной своей жизни, замыслив и сценируя ее, глядя на свою жизнь сквозь знания и ви-

дение других, реализуя свои замыслы, сверяя то, что получается, с тем, что замышлено, мы уже можем в определенном ограниченном смысле говорить о ценности своей жизни.

Ценность биологической и символической форм жизни. Как определить и относительно чего измерить ценность жизни животных (растений) или, например, ценность жизни того же Сократа или Аристотеля, не как живших когда-то, а как реально живущих в культуре? Очевидно точно так же, и относительно тех же реалий, только на биологическую и символическую жизнь нужно взглянуть иначе: как на *моменты общей жизни культуры*. Разберем сначала один пример — эзотерические представления о жизни Даниила Андреева.

Все миры, обращающиеся в космическом пространстве, по учению «Роза Мира» Д.Андреева устроены довольно сложно, но единообразно. В них есть слои (миры и реальности) с разным числом временных и пространственных координат. Наряду с обычными реальностями не меньше, если не больше реальностей эзотерических. Все они поляризуются на две группы: в одной властвуют демоны, в другой — светлые провиденциальные силы. Естественно, что наиболее детально Андреев описывает слои и «население» нашей планеты («Шаданакара»). Все «население» иных, эзотерических миров группируется вокруг отдельных народов (культур), эти группировки Андреев называет метакультурой. Замечательной особенностью метакультур является то, что в них обитают, оказывая влияние на культуру, «личности» светлой и демонической направленности, которые жили в данной культуре в прошлом, могут жить в будущем или живут в ней сейчас.

Известный немецкий эзотерик Рудольф Штейнер утверждает, что в духовном, эзотерическом мире все чувства, образы, представления, идеи человека — это живые существа или стихии. Однако в его системе подобные существа и стихии носят, так сказать, психологические черты: они очень личны, индивидуальны, напоминают ожившие образы сознания. Д.Андреев делает в этом отношении следующий шаг: существа, населяющие миры инобытия, освобождаются от личной, психологической обусловленности, они обусловлены только представлениями, значимыми для Культуры. В какой мере плодотворна подобная натурализация представлений, имеет ли смысл, например, оживший демон великодержавной государственности — Андреев называет его «уицраором»? Разве войны ведут уицраоры, демоны, а не люди и государства? Но что движет этими людьми и государствами? С одной

стороны, конечно, противоположные интересы, обстоятельства, борьба; с другой — традиции, солидарность, ценности, образы, идеи, теории, учения и т.п. Как обобщенно выразить эту вторую сторону дела, то есть обусловленность военных конфликтов амбициями руководителей и правящих групп, милитаристскими идеями и образами, коллективными представлениями о власти, избранности, успехе; видением, принижающим другие народы, ненавистью к противникам и т.д. Человеку в целом соответствует сознание, душа, дух (которые и определяют его поведение). А что соответствует в идеально-духовном плане государству, бросающему в топку войны все свои материальные и человеческие ресурсы, напрягающему для победы все свои жизненные силы? Андреев отвечает: демон великодержавной государственности. Почему демон? А потому, что этот персонаж можно нагрузить всеми теми качествами, которые наблюдаются в духовном плане у воюющих государств и коллективов. Уицраоры огромны, хищны, бессмысленны, они питаются патриотическими (милитаристскими) психоизлучениями воюющих народов, страданиями гибнущих в войне людей, они защищают свои народы против других народов, они поддерживают жизнь темных сил. По сути, в «Розе Мира» Андреев объективирует и эзотерически представляет все реальности культуры: борьбу светлых и темных сил, светлые и темные иерархии, природу и отношение к ней человека, материальную культуру, идеальную культуру, историю культуры, ее идеалы, ее будущее и т.д. Каждая такая реальность культуры превращается в учении Андреева в самостоятельный мир, слой, а в целом возникает картина многослойной действительности (множества миров). «Понятие многослойности вселенной, — подчеркивает Андреев, — лежит в основе концепции Розы Мира». Миры инобытия, как соты, облепляют нашу Землю, но не мешают обычному миру и друг другу; из одного мира другие не просматриваются, материальность, телесность одного мира не входит в другие [1, с. 44].

Хотя слои и миры Шаданакара не мешают друг другу и, так сказать, сосуществуют на одной планете, отношения между ними довольно сложные. Наряду с «дружескими» отношениями (поддержкой, помощью, любовью, руководством, общением) и «антагонистическими» (борьбой, ненавистью, обманом, угнетением) важную роль играют отношения, которые точнее, чем «экологические», не назовешь. Жизнь существ каждого слоя прямо зависит от жизни существ других слоев: прошлые и даже будущие поколения поддерживают существующие, светлые силы и иерархии

помогают на земле людям, демонические существа питаются за счет их страданий и психоизлучений, вовлекая в войны, болезни, обман. Короче, Шаданакар — это единый экологический организм, где идет борьба за пищу (у демонов она называется «гаввах»), за территорию, за сферы влияния, за существование. Нам кажется, это замечательный образ, замечательное художественное прозрение сущности Культуры. Культура, действительно, наминает экологическую систему: в ней ни одно значимое в культурном отношении действие не остается без последствий, ни одна значительная личность не умирает, а продолжает «жить» в культуре, оказывая влияние на других людей. В культуре живут и оказывают влияние на живущих не только значительные личности, но и храмы, мифы, легенды, учения и произведения искусств. Даже «питание» гаввахом имеет место в акультуре: многие люди, увы, реализуют себя, лишь творя зло, эксплуатируя, порабощая (физически или духовно) других людей.

Даниил Андреев весьма мучительно переживает утилитарное отношение людей к животным. Но не потому, что он озабочен экологическим кризисом (в 50-х гг. о нем еще почти не говорили), а потому, что видит здесь сложную нравственную проблему. Если можно убивать ради еды или развлечений животное, то почему нельзя убивать (мучить, эксплуатировать, порабощать) другого человека? Животное страдает так же, как человек; оно лишено разума, но ведь и маленький ребенок тоже неразумен. Неверно, что человек не может жить без мяса животных — существуют миллионы вегетарианцев. И если это неверное утверждение может служить оправданием убийства животных, то кто-то тогда заявит, что он не в состоянии жить, не порабощая других людей. Как провести грань между тем, что еще можно, и тем, что уже нельзя? Размышляя над подобными проблемами, Альберт Швейцер, как известно, сформулировал два принципа — «благоговения перед жизнью» и «вины перед всем живым». Андреев идет еще дальше, он предлагает «просветлять» животный мир, способствовать тому, чтобы у животных «возгорелся» разум.

Можно соглашаться или нет с проектами Д.Андреева, но необходимо признать плодотворность его идей — рассматривать жизнь на земле как *единый экологический организм*, а саму жизнь понимать как *жизнь Культуры*, включая в нее и социальную жизнь, и жизни отдельных людей, и биологическую жизнь, и разнообразные формы символической жизни. Только в этом случае становится возможным ценностная идентификация биологических и символических форм жизни.

Литература

1. *Андреев Д.* Роза мира. М., 1991.
2. Античная лирика. М., 1968.
3. *Аристотель.* Метафизика. М., 1934.
4. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
5. *Ключков И.С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.
6. *Леон-Портилья М.* Философия Нагуа. М., 1962.
7. *Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте. М., 1995.
8. *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905.
9. *Платон.* Апология Сократа // *Платон..* Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М., 1994.
10. *Платон.* Федон // Там же. Т. 2. М., 1993.
11. *Платон.* Государство // Там же. Т. 3. М., 1994.

Философско-антропологическое истолкование жизни

Философская антропология — это вопрошание человека о своем собственном бытии. Она пользуется набором понятий, помогающих осмыслить ценности жизни — бытие, существование, бессмертие. Однако рождается и другой ряд слов — смерть, небытие, деструктивность. Понять жизнь можно только через сопоставление. Смерть — ответственный и важный момент жизни. Уже из библейских текстов известно: чтобы придти к вечной жизни, надо сначала умереть...

Жизнь — одна из форм существования материи, которая отличает мир организмов от всей остальной действительности. Она закономерно возникает при определенных условиях развития материи. Различаются три царства жизни — растительное, животное и человеческое. Ниже растительного царства обнаруживает себя «не-жизнь» — царство минералов. Выше человеческого располагается «сверх-жизнь» — пространство духов.

В биологическом смысле жизнь есть основной признак организма. Когда она исчезает, наступает смерть. Основные функции жизни: рост, размножение, способность реагировать на внешние воздействия, активность. Современная наука утверждает, что провести строгую границу между телами, одаренными жизнью и не одаренными ею, весьма трудно. Точно так же нелегко обнаружить границу между жизнью органической и психической, хотя в природе, по всей вероятности, нет более резкой границы, чем та, которая проведена между живым и мертвым.

Еще до того, как философские антропологи обратились к феномену жизни и попытались «выяснить, что можно назвать живым»¹, в истории человеческой культуры стали рождаться различ-

ные истолкования смысла жизни. Где, часто спрашивал я себя, таится жизненное начало?», — размышляет герой романа М.Шелли «Франкенштейн, или современный Прометей». Молодой талантливый ученый увлечен проблемой оживления материи. Он полагает, что для исследования причины жизни надо обратиться к смерти. «Я увидел, чем становится прекрасное человеческое тело; я наблюдал, как превращается в тлен его цветущая красота; я увидел, как все, что радовало глаз и сердце, достается в пищу червям. Я исследовал причинные связи перехода от жизни к смерти и от смерти к жизни, как вдруг среди полной тьмы блеснул внезапный свет — столь ослепительный и вместе с тем ясный, что я, потрясенный открывшимися возможностями, мог только дивиться, почему после стольких гениальных людей, изучавших этот предмет, именно мне выпало открыть великую тайну?»².

Зловещая коллизия Франкенштейна воскресала позже в фантастической повести Стивенсона «Доктор Джекиль и мистер Хайд», в «Человеке-неведимке», «Острове доктора Моро» и в сочинениях Г.Уэллса. Однако великая тайна на самом деле не была открыта. «Что же такое жизнь? Никто этого не знает. Никому неизвестна та точка сущего, в которой она возникла и зажглась»³, — это строчки из романа Томаса Манна «Волшебная гора».

Герои произведения пытаются осмыслить секреты жизни и смерти. Строение жизни столь необычно, высокоразвито, что в мире неорганической материи мы не найдем ничего, хотя бы отдаленно напоминающего жизнь. Между жизнью и неорганической природой зияет пропасть. Жизнь — это какая-то лихорадка материи, сопровождающая процесс непрерывного распада и восстановления белковых молекул.

Живое имеет огромное, непреходящее значение. Но сколь мало оно и ничтожно! Сфера живого в космосе пугающе незначительна. За нею стоит неисчерпаемый огромный мир безмолвия. В эпоху эллинской и средневековой цивилизации земной шар казался слишком великим по сравнению с окружающими его небесными сферами. Земля отождествлялась с центром Вселенной, и небеса были ближе к человеку и к его жизни. Лишь отдельные мыслители древности догадывались о незначительной жизни в безмолвном космосе.

«Мы должны иметь мужество не строить себе иллюзий о возможности жизни после смерти в некоем потустороннем мире, — пишет отечественный философ Д.И.Дубровский. — Жизнь каждого из нас — «дар случайный» — единственна, уникальна, не-

повторима, невозобновима. И это придает ей особую ценность, которая в существенной степени отличается от ценности ее при условии признания возможности потусторонней жизни, какого-либо способа продления после смерти. При прочих равных условиях невозобновимое более ценно, чем возобновимое. Существенно различной становится в каждом случае и проблема смысла жизни (и смысла смерти)»⁴.

Жизнь каждого человека, безусловно, суверенна и уникальна. Осознание ее конечности и в самом деле придает человеческому бытию особый трагизм и ценность. Но вряд ли можно согласиться с философом, что именно случайность человеческого существования, невозобновимость жизни делает ее особенно значимой, обязывает искать личностный смысл краткосрочной человеческой реальности. В таком однозначном истолковании жизнь утрачивает свое таинство. Она становится самодостаточной, а проблема бессмертия и вовсе утрачивает свое реальное содержание.

В качестве иллюстрации Д.И.Дубровский ссылается на стихи А.С.Пушкина:

Надеждой сладостной младенчески дыша,
Когда бы верил я, что некогда душа,
От тленья убежав, уносит мысли вечны,
И память, и любовь в пучины бесконечны, —
Клянусь! давно бы я оставил этот мир:
Я сокрушил бы жизнь, уродливый кумир,
И улетел в страну свободы, наслаждений,
В страну, где смерти нет, где нет предрассуждений.
Где мысль одна плывет в небесной чистоте...
Но тщетно предаюсь обманчивой мечте:
Мой ум упорствует, надежду презирает...
Ничтожество меня за гробом ожидает...⁵.

Но о чем говорится в стихах поэта? Только о том, что загробной жизни, судя по всему, нет... О том, что именно в этом ценность посюстороннего существования, поэт нам ничего не сообщает. Если бы вся философия смерти сводилась только к этому, вряд ли философы вновь и вновь обращались бы к этой теме. А.Шопенгауэр заметил: не будь смерти, не было бы и философии. Именно отсутствие окончательного ответа побуждает мыслителей снова обращаться к этой теме, стремясь вывести тайну.

Полагаю, что Д.И.Дубровский в известной мере противоречит своей концепции, излагая в той же статье проблему символического бессмертия. Ведь и сам Пушкин в другом стихотворении, с детства нам известном, говорит о том, что «душа в заветной лире» переживает его прах и «тленья убежит». Зачем искать способы продления жизни в различных фантомных формах, если известно, что человеческое бытие невозобновимо? Только для того, чтобы преодолеть чувство вечного страха?... Предельная ясность в этом вопросе, на мой взгляд, способна привести к прямо противоположному результату: обесценить жизнь. Нельзя не видеть, что в истории философии прослеживается и такое умонастроение.

Люди по-разному относятся к жизни и к самой ее ценности, к преобразованию бытия как смыслу человеческого существования, к радостям «случайного дара», к нравственным нормам. И вот что интересно: иногда у конкретного индивида возникает иллюзия, будто ценностные ориентации носят вечный, внеисторический характер. Иначе говоря, они везде одинаковы.

Несомненно, люди во все времена стремились к утверждению любви и доброты, к облагораживанию собственного существования. Но ценности не остаются одинаковыми на протяжении всей человеческой жизни. Сократ, приговоренный к смертной казни, сам выпил бокал с цикутой. В этом проявилась ценность человеческого достоинства. Однако в ту же эпоху подданный другой страны вовсе не считал за благо личную гордость и независимость. Напротив, в соответствии с иными культурными стандартами он принимал за счастье возможность раствориться в величии монарха, целуя пыльную землю, если на нее не ступила нога владыки.

Возьмем, к примеру, ценность жизни. Кажется, ее истолкование как святыни бесспорно. Ведь если нет земного существования, остальные ценности утрачивают свою непреложность. Человечество не может продлить собственное бытие, если оно перестает воспринимать жизнь как высшую ценность.

И все-таки ценность жизни в различных культурах оказывается неодинаковой. У отечественного поэта Владимира Лифшица есть такие строчки:

Мне как-то приснилось, что я никогда не умру,
И помнится мне, я во сне проклинал эту милость,
Как бедная птица, что плачет в сосновом бору,
Сознаньем бессмертья душа моя тяжело томилась⁶.

Поэтическая интуиция подсказывает: бессмертие — отнюдь не универсальное благо... У истоков человечества бесконечность жизни вовсе не оценивалась как безусловная ценность. Ф.Энгельс, например, подчеркивал, что представление о бессмертии на определенной стадии развития человечества оборачивалось неотвратимостью судьбы. Довольно часто оно не только не утешало, а, напротив, воспринималось как настоящее несчастье...

Если в античности представление о скоротечности земной жизни, которая в своем значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то позже возникает сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном космосе. И античная философия, и христианская теология рассматривали человека как конечную цель мироздания. Однако непоправимый удар по этим воззрениям нанесла новая космология. Космология давно оказывает воздействие на образ человека, как он предстает, например, в канун грядущих лет. Осознание того факта, что Вселенная не знает ни центра, ни вечных очертаний, безразлична к благополучию и счастью человека, естественно, порождает трагическое мироощущение.

И все же на протяжении многих веков ученые и философы были убеждены в том, что разумная жизнь существует везде, даже на Солнце. Еще в начале нашего века Герберт Уэллс не сомневался в скорой встрече людей с селенитами, то есть обитателями Луны. Однако наука доказала, что луна необитаема. Астрономы уже не рассматривают Марс и Венеру как возможные очаги жизни в Солнечной Вселенной. Более того, они приходят к выводу, что разумная жизнь — явление редчайшее, уникальное, что, возможно, мы одиноки во Вселенной...

Мысль о нашем одиночестве во Вселенной приводит к различным мировоззренческим выводам. Оптимистическую, рационалистическую версию можно сформулировать примерно так: если человечество уникально, стало быть, гуманизм обретает суровую, но отнюдь не пессимистическую окраску. Сколь неопределимой оказывается тогда бытие «мыслящего тростника» (именно так называл человека Б.Паскаль), разумная жизнь, индивидуальное человеческое существо в его неповторимости! Все это неизмеримо повышает ценность наших культурных и особенно гуманистических достижений.

Совсем иные рассуждения демонстрируют работы некоторых представителей натуралистической школы в философской антропологии. Грозные, не оставляющие надежд констатации отно-

сительно биологической ущербности людей. Мрачные прогнозы, подкрепляемые разрушением экологической среды. Если разумная жизнь возникла случайно в неизмеримых просторах Вселенной, кто услышит голос человечества. Стало быть, исчезновение мыслящей материи — более закономерный акт, нежели ее непостижимое, немотивированное возникновение, а тем более сохранение. Нелогично верить в счастливый жребий цивилизации, которая подошла к роковой черте. Тем более бессмысленно невозобновимое индивидуальное существование.

Таким образом, проблема жизни охватывает широкий спектр философских вопросов. Она перестает быть сферой интересов узких специалистов. Накопленные сведения, опыт сравнительно-культурологических исследований, современные эксперименты танатологов и витологов позволяют судить о том, что границы между жизнью и смертью весьма подвижны, что смерть так же многолика, как и земное бытие.

Еще раз подчеркнем: жизнь — вовсе не является универсальной ценностью. В древнеиндийской культуре, где господствовала идея многократного воскрешения души, люди часто бросались под священные колесницы или в воды Священного Ганга, чтобы завершить очередное кармическое (судьбой предназначенное) существование и вернуться на Землю в новом телесном обличье... В древней японской культуре часть оказывалась в системе ценностей более значимой, чем жизнь. Самураи добровольно делали себе харакири, если это диктовалось соображениями более высокими, нежели значимость жизни.

Воспринимали ли античные греки жизнь как некую ценность? По мнению Ф.Ницше, эллин видел ужасы и скорби мира, и смысл жизни для него терялся. Как только повседневная действительность входит в сознание, она принимается с отвращением. Человек повсюду ищет абсурды и ужасы бытия. Стало быть, жизнь утрачивает ценность...⁷.

Иначе трактовал мироощущение древнего грека русский писатель В.В.Вересаев (1867–1945): «Вовсе он (древний грек. — *П.Г.*) не обвинял истины священным покровом поэзии, не населял «пустой Земли» прекрасными образами. Земля для него была полна жизни и красоты, жизнь была прекрасна и божественна — не покров жизни, а жизнь сама»⁸. Вывод Вересаева: неискоренимо было в душе эллина чувство богатой жизни мира.

Однако если в античности представление о краткосрочности земной жизни, которая в своем значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то позже возникло сознание

ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном космосе. Идея бессмертия как наказания воплощена в образе персонажа христианской легенды позднего западноевропейского христианства — Агасфера. Во время страдальческого пути Иисуса Христа на Голгофу под бременем креста Агасфер отказал ему в просьбе о кратком отдыхе. Он безжалостно повелел ему идти дальше, за что получил Божье наказание. Он был обречен из века в век безостановочно скитаться, дожидаясь второго пришествия Христа. Только Тот мог снять с Агасфера, ставшего Вечным Жидом, Божье проклятье.

Этот сюжет и различные его интерпретации вошли в мировое искусство. С XIII в. легенда об Агасфере стала достоянием литературы. По рассказу английского монаха Роджера Уэндоверского, архиепископ, прибывший в Англию из Великой Армении, рассказывал, что лично знаком с живым современником и оскорбителем Христа. В 1602 г. вышла анонимная книга «Краткое описание и рассказ о некоем еврее по имени А.». Хотя эта легенда в XVIII в. стала объектом насмешек, тем не менее образ Агасфера оказался предметом творческой фантазии, позволяющим осмысливать бессмертие в контексте новой эпохи. К этому сюжету обращался молодой Гете.

Легенда об Агасфере давала романтикам возможность переходить от экзотических картин сменяющихся эпох и стран к изображению обреченности человека и мировой скорби. Э.Кине превратил Агасфера в символ всего человечества, пережившего свои надежды, но чудесно начинающего свой путь заново. Современный вариант «агасферовского» сюжета о проклятии тяготеющего, безрадостного бессмертия дал аргентинский писатель Х.Борхес в рассказе «Город бессмертных».

По мнению Н.А.Бердяева, проблема бессмертия, прославления жизни как универсальной ценности — самая главная проблема человечества. Все религии, начиная с зачаточных религиозных верований дикарей, строились на отношении к смерти: человек — существо, стоящее перед смертью в течение всей своей жизни, а не только в свой последний час. Он ведет борьбу за жизнь и за бессмертие. Сильное страдание всегда заставляет думать о смерти и бессмертии. Но и всякое углубление жизни, считает философ, ставит все тот же вопрос⁹.

В разных философских и религиозных учениях поднимался вопрос о преодолении смерти. Говорилось о бессмертии души, о перевоплощении душ, о воскресении человека. Кошмар смерти всегда преследовал человека, он порождал специфические пред-

ставления о трагизме жизни. Несомненно, проблема жизни и смерти относится к числу фундаментальных, затрагивает предельные основания бытия...

Каждая культура не только вырабатывает определенную систему ценностей, в которой осмысливаются вопросы жизни и смерти. Она творит также определенный комплекс образов и символов, с помощью которых обеспечивается психологическое равновесие индивидов. Человек не только располагает отвлеченным знанием о факте неотвратимой смерти, но пытается также сформировать из арсенала культуры определенную структуру наглядных представлений, которые делают возможной полноценную жизнь перед фактом неизбежной гибели.

По мнению философских антропологов, такая система начинает складываться в психике человека уже в раннем возрасте. Образ, который возникает в подсознании человека в связи с его рождением, когда плод отделяется от матери, позднее трансформируется в некий прообраз ужаса перед смертью. Индивид пытается преодолеть этот ужас. Он ищет способы уйти от тленья, увековечить себя, постоянно ощущая ее присутствие. Отечественный писатель Андрей Платонов в одном из своих рассказов заметил, что смерть не однажды посещает человека. Вот почему образ неотвратимой судьбы многократно воздействует на психику. В результате даже в сознании одного человека система образов, поддерживающих земное существование индивида, постоянно преобразуется, перестраивается.

Выживание человека предполагает, что в его психике складывается определенная структура, которая позволяет с помощью символических образов наполнить земное существование смыслом. Это психологическое равновесие приходится постоянно поддерживать, подкреплять. Такая потребность присуща не только отдельному человеку. Культура в целом может тоже войти в состояние разлада и сумятицы, разрушить присущее ей философско-гармоническое восприятие жизни и смерти. Когда возникает опасность для жизни отдельного человека или целого народа, образы символического бессмертия становятся более выраженными, интенсивными.

По мнению Фромма, стремление к жизни и тяга к разрушению не являются взаимозависимыми факторами, а связаны обратной зависимостью. Чем больше проявляется стремление к жизни, тем полнее жизнь реализуется, тем слабее разрушительные тенденции. Чем больше стремление к жизни подавляется, тем

сильнее тяга к разрушению. Как полагал американский психоаналитик, наша эпоха попросту отрицает смерть, а вместе с нею и одну из фундаментальных сторон жизни. «Вместо того, чтобы превратить осознание смерти и страданий в один из сильнейших стимулов жизни — в основу человеческой солидарности, в катализатор, без которого радость и энтузиазм утрачивают интенсивность и глубину, индивид вынужден подавлять это осознание. Но, как при всяком подавлении, спрятать — не значит уничтожить. Страх смерти живет в нас, живет вопреки попыткам отрицать его, но подавление приводит к его стерилизации»¹⁰.

Человечество выработало множество культурных традиций, которые помогают ему справиться с угрозой смерти. Американский психолог Р.Лифтон называет эти формы модусами бессмертия. Символическое бессмертие может быть обеспечено различными способами. Назовем прежде всего биологическое увековечение. Человек знает, что он смертен, но в то же время убежден в неиссякаемости человеческого рода. Его собственная жизнь может найти продолжение в потомстве. Такая форма психологического выживания через надежду на неугасание определенных генетических и иных свойств особенно отчетливо прослеживается в традиционных и восточных культурах.

Рядовой представитель этих культур стремился утвердить себя в образе рода или племени. Он как бы растворялся в другом через кровные узы. Стремление преодолеть собственную тождественность, особость находит отражение в желании индивида уподобить себя клану, племени, роду. Это мироощущение можно в известной мере выразить строчками Наби Хазри: «К морю стремятся реки, к звездам мечты взлетают. А человек в человеке свою судьбу обретает...». В этом модусе бессмертия индивид оценивает себя как такое существо, без которого традиция иссякает. Ведь именно он является сегодняшним носителем священных заветов, идущих от далеких предков. Можно говорить здесь, пожалуй, о форме биосоциального бессмертия.

Иным способом символического увековечения можно считать творческое бессмертие. Воздвижение нерукотворного памятника; стремление умирая воплотиться в пароходы, книги и другие дела — вот какое воплощение находит в данном случае идея продолжения жизни. Посвятить жизнь реализации общей цели, обрести себя в коллективном сознании или в индивидуальном творчестве, катапультировать себя в будущее — вот суть психологичес-

кого состояния при попытке утвердить себя через собственные деяния. Вот стихи поэта, которые, как мне кажется, выражают суть этого модуса бессмертия:

Я хочу одного,
и храню в своем сердце, как кладь,
чтобы весь замурован в грозу,
замурован в летящие версты,
я себя как морзянку,
мог грядущему дню передать.

Не только научное или художественное творчество позволяет человеку символически сохранить себя. По существу, все виды деятельности обеспечивают такое бессмертие. Здесь и создание новых материальных и духовных ценностей, и передача унаследованных традиций и знаний, и исцеление больных... Одним словом, все, что сохраняет статус не прекращающегося деяния.

Своеобразную версию увековечения предлагает религия. Телологическое бессмертие — исторически самая значительная его форма. Свою неиссякаемую энергию жизни, волю к сохранению собственной уникальной сущности человек издавна стремился выразить с помощью религиозной символики. В различных религиях эта идея получала разное истолкование. В одном случае предполагалось бессмертие души, в другом — воскрешение тела, в третьем — перевоплощение.

Однако мысль о преодолении смерти путем приобщения к вечным духовным ценностям, запредельным сущностям объединяла эти представления. Особенность данного модуса бессмертия вместе с тем обнаруживала определенную противоречивость. Религии предписывали своим поклонникам необходимость собственных духовных приобретений. Но, утверждая непререкаемую значимость неземного, священного, религии зачастую принижали ценность самой жизни. Ведь она оценивалась лишь как роковая пауза на вечном пути к трансцендентному, немирскому, небесному. Желание увековечить жизнь на языке религии фактически оборачивалось ее изначальным принижением.

Во многих культурах чрезвычайно распространена также натуралистическая форма бессмертия. Она возвеличивала природу, ее вечную силу. Вспомним пушкинские строчки:

И пусть у гробового входа
Младая будет жизнь играть...

В японской культуре, например, стремление увековечить себя через единение с природой выражено отчетливо и обостренно. Современное экологическое движение наглядно свидетельствует о том, что натуралистическое бессмертие сохраняет свою значимость как форма психологического самоутверждения. Многие ныне хотят порвать с урбанистическим укладом, стать земледельцами или дровосеками. Осуществляется также поиск природных ритмов, позволяющих изменить образ жизни...

В ряде стран давно уже самостоятельной формой символического увековечения стала опытная трансценденция, то есть стремление с помощью определенной системы упражнений или наркотиков достичь такого состояния, когда утрачивается чувство времени, ощущение индивидуального существования. Человек как бы растворяется в некоем океаническом потоке сознания. Сегодня такая практика имеет множество уровней — от просмотров «триллеров», захватывающих сенсационных зрелищ до достижения особого состояния — буддийской самадхи, то есть ощущения высшей собранности и гармонии, полного слияния с Вселенной.

Предтечей такой формы бессмертия, обретаемой путем предельного духовного самоотречения, состояния экстаза, в традиционных культурах были празднества, фестивали, карнавалы, шествия. Они создавали своеобразное психологическое подкрепление тем, кто хотел бы «похоронить смерть». Универсальной психической потребностью можно считать, по-видимому, периодическое обновление практического, повседневного сознания.

Из многообразного арсенала образов, которые помогают индивиду сохранить психологическое равновесие перед угрозой собственной гибели, важно уберечь наиболее ценные и жизнестойкие. Древние учили: «Помни о смерти!». Мы убеждаемся сегодня в мудрости этого завета. Помни, но не пытайся утонуть в забвении. Не почитай себя бессмертным, ибо вытесненные страхи все равно прорвут плотину...

Итак, ресурсы психологического выживания многообразны. Но означает ли это, что «проблема исчерпана». Выбирай из арсенала культуры собственные «модусы» — и страх смерти отступит... На самом деле проблема, разумеется, значительно сложнее... Сталкиваясь с угрозой смерти, люди ищут все новые и новые способы психической защиты. В нашей культуре многие традиционные ценности оказываются порушенными. Параллельно с этим идет процесс возрождения забытых образов, создания новых смыслов. Абстрактное, отвлеченное знание обретает личностный смысл...

Смысл жизни человека — философские размышления о цели и предназначенности такого дара человеку, как жизнь. Вместе с тем это регулятивное понятие, присущее всякой развитой мировоззренческой системе. Оно оправдывает и истолковывает свойственные этой системе моральные нормы и ценности, во имя чего необходима предписываемая им деятельность.

В истории философии можно выделить два концептуально различных подхода к проблеме предназначенности человеческой жизни. В одном случае смысл человеческого существования усматривается в моральных установлениях земного бытия человека. В другом — в неких запредельных трансцендентных критериях, определяющих окончательную ценность человеческой жизни. Можно различать также телеологическую точку зрения на проблему и концепцию свободной воли, определяющей возможность человеческой жизни. Наконец, поискам смысла жизни противостоит идея бессмысленности человеческих упований и действий.

В древнекитайской этике значимость человеческой жизни во многом определялась идеалом внутренней свободы, который получил развитие в учениях ранних конфуцианских и даосских мыслителей. Телеологическая точка зрения восходит к Аристотелю. Он создал этическую теорию как самостоятельную науку, не зависимую от политических обстоятельств. Именно она дает практические рекомендации как достичь счастья и осмысленности жизни. Аристотель отмечал, что одним счастьем кажется добродетель, другим — рассудительность, третьим — известная мудрость. Счастье в концепции античного мудреца рассматривалось как высшее и прекрасное благо, которое доставляет удовольствие. Эвдемонизм считал счастье высшей целью человеческой жизни. Это был один из основных принципов древнегреческой этики, тесно связанной с сократической идеей внутренней свободы личности, ее независимости от внутреннего мира. Таков же был и эпикурейский вариант рассмотрения смысла человеческой жизни.

В противовес этой версии стоики учили, что жизнь человека драматична, подчас окрашена в трагические тона. Удел человека — мужественно вести себя перед реальной угрозой беды, катастрофы, лишения, смерти. Стоики усматривали смысл жизни в надындивидуальной необыденной инстанции (природе мироздания, велении Творца, законах социальной истории).

Недостаток телеологической точки зрения, идущей от Аристотеля, состоит в том, что нравственное достоинство человека и его нравственная свобода определяется вовсе не целью, которой

он подчиняет свою жизнь и деятельность в мире. Телеологическая точка зрения, соединенная с учением о свободной воле, может быть сформулирована так: человек должен подчинять свою жизнь поставленной ему верховной цели и ей иерархически подчинять все остальные поставленные цели, свобода же воли дает ему возможность подчинить свою жизнь верховному благу.

Христианская мораль в Европе определяла место и перспективы человека в мире, стратегию его поведения и высшие цели. Согласно христианству человек должен стать внутренне свободным, достойным свободы и вечной жизни. Религиозный смысл земной истории человечества — искупление и спасение мира. Возрожденческая философия в целом искала смысл жизни не в трансцендентных установках, а в самом человеческом существовании, поставленных им целях. Этика И.Канта при истолковании смысла жизни интересовалась общеобязательным нравственным законом, нравственно-разумной природой человека, одинаковой у всех. В философии Гегеля человеческая жизнь должна обретать смысл как появление и орудие саморазвития и самопознания человеческого духа.

В ряду современных социальных теорий смысл жизни по-прежнему усматривается в реализации внеисторических задач, либо в достижении определенных потребительских стандартов и индивидуального благополучия. Нередко провозглашается бессмысленность и абсурдность любой деятельности ввиду отсутствия у нее какой-либо объективной направленности. Распространены и теории, отрицающие возможность метафизического или научно достоверного ответа на вопрос о смысле жизни.

В современных дискуссиях о смерти, бессмертии, смысле жизни часто возникает мотив, связанный с проблемой ценности жизни. Ведется критика так называемого шизоидного гуманизма, который выступает против смертной казни. Рождается вроде бы вполне разумная позиция. Убийцу не перевоспитаешь. Он преступник по тайне рождения, и его надо истребить. Между прочим, в совмещении этих двух рассуждений здравый смысл как раз и отсутствует.

Современные открытия в области философской антропологии заставляют человеческое сообщество с большим тщанием продумать эту проблему. Если у нас есть право убивать тех, кто рожден стать убийцей, стало быть, грань между нами оказывается абсолютно незаметной. Одни убивают потому, что для этой цели и пришли в мир, другие — по той причине, что убийцам лучше не жить...

«Шизоидный гуманизм» на самом деле не так прост. Он вовсе не продиктован стремлением всегда, при любых обстоятельствах хорошо выглядеть. Природа задала нам мучительную загадку. Мы действительно начинаем догадываться, что среди нас есть нелюди. Но мы еще не знаем, как быть с этим открытием. Конечно, можно полагать: раз они не такие, как мы, надо их уничтожить. Но не исключено, что это голос той же самой криминальной крови...

Иной сразу выразит недоумение: что тут особенного, так было всегда. Разве толпы в Древнем Риме не рукоплескали, когда гладиаторы убивали друг друга? Не доставляло ли язычникам неизъяснимое блаженство, когда первых христиан, завернутых в промасленные ткани, превращали в пылающие факелы? Человеческая жизнь в истории редко представляла собой особую ценность. Мы вглядываемся в пучины истории. Мы вызываем в сознании образ древней прародительницы. Ищем изображение человеческого лица в наскальных рисунках, в миниатюрах иссохшего пергамента. Во фресках величественной усыпальницы фараона. Мы разглядываем предметы утвари, орудия погребения, украшения. Вот он — человек...

А это кто же? Кровная месть метит жертвы. Еще живых, дышащих засыпают землей. Пленников бросают в пламя. По сигналу хана неугодным переламывают позвоночник. Потом кошмарное изобретение — гильотина... Окровавленная голова вызывает восторженный рев толпы. Изощренные пытки в подвалах. Фабрики смерти. Убийство, поставленное на конвейер. Цивилизованное зверство, не имеющее аналогов в истории...

В сознании людей давно родилась смутная идея: не проникли ли в людское сообщество некие иные человекоподобные существа? Нет ли среди нас чудовищ в людском облики? Человек необъясним, загадочен. У некоторых, возможно, вообще нет ни совести, ни сострадания. В психике этих людей есть врожденный изъян. Схваченные на месте преступления, они не понимают, чем обескуражены люди. Возможно, так вел бы себя волк, если бы его судили за съеденных зайцев. Он, вероятно, признал бы: да, напал и терзал жертвы. Но что же тут необычного?

Поначалу философы задались вопросом: была ли совесть, например, у древних греков? Потом Г.Гегель поставил диагноз душегубам: «морально невменяемы...». Пушкин напишет об одном из таких персонажей, что он не ведает святыни, что он не помнит благостыни...

Недавно пятнадцатилетний мальчишка сказал своей двенадцатилетней подруге, что очень ее любит, и потребовал половой близости. Приятельница отказала, и тогда он ее задушил. Здесь как-то причудливо смешались две шекспировских трагедии. И снова рождается предположение в духе Ломброзо: среди нас живут монстры, которые действительно лишены совести. Потому что они не люди. У них совсем иная родословная...

Среди философов-антропологов обсуждается новая версия. Оказывается, неандерталец вовсе не является прямым предком человека. Эволюционная нить живого и разумного много раз прерывалась. Путь к мыслящему человеку не раз оборачивался тупиком. Известный психолог Б.Ф.Поршнева считал, что человека как единого вида попросту нет. Внутри людского скопища существуют по крайней мере два совершенно разных подвида. Они отличаются противоположными психогенетическими комплексами. Подавляющее большинство — это стадо. Остальные — хищники...

Согласно этой теории прачеловек был неплохо укоренен в природе, он не занимался хищничеством. Однако внутри предчеловеческого рода произошла какая-то катастрофа. Мы не знаем ее природы. Получилось так, что человекообразные животные стали поедать себе подобных. Сформировался хищный вид — сверхживотное. Это предки первоубийц и людоедов. К ним примкнули агрессивные приспособленцы. Они стали подражать сильным животным, которые не знают ни угрызений совести, ни жалости, ни нравственных терзаний. Жестокость и хитрость — вот их козыри...

Но это не весь «человеиник». Два других нехищных подвида как бы несли в себе «укорененность в природе». Отвержение насилия оказывалось для них врожденным инстинктом. Однако людоеды по призванию нуждались в пище. Представьте себе — к молодой и весьма привлекательной недоженщине приближается красавец питекантроп. Она вся млеет в ожидании любовных утех. А тот неожиданно хватает ее за горло и начинает терзать плоть.

Перечитаем Ницше и обнаружим, что он, оказывается, еще в прошлом веке описал эти поведенческие оттенки у людей. Он отметил стадное поведение большинства людей и бросающуюся в глаза хищность властителей. В чем тут прозрение? Можно предположить, что и в современном человечестве существуют люди с противоположными психофизиологическими генотипами. Власть — это обнаружение хищного поведения. Уже в XX в. Иван Бунин назовет Ленина нравственным кретином от рождения.

Итак, есть среди нас морально невменяемые люди. Их не перевоспитать, не переделать. Они рождены для убийства. Каждый из них приговорен «чикотилить». Такое открытие, сделанное Ницше, Ломброзо и другими исследователями, откровенно обескураживает. Оно заставляет менять ориентиры. Ужесточение наказания не приводит к уровню снижения преступности.

Сразу возникает естественное желание улучшить человеческую природу. Может быть, проще выявить этих нелюдей еще до того, как они совершили преступления, и отстрелять их? Борис Диденко предлагает именно такой путь. Он даже показывает, что некоторые народы, которые бессознательно прошли этот путь, уже близки к благоденствию...¹¹.

Выходит, как ни крути, человек во всех своих ипостасях — убийца... Но может быть, нам поискать иные пути? Если мораль — редчайший феномен, то как должны поступать люди, а не сверхживотные, которые вообще лишены нравственности. Может быть, наконец, осознать, какую огромную роль в судьбе человечества играет нравственность. Если она будет поправа, люди превратятся в стадо... Все святыни будут утрачены.

Между тем мы живем в обществе, где мораль все чаще оказывается ненужным реликтом. Обсуждая преступные деяния политических деятелей, мы толкуем о их целесообразности. Обосновывая рыночные отношения, одновременно насаждаем хищничество. Анализируя политические события, охотно отвлекаемся от нравственных оценок. Сугубо взыскательного человека, слушающего голос совести, почитаем за чудака. Может быть, мы станем заложниками сверхживотных? Те, у кого есть совесть, должны, наконец, осознать свое кровное родство. Без такого сплочения человечество может погибнуть...

Примечания

- ¹ *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 103.
- ² *Шелли М.* Франкенштейн, или современный Прометей. М., 1965. С. 71.
- ³ *Манн Т.* Волшебная гора // *Манн Т.* Собр. соч. в 10 т. Т. 3. М., 1959. С. 381.
- ⁴ *Дубровский Д.И.* Смысл смерти и достоинство личности // Филос. науки. 1990. № 5. С. 117.
- ⁵ *Пушкин А.С.* Стихотворения. Поэмы. М., 1984. С. 86-87.
- ⁶ *Лифшиц Владимир.* Избранные стихи. М., 1974. С. 103.
- ⁷ *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1.
- ⁸ *Вересаев В.В.* Живая жизнь. М., 1991. С. 197.
- ⁹ *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 331.
- ¹⁰ *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 205.
- ¹¹ *Диденко Б.* Хищная власть. Зоопсихология сильных мира сего. М., 1997.

Проблема здоровья в аксиологическом дискурсе (по материалам валеологии и кармической медицины)

Еще никогда в истории развития нашего государства жизнь человека не была так обесценена, как это имеет место в настоящее время. Сегодня наблюдается резкое ухудшение демографических показателей населения России: растет смертность, падает рождаемость, начинается депопуляция. В это трагическое время стало ясно, что здоровье человека зависит не только от состояния его тела, не сводится лишь к нормальному функционированию его организма, а представляет собой значительно более сложный феномен.

В самом деле, сколько инфарктов, инсультов и других заболеваний происходят от социальных стрессов, невостребованности или жизненного краха! Духовная неудовлетворенность порождает реакцию, которая может вызвать болезнь. Эти соображения здравого смысла, основанные на непосредственном жизненном опыте каждого человека, сегодня получают строгое научное обоснование в работах специалистов, изучающих статистические данные о демографическом кризисе в России. Научный анализ динамики смертности и рождаемости за последние годы выявил огромное значение духовного неблагополучия как фактора риска демографического кризиса. И.А.Гундаров в работе «Почему умирают в России, как нам выжить?» исследовал нематериальные факторы, являющиеся основой демографических процессов. Он показал, что стрессовые реакции, порожденные социальными трудностями, являются пусковым механизмом многих патологических изменений в организме. По его мнению, «Неудовлетворенность жизненной перспективой, неопределенность будущего, способствуют повышению в два раза частоты психических рас-

стройств и телесных заболеваний»¹. Примером такого воздействия может служить судьба главного идеолога обновленческого движения в Православии А.И.Введенского: когда обновленческие церкви были закрыты (вследствие изменения идеологической политики в отношении Церкви) последовала смерть и главного обновленца России, не пережившего краха главного дела своей жизни². Ясно, что физический фактор играл здесь подчиненную роль по сравнению с фактором социальным.

Физиологическая картина заболеваний в ряде случаев является лишь следствием других — социальных причин, и потому искать источник заболевания в нарушении работы организма недостаточно. На фоне бедственного состояния россиян становится очевидным, что проблема здоровья выходит за рамки собственно медицинского подхода и захватывает социокультурную проблематику и что только системный подход к здоровью человека соответствует требованиям современного менталитета³.

Итак, современная ситуация требует нового отношения к человеку и его здоровью. Как же удовлетворяется это требование? Какой аксиологический результат может принести пересмотр проблемы здоровья? Не приведет ли он к переоценке ценностей в мировоззрении человека?

Наиболее интересной для исследования этих вопросов является позиция С.Н.Лазарева — автора книги «Диагностика кармы», которая вызвала широкий резонанс в нашем обществе, имеет большое число последователей и вызывает сочувственное отношение в среде российской интеллигенции. Причина такого отношения кроется в реализованном в этой книге подходе к здоровью человека, отличном от обычного (медицинского).

Лазарев, улавливая потребность в пересмотре принципов лечения человека, критикует современную медицину. Он пишет: «Философия восприятия человека только как физического тела приводит к однобокости мышления всей современной медицины. Удалить больной орган, прочистить, отрезать, выравнить, выправить — вот основные методы лечения»⁴. Он считает, что дух, душа и тело едины и, повторяя Уитмена, утверждает, что «Я весь не уместаюсь между шляпой и ботинками». В самом деле, медицина усматривает причину заболевания лишь на уровне органов человека, поскольку она своими средствами не может определить деформации человека на социальном и духовном уровнях, фиксировать их и изучать. У нее другое поле деятельности. Ее понятийный аппарат не приспособлен к работе с целостным сложным и неповторимым человеком.

А подход Лазарева к человеку — иной. Он рассматривает человека не только как организм. Он не лечит болезнь. Он лечит всего человека, причем его духовный план для Лазарева является определяющим. Автор считает, что этическая позиция человека играет главную роль в его здоровье, что нарушения этических норм и духовных параметров может вызвать не только болезнь, но и повлиять на всю его судьбу. Здоровье как состояние организма рассматривается им лишь как часть всей судьбы человека. «Опыт лечения показывает, что лечение во много раз эффективнее, если воздействие направлено не на больной орган и даже не на весь организм, а на причину, вызывающую болезнь. Сколько ни лечи болезнь, если причина не устранена, она продолжает питать болезнь»⁵. В чем же он усматривает причину болезни человека?

Ответ на этот вопрос лежит в сфере мировоззренческих убеждений Лазарева и связан с системой представлений оккультизма. Его доктрина опирается на учения о карме, перевоплощении душ и энергетические представления о мире. «Карма» является в этой системе взглядов основополагающим понятием. Оно возвещает о неотвратимости воздействия последствий всех поступков человека на его судьбу, ввергает его в плен жесточайшей необходимости, из которой нет выхода, нет спасения. Недаром Е.П.Блаватская называла закон кармы — законом Воздаяния. «Этот закон — сознательно или бессознательно, — писала она, — ничего никому не предназначает... Не волна топит человека, но личное действие несчастного, который самовольно идет и ставит себя под безличные действия законов, управляющих движением океана. Карма ничего не создает, так же как она и не предначертывает. Именно человек планирует и создает причины, и кармический закон приравнивает следствия, такое приравнивание не есть действие, но всемирная гармония, вечно стремящаяся вернуться к своему первоначальному состоянию, подобно луку, который, будучи слишком туго натянут, отдает с соответствующей силой»⁶. В соответствии с этими представлениями Лазарев полагает, что механизм кармы регулирует единство и взаимоотношения человека со Вселенной⁷.

Представления о карме находятся в теснейшей связи с идеей перевоплощения или реинкарнации. Эта идея одна из наиболее важных в оккультных учениях всех разновидностей и оттенков. Она дает ответ на многие глубочайшие вопросы о смысле и назначении человека, целях его существования. С точки зрения оккультистов в процессе перевоплощения осуществляется кармическая справедливость. Они считают, что любое зло в нашем не-

совершенном мире, где часто несправедливый торжествует, а невинный обижен, объясняется прошлыми грехами человека в его предшествующих существованиях. И потому все происходящее в мире справедливо. Только незнание предыдущих существований окружающих нас людей заставляет нас делать ошибочные заключения о несправедливости их судьбы. На самом деле несправедливость — это лишь кажимость. Блаватская писала по этому поводу: «Лишь знание постоянных перевоплощений... убеждает нас, что мы должны пройти через «Цикл Необходимости» и быть вознаграждаемыми или наказанными в новом воплощении за страдания, понесенные ими, или преступления, совершенные в предыдущей жизни...»⁸.

Принимая эту доктрину, Лазарев не учитывает, что она была раскритикована еще в 20-х годах нашего века представителями русского религиозного ренессанса. Бердяев, например, оценивал их как упрощенный подход к сложнейшей и трагической проблеме зла в мире. Он писал, что теософии (оккультному учению конца XIX — начала XX вв.) присуще эволюционное понимание зла и что на самом деле вопрос о происхождении зла и страданий получает в концепции Кармы и реинкарнации простой и ясный ответ, где снимаются все сложности, над которыми веками билась философская и религиозная мысль человечества. И потому решение вопроса о добре и зле в доктрине Блаватской привлекательно для обыденного сознания, склонного к наиболее простому подходу ко всем проблемам⁹.

Кармическая медицина Лазарева ориентирована на энергетическое мировоззрение, которое исповедует современный оккультизм. Считается, что мироздание является огромной энергетической системой, а человек — одна из структур этой системы. В огромном поле энергетики происходят сложные процессы, в первую очередь связанные с энергетическим обменом¹⁰. В этой картине мира все понимается через энергетику, даже такие, казалось бы, далекие от нее объекты, как культура, общество, человек. Представления о человеке и его проявлениях в истории, религии, искусстве — весь сложный комплекс духовных, социальных и культурологических характеристик человека неправомерно упрощаются и рассматриваются исключительно как энергетические феномены. Научная картина мира заменяется биополевой. Любовь, добро, красота — все понимается в системе биополей разной степени тонкости, вибраций на разных планах бытия — т.е. приобретает физические характеристики. В соответствии с этими представлениями Лазарев считает, что «подсознание и биопо-

ле — это одно и то же, и любое воздействие на биополевые структуры есть воздействие на подсознание, на все системы физиологической и психической саморегуляции»¹¹.

Доктрина Лазарева построена на представлениях современной эзотерики, которая ориентирована на восточные культы, но вместе с тем эта доктрина эклектически соединяется с элементами христианства (на протяжении пяти книг своей «Диагностики Кармы» автор явно эволюционирует в сторону христианства). Тем не менее все его апелляции к христианству несостоятельны, поскольку религия Христа отвергает и карму, и переселение душ — центральные понятия, с которыми работает Лазарев.

В чем же заключается его целительство? Метод автора — тестирование, которое недоступно простому смертному. Он «видит» всю жизнь человека, его прошлые жизни и жизни его родных. Им выделяются «кармические моменты» человека, которые участвуют в его становлении. Физическое тело рассматривается им в совокупности с кармическими структурами и представляется единым процессом. Он не лечит тело, поскольку считает, что лечение болезни как таковой может быть вредно, так как вылечив можно усугубить и ухудшить общую судьбу человека. С его точки зрения, «возникновение болезни связано с нарушением законов этики, поэтому и лечение должно быть направлено на осознание этих нарушений...». Болезнь есть один из механизмов развития духа — полагает Лазарев. Он пишет: «Видя кармические структуры человека, я могу оценить любое лечебное воздействие. Я вижу как меняется физическая и полевая структура человека при осознании своих поступков, поскольку тело зависит от духа и одновременно воздействует на дух. Поэтому лечение должно воздействовать и на тело, и на душу. В первую очередь — на душу и дух, ибо они первичны»¹².

Основная идея Лазарева, на которую он опирается в своем целительстве, это взаимосвязь человека со всем миром, Космосом, Эволюцией Вселенной. По его мнению, энергетические потоки в человеке и мире подчинены единому космическому закону, от осуществления которого зависит здоровье или болезнь человека. Он полагает, что законы этики являются фундаментальными законами мира и что нарушение этих законов нарушает также и гармонию человека с миром и является в конечном счете главной причиной заболевания его организма. Болезнь человека и состоит в нарушении им законов космичес-

кого целого, а излечение — в восстановлении этой гармонии. Сверхзадача человеческого существа — осуществление заложенной в нем цели.

И в этом есть своя правда. Лазарев намечает интегральный подход к человеку, рассматривая не только его болезни, но всю его общую жизненную позицию, социальную, моральную. Болезнь, с точки зрения Лазарева, есть состояние человека, отражающее его жизнедеятельность в целом. И в этом, как нам представляется, состоит ответ на актуальнейшие требования современности — требования нового подхода к здоровью человека.

Тем не менее оккультное мировоззрение Лазарева делает этот, столь востребованный сегодня интегральный подход к человеку, фантастическим и несерьезным. В самом деле, представления Лазарева о человеке и мире находятся в вопиющем противоречии с научными данными. Он игнорирует представления современной медицины о закономерностях функционирования человеческого тела, отрицает открытия генетики, полагая, что передача наследственной информации происходит через полевые структуры материи, которые передаются детям от родителей. Все научные авторитеты он бестрепетно отвергает. Для него не существует ни Ламарка, ни Дарвина, ни Эйнштейна, ни других гигантов науки, воззрения которых лежат в основе современных представлений о мире. Вместе с Лазаревым мы возвращаемся в глубокую древность, где не слышали ничего ни о естественном отборе, ни о теории относительности, ни о современных космогонических теориях. Вместо этого он предлагает нам архаические представления магии и оккультизма, которые в соответствии с требованием момента облачаются в «научные» одежды.

В самом деле, само понимание целостности человека принимает у Лазарева сугубо оккультный характер. Оно включает не только самого пациента, но и его родственников и знакомых, а также и предшествующие существования людей, его окружающих. Оно распространяется на животных и растения, ему принадлежащие, и даже на вещи, с которыми соприкасается пациент. Растения, например, могут невзлюбить человека и послать ему заряд агрессии, вызывающий болезнь. Для исцеления надо покаяться перед растениями — осознать свою вину перед ними, а не принимать лекарства и не употреблять мази. Отношения с телевизором также могут иметь роковые последствия: например, человек не любит смотреть политические передачи. И тут же получает наказание от самого обиженного телевизора, который, рассердившись,

выпускает в него заряд отрицательной энергии. И тщетно человек пытается излечиться, обращаясь к обычным врачам и принимая обычные лекарства. Этим он только усугубляет дело, не подозревая, что виновник болезни — его собственный телевизор¹³. Или золотая цепочка. Она только лежит, забытая в каком-то шкафу. Но оказывается, что она-то и является причиной заболевания лиц, проживающих в этой квартире. Таковы конкретные формы целостного подхода к человеку в мистическом и энергетическом мировоззрении Лазарева. В таком мире жить становится страшно. Потоки энергетической агрессии подстерегают несчастного, ничего не подозревающего человека повсюду. Они истекают из прошлых грехов прабабушки, собственных собак, котов, растений, телевизоров, цепочек... К тому же еще и вампиры отсасывают энергию. Бедный человек напрасно мечется, не понимая причины своих заболеваний. А рецепт один — любить и каяться. Любить прабабушку, телевизор, рыб в аквариуме... и просить у них прощения. Лекарства не помогут. Врачи не могут указать истинной причины болезни. Только обращение к самому Лазареву все может поправить.

Такая фантастическая, невыносимая с научной точки зрения картина человеческой жизни имеет позитивный аспект. Это аспект аксиологический. В самом деле, идеалы, которые провозглашает кармическая медицина, несут идеи гуманности. Она усматривает нормы поведения человека в активной борьбе со злом (прежде всего в себе) и в служении добру. Эти нормы становятся обязательными для последователей Лазарева, поскольку в его учении они приобретают онтологический характер. Законы этики, как мы уже упоминали выше, имеют статус космических законов, от следования которым зависит здоровье и благополучие человека.

И все же, несмотря на большую популярность доктрины Лазарева и на рассмотренные нами позитивные моменты его учения, к его целительству нельзя отнестись серьезно. Его лечение чревато большим риском для здоровья пациента, который, уверовав, что причина его заболевания в цепочке, телевизоре или прабабушке, может пропустить действительно серьезные нарушения в работе своего организма. Его позиция (как позиция всякого оккультиста) опасна тем, что этот «врач» полностью отвлекается от реального физического состояния больного. Берясь лечить самые тяжелые болезни кармическим путем, Лазарев подвергает здоровье и даже жизнь своих пациентов серьезной опасности. Фактически он берется за то, что человеку непосильно — за изме-

нение его судьбы. Он замахивается на сверхчеловеческие цели. Это уже не врач — это пророк. Им по существу и выступает Лазарев, направляя пациента по оккультному пути и наполняя его жизнь псевдонаучными, мистическими представлениями. Не говоря уже о том, что все его пациенты должны уверовать в энергетическую картину мира современной эзотерики, а это — возврат к средневековью.

Поэтому вхождение идей кармической медицины в современный менталитет, с нашей точки зрения, носит противоречивый характер. С одной стороны, распространение этих идей несет нашему обществу утверждение идей любви и добра, т.е. высших ценностей. С другой же стороны, усвоение доктрины Лазарева с необходимостью приведет к появлению поколения, опутанного дикими представлениями и предрассудками, от которых освободила людей наука. Это будет означать потерю свободы и служить закабалению их шаманами, магами и колдунами (что мы наблюдаем отчасти уже и сегодня).

Другой подход к проблеме здоровья человека предлагает валеология, возникновение которой также связано с трагическим положением здоровья современного россиянина. В.П.Казначеев считает, что необходимость этого нового подхода диктуется состоянием хронического напряжения (истощения) в процессах адаптации населения России. Этот ученый полагает, что внедрение валеологических знаний спасет Россию от депопуляции. Он связывает с валеологией надежду на возрождение многонационального российского суперэтноса, утверждая, что «вопросы валеологии и геополитики, вопросы сохранения и развития нации тесно переплетаются». По его мнению, от распространения валеологических идей зависит даже планетарная миссия России. «Я думаю, что миссия России явить миру новый принцип возрождения нашей планеты», — пишет он¹⁴. Рассмотрим это направление, делая акцент на его аксиологических новациях.

Что же на сегодняшний день представляет собой валеология? Обратимся к многочисленным публикациям по этому вопросу и посмотрим, как видят свой предмет сами валеологи. Вот определение В.П.Казначеева: «Валеология есть комплекс наук или междисциплинарное направление, изучающее причины здоровья, методы и средства его развития и сохранения»¹⁵. При этом здоровье определяется как «состояние полного физического, душевного, сексуального и социального благополучия и способность приспособливаться к постоянно меняющимся условиям внешней и внутренней среды и естественному процессу старения, а также

отсутствия болезней и физических дефектов»¹⁶. По В.И.Чмиленко — «валеология это наука о жизненных физиологических резервах организма, обеспечивающих устойчивость физического, биологического, социокультурного развития и сохранения здоровья в условиях влияния на него меняющихся факторов внешней и внутренней среды»¹⁷. Итак, предмет валеологии — это «демографические, социально-экономические, медицинские, культурологические аспекты здоровья».

Из этих (и других) высказываний видно, что валеология претендует на интегральный подход к здоровью человека. В.И.Чмиленко считает ее интегральным образованием, рожденным «на стыке медицины, биологии, гигиены, физической культуры и психологии, экологии, диеттики и других наук о человеке, его организме, внутреннем мире и жизненной среде»¹⁸. В опубликованных недавно программах общепрофессиональных дисциплин по специальности «валеология» она определяется как «интегральная наука о сохранении, укреплении и формировании здоровья и здорового образа жизни» и как наука о механизмах такого формирования¹⁹. И, наконец, сам основоположник валеологии И.И.Брежман пишет, что наука о здоровье должна быть интегральной, рождающейся на стыке экологии, биологии, медицины, психологии, педагогики и других наук.

В таком интегральном подходе и состоит заявка на новизну валеологии как науки и ее отличие от давно известных дисциплин (например, профилактической медицины, предметом которой также является здоровье человека). Предполагается, что только такой подход способен обеспечить возможность разностороннего рассмотрения объекта и учета разных способов его приспособления к своей среде.

Эта установка на интегральность исследований здоровья и на становление таким путем новой научной дисциплины обязывают к определенным выводам. В самом деле, заявить о создании науки, находящейся на стыке медицины, биологии, психологии, культурологии, социологии и других наук о человеке, значит замахнуться на построение общей теории здоровья человека, обладающей собственным понятийным аппаратом, способным объединить биологические и социальные параметры человека и работать с социокультурными факторами, влияющими на него, так же как и с факторами физиологическими. Новая теоретическая система должна учитывать действие на здоровье таких нематериальных факторов, как смена ценностных ориентиров и мировоззрен-

ческих установок и изменение социального престижа индивида и общества. Она должна иметь возможность исследовать психосоциальное воздействие экономических, идеологических и политических факторов как на внутренний мир человека, так и на его организм.

Очевидно, что разработка такой теории представляет собой одну из самых грандиозных задач, которую когда-либо ставила себе наука. Эта задача соотносительна с задачей философской антропологии, которая стремилась объединить все науки о человеке и на основе этого синтеза построить единую науку о нем. Ученые, разрабатывающие эту проблематику, отчетливо понимали ее сложность. Трудность ее решения связана с многомерностью человека. Б.Т.Григорьян писал: «Философские антропологи и представители конкретных наук в качестве специфически человеческих выделяют самые различные свойства и особенности человека. Отмечается его биологическая неспециализированность, неприспособленность к чисто животному существованию, необычайная пластичность его биологической организации, особое анатомическое строение... Лишь человек обладает традицией и языком, памятью, высшими эмоциями, способностью думать, отрицать, считать, планировать, рисовать, фантазировать. Только он может знать о своей смертности, любить в самом высоком смысле слова, лгать, обещать, удивляться, молиться, страстно желать, грустить, презирать, зазнаваться, плакать и смеяться, обладать юмором, играть роль, познавать, опредмечивать вещи и явления окружающего мира, свои замыслы и идеи, воспроизводить существующее, известное ему, и создавать нечто новое, не существующее ранее в условиях данной ему действительности»²⁰.

Многомерность человека обуславливает возможность построения несходных его образов. Например, с точки зрения марксизма, все многообразные свойства человека так или иначе определяются его социальностью. А для Тейяра де Шардена центральным системообразующим принципом является функция человека в отношении Бога. Так каждая мировоззренческая установка «высвечивает» нужные ей характеристики человека из всего разнообразия его свойств. Понимание человека всегда зависит от взглядов на все бытие. Оно увязано со всей системой онтологических представлений о мире и потому в разных мировоззренческих системах это понимание оказывается различным.

Человека изучает целый комплекс разнородных наук, каждая из которых обладает своим собственным понятийным аппаратом, отражающим лишь определенную область человеческой жизне-

деятельности. Интегрировать эти науки в единую теоретическую систему чрезвычайно трудно вследствие различия (а часто несовместимости и даже противоречивости) исходных предпосылок и выводов этих дисциплин. Очевидно, что для их синтеза необходимо выделить основное теоретическое ядро, которое давало бы возможность разработки некоторого единого понятийного аппарата. Это сложнейшая методологическая задача, которую философы пытались решать с различных мировоззренческих позиций. Б.Т.Григорьян, например, решал эту задачу с позиций марксизма, выделяя «социальное» как основное в человеке, чтобы, исходя из учения о социальной сущности человека, интегрировать вокруг этого центрального теоретического ядра все другие его характеристики. В других философских системах это теоретическое ядро концепции человека усматривается в другом. Очевидно, что синтетическая теория человека должна основываться на единой метафизической программе, в рамках которой строился бы определенный образ человека.

О сложности этой задачи напоминают нам длительные дискуссии ученых (философов и естественников) о соотношении биологического и социального в человеке, о проблеме идеального (напомним о знаменитой дискуссии между Э.В.Ильенковым и Д.И.Дубровским), о нескончаемых спорах по проблеме интеграции естественнонаучного и гуманитарного знания. Между тем валеология имеет непосредственное отношение к этим проблемам, так как она ориентируется на объединение под своей эгидой естественнонаучных и гуманитарных дисциплин, например физиологии и социологии.

Очевидно, что теоретическая система валеологии как интегральной науки о здоровье может быть выстроена лишь в соответствии с единой теорией человека. Сложности создания единой науки о человеке оказываются сложностями и науки о его здоровье. Но валеология ничего не знает (и не хочет знать) об этих теоретических трудностях при создании интегральной теории здоровья человека. Ее адепты просто декларируют, что валеология — интегральная наука на стыке всех наук о человеке и его здоровье, не входя в подробности этой декларации. Но тогда мы вправе спросить авторов этих явлений — какой же понятийный аппарат имеется у этой интегральной науки, которая, как нас уверяют, рождается на стыке биологии, медицины, культурологии и других наук о человеке? Какие теоретические представления использует валеология?

Полистаем труды и учебники по валеологии. Остановимся на учебнике «Основы валеологии». Его открывает глава, в которой декларируется интегративность и новизна этой науки о здоровье и системное понимание ею человека, сущность которого божественна. Но далее идут главы, посвященные исключительно функционированию организма, вопреки заявлениям о подходе к здоровью как элементу целостного человека. Таким образом, заявки на отношение к человеку как системному существу остаются лишь декларацией. Такой же декларацией оказываются и претензии на интегральность валеологии. Так же построены и другие учебники: как правило, сначала заявляется новизна валеологического подхода к человеку и его интегративный (системный) характер, а все остальное рассмотрение посвящается материалу из области медицины, профилактической медицины, гигиены, иногда психологии. Особенное внимание уделяется описанию половых органов и их функций, а также гигиене половой жизни. Такое изложение может сопровождаться вкраплениями поверхностных сведений из других областей знания, например юридических — из семейного права. И валеология тогда предстает как некая «крыша» для разных наук, ориентированных на исследование человека (разных его аспектов и сторон). Это конгломерат из разнородных дисциплин, но ни в коем случае не синтез, поскольку науки, привлекаемые валеологией, остаются изолированными и никак не связаны между собой, оставаясь каждая со своим собственным понятийным аппаратом и своими различными теоретическими представлениями о человеке. Так что в лучшем случае валеология является бессистемным смешением различных наук о человеке и различных методик его исследования. Однако, как правило, основной корпус валеологических текстов состоит из физиологических и медицинских описаний, соответственно построенных на медицинской системе понятий.

Очевидно, что кроме понятийного аппарата медицины у авторов «новой» науки нет ничего. Но медицина не способна своими средствами охватить ни социальные, ни культурологические факторы воздействия на здоровье человека. В своих понятиях медицина не может отразить ни реакцию человека на смену идеалов и смысложизненных ценностей, ни воздействие на него этических, эстетических и других факторов. Сложнейшие переплетения нравственных устоев, национальных традиций, духовных императивов — все это остается за бортом и исключается из области валеологических интересов. Мало того, валеология не может даже

учесть и объяснить в рамках своей теории изменений демографических данных о рождаемости и смертности в зависимости от проживания в том или ином национальном сообществе. Она пропускает, например, различие этих данных в традиционном и вестернизированном обществе. Ее понятийный аппарат — аппарат медицины (приспособленный к исследованию организма человека и его болезней), не может объяснить, почему люди традиционного общества, живущие в худших условиях, имеют лучшие демографические показатели, чем люди вестернизированного общества, почему народы Северного Кавказа, имеют большую продолжительность жизни и большую рождаемость, чем более материально обеспеченные жители Центральной России.

Так проясняется реальная сфера интересов валеологов. Это сфера — здоровье, понимаемого в самом обычном (обиходном) медицинском смысле. «Единственный выход из создавшегося положения для современного человека это обращение к проблеме здоровья каждого индивида»²¹, читаем мы в упоминаемом выше учебнике. В соответствии с этой установкой предполагается, что человеку важно акцентировать внимание на своем *физическом* состоянии и научиться в какой-то мере управлять им. Для этого он должен быть ознакомлен с особенностями строения и функционирования своего тела и его органов. Человек должен осознать вред наркотиков, алкоголя, опасности заражения СПИДом. Преодолевать возможность раннего старения, импотенции, хронических заболеваний. И нет ничего удивительного, что для решения этих задач валеология уделяет преобладающее внимание органам человека и их функциям. Она *нацелена* на воспитание *уважения к телу*, на снятие моральных ограничений при рассмотрении всех подробностей отправления человеческого организма. В особенности это касается половой сферы. Научить маленьких девочек способам безопасного совокупления, бестрепетно раскрывая им то, что было окутано покровом тайны и находилось под запретом еще так недавно в цивилизованном обществе — это естественная позиция валеологии.

Итак, «новая наука» претендующая на создание интегральной концепции человека и его здоровья, обладая лишь средствами понятийного аппарата медицины, в результате выстраивает лишь медицинский образ человека и провозглашает исключительно медицинский подход к нему. Она смотрит на человека глазами медицины. С ее точки зрения человек является исключительно физиологическим существом, носителем болезней и здоровья. Все

другие подходы к человеку — его образы в культуре, истории, искусстве, т.е. подходы гуманитарных наук, начисто исключаются, хотя, как правило, и декларируются. Человек предстает перед нами только как тело, как плоть, как организм.

Такой однобокий плоскостной образ человека выстраивает и медицина. Но медицина не претендует на целостность понимания человека, на интегральный подход к нему, ограничиваясь рамками своих теоретических возможностей. Валеология же, используя все тот же медицинский (т.е. биологический, физиологический) подход к человеку, претендует заменить собой и другие подходы к нему, рассматривающие человека с позиций гуманитарных наук как социальное и духовное существо. Мы упрекаем валеологию не в том, что она использует исключительно медицинские понятия, а за ее претензии на всеобъемлющий подход. Медицина не претендует на познание всего человека в целом, тогда как валеология сегодня вся построена на этой претензии. Ведь «интегральность» — это и есть то новое, что она хочет дать страждущему человечеству, не имея при этом ни собственного понятийного аппарата, не умея применять теоретические представления, выработанные в гуманитарных науках (не отдавая себе отчета даже в том, что интегральная концепция предполагает синтез, а не конгломерат представлений гуманитарных и естественных наук о человеке). Стремясь заменить собой все, она не дает ничего кроме медицинского знания, которое она тем самым (хотя и не осознавая этого) возводит в абсолют, деформируя мировоззрение общества.

Здесь мы подходим к главной теме нашей статьи — к вопросу об аксиологической позиции валеологии. Мы отмечаем, что своим подходом валеология вносит в общественное сознание (и прежде всего в сознание молодежи) новые ценности. Это ценности сугубо индивидуалистические, рассчитанные на восприятие человека исключительно как атомарного, отдельного от всех существа. Психологический климат общества, его традиции, нормы и идеалы не принимаются во внимание. Мировоззренческая установка ориентирована на видение только *моего* органа, на необходимости уважения к его естественным отправлениям, что ведет к игнорированию всей психологической, социальной и духовной сферы человека. Эти интересы валеология совершенно не учитывает, преимущественно сосредоточиваясь на физиологических отправлениях организма. Человек, таким образом, смотрит на себя как на тело. И это тело — самое главное в человеке. Оно и есть человек. Такое видение вытесняет все другое. Мораль, долг, ответ-

ственность? Какая может быть ответственность перед больным супругом, когда мои органы требуют своего естественного отправления? Ведь валеология провозглашает, что нормальные отправления моих органов представляют собой наивысшую ценность в жизни. К таким выводам эта «новая» наука приводит самой своей позицией. В процессе валеологического обучения мы узнаем, что мы только плоть и что выход из всех трудностей нашего времени это знание о том, как беречь эту плоть и лелеять.

Но представления о важности здоровья мы имели и раньше. Знали об этом из учебников медицины и гигиены. Но сверх этого мы ориентировались и на психологические и нравственные понятия. Мы узнавали, что человек — общественное существо. Мы чтити альтруизм личности, мы полагали, что личностью человека делает служение высоким целям (более высоким, чем телесные потребности). Мы считали, что выход из социальных трудностей не может сводиться к служению только себе и своему организму. Поэтому аксиологическая позиция валеологии для нас неприемлема.

Конечно, валеологи не призывают открыто лишь к эгоистическому существованию. Но сама *фиксация* внимания *исключительно на телесных функциях человека* приводит к мировоззренческой абсолютизации плоти, а в конечном счете к замене высоких потенций человека на самые низшие. Иначе говоря, валеология производит аксиологический переворот в общественном сознании, пропагандируя мировоззрение, в котором человек выступает как сознательный эгоист. Это укрепляет быстро протекающие процессы атомизации нашего общества — распадаения его на хищных индивидов, сосредоточенных исключительно на благополучии собственной персоны. Валеология, тем самым, косвенно своими ценностными ориентациями поддерживает криминализацию нашего общества, поскольку она разрушает аксиологическую базу сопротивления человека преступлениям.

Неудивительно, что введение курсов валеологии в школах часто приводит к бурной отрицательной реакции населения, которое протестует против развращения своих детей валеологическим образованием, видит в нем «программирование на растление» и выступает против того, чтобы Россия вновь (в который уже раз) превратилась в экспериментальную площадку для проведения опытов во имя утопических задач спасения нации и планеты.

С другой стороны, неудовлетворенность аксиологической позицией валеологии может привести к увлечению кармической медициной, с ее фантастическими методами лечения, но с идея-

ми добра и любви к ближнему. С ее целостным видением человека, но видением фантастическим, уводящим в дебри новой мифологии оккультизма.

Итак, мы рассмотрели два разных подхода, ориентированных на интегративное понимание проблемы здоровья человека, каждый из которых претендует на спасительность своих рекомендаций. Но, к сожалению, приходится признать, что важнейшая задача, поставленная самой жизнью — задача создания интегральной концепции здоровья, исходящая из представлений о человеке как системном существе, не получила своего позитивного решения ни в одном из вышерассмотренных подходов. Мы уверены, что построение такой концепции потребует не только большой теоретической работы, но и созидательной аксиологической позиции, направленной на позитивные, а не разрушительные установки в мировоззрении общества.

Примечания

- ¹ Гундаров И.А. Почему умирают в России, как нам выжить? М., 1995. С. 40.
- ² Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996.
- ³ Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огурцов А.П. Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1995. С. 102.
- ⁴ Лазарев С.Н. Диагностика кармы. М., 1993. С. 87-88.
- ⁵ Там же. С. 40.
- ⁶ Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 2. С. 382.
- ⁷ Лазарев С.Н. Диагностика кармы. С. 48.
- ⁸ Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 2. С. 383.
- ⁹ Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России. М., 1991.
- ¹⁰ Шапошникова Л.В. Пути восхождения. М., 1995. С. 14.
- ¹¹ Лазарев С.Н. Диагностика кармы. С. 41.
- ¹² Там же. С. 14.
- ¹³ Там же. С. 123-124.
- ¹⁴ Казначеев В.П. Введение в проблемы общей валеологии // Казначеев В.П. Здоровье нации. Просвещение. Образование. М.-Кострома, 1996. С. 51-62.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Блинч Г.Л., Назарова Л.В. Основы валеологии. М., 1998. С. 3.
- ¹⁷ Чмиленко В.И. Учебное пособие. М., 199. С. 4.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Валеология. Программа общепроф дисциплин по спец. 040700 «Валеология». М., 1999. С. 8.
- ²⁰ Григорьян Б.Т. Философская антропология. М., 1992. С. 185.
- ²¹ Блинч Г.Л., Назарова Л.В. Основы валеологии. М., 1998.

Ценность жизни как проблема прикладной этики

Вопрос о ценности жизни относится к разряду вечных, а значит, каждая историческая эпоха дает на него свой ответ, который далеко не всегда имеет четкую формулировку, но обязательно согласуется с бытующим в менталитете представлением о сущности и природе человека. Если же переоценка статуса человека происходит достаточно быстро, то возможно одновременное существование нескольких аксиологических концепций, как, например, в период раннего христианства, в эпоху Просвещения и, разумеется, сегодня, когда процессы технического и социального развития ускоряются настолько, что слово «революция» употребляется чаще, чем «стабильность», а ценности, еще не успевшие морально устареть, то есть не утратившие своей притягательности для большинства наших современников, вынуждены соседствовать с новыми принципами, рождаемыми в ответ на жесткие требования новой реальности.

Одной из влиятельных идеологий современного западного мира несомненно является христианство, рассматривающее человеческую жизнь как дар Божий. Под таким углом зрения всякая попытка человека манипулировать жизнью выглядит как предосудительная и может рассматриваться как посягательство на божественную прерогативу. Так, например, самовольный отказ от этого дара всегда считался величайшим из грехов. Жизнь *дана* человеку Богом, и этого факта достаточно для того, чтобы ценить ее саму по себе, безотносительно к тому, какой смысл в нее вкладывается или не вкладывается.

Аналогичную, но не тождественную христианской позицию в отношении жизни занимает гуманизм, связанный с христианством прочными генетическими связями. Отличительной чертой гуманистической направленности мышления, как мне кажется, является то, что, не отрекаясь полностью от христианских идеалов и запретов, она стремится найти для оных небожественное, рационалистическое обоснование. Таким образом, «гуманистическая революция» в наибольшей степени затронула не систему нравственности (иными словами, десять заповедей Ветхого Завета не претерпели существенных изменений), но этическую аргументацию. Ценность человеческой жизни в гуманистических системах сохранила свое абсолютное значение, но обоснование такой исключительности уже носит принципиально иной (псевдологический) характер. Например, весьма типичными для гуманистических представлений являются следующие рассуждения: человеческая жизнь представляет собой совершенно особенный объект для аксиологического анализа, поскольку представление о ценности включено в само понятие жизни, а значит, вне жизни невозможны никакие оценки. То есть жизнь сама по себе является необходимым условием для проведения каких бы то ни было оценок. Тем самым жизнь как бы выводится за границы оценочных суждений, приобретает *безусловный* характер.

Однако рассуждения такого рода базируются на логической ошибке, на замене меньшего термина большим. Ибо условием возможности оценочных суждений является не жизнь человека вообще, а жизнь *субъекта*, производящего оценку. В то время как жизнь всех прочих людей, с формальной точки зрения, может быть таким же объектом, как и любой другой. Практика показывает, что ценность жизни подвергается такой же постоянной переоценке, как и все прочие ценности человечества.

Попытки переоценки основных ценностей христианства, в том числе ценности жизни, предпринимались еще во времена Просвещения, когда возникла идея создания новой гуманистической системы ценностей, основанной не на Божественном завете, а на Разуме (непременно с большой буквы). И несмотря на то, что по мнению некоторых современных исследователей вопроса (А.Макинтайр, Дж.М.Баханан и др.) эту просветительскую программу не удалось осуществить и разумный завет, равный по связности и универсальности Божественному, так и не был создан, сама по себе идея оказалась весьма плодотворной, и до сих

пор является источником непрекращающихся нравственных исканий, которые обретают большую актуальность в современном мире.

Характерной особенностью нашего мира является такой уровень развития техники и технологий, который позволяет человеку качественно по-новому воздействовать на природу, в том числе и на свою собственную. Развитие средств коммуникации достигает при этом такой степени, что уже можно реально говорить о сближении разных культур и их более или менее плодотворном взаимодействии, причем для осуществления контакта уже не требуется телесное пересечение границ, а значит, участником диалога становится практически каждый, причастный к средствам массовой информации. Мир становится действительно открытым, а это способствует тому, что идея равноправия разных культур, а значит, и связанных с ними систем культурных ценностей, утверждается не только в умах, но и в подсознании. При этом идея необходимости достижения этического консенсуса по фундаментальным вопросам становится своеобразным знаменем времени.

Результатом всего вышесказанного стало изменение статуса прикладной этики, которая во времена господства классической философии была не более чем областью проявления теоретической этики. Сегодня же это не только испытательный полигон, на котором этические принципы доказывают свою жизнеспособность, но и своеобразная «зона роста» этической системы. А.А.Гусейнов и Р.Г.Апресян подчеркивают, что прикладная этика — это не механическое приложение этических норм и принципов к потребностям практической жизни, это особая стадия развития и морали и этики, знаменующая собой их синтез. «В рамках прикладной этики теоретический анализ, общественный дискурс и непосредственное принятие морально ответственного решения сливаются воедино, становясь содержанием реальной, соответствующим образом организованной общественной практики. Это особая форма теоретизирования; теоретизирование, непосредственно включенное в жизненный процесс, своего рода теоретизирование в терминах жизни. И это — особая форма принятия ответственных решений, самой человеческой практики, когда последняя поднимается до теоретически осмысленного уровня»¹.

Предметное поле прикладной этики составляют так называемые «открытые моральные проблемы», то есть проблемы, не имеющие однозначного решения в условиях этического плюрализма, составляющего отличительную черту современного демокра-

тического общества. К таким проблемам относится, например, вопрос о допустимости активной эвтаназии, аборт, смертной казни, пересадки органов, манипуляций с геномом человека и так далее. Не трудно заметить, что основу всех этих проблем составляет вопрос о ценности человеческой жизни и о допустимости в отношении нее стандартного аксиологического подхода.

Надо сказать, что существование открытых моральных проблем само по себе не является знаменем нашего времени. Например, уже в средние века активно обсуждался вопрос об абортах (в русле дискуссии о моменте одушевления плода). Знаменательным для нашего времени является необычайный рост интереса к такого рода проблематике, что напрямую связано с расширением технических и технологических возможностей человечества: те же самые аборт в средние века были явлением довольно редким, не в последнюю очередь потому, что эта полостная операция представляла определенные сложности для тогдашней медицины. Сегодня же аборт настолько распространен, что вопрос об их моральном статусе затрагивает практически каждого.

Большинство исследователей сходятся также в том, что отличительной чертой современного этапа этических дискуссий является то, что для полноценного участия в них уже недостаточно одного наличия четких моральных представлений, необходимы также и специальные (профессиональные) знания, без которых невозможно правильно оценить ситуацию. Особенно четко эта мысль проводится в биоэтических разработках, объединяющих комплекс проблем, порожденных развитием медицинской техники и технологий. На сегодняшний день это наиболее развитая отрасль прикладной этики, в которой накоплен изрядный массив специальной литературы, продолжающей множиться подобно снежной лавине. В этой области уже имеются наработки по части урегулирования спорных ситуаций, однако можно с уверенностью утверждать, что проблемы здесь накапливаются еще быстрее, так как всякая попытка разрешить неразрешимую по своей сути проблему (а именно таковыми являются «открытые моральные проблемы») рождает новые проблемы. И там, где, казалось бы, речь шла о частном случае — отключать или не отключать аппараты жизнеобеспечения у больного, находящегося в длительной коме — мы внезапно оказываемся перед необходимостью выяснения мировоззренческих позиций участников коллизии. Публичный диалог — это специфический метод разрешения проблем биоэтики, причем ведущее место в нем отводится специалистам.

Сегодня распространено мнение, будто специальные знания придают особую весомость суждению профессионала о чисто моральной проблеме. На этот общепризнанный факт постоянно указывают авторы, ведущие разработки в данной области. Однако постараемся выяснить, насколько оправдан такой дисбаланс. В этом, собственно говоря, и заключается основная цель статьи: выяснить, является ли наличие профессиональной подготовки определяющим фактором в момент принятия морального решения, иными словами, существуют ли принципиальные отличия между моральным выбором профессионала, опирающегося на внушительный массив специальных знаний, и дилетанта, руководствующегося интуицией, склонностями и предпочтениями. Чтобы выяснить это, обратимся к конкретному материалу.

Здесь сразу же обращает на себя внимание то обстоятельство, что специалисты одного и того же уровня подготовки из одной и той же профессиональной области в сходных ситуациях могут придерживаться совершенно разных стратегий поведения, например в зависимости от того, к какой модели взаимоотношений между врачом и пациентом они тяготеют. Американский исследователь В.Рич приводит следующую классификацию этих моделей:

1. Модель технического типа: врач предстает как специалист, лишенный каких-либо моральных качеств: он должен руководствоваться только фактами, быть беспристрастным и избегать ценностных суждений. Его задача сводится к тому, чтобы предоставить в распоряжение пациента все факты, а принятие решения — дело пациента. Недостаток такой системы отношений заключается в том, что вся тяжесть морального выбора перекладывается на плечи пациента.

2. Модель сакрального типа (термин Р.Н.Вильсона): патерналистская модель. Моральный авторитет врача оказывает такое давление на пациента, что подавляет его свободу и достоинство, а кабинет врача или больничная палата обретают ауру святости. Эта модель полностью освобождает пациента от моральной ответственности.

3. Модель коллегиального типа: врач и пациент должны видеть друг в друге коллег, стремящихся к одной и той же цели — к ликвидации болезни и защите здоровья. Врач — это «друг» больного. В этой модели особую роль играет доверие, она исходит из равенства врача и пациента в достоинстве и уважении. Однако возникает закономерный вопрос: одинаково ли хорошо врач и пациент понимают специфический медицинский диагноз?

4. Модель контрактного типа: врач и пациент действуют на основе взаимных обязательств и ожидающейся взаимной выгоды. Но обязанности и выгода имеют свои границы — для того, чтобы данная модель работала, необходимо соблюдать принципы свободы, личного достоинства, честности, исполнять обещания и быть справедливым².

Эта классификация показывает, среди прочего, что профессиональная подготовка хотя и лежит в основе формулирования и рассмотрения конкретных проблем прикладной этики, а также способствует более глубокому их пониманию, не является определяющей в момент принятия решения. Профессиональная специфика — это не более чем антураж, на фоне которого разыгрываются традиционные моральные коллизии. Несомненно, технологическая революция в медицине привела к тому, что проблемы эвтаназии, аборт, пересадки органов и так далее оказались у всех на устах, но не она породила биоэтику; в гораздо большей степени биоэтика — это дитя либерализма. Косвенным свидетельством подобного утверждения может служить тот факт, что в Советском Союзе, например, где достижения медицины (тоже весьма впечатляющие) были доступны лишь очень узкой группе лиц, отбравшихся по четкому формальному признаку, биоэтическое движение не возникло. Как отмечает А.П.Огурцов, биоэтический подход к решению открытых моральных проблем «исходит из фундаментальных ценностей либерализма, лежащих в основании и экономики свободного рынка, и государственно-политической системы США, и правовой системы. Фундаментальные принципы биоэтики — автономность индивида, свобода воли и выбора, информированное согласие — не просто несут на себе отпечаток ценностей либерализма, но являются их выражением в конкретной области моральных решений и действий»³.

Будучи порождением идеологии либерализма, один из ключевых моментов которого составляет идея создания правового государства, биоэтика отводит значительную роль юридическому урегулированию медицинских коллизий. А стало быть, к врачам в лагере профессионалов, чье мнение по вопросам биоэтики считается более весомым, нежели мнение дилетантов, прибавляются еще и юристы. Однако юристы, как и врачи, не выступают единым фронтом, и оценка ими ситуации в значительной мере зависит от того, к какому течению (или школе) принадлежит тот или иной правовед.

Современная медицина — очень дорогостоящая и аппаратозависимая — даже в развитых странах не в состоянии обеспечить необходимое обслуживание всем нуждающимся. Не в последнюю очередь потому, что одним из условий ее процветания и развития является прибыльность (этот факт особо оговаривается в «контрактной модели» отношений врач-пациент, которая, по мнению В.Рича, в наибольшей степени отвечает принципам либерализма). А значит, выражаясь прямо, она далеко не каждому доступна. Другая сторона вопроса — это проблема установления приоритетов в медицинском обслуживании, которая приобретает особую остроту в так называемых «пограничных ситуациях». Например, в одной из работ по биоэтике приводится такая ситуация: в клинику одновременно поступают два пациента, требующих незамедлительного переливания крови — старик и ребенок. В распоряжении врачей имеется только одна порция донорской крови, а значит, только один из пациентов может быть спасен. Вопрос о том, кому должно быть отдано предпочтение, кажется простым только на первый взгляд (конечно, ребенку!). Достаточно вообразить, что ребенок — четырнадцатый в семье нищих алкоголиков, к тому же еще и даун, а старик — известный всему городу альтруист, меценат и тому подобное. Приведенная ситуация воображаемая, но биоэтика полна коллизий подобного рода, а установка на либерализм требует, чтобы решение этих чисто этических проблем было юридически оформлено. Наиболее продвинутыми разработки в этой области являются в США. Опыт проведенных исследований обнаружил целый ряд трудностей принципиального характера, связанных с наличием нескольких юридических школ, поразному представляющих себе не только способ определения приоритетов, но и самый образ правосудия. Наиболее влиятельными среди этих школ, по оценке американского исследователя Т.Пинкарда, являются *правовой позитивизм, утилитаристский прагматизм и правовой реализм*⁴.

Сторонники правового позитивизма полагают, что действующее право представляет собой набор жестких правил, в соответствии с которыми выносятся решения по конкретным случаям. Если необходимое правило отсутствует, что весьма характерно для биоэтики, то судья создает прецедент, которому все остальные судьи должны следовать неукоснительно. При этом позитивисты исходят из того, что существует некоторая объективная справедливость, единственная для данной системы правил. Именно ее наличие и позволяет судье в спорной ситуации принимать верное решение.

Представители правового реализма указывают сторонникам предыдущей точки зрения на то, что прецедентное право по самой своей сути является интерпретативным, а значит, никакой объективной справедливости, пусть даже в рамках данной системы правил, нет и быть не может. А следовательно, сколько судей, столько и правосудий. Решение в спорном случае всегда будет зависеть от личных пристрастий судьи, от его предубеждений, образования, жизненного опыта, степени понимания медицинской стороны дела и так далее.

Школа утилитаристского прагматизма, которая так же как и реалисты скептически оценивает возможность беспристрастного следования правилам, считает, что судья при вынесении решения по беспрецедентным случаям должен руководствоваться соображениями общественного блага, а не личными склонностями. Недостаток такого подхода заключается в отсутствии единого мнения по поводу того, что считать общественным благом.

Таким образом, чисто юридический подход к решению открытых моральных проблем обнаруживает те же недостатки, что и попытки ограничиваться при их рассмотрении только вопросами медицинской деонтологии. Так как очевидно, что при решении проблем такого рода профессионалу неизбежно приходится выходить за рамки своей профессиональной сферы в область, традиционно представляемую философией. А в этой области он уже является не профессионалом, а таким же дилетантом, как и лица, не имеющие специального юридического или медицинского образования.

Как известно, в области философии тоже нет единства, и от того, к какому течению тяготеет исследователь, будет зависеть и его подход к решению проблемы.

Например, современный американский биоэтик Дж.Роулс (J.Rawls) считает, что достижение консенсуса относительно принципа распределения социальных благ, в том числе и в области медицины, вполне возможно, и что при установлении одного общественных и групповые интересы должны обладать приоритетом по сравнению с личными. Р.Нозик (R.Nozik) оспаривает оба этих положения и замечает, что будет «благороднее», если государство добровольно уступит приоритет интересам гражданина. Т.Энгельгардт (T.Engelhardt) пишет по этому поводу, что уж этим двум авторам точно не удастся выработать консенсус, так как не трудно заметить непреодолимое противоречие между «содержательным» у Роулса и ориентированным на свободу у Нозика пониманием справедливости⁵.

По мнению А.Макинтайра (A.Mcintyre), спор Роулса и Нозика является отражением того самого крушения просветительских иллюзий, о котором уже упоминалось выше. Крушения надежд на то, что удастся заменить всеобщие нормативные регулятивы, данные в Божественном Откровении, на всеобщие же нормативные регулятивы, полученные из Разума. «Авантюра» просветительской революции удалась лишь наполовину, считает Макинтайр. Эта революция принесла освобождение от законов Божественного Завета, но не сумела построить естественного «завета» такой же степени связности и универсальности, поставив, таким образом, человека перед множеством различных ценностей и способов их обоснования. Большинство этих ценностей (или целей) в процессе обращения было различным образом упрощено, рационализировано или «обосновано», благодаря чему они принимали «то анархистский, то томистский, то феноменологический и т.п. облик». Однако эта ситуация прискорбна лишь на первый взгляд, потому что именно мировоззренческий плюрализм является залогом того, что ни одна из систем не сможет претендовать на место прежде единого мировоззрения в качестве «единственного наследника». В этой ситуации основной задачей философии становится отказ от попыток конечного обоснования ценностей, норм, добродетелей, и переход к обоснованию их на базе договора, консенсуса, компромисса и терпимости⁶.

К сходным выводам, хотя на совершенно другом материале (экономический анализ государственного регулирования), приходит Дж.М.Баханан (J.M.Buchanan). Он указывает на то, что правила, регулирующие нашу личную, общественную и прочую деятельность, придумываем мы сами, и принимаем их осознанно или неосознанно, по традиции или в результате долгих размышлений. Эти правила сообщают человеку чувство уместности его действий, а обществу придают стабильность. Поэтому можно сказать, пишет Баханан, что крах потерпело не само Просвещение, а характерное для него непонимание действительной способности человеческого разума создавать правила, а не находить их в природе. Тщетность просветительской надежды на естественное обоснование системы морали состоит в том, что в действительности никакого естественного порядка не существует. Это человек создает порядок из хаоса, ему присуща разумная способность вырабатывать правила, а затем следовать им и их изменять⁷. По мнению классика американской биоэтики Э.Пеллегрино, именно нежелание признать этот очевидный факт составляет главное отличие

европейской биоэтики, все еще пребывающей на первой стадии просветительской революции, от американской, ориентированной на этический плюрализм и поиск консенсуса. Европа все еще пытается создать целостную этическую систему, либо адаптировать старую христианскую систему ценностей к изменившимся условиям. Тогда как Америка уже вступила в постпросветительский этап, который является закономерным и через который предстоит пройти всем технически развитым странам⁸.

Однако, как мне представляется, различие американской и европейской установок на решение открытых моральных проблем (принципиальное или консенсусное) является не столько различием стадий, сколько различием путей. Косвенным образом об этом свидетельствует и тот факт, что своеобразие европейского и американского подходов к решению проблем биоэтики является отражением различных систем права, «действующих по разные стороны Атлантического океана» (Т.Пинкард⁹). Американское «общее право» принципиально отличается от правовых систем континентальной Европы. Американское право — прецедентное, и в нем огромную роль играет интерпретация судьей того или иного казуса. Можно даже сказать, что американское право до известной степени создается судьей, в отличие от нормативного европейского права, где судья является только проводником строго фиксированных законов. Целью европейской правовой системы является сведение к минимуму роли судьи и его влияния на исход процесса. Проводя аналогию с классификацией В.Рича, это «техническая модель». Задача системы американского «общего права» полностью противоположна, она в большей степени соответствует «сакральной модели», возлагающей всю тяжесть ответственности за принятие решения на специалиста. Глубина, а главное принципиальность этого различия не позволяет надеяться на то, что хотя бы в будущем удастся выработать единый для Европы и Америки подход к решению проблем биоэтики, разве что он окажется совершенно иным, не похожим на результат консенсуса европейского и американского подходов.

Сегодня биоэтическая проблематика весьма популярна в технически развитых странах и в ее обсуждении принимают участие как специалисты, так и «широкая общественность». Последнее не случайно, ибо, когда речь заходит о фундаментальном праве человека на жизнь, мнение дилетанта столь же весомо, как и мнение профессионала. Современный мир — это мир все возрастающей специализации, все более мелкого дробления профессий.

Если прежде «естествоиспытатель» и лягушек препарировал, и машины строил, то сегодня два специалиста из разных отраслей даже одной и той же области знания с трудом понимают друг друга. Это ведет к тому, что особую весомость мы начинаем приписывать суждению специалиста, причем чем «уже» специалист, тем весомее его суждение. К сожалению, мы забываем, что это совершенно справедливое мнение работает лишь в узких профессиональных рамках. Что же касается проблем биоэтики, то они далеко выходят за границы любой традиционно выделяемой области, а значит, наивно было бы надеяться, что профессионалы дадут единственно возможный ответ на те вопросы, которые ставят в тупик так называемую «широкую общественность». Разумеется, врач лучше понимает медицинскую сторону дела, юрист больше знает о приоритетах и правах граждан и государства, философ отчетливее видит теоретические основания принимаемых решений, но, как было показано, в конечном счете качество принимаемого решения определяется не столько профессиональной принадлежностью человека, сколько его склонностями и предубеждениями, зачастую невербализованными. То есть, решая вопросы, связанные с ценностью жизни, человек в конечном счете всегда действует как дилетант.

Это позволяет говорить еще об одной особенности открытых моральных проблем — они открыты для всех, в их решении равноправны все участники.

Примечания

- ¹ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М., 1998. С. 393.
- ² Рич В. Модели моральной медицины в эпоху революционных изменений // Биоэтика. Проблемы и перспективы. М., 1992. С. 36-45.
- ³ Огурцов А.П. Этика жизни или биоэтика: аксиологические альтернативы // Биоэтика. Проблемы и перспективы. М., 1992. С. 25.
- ⁴ Pinkard T. Bioethik und das amerikanische Rechtswesen // Bioethik in den USA. B.-NY, 1988. S. 207-228.
- ⁵ Bioethik in den USA. B.-NY, 1988. S. 57-58.
- ⁶ Ibid.
- ⁷ Ibid. S. 58-59.
- ⁸ Pellegrino E.D. Die medizinische Ethik in den USA. Die Situation heute und morgen // Bioethik in den USA. B.-NY, 1988. S. 1-2.
- ⁹ Pinkard T. Bioethik und das amerikanische Rechtswesen. S. 207.

Христианство и ценности современной науки

Мы переживаем эпоху *κρίσις* по-гречески — суда, судебного разбирательства. Глобальный перелом захватил все сферы культуры, затронул и то, что породило современную цивилизацию — науку. Речь идет не о тех очевидных трудностях, связанных, прежде всего, с общей экономической ситуацией, как то — проблемы недофинансирования, износа материально-технической базы, оттока умов и т.п., а с процессами внутри самой науки.

Есть все основания говорить о кризисе ее оснований, ее метафизических истоков. Одним из характерных признаков, единодушно отмечаемых многими авторами — это крах позитивистско-материалистической парадигмы, господствовавшей в науке более столетия. Произошла своеобразная десекуляризация науки, растворение ее жесткой материалистической схемы. Параллельно этому происходит еще один процесс, требующий самого пристального внимания. В науку стали проникать оккультные тенденции. Ситуацию вполне можно охарактеризовать как «возвращение к новому средневековью». Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на множество книг и публикаций, появившихся в особенности в последние два десятилетия. Наиболее известные из такого рода произведений — это нашумевшие «Дао физики», труд физика и философа Фритьофа Капра, вышедшая впервые в 1974 г., и книга Майкла Толбота «Мистицизм и новая физика». Сейчас — это работы С.Грофа и многих других авторов, как известных, так и не очень.

Прежде чем перейти к дальнейшему изложению, остановимся вкратце на существующих классических подходах в решении проблемы духовного и материального, всегда так или иначе зат-

рагиваемых в этих работах. При всем разнообразии изначальных предпосылок — можно выделить две тенденции. Первая — классическая, тесно связанная с христианством, настаивает на инаковости материи и духа, несводимости их друг к другу, но и не абсолютной их чужеродности, как у Декарта. Другая, ей противостоящая, старается стереть эти различия и рассматривать их как проявления Единого, будь то Вселенский Разум, живая и вечная материя, великое буддийское Ничто или что-то подобное.

Противостояние этих традиций имеет многовековую историю, где их борьба, подчас причудливая и сложная, проявлялась в самых различных ситуациях, например как раз при рождении новоевропейской науки. В чем суть этих двух концепций, в чем принципиальное различие?

Ортодоксальное христианство утверждает, что мы пребываем в тварном мире, мире, вызванном Богом из небытия. Творение *ex nihilo*, «из ничего» — один из основных, фундаментальных догматов христианства. Именно следствия из него утверждают возможность не мистического познания мира. Между Творцом и миром положена грань. Мир не есть Бог, и здесь оказывается возможным галилеево уподобление эксперимента попытке, невозможное в языческом мире: ведь тело Бога пытаться нельзя. В этой традиции человек — особое творение Божие, он сотворен по Его образу и подобию. Человек имеет неповторимую, ни к чему не сводящуюся самость. В его личности — корень его свободы. Он не подлежит закону мира материального, не есть сумма его отдельных частей, свойств и качеств. Это вовсе не пантеистический Микрокосм, на чем сразу же настаивало христианство. К примеру, можно привести слова св. Гр. Нисского из его произведения «Об устройении человека»: «...И говорили, что человек есть маленький мир (*mikron...kosmon*), составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями комара и мыши... Ведь и комар с мышью суть слияние тех же четырех [стихий. — А.С.]... Но в чем же, по церковному слову, величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворшего»¹. Человек в христианстве — сущность в своей основе надприродная, сверхкосмическая, он помещен Богом в зазор между Ним и миром.

Другой традицией, противостоящей христианству, является пантеизм, проявляющийся во всех своих многочисленных формах, от различных восточных учений до западных гностико-гер-

метических идей. Центром, нервом этой традиции является, на наш взгляд, неприятие резкой границы, четкого размежевания между Богом и Его творением. Здесь весьма показателен герметизм позднего Возрождения. Так у Дж.Бруно вселенная предстает как образ бесконечного божества, полностью одушевленного, населенного бесчисленными живыми мирами. Хотя он и говорит о «двойной субстанции» — материальной и духовной, «но в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню», к Богу, «находящемуся во всех вещах». Отсюда неизбежная ментализация мира. «В герметическом мировоззрении господствует принцип абсолютного ментализма, т.е. весь мир воспринимается изнутри ума (*mens*), а вещи мира при этом выступают лишь как тени внутренне наличного ума, вся «вселенная есть нечто умственное», как говорится в одном герметическом памятнике «Кибалион». Мир, таким образом, насквозь ментализован, понят исключительно как ум, как идея, как дух»². Вся натурфилософия эпохи Возрождения была пропитана принципом аналогии микрокосма и макрокосма, панпсихизма и анимизма, существования мировой души и жизненных духов. Именно с таким «обратно направленным процессом мы столкнулись в последнее время — с возвращением к новому магизму и новой органике, испытывав кризис нашей «механистической» в ее основе техногенной цивилизации»³.

Что же заставляет говорить нас о появлении «неогерметизма»? Для ответа достаточно взглянуть на ряд публикаций. Приведем, к примеру, пару высказываний из книги В.В.Налимова «В поисках иных смыслов». «Мы должны снова вернуться к представлению древних греков о Земле как о живом организме — богине, именуемой Гея»⁴. «Сейчас у нас появляется все больше и больше возможностей для обоснования тезиса о вездесущности хотя бы слабых форм сознания. Вселенная предстает перед нами как самосознающая грандиозная структура. Здесь мы даем новую интерпретацию представлений Шеллинга о том, что в Природе живет душа — «мировое Я»»⁵.

Посмотрим и высказывания авторов журнала «Сознание и физическая реальность», не так давно начавшего выходить, рупора «нового направления научных исследований, претендующего на целый ряд концептуальных инноваций»⁶. А.В.Московский — «...наука начинает всерьез претендовать на то, чтобы стать «Теорией Всего», в ней возникает в той или иной форме представление об универсальном поле сознания»⁷. А.Е.Акимов, Г.И.Ши-

пов — «Трудно рассматривать эволюцию Вселенной без такого фактора, как Сознание Вселенной, фрагментом которого является Сознание Человека... Стало очевидным, что Сознание является само по себе материальным объектом. В результате многовековой спор между идеалистами и материалистами: что первично — Сознание или Материя, — решился неожиданным образом и очень просто. Оказалось, что в такой постановке этот вопрос не имеет смысла: Сознание и Материя являются нераздельными сущностями»⁸. Т.Н.Дульнев — «Вселенная рассматривается как своего рода гигантский компьютер с бесконечной памятью и индикаторами бесконечных размеров в условиях неограниченного времени. Сознание представляется как ограниченная часть этой СуперЭВМ. К этой идее в терминах своего времени подходили многие ученые и философы: Платон («Мир идей»), Ньютон («Абсолют»), Гегель («Саморазвивающийся дух»), Вернадский («Ноосфера»), Пенроуз («СуперЭВМ»). Введенные ими понятия являются синонимами космического разума»⁹.

И последняя цитата из выступления вышеупомянутого А.В.Московского на конференции «Современное состояние культуры и проблемы духовно-нравственного воспитания», проведенной белорусским фондом Рерихов: «Еще Платон утверждал, что мир — единое целое (холон). Мир есть универсальное сознание, проявляющее себя различным образом... Если мы не изменимся, новые, подступающие к Земле энергии нас сожгут... Основа мира — сознание, носителем которого выступают спинно-торсионные поля. Слова и мысли — торсионы, сотворяющие явление мира. Поле сознания порождает все, и наше сознание — его часть»¹⁰.

Подобного рода высказываний можно было привести огромное множество, достаточно открыть, например, журналы «Дельфис», «Наука и религия», тот же «Сознание и физическая реальность» и целый ряд подобного рода изданий, наводнивших книжные полки.

Во всех этих публикациях есть нечто общее, несмотря на различие подходов и на разный уровень «философичности» у древних и новых «герметистов». Это все «пантеизм оккультной окраски», «научно обоснованное язычество». Их объединяет всеобъемлющий «дурной» холизм, принципиальное неразличение духовного и материального. В качестве обоснования такой точки зрения практически всеми этими авторами рассматриваются два типа феноменов: примеры, связанные с интерпретацией квантовой механики, с одной стороны, и другие — скромно именуемые

«психофизические», т.е. по сути парапсихологические, оккультные явления. Обратимся к области квантовой механики, которая в наименьшей степени проанализирована в полемике с паранаукой.

Одной из основных ее особенностей (и это резко отличает ее от классической механики) является зависимость того, *что* будет наблюдаться в эксперименте, от способа его проведения. Например, будут ли регистрироваться волновые или корпускулярные свойства частиц в итоге эксперимента будет зависеть от того — стараемся ли мы проследить их физические параметры во время опыта или нет. И дело здесь, как показано относительно недавно (т.н. «эксперименты с отложенным выбором»), не в том, что вносится некое возмущение в систему, а в том, *как* принципиально проводится опыт, т.е. зависит от способа его проведения. Если в классике объект характеризовался как существующий «сам по себе», без указания на средства исследования, то в квантовой области в качестве необходимого условия объективности объяснения и описания выдвигается требование четкой фиксации особенностей средств наблюдения, которые взаимодействуют с объектом. В связи с этим и появились трактовки квантовой механики, связывающие состояние микросистемы не только с наблюдателем, но даже и с его сознанием.

Сразу же заметим, что для большинства работ утверждение о роли сознания носит совершенно голословный характер и делается без какого-либо анализа. Из утверждения о зависимости *наблюдаемого* в эксперименте от способа его проведения никак логически не следует связь этого наблюдаемого с сознанием экспериментатора. В классической физике, когда физик измерял двумя способами температуру тела и получал два различных, вообще говоря, значения, никому не приходило в голову связывать различия этих величин с ментальным состоянием экспериментатора. Квантовая механика, конечно же, не классика, но это принципиально дела не меняет, поскольку она описывает материальное сущее и только.

Более глубокие работы, пытающиеся говорить об участии сознания в реконструкции квантовой реальности, чаще всего ссылаются на работу Дж.Фон Неймана «Математические основы квантовой механики». Эта книга давно стала своего рода Священным писанием в этой области. Но как это происходит со всяким Священным писанием — о нем много говорят, но мало читают.

Действительно, вопрос о роли сознания наблюдателя (в процессе измерения) с привлечением математического аппарата квантовой теории ставился фон Нейманом. Вопрос, подчеркнем, им только ставился, но анализ вовсе не проводился до конца. Резюме этой работы и ее развитие было дано Ф.Лондоном и Е.Бауэром, публикацию которых чаще всего и имеют в виду.

Необходимо отметить, что между точкой зрения фон Неймана и ее интерпретацией Лондоном и Бауэром имеются существенные расхождения. В концепции фон Неймана свойства наблюдателя как рефлектирующего субъекта никоим образом не включалось в сами уравнения, в противоположность работе Лондона и Бауэра, в которой состояние сознания введено в уравнения. Сразу встает вопрос — а что описывается волновой функцией, сопоставляемой сознанию наблюдателя? Волновая функция обычной физической системы дает амплитуду вероятности значения координат, импульса, энергии и т.д. Каким из этих физических параметров описывается сознание, описывается ли вообще — в работе эти вопросы даже не обсуждаются.

Другой деликатный момент рассматриваемой интерпретации состоит в следующем: если объективная реальность создается сознанием наблюдателя, то не меняется ли такая реальность от одного наблюдателя к другому? Это т.н. проблема «друга Вигнера», состоящая в том, что квантовую систему могут наблюдать два исследователя, например Вигнер и его друг. Согласно рассматриваемой точке зрения переход наблюдаемой в собственное состояние происходит не «сам по себе», а за счет того, что сознание через интроспекцию сознает себя в определенном состоянии и делает отсюда заключение о состоянии наблюдаемой. Но тогда разные наблюдатели с разным сознанием могут осознать себя в разных собственных состояниях оператора наблюдаемой и неясно, почему же разные наблюдатели видят одно и то же положение стрелки прибора. Приняв точку зрения Лондона и Бауэра, пришлось бы прийти к выводу, что «каждый физик заключен некоммуницирующим образом в свою собственную физику»¹¹.

Лондон и Бауэр пытаются преодолеть такого рода фатальные выводы для своей теории указанием на собственно макроскопический характер отношений между прибором и наблюдателем. Они указывают, что констатация, позволяющая провести измерение — является макроскопической по своей природе и не влияет на наблюдаемые явления. Так, например, отсчет положения стрелки на шкале прибора является макроскопическим актом, и

взгляд, который наблюдатель бросает на шкалу прибора, чтобы определить положение стрелки, не оказывает влияния на саму систему. Однако, утверждая это, авторы противоречат самим себе, поскольку это не согласуется с их первоначальным предположением о единстве объекта, прибора и наблюдателя как квантово-механической системы, в которой именно трехвекторное состояние и дает в результате интроспекции требуемую информацию.

Другого рода утверждения, а точнее спекулятивные кульбиты — это высказывания о наличии сознания у микрообъектов, и не просто сознания, а обладающего даже даром ясновидения. Для иллюстрации рассмотрим известный двухщелевой эксперимент, который, по словам Р.Фейнмана, содержит всю тайну квантовой механики. Когда микрочастицы идут через экран с двумя отверстиями, в зависимости от того стоят ли за ними детекторы или нет, будет наблюдаться или отсутствовать интерференция. Это известный опыт для демонстрации корпускулярно-волнового дуализма. Теперь можно задаться вопросом — через какую щель пролетает электрон, когда нет индикаторов, регистрирующих его прохождение? Казалось бы, через ту же, через которую он пролетит и при наличии детектора: ведь он стоит (и может повлиять на путь электрона) после щели, а то место, в какое попадает электрон, определяется его траекторией на участке от источника щели, т.е. раньше, чем в ход процесса может вмешаться влияние детектора. Но тогда кажется совершенно непонятным, почему путь электрона, который прошел через первую щель, зависит (при отсутствии детекторов!) от того, открыта или закрыта вторая щель. В конечном итоге получаем, что результат эксперимента существенно зависит от способа его проведения. Отсюда и делается вывод об обладании «предчувствия» у микрочастиц, о существовании у них сознания. Ведь частица должна иметь «предчувствие», указывающее ей, как себя вести, чтобы отвечать выбору, который будет сделан экспериментатором.

Можно было бы рассмотреть и другие примеры, рассматриваемые для обоснования точки зрения об «участности» сознания. На наш взгляд, однако, все они демонстрируют только, что кардинально должны меняться представления о материи, о неудовлетворительности декартовской позиции, когда главный ее атрибут мыслился как протяженность. От этого необходимо действительно отказаться. Наиболее адекватными являются трактовки квантовой механики, где вводятся понятия «бытия в возможнос-

ти» и «бытия в действительности», что позволяет объяснить все сложности и парадоксы микромира без всякого привлечения участия сознания.

Современная физика оказывается «мировоззренчески» нагруженной. Ее выводы мгновенно обобщаются (чаще всего безосновательно), если не глобально, то, по крайней мере, на те области, где она не компетентна. Выводом такого рода и является декларирование, что «Сознание и Материя являются нераздельными сущностями», утверждение о «вездесущности сознания» и о его «универсальном поле». В этой связи не удивительно и обращение многих авторов, в том числе уже и цитированных, к восточным учениям, в которых эти концепции наиболее последовательно разработаны.

Оказываясь «мировоззренчески» нагруженными, выводы современной науки приводят и к различному пониманию человека. В разных парадигмах ценность человека оказывается кардинально разной.

На первый взгляд, в пантеистических, в восточных концепциях человек оценивается неизмеримо выше, чем во всех иных. Как провозглашает, к примеру, индуизм, «Атман есть Брахман», моя сокровенная сущность тождественна Богу. «Я есть Бог» — что может, как казалось бы, еще выше? Однако при этом оказывается, что моя личность, мое «Я» ничем не отличается от чего бы то ни было иного. «Ты есть То», как провозглашают Упанишады. И, действительно, если весь мир в конечном итоге оказывается манифестацией Абсолюта, все в своей сокровенной сущности тождественно ему. Как вывод — мое бытие, как бытие и всего иного есть иллюзия. Более того, сам Абсолют понимается вовсе не как личность. Это некий безликий сверхкосмический закон, весь мир есть его эманация, где эти законы проявляются и разворачиваются.

Привлечение философом такого рода приводит к выводам, которые многие не замечают, да и не хотят замечать. Слова Григория Нисского, приведенные выше, высказанные им в IV в., звучат как нельзя более актуально. Согласно этим доктринам человек ничем не отличается от мыши. Если разобраться — его просто нет. Ни о какой личности не может быть и речи. Остается лишь действие холодных космических законов. И сквозь рок, судьбу, индусскую карму сквозит ветер небытия. И мне все равно — фрагмент ли я «космического разума», проявление ли Брахмы, признаю ли, что «Я есть То» — в итоге меня просто нет. Я — слепое сцепление атомов (или буддийских *дхарм*), в следующее мгновение распавшихся в Ничто.

Искомое Единство вызывает к жизни холистические восточные доктрины, но как бы ни разнились между собой буддизм, индуизм и теософия Блаватской, они приводят человека к осознанию его небытия. Путь к единству лежит здесь через отказ от иллюзий самости, через преодоление моего «я». Человек ищет, чаёт Единства — и в этом своя «правда» всех этих концепций. Уж воистину — больно холодно в декартовской «механистической» вселенной — «своего рода солнечной системы, но... без Солнца! Действительно, она лишена душевного..., «нутряного» тепла и света. Но зато в высшей степени «объективна», вещна, исчислима, неизменна»¹². Однако бегство от одного полюса — от абсолютно чужеродных друг другу декартовских «протяженной и духовной» субстанции, приводит к другому, не менее неприемлемому, где они вообще не различаются.

Не самое ли сейчас время обратиться к ценностям иного рода. Не вспомнить ли современному миру, провозгласившему о смерти Бога, что сама наука возникла в лоне все-таки христианской культуры. Той культуры, где человек отличен от мира и от Творца. Только в таком мире стало возможным возникновение науки, когда можно изучать мир, отличный как от меня и от Творца. Только здесь возможно различие добра и зла. Ведь если Он не Творец, если все есть Бог, то и различие добра и зла при этом невозможно. Весь мир здесь есть инобытие Абсолюта. А «Абсолют вмещает все вселенские проявления»¹³. Но все — значит, и зло также. Естественный вывод для тех концепций, где уверенно провозглашается «Что вверху, то и внизу». Злу отводится законное место. Оно ставится в интимную связь с проявлением Абсолюта, тем самым сакрализуется, рассматривается как неизбежная наличная данность.

Хотелось в связи с этим узнать, не слишком ли далеко могут завести нас современные «герметические» и восточные парадигмы? Что может принять человек ради пресловутого «холизма»?

Совсем иное понимание человека, его свободы, ценности его жизни дает христианство. Человек — образ и подобие Бога. Он отличен и от Творца, и от мира, помещен в «зазор» между ними. Задача, призвание человека состоит в восхождении к Богу, в «обождении» не только самого себя, но и всего мира. «Человек как образ Божий должен достигнуть и подобия Божия, которое представляет собой одновременно встречу и участие, присоединение к великому троичному ритму создания и воссоздания человека»¹⁴.

История человека вследствие грехопадения обрела трагическое измерение, нарушилась «траектория» его развития, но ее фундаментальное движение и конечная цель не изменились. «Призвание человека в том, чтобы свершить свое человечество, став Богом по благодати, то есть став вполне живым. Сотворить из своего человечества храм Славы. «Не забывайте, что жить — это слава», — говорил Рильке на смертном одре. Слава..., опровергающая смерть.

Всякое духовное существо есть по природе храм Божий, сотворенный, чтобы воспринять в себя Славу Божию.

Ориген.

Комментарий на Евангелие от Матфея, 16, 23»¹⁵

Человек, как образ и подобие Бога, вынесен за рамки творения, стоит над миром, и был призван господствовать над ним. Григорий Назианзин в «Слове 45, на Пасху», говоря о сотворении человека, утверждает, что «...родился в некотором смысле новый космос, большой и малый одновременно. Бог поместил его на земле... это «смешанное», поклоняющееся Ему существо, чтобы оно, имеющее начаток в невидимом, могло созерцать видимое, царствовать над земными тварями»¹⁶.

Слова Григория Назианзина, что человек это «космос, большой и малый одновременно», нисколько не противоречат отвержению Григорием Нисским языческой формулы о тождестве «микрокосма и макрокосма». Человек есть как раз подлинный макрокосм, «новый космос» (Григорий Назианзин), безмерно превосходящий всю вселенную. «Человек призван принять в себя вселенную..., запечатлеть в ней собственный гений — *дать имя всякой души живой*, как говорит книга *Бытия*. Человек одновременно — «микрокосмос и микротеос» (*малый бог*) (Григорий Нисский), синтез вселенной и сын Божий»¹⁷.

Превосходя всю вселенную «во всем своем величии образа Божия», человек именно по причине этого превосходства может воспринять ее, чтобы оживить. Как и Бог, человек «бездонен», «безмерен», и христианство не устает прославлять это величие человека, его «бездонность» как местопребывание Бога. Как образ Божий он ускользает от всякого определения, «никакие обуславливающие его бытие земные факторы не в состоянии удовлетворить и исчерпывающе определить его...

Можно сказать с равным правом, что Бог есть местопребывание человека и что человек превосходит все биологические, социологические и психологические параметры именно потому, что он открыт Богу, приходящему обитать в нем, и открыт своему собственному стремлению к Богу.

Таков единственный ответ тоталитарным идеологиям или «наукам о человеке», когда они склоняются к тоталитаризму и редуционизму»¹⁸.

Самое главное, как утверждает Оливье Клеман, комментируя богословие Отцов Церкви, в человеке заключается в «начатке бессмертия», именно оно возбуждает в нем тягу к тому, что его превосходит, дает «желание вечности». «Благодаря этому он становится величественной вселенной, в которой рожден и которой хотел бы завладеть. Благодаря этому он утверждает свою фундаментальную свободу.

Человек изначально свободен. Ибо Бог есть свобода, человек же сотворен по подобию Божью.

*Ириней Лионский.
Против ересей, 4, 37, 4»¹⁹*

Корень человеческой свободы в его личности, в его уникальном, не сводящемся ни к чему, ничем не обусловленным «внутреннем человеке», в его особом положении. Его же «вынесенность» за рамки творения, его нахождение между тварью и Творцом, может порождать и часто порождает превратное толкование человеческой сущности. Человек либо рассматривается в противовес Богу, либо его существо поглощается Божественным, как мы уже видели выше. Возвращение же к христианским ценностям помогает избежать этих двух крайностей.

Примечания

- 1 *Св. Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 50.
- 2 *Визгин В.П.* Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки нового времени // *Философско-религиозные истоки науки*. М., 1997. С. 106.
- 3 Там же. С. 90.
- 4 *Налимов В.В.* В поисках иных смыслов. М., 1993. С. 111.
- 5 Там же. С. 115.
- 6 *Сознание и физическая реальность*. Т. 1. № 1-2. 1996. С. 1.
- 7 Там же. С. 40.
- 8 Там же. С. 71.
- 9 Там же. С. 97.
- 10 Чистый мир. Ежемесячная газета о воспитании души. Минск, 1996. № 4(7).
- 11 *Kanitscheder B.* Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaft. В.-N. Y., 1981. S. 181.
- 12 *Визгин В.П.* Указ. соч. С. 106.
- 13 Письма Елены Рерих 1932—1955. С. 433.
- 14 *Оливье Клеман*. Истоки. М., 1994. С. 75.
- 15 Там же. С. 75.
- 16 Цит. по: *Оливье Клеман*. Указ. соч. С. 76.
- 17 Там же. С. 76-77.
- 18 Там же. С. 77.
- 19 Там же. С. 79-80.

Душа страдающего тела (Образование врача по шкале ценностей жизни)

Прав наш Пушкин: *гений — парадоксов друг*. Но постараюсь показать, что можно быть другом парадоксов и не будучи гением...

Не знаю, обратили ли вы внимание на неизбежный, как оказалось, парадокс сознания всех субъектов социальной активности — групп, масс, индивидов: то, что для них объективно теряет ценность, тут же становится высшей ценностью в речах и писаниях их глашатаев. Но не надейтесь — это не больная совесть нации заговорила и не страстно желаемое выдается за действительное... Такова историческая правда *двойной жизни* любой идеологии: она и осознание бытия, и само осознанное бытие. Идеологически осознанная его реальность сама по себе есть *реальность бытия* людей. Миф — не фантом сознания, оторвавшегося от жизни, а продуктивный и эффективный... *способ ее практического осуществления*.

XX век вот-вот уйдет в прошлое... Но вряд ли унесет он с собой ту полную обесцененность человеческой жизни, объективной мерой которой стали мировые и не знавшие перерыва локальные войны, унесшие чуть ли не сотню миллионов человеческих жизней, и лагеря смерти, перемоловшие в *лагерную пыль* многие десятки миллионов при равнодушии мнимого неведения народов своих стран, и целые континенты и субконтиненты, где голод и нищета, эпидемии и массовая смертность стали для всех чем-то вроде их визитной карточки.

Не унесет он, увы, и ту силу, коей *практически* осуществлялось столь страшное, обесценившее жизнь, *осознанное бытие* человечества: *веру масс* в то, что они ведут священную борьбу за свет-

лое будущее и социальную справедливость, за Новый порядок тысячелетнего рейха в глобальном масштабе, за высшие человеческие ценности американского образа жизни, за то, что нет бога, кроме Аллаха и т.д., и т.п. Да и как было не верить, если для *молчаливого равнодушного большинства* — для тех, кто не был репрессирован и расстрелян, кто не испытывал в полной мере постоянного унижения от изощренных издевательств партийного чиновничества, обезумевшего от сладости власти над тобой, если для всех относительно благополучных в мнимом неведении своем вдруг оказалось, что после гражданской войны и разрухи *«...жить стало лучше, жить стало веселее»*, а там и великая Победа, и *«нынешнее поколение людей будет жить при коммунизме»*, а если не вышло, то вот-вот *«наступит новая эпоха — эпоха рынка, демократии и свободы»*... Точно так же и профессия медика — *самая гуманная профессия*.

Это оно, *сознание причастных и непричастных* и их осознанная таким образом деятельная активность, ежедневно, ежемесячно и ежегодно воспроизводили обыденно-бытийные каркасы общественных связей, обеспечивающих царство *агрессивной бесчеловечности*. Но и все то великое и многое, что наперекор этому царству, при явном и неявном ему сопротивлении, было сотворено в XX в., вписалось в противоречивую динамику устойчивых форм человеческих общностей, подогревая не только жар сердец продуктивно инакомыслящих, вечно поддерживающих пламя неистребимой духовности общественного бытия, но и иллюзию культурного прогресса народов, воплощающих в жизнь... американскую мечту, торжество коммунизма, ценности своей религии, и во всех случаях — вожделенный мир изобилия и справедливости.

К таким иллюзиям, увы, мы должны отнести и наивную веру в высшую ценность человеческой жизни, а следовательно, и в историческое предназначение образования и медицины, якобы способных, пусть не сегодня, но в ближайшем будущем, на основе новейших технологий обучения, воспитания и лечения обеспечить сохранение на веки вечные этой самой главной человеческой ценности...

Давным-давно мой старый друг любил повторять: об истинных, а не декларируемых ценностях общества должно судить по зарплате, которую получают врачи и учителя. Сегодня я хотел бы добавить: и по тому, как не только финансируется, но и *как фактически устроена, как организована подготовка будущего врача и учителя, на каком предметном материале и в каких формах*. Но

отвечая на этот вопрос, мы вынуждены будем погрузиться в дебри умозрений так называемой *философии истории*. Ибо наша задача не в том, чтобы как можно громче и эффективнее негодовать и возмущаться, пусть даже искренне переживая весь трагизм личного бытия, но в том, чтобы понять, как *это* стало возможным в истории — и в ее бытийном основании, и в духовно-практических (нравственных, правовых, эстетических и теоретических) способах реализации его потенций. На этом пути нас ждут два фундаментальных противоречия человеческого бытия:

— реализация потенций его объективного основания — *общности людей*, осуществляется действиями *разных субъектов* хозяйственной и социальной активности (групп, масс, индивидов), весьма азартно и не взирая на последствия преследующих свои частные цели *за счет других ее субъектов*;

— осознание *основания* своего бытия и продуктивная осознанность (целесообразность и произвольность) преобразований его форм, исходно и сущностно возможные лишь в *аподиктических* (всеобщих и необходимых) формах смыслообразного мышления, реально осуществляются в особенных формах самых разных его ограничений (этнических, эпохальных и даже профессиональных) — в формах исторически образующихся и меняющихся культур и субкультур.

Оба противоречия объективны и *судьбоносны*, но я вынужден, скользнув по смыслам первого, обратиться ко второму, так как именно оно непосредственно проявляет себя в парадоксальных иллюзиях высших человеческих ценностей.

* * *

Нам ничего не стоит, перескочив от начала Нового времени через два-три столетия бурного развития естествознания и машинной техники, вспомнить начало лекций, прочитанных Зигмундом Фрейдом медицинской аудитории в США: «Медицинские науки, — говорил он тогда, — приучили вас постоянно во всех явлениях болезни искать причины в их грубо анатомических изменениях в организме, объяснять их химическими или физическими причинами и подходить к ним биологически, но как раз области душевной жизни, в которой находит свое завершение деятельность нашего удивительно сложного организма, вам совершенно не приходилось касаться»¹. И добавлю: как правило, не приходится. Чему есть и свое историческое основание.

Как и во всех других сферах духовно-практической деятельности людей, так и в вековечном народном врачевании *о-пределение* его предмета (его отделение от других) осуществлялось его многотысячелетним опытом вычленения из органичной целостности осознаваемого бытия особого смысла *страдания тела*. Душевного тем самым страдания... Но в результате (и в процессе) появления и развития собственно *теоретической деятельности*, отделившей себя от деятельности по предмету своему *телесной*, осознание этого особого предмета так же выделилось в особую предметную область смысла — в теорию патологии, тем самым окончательно укоренив в осознаваемом бытии людей *особое предметное поле* мышления и деятельности, представленное сознанию врача мозаичным собранием именно организменных реакций и состояний, фатально ограничивающих свободу жизни, а то и прямо угрожающих ей.

Но мало того, тем самым была создана и особая *философская онтология* профессионально-медицинских представлений и идей — вечно строящее себя и вечно же неудовлетворенное собой учение о сущности патологии: понятие о болезни в процессе ее зарождения и развития. Но вся беда в том, что в замкнутом на себя мире патологии выход к ее основанию возможен лишь как *этиология* — учение о факторах, *причиняющих* болезнь живому организму, а не о его (его *жизни*) противоречивости, его, по-аристотелевски, *энтелехиальной causa formalis*. Здесь действует логика построения чисто объективного знания — логика *причино-сообразности*, исключая собой и для себя логику *целе-сообразности*, что по представлению о натуральном ряде причин завершается дурной бесконечностью редукции к *физикальным* — субатомным, субмолекулярным, а так же всем физическим, химическим, биохимическим и т.п. — механизмам пространственно *взаимо-действия* явлений естества, все более и более далеко отстоящим от субъективных детерминант, органичных человеческому типу жизни.

Естественные (телесно-природные, вызванные к бытию стихийным становлением космических сил) средства реализации этих механизмов принимаются при этом за основание и «цели» организменных реакций на... *всегда внешние* патогенные факторы. Онто-логия медицинской теории оборачивается морфо-логией (и *патоморфо-логией*), физио-логией (и *патофизио-логией*), гистологией, цито-логией, а им — в качестве компендиума знаний о механизмах осуществления взаимодействий естества — сопутствуют физика, биофизика, химия, биохимия, молекулярная биология и другие науки, фундаментальные любому *объектному* знанию.

Таков и для медицины неизбежный *результат* исторического процесса — процесса формирования логики теоретического мышления в европейском рационализме. И именно он и по сей день оборачивается прежде всего *предпосылкой* любого естественнонаучного (медицинского в частности) исследования и понимания собственного предмета. Но это же и *результат* понимания идеально-всеобщего (им характеризуется самая суть сознания) в его отношении к пространственной телесности природы: сознание, психика, душа индивида и духовность культуры людей в развитие данной предпосылки либо — артефакт телесных взаимодействий, либо — субстанциально иное начало, но и в том и в другом случае — нечто отдельное, особенное, так или иначе *противопоставленное* причинносообразному миру Тела Природы и телу человека.

Философам Нового и Новейшего времени, вынужденным самой логикой *науки этих времен* разводить идеальное и материальное в качестве разных сил творения реалий Бытия — *субъективно-духовных и природно-телесных*, приходилось искать ответа на главный свой вопрос либо в естественнонаучных штудиях, экспериментально проверяющих взаимодействие психических и физических процессов, либо в вере и мистике. Так и *философия* медицины (иными словами: попытки выявить логику построения ее предмета) формировалась на основе тех же бытийных предпосылок и в тех же объективных мыслительных формах.

В этом, три столетия тому назад еще новом, способе существования человека *объективно* противопоставились друг другу (оставаясь, впрочем, при своем естественном единстве в факте бытия *индивида*) собственно телесные потребности и способности и т.н. «духовные запросы» — вся область душевной жизни. Их располюсование определялось и закреплялось не только объективным расчленением двух сфер творчества (материального и духовного), не только реализующим себя во всех проявлениях человеческой жизни механизмом *отчуждения* труда и в той, и в другой из названных сфер, но и *практиками обучения и воспитания*, господствующими как в спонтанных, так и в институционализированных своих формах. Телесная *сторона* жизни индивида получает самостоятельный статус не только в теории (и даже прежде всего — *не* в теории) и тем более — уж никак не в результате *односторонности* теоретика новой формации, а раньше и вполне бытийно: изначально рыночная, а затем и собственно *индустриальная* (техногенная) цивилизация построена на обособлении друг

от друга производства и расширенного воспроизводства *духовных потребностей* от производства и еще более расширенного воспроизводства *потребностей физических*, организменных.

Что опять-таки по сей день и осуществляется в массовом масштабе всеми социальными формами народного образования: физико-математические, естественнонаучные и технические вузы, как и гуманитарные, только завершают собой *базовую* (школьную) одностороннюю ориентацию *навыков работы ума* у детей и подростков либо на развитие рассудочной (так называемой *интеллектуальной*), либо на развитие эмоционально-образной (так называемой *гуманитарной*) деятельности.

Поэтому в таком (надо надеяться, не вечном) способе существования человека для него самого обособляются его физиология и мир его души. А для теоретика реальное (как я надеюсь показать) единое *основание* физиологии и патологии человеческой жизни — психосоматическое единство его осознанного бытия, редуцируется в организменные реализации в телесной жизни человека биологических, а затем и биохимических, физических и всех других инвариантов бытия природы, якобы формирующих и детерминирующих психику человека.

Общая в науке Нового и Новейшего времени тенденция к редукции психического в соматическое представлена и теорией медицины. В пределе — это та же апелляция к молекулярному и субмолекулярному уровням телесных взаимодействий. В этом случае даже философски-рефлексивно мыслящему теоретику (например, И.В.Давыдовскому²) не могла прийти в голову мысль о том, что у человека уже иная и в генезе своем не исключительно *телесно-биологическая*, а гармонично единая *психосоматическая* природа. В том числе — и природа болезней.

Принятие и объяснение наличных фактов — в данном случае: фактов формирования телесных потребностей и способностей — при натуралистическом отвлечении от природы его смыслообразующей эмоциональности, от всегда произвольной, всегда целесообразной жизнедеятельности, превращает в теоретическое основание медицины не что иное, как бытовой трюизм: *человек существо живое*.

Живое, но не потому, что человек мыслит и чувствует как Шекспир или Толстой, Платон или Бетховен... Живое потому, что он дышит, питается, размножается, болеет, страдает, умирает. И каждая из этих *функций* имеет свой орган, систему органов, их структуру и состояние. Мысли и чувства — тоже функции, они

тоже имеют свои органы — мозг, нервную систему. Это непоколебимое убеждение натуралиста-эмпирика находит горячее сочувствие и у современных натурфилософов, что и формирует господствующие представления об основах жизни *Homo sapiens* в общественном мнении.

В результате врачу и сомневаться не приходится: все причины болезней в самостоятельно протекающих соматических нарушениях (как бы *до* и *без* психики), а если в этиологии таковых наблюдаются и психические компоненты, например: роковые эмоциональные конфликты, невыносимая острота переживаний, неразрешимые столкновения жизненно важных смыслов и т.п., то превращение (под их *внешним* влиянием) физиологии в патологию все равно начинается с их соматизации — с нарушения нормальной функции органов с последующей деструктуризацией самих органов. Так, как будто бы психическое или *душевная жизнь* где-то вне соматического единства всех функций организма! Как будто бы *душа* — сама по себе, и лишь в определенные моменты (уж не через Декартову ли *шишковидную железу*?) она способна сочетаться с телом, в том числе и нарушая его нормальное функционирование!

Исторически нерerefлексивное мышление (врача — в том числе) оценивает однозначно и наследуемые качества человека с присущей и ему генетической изменчивостью, и роль общения с себе подобными, делая из таких предпосылок один, для натуралистической теории единственно возможный, вывод: человек, мол, по природе своей — существо двойное, а именно — *биосоциальное*.

И *био* достается анатомии и физиологии, да и всей соматической медицине, а *социо* — гуманитарным наукам и психиатрии. Как тут не вспомнить рассказанный кем-то факт из истории одного медицинского института: заведующий кафедрой психиатрии каждую новую группу студентов, приходящих в его клинику, встречал словами: «Ну, наконец-то вы попали на кафедру, которой наш институт отличается от ветеринарного».

Но разве *область душевной жизни, в которой находит свое завершение деятельность нашего удивительно сложного организма*, не может быть принята и понята не только как завершение, но и как *предпосылка* его жизнедеятельности? В объективных мыслительных формах еще одного *фетишизма* — в формах эмпирической фетишизации реальной *вещности тел* это исключено. В них реально-идеальная *субстанция* мышления и высших эмоций человека — прямая функция чисто соматических процессов. В фило-

софии такое понимание сути человеческой жизнедеятельности в норме и патологии принято называть *materialismus vulgaris* — обыкновенный или *вульгарный* материализм.

Другой вывод следует из тех же фактов в иных мыслительных формах — в формах (в логике) теоретического мышления, сохраняющих в себе (и потому позволяющих открыть, сделать для себя явным) реальную *историю* становления (причем на всех ступенях развития жизнедеятельности всех индивидов вида *Homo sapiens*) *изначальную субъективность* функций их тел (и, что то же самое, *телесной активности* каждого акта их души): соматические и психические функции в жизнедеятельности человеческого организма не только не противостоят друг другу как самодостаточные, а, напротив, в каждом ее акте реализуют свое изначальное единство, если не сказать более определенно и более точно: *тождество*. То самое тождество, внутренние различия в котором есть не что иное, как моменты (шаги, ступени) его же саморазвития.

Эти мыслительные формы утверждали себя в исторически рефлексивном мышлении вместе с развитием теоретической рефлексии на противоречия общественного бытия, начиная с «Государства» Платона и Аристотелевых книг «Метафизика», «О душе», в двух его «Этиках», в «Политике» и «Афинской политике», в других сочинениях. В Средние века и Новое время исторически рефлексивное мышление вырабатывало и закрепляло аподиктические формы исследования противоречий в порождающих бытие людей процессах вплоть до немецкой классики XVIII—XIX столетий и самых различных форм антиспинистской критики и самокритики позитивизма в XX в.

В них проявился и оформился не эмпиристски приземленный, а иной, *исторически рефлексивный* способ теоретизирования³. Суть его заключается в том, что вся совокупность изучаемых фактов *вводится* в процесс и предметную ткань мыслительной реконструкции их возникновения и развития, имеющей основание не в наличных фактах как таковых, а в самом изначальном *способе* их порождения. Как сказал однажды виднейший патолог современности Ипполит Васильевич Давыдовский: «Я готов, по совету И.П.Павлова, «перед господином фактом снять шляпу». Но совсем не лишним был бы и совет потом надеть шляпу и хорошо подумать о действительной стоимости факта»⁴. И он был прав, особенно если учесть, что *действительная стоимость факта* выявляется в том случае, когда теоретик приступает к бо-

лее сложному делу — к делу понимания того, когда и почему эти факты стали возможными, как они возникли, взаимодействуя друг с другом именно так, а не иначе.

При этом и сама логика мысли, активно влияющая на способ и средства выделения и специализации предмета теории (медицины — в нашем случае), не принимается за извечную способность или естественное свойство ума самого теоретика. Субъективные способности мышления и сами оказываются (и понимаются) как *исторически ставшие* (а следовательно, и *преходящие*), развивающиеся в новых своих формах, в которых, с одной стороны, осуществляется само воспроизводство общественных отношений, а с другой — осмысление предметного мира этих же отношений и совместной деятельности людей, в них осуществляемой.

Но это значит также, что жизнь души оказывается не *эманацией* соматических процессов как таковых, а их же сущностным определением — рефлексивной способностью сознания превращать внешний мир *объектов*, вернее: его творимую, производимую общественной жизнью *предметность*, в побудительный внутренний стимул всех (в том числе и организменных) актов произвольной и целесообразной жизнедеятельности. Более того — в такое ее *самоопределение*, которое обеспечивает человеку принципиальную возможность физического осуществления его жизни, и уже тем самым не противостоит ей в качестве субстанциально иной реальности.

Только после (и на основе) этих своих рассуждений по поводу *второго фундаментального противоречия человеческого бытия* я могу вернуться к главной мысли, заявленной и заголовком, и уже прозвучавшим утверждением: об истинных, а не декларируемых ценностях общества должно судить не только по тому, как финансируется, но и *как фактически устроена, как организована подготовка будущего врача и учителя, на каком предметном материале и в каких формах.*

* * *

Жизнь человека — высшая ценность... Но в традиционной для средней и высшей школы системе обучения готовым знаниям, умениям и навыкам нет обращения к человеку, к его чувствам, к его продуктивному воображению и фантазии, к креативным потенциалам его интеллекта. Что нужно от человека этой системе? В чем его

ценность для разных поколений в акте их встречи? Как правило, в подавляющем большинстве случаев — только послушное соответствие ее правилам, ее собственным сомнительным ценностям. Высшей ценностью для мира людей и тем более для образования могла бы стать жизнь ребенка — дошкольника, жизнь школьника — подростка, юноши, девушки, жизнь взрослого — студента и до старости учащегося специалиста, если бы этой системе была бы потребна *жизнь его души* со всеми ее индивидуальными неповторимыми переживаниями и мыслями. Но — не потребна. Об исторических корнях и причинах общей невостребованности высшей ценности жизни человека — *жизни его души*, у нас шла уже речь. Но пришло время сказать и о медицине, и о медицинском образовании, столь же невнимательных (мягко говоря) к этой высшей ее ценности.

В медицине как одном из разделов *человекознания* накопилось столько же исключających друг друга фактов и их интерпретаций, сколько — поэтому — и неразрешимых проблем. А отсюда — вузовская подготовка будущих врачей *даже программно* однозначно не определена по цели и методически дезориентирована. *Медицинское образование* в результате не обеспечивает истинно теоретической (*ведческой*) подготовки будущего врача. Он может *знать* все учебные предметы, но не сможет, не будет способен *ведать* исток и суть того способа, каким человек осуществляет свою жизнь. Даже в том случае, если в ряду других специальных учебных предметов он будет *учить* и философию... Это мало что изменит в описываемой образовательной ситуации.

Дело в том, что философия есть не что иное, как теоретическая рефлексия на исторически становящиеся *всеобщие формы, способы и средства* осознаваемого, осознанно проектируемого, произвольного и целесообразного поведения человека⁵. Философская мысль от начала начал своих и до наших дней первым (если не единственным) своим предметом имеет вечный вопрос о природе (корне, истоке) *реально-идеальной всеобщности* всех способов полагания человеком Мира в себе и вне себя. И, кстати, один из таких способов — способов, абсолютно необходимых для самой жизни индивида *Homo sapiens*, — это исторически (как и все остальные) возникший и целесообразно развитый людьми в осознаваемых их практиках *всеобщий способ* взаимного вспоможения при нарушениях *организменных функций жизни*. Но как возможно сочетать исторически рефлексивную философскую мысль с довлеющими лишь себе предметами медицинского образования?

В идеологизированном сознании наших дней (или в мифе, нами же творимом) панацеей от узкой технологизированной специализации стало казаться требование *гуманитаризации образования*. Лишь *казаться* — потому что необходимость и возможности таковой осмыслены во все той же логике противопоставления человековедческим (философским, историческим, культуроведческим, эстетическим и т.п.) сферам современной, в самом своем основании *техногенной* духовно-практической культуры — «истинно научного» объектно-вещного и метанаучного знания (логического, математического, а на их основе и любого иного, искусственными языками представленного). Что, как правило, не осознается ни чиновными авторами ведомственных программ гуманитаризации, ни даже наиболее активными старателями ее на местных нивах просвещения, вдруг почувствовавшими себя свободными от их властных директив.

Общий и для тех, и для других принцип (т.е. понимание причин ее важности, ее целей, способов и средств) обычно формулируются так или примерно так:

1. *Причины*, вызвавшие необходимость всеобщей гуманитаризации всех форм образования:

– идеологический и мировоззренческий (говоря еще — *духовный*) вакуум, образовавшийся после и в результате буквально мгновенного краха тотальной партийной *марксистско-ленинской* идеологии⁶, что и привело массы (особенно молодежь) к потере целевых ориентиров, а это в свою очередь — к реальной возможности их нравственной и культурной деградации;

– увлечение односторонней специализацией в ведомственных образовательных учреждениях и недостаточность общекультурного образования в средней школе, так же культивирующей раннюю ориентацию учащихся либо на естественнонаучные и точные, либо на гуманитарные учебные дисциплины, снижает общий культурный уровень выпускников школ и вузов, что в связи с первой причиной особенно опасно для будущего страны и ее народов;

– многократно увеличилось влияние массовой культуры⁷ на умы и эмоциональную сферу сознания и самосознания россиян пошлых, бездуховных, но ярких и звучных образов рекламы идеологии потребительства, эротики и порнографии, культа грубой силы. И все это — благодаря современным средствам масс-медиа, вездесущим, всепроникающим, вышедшим из-под контроля сверху.

2. *Цели* гуманитаризации образования определены насущной необходимостью противодействия негативным причинам торжества бездуховности, что и предопределяет соответствующие ей *средства*:

— духовная и физическая культура народов России может и должна быть восстановлена и развита прежде всего всей системой народного образования: от дошкольных учреждений до разных форм образования взрослых;

— в этой единой общегосударственной системе *непрерывного образования* и на основе государственных стандартов и мер обученности и воспитанности, регионально и этнически скорректированных, необходимо добиться органичного сбалансирования удельного веса естественных и гуманитарных учебных дисциплин;

— гуманитарные дисциплины должны к тому же содержательно и организационно дополняться факультативами, элективами и разными формами так называемого *дополнительного образования* эстетического (литературного, театрального, изобразительного и т.п.), этического и валеологического профиля.

Для реализации данной цели образовательные ведомства своими распоряжениями определяют для негуманитарных вузов перечень гуманитарных дисциплин (с немалым количеством учебных часов на каждую), а природоведческих — для гуманитарных. Примерно так же (то есть количеством дисциплин и учебных часов) они решают проблему спасения народной духовности и в средней школе. По афоризму нашего премьера они тоже... *хотели как лучше, а получилось как всегда*. Ибо культурой не овладевают на слух и в соответствии со стандартами, тем более, что десяток новых учебных предметов, информирующих учащихся о фактах истории и теории духовной культуры с упрямой нацеленностью своей на пресловутые *знания, умения, навыки*, органично не сольется с полусотней негуманитарных дисциплин, но потеснит и сократит в учебном расписании профессионально необходимые.

А на местах — неукротимое половодье инновационных форм среднего и даже высшего образования! Лицеи (гуманитарных больше всего), гимназии, колледжи, экспериментальные площадки, авторские школы, школы по педагогическим системам Рудольфа Штайнера, Марии Монтессори, Льва Толстого, Д.Б.Эльконина-В.В.Давыдова, Л.В.Занкова, В.С.Библера и ряда других — и в каждой из таких школ и вузов педагоги сами решают свои проблемы, в том числе — проблему гуманитаризации образования. Но почему-то и здесь чаще всего получается *как всегда* — как было, так и вышло.

Дело все в том, что гуманитарные учебные дисциплины давно уже не гуманитарны и не гуманны: *по цели* они ориентированы на *знание* фактов, событий, их интерпретаций, определений и

выводов; *по содержанию и методам его преподавания* — на запоминание и воспроизводство учебного материала, дидактически обескровленного и к тому же изуродованного адаптацией к возрасту, к самым средним способностям (а в вузах к тому же и к *технологиям* профессии), что в самой учебной деятельности напрочь исключает труд продуктивного воображения. Нет, не могло и не может быть никакой разницы между гуманитарными и не гуманитарными учебными дисциплинами и предметами при господствующей и по сей день фетишизации *объектного знания* — этого псевдознания. Ибо помнить определения некоторой смысловой предметности и уметь воспроизвести вербально-смысловую их связь с другими определениями — это значит лишь в *представлении* иметь данную сферу мыслимой предметности, так и не развернутой в развивающееся *понятие* о ней.

А если добавить к этому все сказанное выше об исторически вызревшем, техногенной цивилизацией развитом и укорененном, противопоставлении *тела* (природы, человека) и *духа* (Бога, Идеи, intersубъективности культуры народов и души индивида)⁸, то станет понятной непродуктивность и даже бесперспективность всех *радикальных* мер, принятых сегодня в образовании для возрождения и развития российской духовности без радикального изменения именно структуры и сущности содержания, форм и методов учебной деятельности. Особенно важно такое преобразование для медицины, непосредственно имеющей дело с не идеологизированной, а безусловной высшей ценностью каждого из нас — с нашей интимно-индивидуальной *человеческой* жизнью.

Образование медика будет целесообразным и продуктивным в том и только в том случае, если теория медицины будет осознанна будущим врачом как наука об истоках и закономерностях формирования и развития у индивида *Homo sapiens* энтелехиально-компенсаторных психосоматических организменных процессов (популяционных и индивидуальных в их целостности), *генезисно связанных* с реально-идеальными (внутренними и внешними) условиями и факторами жизни, обеспечивающими все ее проявления (в том числе и ее угасания).

Образование медика будет целесообразным и продуктивным в том и только в том случае, если *содержание* его уже не учебной, а именно образовательной деятельности через соответствующие ему формы и методы его обсуждения и осмысливания обеспечит точную нацеленность будущего врача на ведение⁹ корней, начал, исторических и наличных форм организменной реализации (в нор-

ме и патологии) главной способности человека — способности к осознающему себя бытию. А это значит — способности с младенчества формировать в себе субъективно мотивированными обращениями к субъективности других людей и к своей собственной не что иное, как собственный внутренний мир — свою психику, и главную силу своей души — *продуктивное воображение*, непрерывно реализующее себя в творящем образы мира восприятии, в креативном мышлении, в высших эмоциях, в волениях, внимании и памяти, что и обеспечивается всей организменной целостностью телесных функций его морфофизиологии. Потому нет и не может быть ни одного из нарушений этих функций (ни популяционно, ни индивидуально проявленного), в патогенезе которого *самим его течением* не была бы представлена эта главная способность человека.

Образование будущего медика, таким образом, будет целесообразным и продуктивным, если медицина (теория и практика) будет осваиваться им как особая и профессиональная сфера *общего человековедения*, основание которого вот уже более двух тысячелетий обсуждают между собой философы¹⁰. Но дело все в том, что философская мысль всегда возвращается к своим истокам, вновь и вновь *повторяя собой* весь свой исторический путь, чтобы каждый раз к всеобщим формам, средствам и способам возрождения культуры (в частности: культуры медицинской теории и практики) применять *свой масштаб*. Нет, ни в коем случае не матрицу кем-то предпочитаемого сегодня философского видения мира, а саму рефлексией обогащенную логику *ведения*, логику все более глубокого постижения основания непрерывного процесса развития форм человеческого, себя осознающего реального бытия (телесного — в том числе). Поэтому сознательное и целенаправленное обращение медика к философии есть обращение не только к ней, как к особой сфере духовной культуры, но и к ее (тем самым — к своей собственной) саморефлексии — к развивающемуся понятию о человеческом бытии... *в норме и патологии*.

Дополнительным набором гуманитарных дисциплин (философии — в том числе), формально пристроенным к циклам природоведческих и специальных предметов, эту задачу не только нельзя решить, но, как уже было сказано, таким формальным их *рядоположением* можно лишь усугубить оторванность медицины от ее исторического, логического и сущностного корня. Все учения о природе человеческого бытия таким способом и в том виде, в котором они сегодня сами себя осознают и каким совершенствуют свои... технологии, да еще превращенные в материал для подго-

товки к экзаменам и зачетам, расположатся в разных секторах Hart disk'a церебральных структур нашего *организменного компьютера*, потеряв для будущего медика не только свою объяснительную силу, но и самую человеческую суть свою, свою всечеловеческую ценность — органичную целостность единого теоретического (исторического и логического) восстановления начал и ведущих форм их развития в общественную, социальную, культурную и индивидуально-организменную... *плоть человеческой жизни*.

Сохранить в медицинском образовании их органичную целостность, объясняющую силу и единую логику общего человековедения можно тогда и только тогда, когда *учебная деятельность* преподавателей разных дисциплин и студентов всех факультетов преобразует себя в их общую *образовательную деятельность*. В данной статье, к сожалению, я не имею возможности наглядно представить вам назревшую проблему различения *учебной* и *образовательной* деятельности. Но надеюсь, что обсуждение условий превращения первой во вторую это различие поневоле выявит¹¹.

Речь пойдет о необходимости поиска возможностей построения единой учебной программы медицинских вузов в качестве своеобразного *дерева цели*. Только ведь и выбор его направления требует определенной теоретической ориентации. Ее я вижу в обосновании генезисного единства всех наук о человеке. Если говорить предельно кратко, то оно может быть представлено следующим образом.

Вряд ли можно оспорить правоту Рэне Декарта, утверждавшего, что осознание реально сущего (внешнего мышления) возможно лишь через определение его *отношения* к чему-то, столь же объективно реальному. Но, по Декарту, *так* — лишь в отличие от самого мышления, осознаваемого нами через его отношение к самому себе: *cogito ergo sum*. Объекты же, мышлению заданные, открываются ему отнюдь не любым своим отношением к другим объектам. Только таким, каким они порождаются и воспроизводятся в пространстве и времени бытия Природы. Поэтому и мы, вслед за Декартом, выделим *порождающее и воспроизводящее* отношение в качестве определяющего способ существования и самую суть такого *объекта* нашей мысли, как человек — этот главный предмет и общего человековедения, и такой его исторически обособившейся ветви, какой явлена нам сегодня теория его патологии и современные медицинские практики.

Правда, скрытая проблемность подобного определения (и именно Декартова проблемность) заключается в том, что человек не только *предмет* медицины, но и ее же порождающий *субъект*.

Порождающее и постоянно воспроизводящее отношение мыслящего субъекта — человека *разумного*, к себе самому как предмету познания не подходит под данное Декартом определение главного принципа познания *внешней* предметности. Ведь, кажется, только барону Мюнхгаузену удалось вытащить себя из болота за волосы без опоры на объективную реальность матушки-земли. Но возможно, что именно там, где обнаружено неразрешимое противоречие, и надо искать способ его разрешения. Как правило, при данных и определенных условиях задачи противоречие неразрешимо до тех пор, пока не переосмыслены и не преобразованы сами эти условия.

Так в классической философии прошлого и (лишь отчасти) уходящего от нас века отношением, порождающим и воспроизводящим человеческий тип жизни, считалось отношение человека к объективной реальности природы с помощью не менее объективной реальности средств и способов целесообразного воздействия на ее вещества и силы, а затем — и объективированных средств общения людей (языки и тексты такового). В этих условиях задача познания истока и сути человеческого типа жизни действительно неразрешима: либо субъект этой жизни *самой своей субъективностью*, либо объект (природа, зависящий от ее веществ и сил *материальный* труд, объективированная реальность языка и т.п.) сущностно определяют ее тип. В первом случае неизбежно признание особой, чисто идеальной субстанциальности истока и начала всех сил души человеческой, а во втором — признание их креативной субъективности порождением и проявлением чисто материальных взаимодействий тела человека с телом природы.

То и другое — явный тупик, фундаментально осознанный именно классической философией (*Локк, Лейбниц, Беркли, Юм, Кант, Гегель* и др.). *Декарт и Спиноза* предлагали варианты выхода из тупика: первый — свой собственный, предопределивший и физический, *принцип дополнительности* (при принципиальном дуализме субстанций их встреча и необъяснимое отождествление в *шишковидной железе* вполне телесного мозга человека), второй — изначальное тождество протяженности и мышления как двух хотя и разных, но опять-таки *взаимодополняющих* атрибутов единой субстанции — Природы или Бога (называйте как хотите). Но вначале у Маркса, а затем и в *философии жизни*, в феноменологии наметилось и обрело очертания пространство для радикально иных условий постановки Декартовой задачи, при наличии которых *себя-познающее-мышление* может найти выход из Декартом же заданного нам тупика. Это открытое философским сознанием

пространство предметного поля креативной мысли, не ограничивающей себя констатацией и смысловой иерархизацией наличного, а целенаправленно ищущей *causa sui* духовно-телесного тождества — *порождающее и воспроизводящее отношение* его... к себе.

Пусть прав Аристотель, и человек есть не что иное, как *Zoон politikун* — *животное общественное*... Но и в этом случае именно исторически рефлексивному мышлению предстоит выявить то отличное от мира стадных (*общественных*) животных отношение человека к себе подобным, которое изначально породило, порождает и постоянно воспроизводит *собственно человечески общественное существование* как его самого, так и его общности со всеми другими индивидами *Номо sapiens*. Ведь то, что человек — существо изначально и по определению *общественное*, давно уже стало трюизмом. Но это — констатация факта, а *понятие* (понимание факта) начинается с *развернутого в теорию* ответа на вопрос: *как этот факт возможен?*

В данном случае: как возможно то, что человек выживает и живет лишь постольку и таким образом, поскольку и каким образом он общается с себе подобными? Стая, стадо, не говоря уже о рое пчел и муравейнике, задали задачу биологам: акт их *общественного* бытия неоспорим, но что объединяет особей в этих случаях? Самый общий ответ для стадных животных: их живая общность для каждой особи — не более чем *врожденно потребная экологическая ниша*. Для насекомых готов и более экстравагантный ответ: рой или муравейник — это и есть *индивид*, а т.н. *особи* — его свободно летающие и бегающие *клетки*. Их стохастически осуществляемые функции запрограммированы целостностью *разобранного* на них, но и в этом состоянии единого и живого *организма* — пчелиного или муравейного роя. Однако во всех случаях *общественного* единения живых существ (исключая человека) его определяет, его создает, им управляет... наследуемый *способ непосредственного отношения* к телесному бытию себе подобных, а через него — к своей природной экологической нише. Той же наследственностью, как уже было сказано, предположенной. Для натуралистически мыслящего теоретика и то, что объединяет людей в устойчивые общности, есть те же силы стадной взаимозависимости, но под влиянием внешних причин *несколько преобразованные* (в экономические, социальные, культурные). Недаром, мол, сказано: *любовь и голод правят миром*.

Но так ли это? Для начала отметим, что формы общности людей — не некие структуры, способы и средства общения, генетически потребные организменным витальным нуждам их образующих индивидов и уже тем самым безразлично внешние их субъективным волениям. Это *ритуалы* так называемых первобытных общностей, воспроизводимые в поколениях волевой и произвольной реализацией субъективных мотивов и целей в *общезначимых формах* поведения и действия... Это и *жизнь в мифе* — во всеобщих образах и правилах бытового и социального воспроизводства бытия, осознанного людьми античности... Это — и объективная значимость всеобщих религиозных символов и ритуалов жизни для средневековых христиан и магометан, иудаистов и буддистов, ими же осознанно и целеустремленно воспроизводимых в живом мире своих конфессий... Это и формы социума, хозяйственной жизни — все формы товарного, государственного, правового и морального фетишизма индустриальной и постиндустриальной цивилизации. Формы, столь же *объективные* для человека, как и законы природы, но и столь же *субъективные*, как и *аподиктические* формы мышления и речи¹², как формы средств меры, счета и всех прочих всеобщих и необходимых обращений людей к субъективности других в их совместном и продуктивном отношении к веществам и силам природы.

То есть это те формы, которые К.Маркс называл *объективными мыслительными формами*, Э.Дюргейм — *коллективным представлением*, К.Г.Юнг — архетипами человеческой субъективности. Это — *реально-идеальный, чувственно-сверхчувственный* — вроде бы и внешний, но одновременно и внутренний для индивида мир его глубоко личностной субъективности. Это — *предметный* мир переживаний его «Я», мир его со всеми общей субъективности — *интерсубъективности*, овнешненной и рефлексивно интериоризируемой индивидами именно и только в их *обращениях* друг к другу и к себе самим.

Субъективность человеческой жизнедеятельности, *овнешняя* при обращениях людей друг к другу и к самим себе, представлена тем самым и самому субъекту. И только самим субъектом его же субъективность переводится *во-образ* (*воображается*). И тогда он сам — субъект воображения, чувственности, эмоций, ставит себя перед собой. Потому и *предстоит* сам себе в трансцендентальном Кантовом пространстве-времени («Образ-Я») как чувственно-сверхчувственный орган (resp. «орудие», средство) реализации своих потребностей, мотивов и целей. *Чувственно-*

сверхчувственность бытия человеческого или, иными словами, — со всеми ее срывами во вполне предметные формы подлости, невежества, зависти и злобы, особенно настойчиво требует сегодня, хотя это ясно было и в античности, своего обоснования и понимания в качестве *causa sui* бытия в органичном единстве психосоматических функций его организменной реализации, не приемля редукции ни в *натуру* (телесность сама по себе), ни в *культуру* (внешнюю психике индивида).

Внутренняя рефлексивность всех проявлений субъективности *Homo sapiens*, изначально и сущностно определяющая сам тип и характер его жизнедеятельности, радикально преобразовала организменные функции в *субстанциально психосоматические*, освободив их ориентировочные и поисковые установки (для высших животных атрибутивные) от прямого диктата витальных (тем самым — организменно-телесных) нужд. Психическое, субъективное у человека перестало быть всего лишь необходимой компонентой *организменной* реализации этих нужд. *Организменным* (органично целостным) средством реализации, но уже не *нужды*, а потребности — потребности в со-переживании, в со-мыслии и со-деятельности, как раз и стали всеобщие формы, способы и средства обращения людей к субъективности друг друга и к своей собственной (к своему «Образу-Я»).

Поэтому возникновение *психических реалий* человеческого способа жизни — в его не менее естественном, чем физико-химические, *историческом* основании. Прежде всего в том, что и возникновение вида, и его укоренение на Земле, и само *физическое* существование *Homo sapiens* (функционирование его организма) невозможно без целесообразного и произвольного превращения *субъективности* других людей в естественный, совершенно необходимый (и самодостаточный) орган жизни каждого индивида¹³.

Таким образом:

отношением, окончательно выделившим Homo sapiens из животного состояния, породившим его духовно-телесное тождество самому себе и на протяжении всей его земной истории воспроизводящее его собственно человеческое бытие, стало, было и есть то отношение каждого человека к себе подобным, которое осуществляется его субъективно мотивированным, произвольным и целесообразным обращением к субъективным мотивам поведения других людей и к своим собственным.

На протяжении всей истории человечества именно оно принимало разнообразные этнические и эпохально, а затем и профессионально особые формы и тем самым реализовывалось в са-

мых разных и все более сложных и дифференцированных средствах общения, сохраняя в каждой из них свою неизменную необходимость и всеобщность начала и сути человеческого типа жизнедеятельности. И вся истории народных и профессиональных поисков, находок и использования средств и способов вспоможения людям при их болезнях, при их телесно-субъективных (одновременно и слитно: физических и психических) страданиях — это не что иное, как история *шагов развития* той же самой всеобщей и необходимой для бытия человека его причины самого себя, его *causa sui*, осуществляющего себя через оформление в свою все более углубляющуюся особость.

Порождающее и воспроизводящее человека отношение к целостности бытия — это прежде всего его отношение к общности себе подобных, ибо только в их общественном *способе жизни* целостность бытия представлена ему непосредственно и сразу *во всеобщих ее определениях*.

Напомню: ритуалы родовых общин, *миф* как способ жизни народов античности, социальная форма (государственность) *мировых религий*, *социальные формы труда* в процессах воспроизводства материальных, духовных и духовно-практических способов и средств жизни социальных групп и масс индустриальной цивилизации (в том числе: науки, культуры и образования) — только в этих исторических формах *осознаваемого бытия* человеческих общностей и их образующих индивидов *единство и целостность мироздания* есть непосредственно заданный им *предмет отношения*, реализация которого обеспечивает им жизнь человеческого, а не биологического типа

Отношение индивидов *Homo sapiens* к себе подобным, к самой их общности с ними, осуществляется как отношение субъективных потребностей и мотивов собственного поведения и действий к потребностям и мотивам поведения и действий других. А именно: как отношение, реализуемое в *обращениях* к ним теми или иными исторически выработанными средствами и способами, овнешняющими своей всеобщей (общей всем и всем необходимой) форме интимную субъективность индивидуальных потребностей и мотивов.

Эстетическая (чувственно-сверхчувственная) целостность всех когда-либо и в любом материале *изображенных* (переведенных *во образ*, внешний субъективности каждого) *обращений* людей друг к другу, органично вошедших в жизнь народов, укорененных в ней как их язык, их традиции, верования, представле-

ния и знания, образуют *живую культуру* их бытия. Поэтому именно оно — это обращение, адресованное другим и себе самому, есть не что иное, как личностное отношение индивидов Homo sapiens к *всеобщности форм* народной культуры, другим (и собственной особой) персонализированное. Но только тогда оно и само есть акт *воспроизведения и творения в себе* культуры, когда оно мотивировано собственными потребностями во всеобщих смыслочувственных ее формах.

Именно в них и *через них* осуществляет человек свое *отношение к природе*, пространственно простирающей себя вокруг него и в нем, длящей себя вместе с ним *во времени*. Именно в них и *через них* реализуется его отношение к их общему *времени* — к истории его бытия в природе. Именно в них и *через них* он относится и к себе как к субъекту своей свободной воли, своих целесообразных и произвольных действий — к креативности *своего самосознания*, к своему нравственному чувству, к активному творению форм, способов и средств собственного осознанного бытия.

Фактически — это и есть его порождающее и его постоянно воспроизводящее отношение, внутренне целостное, единое, и только в процессе исторического разветвления человеческой общности и деятельности представленное четырьмя разными своими *ипостасями*:

- практическим, бытийно и теоретически осознанным отношением людей *к своим историческим общностям*;

- практическим, бытийно и теоретически осознанным их отношением *к природе*;

- практическим, бытийно и теоретически осознанным их отношением *к истории* (к времени);

- практическим, бытийно и теоретически осознанным их отношением *к себе как к субъекту самосознания* (нравственного чувства, воли, целесообразного и произвольного поведения и действия).

В культуре европейских (а теперь и почти всех иных) цивилизаций первая ипостась порождающего и воспроизводящего человека отношения (*отношение человека к своим общностям*) представлена практикой его социальной жизни, ее осознанием в общественной психологии, идеологией, этнографией, социальными, политическими теориями и им соответствующими учебными дисциплинами на всех ступенях и уровнях обучения и воспитания.

В *медицинских высших учебных заведениях* — куцыми курсами социальных, социологических, экономических и политологических теорий. К ним относят обычно и обрывки так называемой *социальной философии* в общем курсе философии. А так же — курсами социальной гигиены и организации здравоохранения.

Отношение человека к природе в практическом его осуществлении реализуется специализированными формами материального (в Новое время — индустриального) производства, осознанием его предмета (веществ и сил природы), обыденным представлением мироздания и его освоенных культурой ближайших человеку форм, природоведческими разделами науки и соответствующими им учебными предметами на всех уровнях и ступенях учебной деятельности.

В *медицинских высших учебных заведениях* — теоретическими курсами физики, всех химий, биологии, гистологии, анатомии и физиологии человека и другими учебными дисциплинами, в которых студентам преподаются наличные знания об инвариантах и алгоритмах взаимодействия природных веществ и сил (в человеческом организме — в том числе). Здесь им представлена картина природо- и (в какой-то мере) человеко-знания (но отнюдь не *ведения*).

Отношение человека к истории (к времени его со-бытия с обществом и природой) практически осуществляется как непрерывное опосредование потребностей и мотивов в его индивидуальной жизни *историческими* формами, средствами и способами культурной жизни его народа (его исторической памятью — языками общения¹⁴, традициями, обычаями, нравами, культами и т.п.), теоретически осознается собранием всех исторических теорий, историческими экскурсами в становление предметов обыденного и научного познания, философской рефлексией на начала и процессы становления и укоренения в культуре людей всеобщих форм их осознанного бытия. А так же — соответствующими учебными дисциплинами учебной деятельности во всех формах народного образования.

В *высших медицинских заведениях* — историей медицины, историей Отечества, историей философии, в курсе культурологии — историей культуры, обращением к истории различных разделов медицины в соответствующих им учебных курсах.

Отношение человека к себе как субъекту самосознания практически осуществляется постоянной рефлексией индивидов на свое поведение и действия по отношению к другим людям, осознаваясь эмоционально-смысловым представлением о себе («Образ-Я»)

и нравственным чувством. Теоретическое осознание *проекции на себя* отношения индивида Homo sapiens к целокупной реальности бытия (отношения, порождающего и воспроизводящего в нем средства, способы и формы собственно человеческой жизни), представлено внутри себя не очень согласованным собранием наук о человеке — о жизни его тела, о психике его, о его языке и других средствах общения и самовыражения, о формах и нормах со-бытия с другими людьми, о его отношении к...

И вот тут-то мы вдруг убеждаемся в том, что все три ипостаси отношения человека к миру — это все о нем же, о человеке. Это — его *общественная форма жизни*. Это — им открытая только для себя, хотя и *в-себе-и-для-себя сущая природа*, как ничто другое определяющая именно его, человека, сущностные силы, возможности и способности. Это — самое главное определение его способности быть человеком: рефлексивная мера своего настоящего (наличного) бытия единством прошлого и будущего — *временем бытия* его общности, его природы и своим собственным прошлым и будущим.

Только техногенная цивилизация, в специализированных практиках почти до предела (слава ей!) развившая по очереди и внешне как бы отдельно друг от друга технические средства и способы обострения и «решения» конфликтов внутри и между *человеческими общностями*, а для этого — технические средства и способы воздействия *людей на телесную жизнь и психику друг друга* (врачебные — в том числе), тем самым не только разделила эти четыре проекции единого отношения человека к миру, а тем — и его самоосознание, самопознание, его *себя-ведение*, но и противопоставила их друг другу в качестве разных форм чисто объективного знания о совсем разных предметах.

Так стоило бы и в учебном расписании дисциплин и предметов высшего медицинского образования воссоздать единство и стройную последовательность взаимодополнения, вззаимопроникновения всех четырех ипостасей человеческой сущности в объединяющем все специальные и общетеоретические предметы едином предмете всех шести лет обучения — *Медицина как особая форма общего человековедения*.

Введением в специальность тогда должна была бы стать на самом первом курсе *Медицинская антропология* или введение в общее человековедение. Ее продолжением и конкретизацией (развитием) стала бы *история и теория культуры* с теоретической рефлексией на нее — *историей философии*, вместе (не параллельно, а именно в сочетании и взаимообусловленности) с *историей меди-*

цины. Тогда бы и *нормальная анатомия*, и *нормальная физиология* построили бы свои курсы исторически памятно: наличные знания морфо-функционального единства жизни организмов *Homo sapiens* предстали бы перед студентами эпохальными решениями когда-то неразрешимых проблем, сохранив и всю остроту проблемности современных представлений об этом единстве, кстати сказать, трагически исключившего из себя как раз ту силу, которая инициирует все физиологические процессы в организме человека — силу его души.

Стоит ли в данной статье специально доказывать, что и физика, и математика, и все химии, и все другие курсы фундаментальных основ телесности природы в человеке сегодня даны студенту как *техническое* обеспечение его будущих медицинских представлений о чисто соматических механизмах взаимодействия и обмена сил и веществ в физиологии и патологии телесной жизни человека и для медицинских же (в частности — приборных, инструментальных, компьютерных и т.п.) практик. Но, как я старался показать выше, и эти науки, и эти учебные предметы — прежде всего о человеке. Об истории и логике развития его способности видеть в природе то, что сама она ему не открывает.

Истинное содержание учебных дисциплин, в которых пока односторонне реализовано отношение человека к природе и к себе, — это не компендиум наличных знаний о ней, но история решения проблем, в этом компендиуме, как правило, погашенных. *Историзм, проблемность, рефлексия на творческую деятельность людей*, эти проблемы решавших, решивших и тем открывших новые, органично продолжают и конкретизируют (разовьют) постулаты общего человековедения, с которых начинается (должно начинаться) медицинское образование. Нет сегодня ни одной учебной дисциплины в учебном плане медицинских вузов (включая клинические), которые не могли бы *гуманитаризировать* свое содержание и *гуманизировать* формы и методы преподавания, обращением к истории профессиональных проблем в общем поле современных представлений об истории и логике развития креативной силы души человеческой и философских проникновений в ее сущность¹⁵.

Тогда переход студента от кафедры к кафедре превратился бы в процесс *для себя воссоздания* и самостоятельного осмысления исторической и логической его реконструкцией... *понятия о человеке* — главного предмета медицины, исторически развитого труд-

ным, взрывным, творческим решением ее проблем, изобретением и развитием всех средств и способов лечения болезней в психосоматическом тождестве их этиологии и патогенеза.

Сохраняя в учебном расписании образовательных медицинских учреждений их обособленную представленность, мы сохраняем торжествующую и в медицине негуманитарную и антигуманную сущность практик и теорий техногенной цивилизации, запутавшейся в своих неразрешимых противоречиях, породивших и трагические парадоксы наших дней. Среди которых:

- душе страдающего тела всеми средствами общественного воздействия (образованием, увы, тоже) навязываются утешительные фантомы обыденно-массовых идеологических и мистических надежд, в том числе — и на спасительные *инструментально-терапевтические*: отдельно каждому телу, отдельно и каждой душе;

- *человеческая жизнь — высшая ценность мира людей, добивающихся своих частных целей в том числе и ценою безжалостного истребления сотен миллионов человеческих жизней.*

Примечания

- 1 *Фрейд З.* Лекции по введению в психоанализ. Т. 1. М., 1922. С. 26.
- 2 Ипполит Васильевич искал причины болезней отнюдь не в механике взаимодействия организма с «внешними и внутренними его врагами» — патогенными факторами среды и микрофлоры, а в *эволюции* вида *Homo sapiens* и его животных предков — в *биологической эволюции*, якобы обеспечившей нам полное собрание всех специфических и неспецифических защитных реакций организма, называемых по привычке болезнями. См.: *Давыдовский И.В.* Проблемы причинности в медицине (этиология). М., 1964.
- 3 Он и в физиологии, и в медицине проявил себя: в витализме Х.Дриша в критическом переосмыслении натуралистических основ психоанализа, в трудах А.А.Ухтомского, П.К.Анохина и Н.А.Берштейна, в психосоматической медицине, в рефлексивном эволюционизме И.В.Давыдовского и мн.др.
- 4 См. кн.: О проблеме причинности в медицине. М., 1965. С. 9.
- 5 Или, что то же самое: теоретическая рефлексия на процесс становления духовно и духовно-практической культуры индивидов и их общностей.
- 6 Будто-то не было семидесяти лет ее безраздельного господства на всех ступенях и во всех формах пропаганды, а главное — обучения и воспитания! Интереснейший феномен: она не только в миг улетучилась со страниц газет, журналов, книг и экранов TV, но столь же мгновенно — и из голов двух сотен миллионов исповедовавших ее граждан бывшего СССР. В том числе и даже прежде всего — из голов самих пропагандистов. Улетучилась так же быстро и так же основательно, как и *православие, самодержавие, народность* после 1917 г., как миф *тысячелетнего рейха* после падения фашистского режима в Германии... В истории таких примеров слишком много, чтобы видеть суть данного феномена в ложности или просто в недостаточной объективности самих *скоропадающих* идеологий. Теоретикам стоило бы поразмышлять о генезисной связи объективных мыслительных форм осознаваемого бытия людей с так называемой *социальной психологией масс*.
- 7 Особенно непримиримые и воинствующие борцы с постперестроечной неразберихой в умах называют ее *антикультурой*.
- 8 Укорененном не только в сознании, но и в организации содержания, форм и методов учебной деятельности разных поколений.
- 9 Еще раз напомню: именно на *ведение*, а не только лишь на *знание* того, что выработало человечество в этой области современной *техногенной* науки.
- 10 Поэтому так или иначе, осознанно или интуитивно, но любой теоретик медицинской науки просто был вынужден опираться (чаще всего не рефлексивно) на видение *и ведение* теми или иными философами начала и сути этой определяющей человека способности. Но благодаря натуралистической ориентации своей, как правило, — на вульгарно-материалистические или, напротив, на спиритуалистические концепции. Что было предопределено господствующим в эмпиристской науке психофизическим параллелизмом (см. выше).
- 11 Более подробно и обоснованно я писал о его необходимости и возможности в другой статье. См.: *Михайлов Ф.Т.* Перспективы гуманитаризации образования // Филос. исследования. 1995. № 4. С. 26-79.

- ¹² Не только членораздельного дискурса, но и музыкальной, и изобразительной, пластично конструктивной.
- ¹³ См.: *Михайлов Ф.Т.* В поисках *causa sui* психического. Размышления при чтении Л.С.Выготского // *Филос. исследования.* 1994. № 1. С. 5-15.
- ¹⁴ Языком членораздельной речи, музыки, архитектуры, словесного творчества, изобразительного искусства и т.п.
- ¹⁵ Автор этих строк убедился в этом, работая вместе с клиницистами Московского государственного медицинского университета над двумя книгами *Логика и клиническая диагностика* и *Человек как «предмет» и субъект медицины* (первая издана, вторая готовится к изданию).

Содержание

Предисловие (<i>Л.В.Фесенкова, И.К.Лисеев</i>)	7
--	---

I. ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ В РАЗЛИЧНЫХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ

В.П.Визгин

Жизнь и ценность: опыт Ницше	7
------------------------------------	---

В.П.Веряскина

Жизнь и ценности как основополагающие понятия философской антропологии	31
---	----

О.С.Суворова

Идея ценности жизни в отечественной философии всеединства	51
--	----

Л.В.Фесенкова

Русский религиозный космизм о ценности жизни и человека	67
--	----

О.Е.Баксанский

Аксиологическая революция З.Фрейда	81
--	----

В.Г.Борзенков

Жизнь и ценности. К обоснованию современного натурализма	94
---	----

II. РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ О ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ

И.В.Кирсберг

Ценность жизни в Ветхом Завете	111
--------------------------------------	-----

И.В.Силуянова

Представления о ценности жизни в христианской антропологии	129
---	-----

О.С.Осипова

Жизнь в системе традиционных ценностей древних славян и русского народа	140
--	-----

А.Г.Юркевич

Жизнь как ценность в китайской классической философии и культуре	150
---	-----

III. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ

В.М.Розин

Типы жизни с аксиологической точки зрения (методологический и культурологический анализ)	168
---	-----

<i>П. С. Гуревич</i>	
Философско-антропологическое истолкование жизни	184
<i>Л. В. Фесенкова, А. Т. Шаталов</i>	
Проблема здоровья в аксиологическом дискурсе	
(по материалам валеологии и кармической медицины)	201
<i>Ю. В. Хен</i>	
Ценность жизни как проблема прикладной этики	218
<i>А. Ю. Севальников</i>	
Христианство и ценности современной науки	230
<i>Ф. Т. Михайлов</i>	
Душа страдающего тела	
(Образование врача по шкале ценностей жизни)	242