

Министерство образования и науки, молодежи и спорта Украины
Одесский национальный морской университет

На правах рукописи
УДК 128+130.2+17.121.7

Михайлик Олег Григорьевич
«Ценность жизни как объект социально-философского исследования»

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности
09.00.03-социальная философия и философия истории.

Научный руководитель
Кандидат философских
наук, доцент
Еременко В.А.

ОДЕССА - 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
1. Философские основания исследования ценности жизни.....	10
1.1. Аксиологический аспект проблемы ценности жизни.....	10
1.2. Экзистенциальный подход к проблеме ценности жизни.....	38
1.3. Жизнь как ценность в современной философской антропологии.....	51
2. Осмысление ценности жизни в культурно-историческом опыте человечества.....	77
2.1. Ценность жизни в восточной культурной традиции.....	77
2.2. Представления о ценности жизни в славянской культуре.....	92
2.3. Проблема жизни, смерти и бессмертия в христианстве.....	102
3. Экзистенциальные измерения аксиосферы жизни человека в современном обществе.....	119
3.1. Право на жизнь и смерть как настоятельное естественное право человека.....	119
3.2. Гармонизация взаимодействия общества и природы как фундаментальная жизненная ценность в современных условиях.....	144

Выводы.....	175
Список использованных источников.....	183

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Современной эпохе свойственны глубокие противоречия и потери. С развитием производительных сил общества мировой цивилизационный кризис обрел новые формы. И это кризис не отдельных сторон бытия, а основных форм жизнедеятельности техногенной цивилизации и, одновременно, современного человека, способа его самоорганизации.

Сегодня не только ученые, но и философы ищут выход из той угрожающей ситуации, которая складывается в мире, все яснее осознавая, что проблемы цивилизации самым тесным образом связаны с кризисом культуры и морального сознания.

В прошедшем столетии произошли две мировые войны, в которых погибли десятки миллионов человек, от геноцида, голода, эпидемий, от терактов пострадало множество взрослых и детей. Возможно этими трагическими обстоятельствами и объясняется повсеместная утрата в сознании людей ценности человеческой жизни.

Вступили в противоречие представления о жизни, традиционные моральные и религиозные ценности в западной и восточной цивилизациях.

В современном обществе и на Западе, и на Востоке вследствие все возрастающего материального расслоения, бедности и неустроенности у большинства населения в значительной степени были забыты традиции и привычки бережного отношения к жизни и здоровью.

Здоровье людей повсеместно ухудшается, и основные факторы этого процесса сейчас уже хорошо известны: это загрязнение окружающей среды,

болезней, увеличивающийся алкоголизм и наркомания, особенно среди молодежи. Очень сложная ситуация в нашей стране.

Деформация параметров жизни, разрушение государственной системы физической культуры, спорта и здравоохранения обостряют и без того сложную проблему ценности жизни и здоровья и нашей нации. В 2009 году в Украине на уроках физвоспитания умерло 17 детей, возросла гиподинамия. По данным ВОЗ в Украине только 40% молодых людей практически здоровы, а по уровню алкоголизма в возрастной группе 15-20 лет мы, к сожалению, занимаем первое место в мире. Особую обеспокоенность вызывает нарушения психики и поведения, участились суициды подростков.

Критические события жизненной практики конца XX века, смещение приоритетов от государства к гражданскому обществу, новые информационные технологии и открытия в области медицины и генетики – все это влечет за собой необходимость интеграционных усилий исследователей в различных областях знаний.

Актуальность социально-философского исследования обусловлена тем, что проблемы жизни и здоровья человечества не могут рассматриваться вне связи с негативными тенденциями и деформациями общественного развития, вне связи с техногенным воздействием на природу и ухудшением экологической ситуации, которая в ряде случаев носит угрожающий человечеству характер. Отсюда понятна озабоченность ученых и политиков поиском мер их решения. В то же время, следует понимать, что недооценка данной ситуации и недостаточная изученность связанных с ней проблем без преувеличения ставит человечество на грань жизни и смерти.

Важнейшее место в решении этих проблем занимает научный анализ ценностного сознания общества.

Это обусловлено в значительной степени условиями переходного состояния нашего общества, неопределенностью на данном этапе его ценностной системы, кризисом духовных оснований жизни людей. Структурная и институциональная перестройка, ценностные изменения в

убеждениях самых разных поколений, групп, субъектов общественных интересов чревата возможностями как разрушения, так и возрождения общества на новой ценностно-смысловой, экономической, политической, правовой и духовной основах.

Сегодня, как никогда прежде, человек испытывает острую потребность в попытке решения для себя проблемы ценности жизни. При этом философия должна помочь человеку в осмыслении духовно-душевных составляющих его натуры. Осмысление человеком ценностей жизни является способом и предпосылкой его собственного духовного бытия и самосовершенствования, а значит, и общества.

Содержательная, плодотворная, позитивная составляющая для человека ценность жизни – это источник созидательного самодвижения духовной, а следовательно и материальной культуры, в ее общественном и индивидуальном проявлениях. Именно этим и обусловлена актуальность темы данного диссертационного исследования.

Связь работы с научными программами, планами, темами.

Диссертационная работа выполнена в рамках тематики научных исследований кафедры философии Одесского национального морского университета «Актуальные проблемы общечеловеческой цивилизации» (протокол № 7 от 24.12.2007) и является одним из аспектов социально-философского осмысления жизни человека в условиях современной среды обитания.

Цель и задачи исследования – рассмотреть ценность жизни как объект социально-философского исследования.

Цель исследования обусловила ряд конкретных задач:

- рассмотреть, аксиологический аспект проблемы ценности жизни,
- проследить экзистенциальные измерения проблемы ценности жизни,
- осмыслить проблему жизни как ценности в современной философской антропологии,
- проанализировать и осмыслить представления о ценности жизни, в

культурно-историческом опыте социума: в восточной культурной традиции, в славянской культуре, христианстве;

- рассмотреть некоторые онтологические измерения аксиосферы жизни человека в современном обществе, право на жизнь и право на смерть;

- раскрыть феномен гармонизации взаимодействия общества и природы и связанного с ней здоровья как фундаментальной ценности жизни.

Объект исследования – ценность жизни человека.

Предмет исследования – ценность жизни как объект социально-философского исследования.

Методы исследования. В основу методологии исследования были положены диалектические принципы и категории познания социальных процессов и явлений общественного бытия. Исследование осуществлено с помощью различных общенаучных методов. В частности, в работе используется системно-исторический метод, позволяющий рассмотреть особенности статуса ценности жизни в контексте социально-философской мысли. В работе были использованы аксиологический, экзистенциальный и концептуальный подходы к исследованию ценностных ориентаций личности относительно феномена жизни; сравнительно-исторический метод, который предполагает сопоставление однотипных явлений для определения общих черт, специфики и поиска, т. е. оптимальных путей решения задач. Использовался системный метод при анализе здоровья человека и общества; социально – прогностический метод позволили выявить взаимообусловленность между динамикой социальных процессов и ценностной парадигмой социума; благодаря методу концептуального моделирования удалось обосновать необходимость формирования нового ценностного отношения человека к жизни в условиях современной среды обитания.

Научная новизна полученных результатов.

Впервые в современном украинском философском дискурсе в данном диссертационном исследовании с теоретических позиций социальной философии была раскрыта динамика отношения человека к жизни в диахронии,

его особенности в современных условиях и обоснована необходимость становления новой ценностной парадигмы в контексте глобальных цивилизационных вызовов XXI века.

Решение конкретных задач способствовало достижению цели, обусловило и подтвердило научную новизну полученных результатов.

Впервые:

- предложен анализ философского основания ценности жизни в единстве трех подходов: аксиологического, экзистенциального и антропологического, проведенный в соответствии с изменением исторических научных парадигм;

- проведено исследование онтологических измерений аксиосферы жизни в современном обществе.

Уточнено:

- представления о ценности жизни в культурно-историческом опыте и традициях восточных и славянских народов, их роль в формировании ценностных ориентиров общества.

- основные причины возникновения тенденции обращения современного западного общества к восточным религиозным, духовно-нравственным ценностям, культуре питания, спорта, медицины в поисках гармонизации душевных, духовных и физических сил человека, необходимых ему в усложняющихся условиях современной среды обитания.

- проблемы здравоохранения, физической культуры и спорта в современной Украине, которые привели к ослаблению тенденции повышения ценности здоровья и ценности жизни у населения нашей страны и, особенно, молодежи.

Получили дальнейшее развитие:

- комплексное междисциплинарное исследование проблемы ценности жизни современной цивилизации и выявлены её новые фундаментальные составляющие: ценность здоровья человека, гармонизация его взаимоотношения с природой в контексте моральной ответственности как

необходимых условий выживания социума;

- взгляд на структуру ценностной парадигмы социума, детерминированный комплексом естественных прав человека, среди которых главными являются право на жизнь, право на свободу, на достоинство и неприкосновенность личности, а также право на смерть как свободного выбора человека, задекларированных в международно-правовых документах и конституциях демократических государств.

- представления о гармоническом взаимодействии общества и окружающей среды в контексте новой современной философско-этической проблемы моральной ответственности ученых за результаты своих открытий и каждого человека за свое поведение в природе.

- интерпретация здоровья как фундаментальной жизненной ценности, основы телесного и духовного развития человека в условиях современного глобального мира.

Практическое значение полученных результатов. Полученные в процессе исследования теоретические обобщения, концептуальные и практические рекомендации направлены на решение актуальной и социальнозначимой проблемы ценности человеческой жизни.

Теоретическое значение работы состоит в разработке специфического социально-философского основания для рассмотрения новых аспектов и тенденций, которые возникли в современной цивилизации относительно феномена жизни.

Идеи и положения, обоснованные в диссертации могут быть использованы для дальнейшего научного исследования проблемы ценности жизни, а выводы о здоровье как фундаментальной ценности могут быть полезными при разработке концепций и программ оздоровления и формирования в сознании населения нашей страны, особенно молодежи, навыков здорового и спортивного образа жизни.

Отдельные разделы могут быть использованы при разработке учебных программ по этике, психологии, физическому воспитанию, ОБЖД.

Апробация результатов исследования. Основные выводы и положения обсуждались на методических семинарах кафедры философии Одесского национального морского университета, на международных научно-практических конференциях: «Дни науки – 2006» 17-28 апреля 2006г. (г. Днепропетровск), «Эффективные инструменты современных наук – 2007» 3-15 мая 2007г. (г. Днепропетровск), «Украина в системе современных цивилизаций: трансформация государства и гражданского общества» 17 сентября 2008г. (г. Одесса), «Фізичне виховання, спорт і культура здоров'я у сучасному суспільстві» 15 -17 травня 2008г. (г. Луцьк), «Украина в системе современных цивилизаций: трансформація государства и гражданского общества» 21 мая 2010 г. (г. Одесса).

Публикации.

Результаты диссертационного исследования нашли свое отражение в 9 статьях, из них: 4 опубликованы в специализированных изданиях, соответствующих списку, утвержденному ВАКом Украины, 5 – в сборниках статей и материалах конференций.

Структура и объем диссертации.

Диссертация состоит из введения, трех разделов, выводов и списка использованных источников. Общий объем диссертации –200с. Список использованных источников содержит 221 наименование и насчитывает 18 страниц.

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ.

1.1. Аксиологический аспект проблемы ценности жизни.

Проблема о самых главных ценностях общества, существуя подспудно, заявляла о себе чрезвычайно остро в периоды кризисов, когда обесценивались привычные культурные традиции и подвергались дискредитации идеологические устои общества. Основным вопросом такой эпохи становились главные морально-нравственные, а также политические и идеологические концепции и теории, которые в силу своей очевидности и неоспоримости для данного народа, могли служить своеобразными ориентирами для его выживания, спасения государственных устоев, сохранения культуры или цивилизации. Не случайно основной вопрос аксиологии в самом простом «обнаженном» виде: «Что есть благо?» был впервые (в Европе) сформулирован в период кризиса афинской демократии. Именно тогда Сократ и начал требовать от афинских мудрецов ответа на этот вопрос, имея в виду не только индивидуальный, но и общественный смысл данного понятия.

Несмотря на то, что человечество во всей его истории сопровождали духовные, – выходящие за пределы удовлетворения биологических потребностей, – ценности, проследить за эволюцией техники, экономики или естествознания намного легче, чем за духовно-культурным развитием людей и общества. Духовно-ценностные характеристики общества настолько плотно и непосредственно включались в само понятие реальности, что их вычленение представляло собой задачу чрезвычайной сложности. Так, в античной философии понятия идея и идеал, так же как понятие истины непременно связывались с общественным бытием, с благом, а иногда все эти понятия выступали как близкие по содержанию, чуть ли не как синонимы. Точно так же и последующие эпохи в истории философии характеризуются нерасчлененностью онтология и аксиология, бытие и ценности. Это обстоятельство ни в коей мере не отменяет того факта, что сотни и тысячи лет каждое поколение философов объясняло все значительные вопросы мироздания

и человеческого общества с точки зрения интересов, то есть ценностей, именно данного сообщества, данного социального строя и сложившейся сейчас, в данную эпоху, социальной иерархии.

Мыслители-философы, находящиеся в плену многочисленных заблуждений своего времени, сами же и создавали эпоху, создавали ее мировоззрение, ее духовную атмосферу, строили значительные теоретические программы, которые реализовывались громадными массами людей, подчас далеко не отдававшими себе в этом отчета. Речь идет о том, что любой выдающийся общественный или государственный деятель – монарх, полководец, народный вождь – не может выйти за пределы существующих в эпохе идей, стиля и метода мышления. Мышление же эпохи, ее идейный багаж формируется философами – любителями мудрости, другими словами, – исследователями главных ценностей. Выдающийся гуманист XX века А. Швейцер уподобил философов работникам Генерального Штаба человечества, неторопливо разрабатывающих грандиозные операции, которые осуществляют уже другие, некие исполнители, в массе своей безымянные [199, с.82].

Таким образом, жизнь общества без философски разработанного мировоззрения представляется невозможной. Такое общество теряет ориентацию на высшие ценности и деградирует. Из этого следует и высочайшая ответственность самой философии перед обществом, которое она ориентирует на достижение тех или иных ценностей.

Сказанное относится не только к народам, с древней и устоявшейся философской традицией. То же самое можно сказать и в отношении исторически возникавших национальных мировоззрений у бесчисленных народов, о характере ценностей которых дает достаточное представление не детально разработанная философия, а народный фольклор: сказки, легенды, предания, песни и т. д. Мировоззрение, складывавшееся веками у народа, формировалось наиболее прогрессивной частью в соответствии со спецификой национального бытия, содержащее и отражающее высшие

национальные ценности, носит тот же характер зависимости от объективных условий и потребностей выживания и развития, что у древних цивилизаций.

История философской мысли представляет собой собрание ярких догадок, гипотез, учений и теорий о высших ценностях общества и человека, составивших в своей совокупности фундамент последующих аксиологических теорий. Сюда относится учение Сократа о добродетели и необходимости ее совершенствования, Пифагора – о прекрасном, выгодном и приятном, Аристотеля – о достижении блаженства через деятельную добродетельность, Эпикура – о счастье. Позднее появляются учения Ф. Бэкона о знании как высшей ценности, Декарта – о праве и способности каждого на суждение об истине, которое революционизировало философию, Канта – о высшей самоценности человека, который всегда есть цель, но никогда не должен рассматриваться как средство для достижения какой-либо цели, хотя бы это и было всеобщее счастье, и многое другое. Кстати сказать, именно Канту мы обязаны появлению в аксиологии таких понятий как «ценность лица», «ценность жизни», «ценность мира», «истинная моральная ценность» и другие, и именно ему европейская философская культура обязана широкой популярностью аксиологической лексики. Помимо того, Кант решительно развел понятия стоимости и ценности: первое терминологизируя как «цена», второе – как собственно «ценность», или «не имеющее цены достоинство».

Именно в послекантовский период и начинает развиваться собственно философская аксиология в трудах его последователей-неокантианцев (Р. Г. Лотце, В. Виндельбанд, Г. Риккерт), в трудах немецких феноменологов и антропологов (М. Шелер, Н. Гартман), а с середины XX века – в трудах современных немецких, английских, американских философов (О. Краус, Р. Рейнингер, В. Крафт, Г. Штоффер, Р. Лаутман, К. Стивенсон, А. К.Кинг, Р. Эттфилд, Н. Грейам, М. Стокер, А. Дж. Бехэм).

По поводу развития аксиологии в европейской культуре, известный российский философ В. К. Шохин, пишет: «Аксиологическое мышление оказывается, скорее всего, специфическим достоянием Европы, не

обнаруживающим соответствий на Востоке до его философской вестернизации. Отсутствие восточных коррелятов ценности (при наличии таковых для смежных с ней, но никоим образом не тождественных ей блага и цели) и, соответственно, ее разработки, имеет прежде всего объяснение «отрицательное». Аксиологическая рефлексия исторически осуществилась при очень сложном сочетании этически-эстетических и политэкономических составляющих, на которые наложились и прочие предметности «гуманитарной философии» (до религиоведческих и правоведческих), и данная контаминация сложиться за пределами европейского мира не смогла. Пример второй по значимости мировой философской традиции – индийско-буддистской, – освоившей понятия блага и цели, но не ценности, является весьма показательным. Объяснение же того, почему при неоспоримом множестве западно-восточных параллелей последние все же не обязаны быть во всех случаях «сплошными», выводит нас за границы компетенции историка аксиологии в сферу компетенции «специалиста по цивилизациям» [211, с. 399].

Исследуя историю развития теории ценностей необходимо подчеркнуть, что тематизация ценностного, ввиду отсутствия самой профессионализации ранней аксиологической мысли, была представлена в «контекстном» осмыслении аксиологических тем в рамках более объемных философских и гуманитарных предметностей. Самые первые и потому еще трудноразличимые признаки «зародышевой специализации» рефлексии над ценностным выявляются не ранее XVIII в. Речь идет об опытах посвящения ценностному специальных единиц общих работ, примеры которых дают отдельные подразделы из «Иллюстрации к теории морального чувства» Ф. Хатчесона (1728) и «Теории нравственных чувств» (1757) А. Смита, а затем из «Введения в принципы морали и права» (1780) И. Бентама в английской философии или подраздел и параграфы из «Учебника практической философии» (1769) И. Федера, подразделы и их «пункты» в «Философских опытах о человеческой природе» И. Тетенса (1777), параграф в «Критике способности суждения» И. Канта (1790), эпилог «Лекций по эстетике» Ф. Шиллера (1793) в философии

континентальной. «Пиком» аксиологической специализации с формальной точки зрения было появление эссе К. фон Дальберга «Мысли об определении моральной ценности» (1782), посвященного исчислению степеней ценностей поступков и условиям их «калькуляции». Особое значение имело появление специальных статей о «ценности» в немецких философских лексиконах XVIII-XIX вв., самые ранние из которых (вроде «Философского лексикона» (1726) И. Вальха) фиксируют преимущественно экономические аспекты ценности вещей, последующие же, преимущественно кантоведческие и общеполитические, содержат попытки раскрытия ценности и как философского понятия. Однако и при всем возрастании интереса к исследованию ценностного после И.Канта оно не имело в глазах философского сообщества сопоставимой с «наукой о благе» древней родословной, а его базовое понятие слишком постепенно обособлялось от экономической стоимости, чтобы нить, связывавшая раннюю аксиологическую рефлексию со всеобъемлющими «моральной философией» и «практической философией», могла на рассмотренном этапе истории мысли быть перерезанной.

Проблематизация ценностного – в соответствии с невысокой степенью специализации раннего аксиологического дискурса – осуществлялась в фактически еще малозаметных дискуссиях. Первые из них, правда, восходят уже к античным диспутам между стоиками, с одной стороны, и платониками (Антиох Аскалонский) и скептиками (Секст Эмпирик и его предшественники) – с другой. Однако следующие обнаруживаются опять-таки не ранее все того же XVIII в., притом преимущественно в островной философии.

Релятивист Б. Мандевиль, для которого все ценностное сводилось либо к корыстным интересам, либо к иллюзиям, возражает идеалисту А. Шефтсбери, настаивавшему на ценностной общезначимости возвышенных душевных качеств и «аффектов»; А. Смит критикует Д. Юма за утилитаристские интерпретации ценностного; рационалисты Р.Прайс и особенно Т.Рид – всех «сенсуалистов» начиная, с Ф.Хатчесона за локализацию ценностного во «внутренних инстинктах» души и отрицание присущности его самим вещам.

Континентальная аксиологическая мысль еще не «дозревает» до прямых дискуссий в эпохи не только вольфианства, но и кантианства. Значительное аксиологическое «дискуссионное пространство» выявляется только в «философской политэкономии». Двумя основными предметами дискуссий, в которых наиболее активно участвуют Ф. Галиани, А. Тюрго и П. Летрон, стали следующие: заключается ли ценность вещей в их природе или она всецело привносится в них «оценивающим субъектом»? и определяется ли она общими потребностями «естественного человека» или, помимо них, также потребностями индивидуальными?

Опыты иерархизации ценностного восходят к истокам аксиологической рефлексии и проходит красной нитью через все ее дальнейшие этапы. Античные прецеденты демонстрируются уже в представленной Платоном иерархии ценностей имущественных, телесных и душевных, а также в его противопоставлении им ценности второго порядка в виде рассудительности, а затем в стоической «пирамиде» ценных вещей, в которых платоновские «положительные» ценности надстраиваются над несколькими уровнями «ценностно безразличного» (с различием относительно и абсолютно безразличного). Среди раннесредневековых опытов выделяется объективистская и субъективистская иерархизация ценного у Августина, В Новое время – стратификация у Паскаля Б. «величий» природных и конвенциональных, с одной стороны, и разведение «блаженств» людей телесных, творческих и благодатных – с другой. В островной философии XVIII в. можно выделить иерархизации ценностей этических и дианоэтических у А. Шефтсбери, ценностей жизнепроявлений у Ф. Хатчесона, «абсолютных» (нравственных) и «сравнительных» (житейских) у Р. Фергюсона. Вершину иерархизационных опытов составляет трехуровневая схема И. Канта, в которой различается то, что имеет общую («рыночную») цену, индивидуальную («аффективную») цену, и бесценное, не имеющее эквивалентов, ценностное достоинство того, что может быть только целью-но-не-средством, – чистой доброй воли и разумного существа как ее носителя. Другая, притом

кульминационная, иерархизация ценностного у И. Канта основана на различении ценности человека как одного из природных существ и как гражданина «царства свободы».

Аксиологические программы, точнее еще только проекты этих программ, обнаруживают себя лишь на завершающих стадиях всего рассмотренного периода, в XVIII столетии. А. Тюрго набрасывает контуры общей концепции, которая объединила бы осмысление экономического, витального, эстетического и этического измерений ценностного, исходя из семантического объема понятия «ценность». Данный проект нужно считать научным по его методологии. И. Кант, следуя традиционному философскому принципу избегания регресса в бесконечность, возложил на «абсолютную ценность» подобающий ей груз, представив ее как конечное основание всей системы нравственного законодательства, поскольку без него все прочие основания, как обусловленные, неизбежно должны «провиснуть». Соответствующая идея означает, что все в мире, включая саму жизнь и мироздание, должно быть с ценностной точки зрения подчинено предельному ценностному содержанию «чистой доброй воли», которому может быть причастно и локализирующее ее разумное существо. По самой своей конфигурации она является метафизической (недаром она опирается на принцип избегания регресса) и, будучи у самого И. Канта еще лишь упомянутой, у первых кантианцев становится вполне обсуждаемой. Важно, однако, подчеркнуть, что речь идет не более чем о проектах, так как ни для «сциентистской» программы французского философа-экономиста, ни для кантианского «основоположения к метафизике ценностей» время еще не наступило и до эпохи специализированной аксиологии оставалось еще не менее столетия.

Парадигмы аксиологического мировоззрения уже на рассмотренных стадиях сводятся к двум основным: альтернативам объективизма и субъективизма, с одной стороны, и натурализма и антинатурализма – с другой. Первая начала обозначаться уже в античности, когда стоики помещали ценностное в сами «вещи», а скептики – лишь в наши мнения о вещах. В XVIII

веке были освоены все три логические возможности: ценное содержится в самих объектах, только в субъекте (здесь обозначились расхождения в том, в каком именно его «пространстве» оно локализовано – переживательном, желательном или рациональном), и здесь и там (наиболее убедительно эту позицию представили А. Тюрго и Т. Рид). Натурализм и, соответственно, антинатурализм были представлены многозначно. Мнению большинства мыслителей о том, что польза вещи определяет ее ценность для субъекта, противостояли вначале Р. Декарт, а затем А. Смит, придерживавшиеся позиции прямо противоположной. Этому антинатурализму в его «психологической» версии можно противопоставить антинатурализм «онтологический».

До И. Канта никто в истории философии не усомнился в том, что ценностным должно считаться природное (прежде всего душевное), – настолько, начиная уже с позднего Платона и, завершая А. Шефтсбери, Ф. Хатчесоном, Д. Юмом и близким им И. Тетенсом, это считалось самоочевидным. И. Кант же счел, что все природное, будь оно самое альтруистическое, возвышенное или «симпатическое», вследствие самой своей «природности» заслуги иметь не может: может ее иметь только действующая из одного «уважения» к нравственному закону добрая воля, которая призвана осуществлять требования этого закона скорее вопреки любой «положительной природности» (не говоря уже об отрицательной), чем вследствие нее.

Все сказанное не оставляет сомнения в том, что к концу периода ранней аксиологической мысли основная содержательная «материя» классической аксиологии в значительной части оказалась предвосхищенной. Здесь фактически уже были освоены базовые для аксиологического дискурса проблемы «локализации» ценностного (где «помещаются» ценности: в оценивающем субъекте, в оцениваемом объекте или в том и другом?), аксиологической психологии (что является основным «органом» оценивания в ценностном отношении – разум, воля или внутреннее чувство?), иерархизации «рангов» ценностей; здесь же содержатся и предпосылки аксиологической логики («исчисление» ценности, не-ценности и отрицательной ценности).

С классической (и постклассической) аксиологией раннюю аксиологическую мысль сближает преимущественно универсалистская трактовка ценностного. Она восходит еще к античным аксиологемам (начиная с платоновско-аристотелевской иерархизации «всеобщих» имущественных, телесных и душевных ценностей, развиваемой стоиками в их осмыслении «природного»), продолжается в «философской политэкономии» Нового времени с ее приравниванием ценностного к потребностям «всеобщего естественного человека» и завершается кантовской и кантианской трактовкой «абсолютной ценности» как чисто моральной мотивировки абсолютной доброй воли, единой для всех и на всех представителей «трансцендентального субъекта» (сама «чистота» которой достигается за счет «вынесения за скобки» всякой их индивидуальности). Именно поэтому И. Кант, с его гениальным различием вещей и аффектов, которые не имеют ценности, поскольку имеют цену, и личностей, которые ценностны, поскольку цены не имеют, завершает на рассматриваемом этапе европейской мысли тот путь к персонологической антропологии, истоки которого обозначились в повороте к субъекту, начиная с эпохи кватроченто. При всем несходстве «естественного субъекта», реципирующего ценностное как данное и «ноуменального субъекта», созидającego его как заданное, между ними несомненное сходство в их универсальности [79, с. 109].

Аксиологический поворот в европейской философии сыграл очень важную роль в последующим за ним развитии философской антропологии и экзистенциализма. Именно в аксиологии и благодаря ей была осознана со всей очевидностью неоднородность научного знания, наряду с естественнонаучным, математическим, техническим знанием было конституировано как особое социальное и гуманитарное научное знание. Именно в аксиологии философами впервые были поставлен вопрос, который потом, внутри нее неоднократно переформулировался – это вопрос об условиях возможности оценок, имеющих «абсолютное значение», их критериях и соотносимости разных систем ценностей между собой. В то же время основную задачу аксиологии можно

видеть в анализе того, как возможна ценность в общей структуре бытия и как она соотносится с миром наличного бытия, с данностями социума и культуры. Другими словами, как ценности, будучи обращены к человеку, реализуются в действительности. Последнее выводит аксиологию за рамки чисто философской дисциплины и требует ее переформулировки в терминах социогуманитарной науки (социологии, психологии, культурологии и т.д., выступая основанием попыток построения отдельной научной дисциплины).

Решение названной задачи породило в аксиологии изначально различные ответы в зависимости от понимания самой природы ценности, способа ее существования, источника ее возникновения (продуцирования).

Подробное изложение содержания возникших в этот период аксиологических школ и направлений является задачей отдельного и специального исследования. В то же время некоторый анализ главных из них нам представляется необходимым для понимания возникновения, собственно, проблемы ценности жизни.

В хронологическом плане первой подобной школой является направление, получившее название аксиологического трансцендентализма. Родоначальником его можно по праву считать немецкого философа, врача и естествоиспытателя Р. Г. Лотце, который впервые ввел в этику и эстетику понятие «ценность», прочно связав его с философским идеализмом. Его последователь В. Виндельбанд пишет: «С тех пор, как Лотце энергично выдвинул вперед понятие ценности и поставил его во главе как логики, так и метафизики, часто делаются попытки установить «теорию ценностей» как новый вид философской основной науки» [37, с. 379]. Именно сам В. Виндельбанд как раз и явился наиболее значительной фигурой не только этой школы, но и вообще среди тех, кто впервые пытался превратить теорию ценностей в новую философию. При этом он опирался не столько на Лотце Р. Г., сколько на И. Канта, а именно – на понимание И. Кантом задач философии.

Данная аксиологическая школа сводит все разнообразие задач философии к одной главной: заниматься только изучением и систематизацией всеобщих

норм и идеалов с тем, чтобы выработать четко определенную и строго сформулированную систему ценностей, которая была бы приемлема в качестве обязательной для всех. «Я не отрицаю исторической подвижности значения слова «философия» и не отнимаю ни у кого права называть философией все, что ему угодно, – пишет В. Виндельбанд – Я лишь хочу понимать под философией в систематическом (а не историческом) ее смысле только критическую науку об общеобязательных ценностях: это определяет предмет философии»[36, с. 23]. Такое сведение предмета философии только к изучению ценностей приводит В. Виндельбанда к сознательному противопоставлению ее всем остальным наукам. Правомерность такого противопоставления, с его точки зрения, вытекает и из различия между суждением и оценкой. По мнению В. Виндельбанда, именно такими оценочными суждениями и должна заниматься философия.

Он отдает себе отчет, что оценка может носить совершенно индивидуальный и ничего не значащий для других характер. Он подчеркивает ту мысль, что для философии имеют значение лишь такие оценочные суждения, которые являются общими нормами, вечными правилами, формулировками конечного идеала. «Речь идет не о фактической общезначимости, а об идеальной, не о той общезначимости, которая существует в действительности, а о той, которая должна иметь место» [36, с. 26]. То есть критерием оценки объявляется высшее «долженствование» и «недозволенность иного» – поведения, поступка или мышления, которые не могут быть выведены из природы, не могут быть обоснованы ссылками на законы природы, а существуют вне и независимо от них.

Таким образом, по В. Виндельбанду, ценности являются априорными, то есть данными человечеству вне и до опытного знания, трансцендентными, лежащими за пределами реального мира. Мы должны стремиться к ним, но не можем достичь их и овладеть ими, так как они представляют собой некие идеалы, никогда не совпадающие с действительностью.

Если понятие ценности у В. Виндельбанда носит, таким образом,

абстрактный характер, то Г. Риккерт уделяет его конкретизации и конструированию достаточно большое внимание. Правда, он отказывается от его определения, ссылаясь на то, что «ценность» - это такое же предельно широкое понятие, как бытие, поэтому не допускает никакого дальнейшего определения, однако его подход к проблеме более детален и позволяет получить достаточно полное представление о понимании ценности этой школой [145].

Если по В. Виндельбанду ценность представляется результатом оценки чего-либо неким «целеполагающим сознанием», свободным в своем выборе от объективной реальности, то Г. Риккерт совершенно отрывает ценность от оценивающего субъекта. Субъект может признать или не признать ценность, но сама ценность совершенно не зависит от него. Природа ценностей такова, что они не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону людей и предметов.

Это царство отделено от бытия. Ценности не имеют и не могут иметь никакого фактического бытия. Они представляют собой потустороннюю, т. е. трансцендентную область значений таких суждений, истинность которых независимо ни от какого опыта признается всеми. Но попытка доказать эту истинность заранее обречена на неудачу.

В доказательство независимого существования царства действительности и царства ценностей Г. Риккерт приводит ряд аргументов, наиболее показательными из которых представляются следующие два.

Первый аргумент состоит в том, что для различения бытия и ценности он предлагает ввести инструмент отрицания. Если в результате отрицания чего-либо мы получаем «ничто», то мы имеем дело с бытием, с реальной вещью, говорит Г. Риккерт. Например, отрицание жизни есть смерть – ничто. Отрицание здания есть его уничтожение – ничто. А отрицание добра дает его противоположность – зло, отрицание любви есть ненависть, т. е. здесь отрицание дает «нечто».

«Различие между бытием и ценностью вполне уясняется из того, что можно говорить об отрицании бытия, но не об отрицательном бытии, между тем как в сфере ценности мы получаем не только отрицание ценности вообще, но и отрицательную ценность или неценность» [145, с. 45].

Таким образом, только реальные вещи, имеющие конкретное существование, могут подвергаться бессодержательному отрицанию. Если же мы отрицаем ценность, то получаем новое содержание – неценность, противоположность.

Второй аргумент сводится к тому, что элементы бытия, взятые сами по себе, не представляют собой никакой этической или эстетической ценности ни вместе, ни отдельно. В качестве примера приводится живопись: бытие картины состоит из холста, красок, лака, но сами по себе они не заключают эстетической ценности, которая находится за их пределами. Более того, Г. Риккерт считает, что значимость эстетической ценности возрастает по мере удаления произведения искусства от реальной действительности. «Все, что в произведениях искусства принадлежит искусству, так сильно удалено от действительной жизни, что не может уже более быть названо действительностью» [145, с. 49].

Из подобных аргументов и делается вывод о независимости мира ценностей от мира материального, мира реальных человеческих поступков.

Однако, если изложение самих аргументов и их смысл привлекает изяществом и тонкостью суждений, неправомерность выводов из них не вызывает сомнения. Мы оцениваем гуманизм, разумность того или иного поступка, действия как положительную ценность не потому, что где-то за пределами бытия существует некий идеал гуманизма, повелевающий нам считать их таковыми, а потому, что в результате длительного пути развития и миллионов поступков человечество пришло к пониманию того, что человеколюбивые и созидательные деяния служат на пользу развитию и совершенствованию самого человека. Другими словами, общечеловеческая ценность гуманизма имеет своей базой, своим фундаментом историческую (а

значит, состоящую из реальных поступков) практику.

Что касается второго аргумента о потусторонней сущности эстетических ценностей, то и здесь игнорируется тот факт, что эстетическое чувство человека не могло возникнуть помимо практической деятельности человека. Эстетические ценности человека и освоение им реального мира связаны столь тесно, что их разрыв невозможен даже в теоретическом плане. Именно в процессе деятельности формируется неизвестная животным способность человека, созидать по эстетическим законам и подходить к вещам и явлениям с эстетической мерой. В результате человек начинает находить в мире – в общественной жизни и в природе – разнообразные эстетические ценности: красоту, величие, гармонию, а также драматизм, трагизм, комизм.

Таким образом, первое из крупных учений о ценностях, нашедшее многих сторонников среди современных философов и послужившее основой для многих последующих школ, выносит все ценности за пределы материального мира, делает их недоступными, потусторонними. В целом же трансцендентальная версия неокантианства может быть охарактеризована как нормотивистская (нормотивизм), ведущая либо к «субъективации» (плюрализации) проблематики аксиологии, либо к ее «спиритуализации» через постулирование сверхчеловеческого логоса. Поэтому наряду и параллельно с трансценденталистской версией возникают разные варианты онтологизации и субъективации ценностей.

Онтологизацию аксиологии можно проследить по работам М. Шелера, Н. Гартмана, А. Brentano и др. Так, А. Brentano, различая акты представления, суждения и «любви и ненависти», источником ценностей считает последние, как более фундаментальные феномены, чем акты выбора (суждения) на основе рациональной воли в неокантианстве, ведущие к неоправданной интеллектуализации понятия ценностей. В основе объективности ценности лежит объективность всеохватывающего чувства «любви-ненависти» (предпочтений и отвержений) [23].

Для Н. Гартмана, с точки зрения его имманентно-трансцендентного

отношения субъекта и объекта, предмет познания постулируется за пределами самого познавательного акта и наделяется онтологическим статусом, ценностно по разному «сmodellированным» [44].

В свою очередь он различает познание и эмоционально-трансцендентные акты, позволяющие схватывать действительность непосредственно и прямо, а действительности «навязываться» субъекту. Кроме того, она обнаруживается в предвосхищениях субъекта (таких, как надежда, страх, беспокойство), а также фиксируется в спонтанных ориентационно-поисковых актах субъекта (вожделении, желании, воле). Таким образом, в ценностном отношении один полюс постулируется эмоционально-трансцендентными актами, а другой их интенциональными предметами, т. е. ценностями (они даны в интуиции, возникающей в актах любви-ненависти, как безоговорочное принятие-отвержение). Тем самым Н. Гартман попытался обосновать аксиологию вне религиозной проблематики и, не прибегая к авторитету Бога, (возможность высокой нравственности при атеистическом посыле, необходимом для обеспечения свободы человеческого деяния, ориентированного на ценность, обосновывается в его «Этике»).

Иной, ставший классическим, вариант онтологизации проблематики аксиологии предложил М. Шелер, у которого реальность ценностного мира гарантируется «вневременной аксиологической серией в Боге», лишь отражаемой и воплощаемой на индивидуальном уровне, на котором типология личностей задается типологией их иерархизированных систем ценностей, определяющих личностную онтологичность [201, с. 319]. Такой подход потребовал «переворачивания» ценностного отношения: не от целей к ценностям, а наоборот, от ценностей через волю к целям, в котором акт предпочтения (основанный на чувстве любви-ненависти) и есть суть познания ценностей. Структура ценностей априорна, они вечно тождественны сами себе, но в актах предпочтения устанавливаются их «ранги», на основе трех критериев: долговечности, «неделимости», способности к вызыванию у человека чувства удовлетворенности. Таким образом, Макс Шелер ввел в

аксиологию проблематику типологии ценностей. Однако его имя философская традиция связывает и с так называемой «философской антропологией», помимо которой он также занимался и «социологией знания», конкурируя здесь с социологами К. Мангеймом и Э. Дюркгеймом. Но об этом речь пойдет в следующем параграфе.

Противоположной «персоналистскому онтологизму» М. Шелера является версия субъективизации и психологизации понятия ценности. Вариантом такой версии является прагматизм, основоположником коего считается Ч. Пирс, а продолжателем его идей является Д. Дьюи, связавший понятие ценности со стандартизируемыми и типологизируемыми (социологическими) представлениями о прагматически и утилитаристки понимаемой «полезности». Истинно то, что помогает нам преодолеть сомнение и действовать таким образом, что мы добиваемся успеха» [63, с. 56]. В прагматизме практический успех оказывается единственной целью философии, единственным содержанием истины, а также единственным его критерием. Многовековые усилия мыслителей разработать научный метод в философии и определить правильный критерий истины оказались ненужными, с точки зрения Д. Дьюи, и были перечеркнуты им.

Критикуя представителей аксиологического трансцендентализма, Д. Дьюи доказывает, что ценности рождаются реальной ситуацией, как результат интереса личности, желающей изменить неблагоприятную ситуацию на благоприятную. Этот интерес стимулирует действия. Исходя из этого утверждения, Д. Дьюи упрекает тех философов, которые слишком абстрактно толкуют проблему и отрываются от реальности. Если интерес будет рассматриваться вне условий его возникновения, вне конкретной среды, то и ценность приобретает абстрактный, труднообъяснимый характер. Д. Дьюи указывает на то, что оценочные суждения и вытекающие из них правила имеют своим основанием культурные традиции, нравы, обычаи. Поэтому он считает необходимым тщательное исследование социальной среды, формирующей определенные интересы и потребности, а следовательно, ценности с целью регулирования

общественной деятельности. Наука о ценностях, по мнению Д. Дьюи, должна стать инструментом для согласования интересов различных социальных групп, предотвращения социальных конфликтов. В этом состоит главная социальная роль, предназначаемая Д. Дьюи теории ценностей [63].

Если его попытка преодолеть трансцендентализм в понимании природы ценностей, связать ценности с реальной жизнью людей содержит в себе некоторый положительный момент, то в вопросах конечной цели самой теории он смыкается со своими предшественниками, которых он столь резко критикует, ибо его задачей оказывается обоснование возможности снятия всех противоречий общества с помощью теорий, пропаганды определенных ценностей, изменений в мышлении и поведении людей, что по сути своей означало бы и снятие стимулов развития.

Психологизированный вариант «субъективистских» версий задается в бихевиоризме, теории обмена, частично в символическом интеракционизме, в трактовках ценности как возникающей в процессах межкультурных обменов и взаимодействий в интересующем пространстве. Все эти версии отличает сведение ценности к факту, неразличение ценности и ее носителя, смешение ценностной и предметной реальности.

Культурно-исторический релятивизм, истоки которого исследователи видят в идее аксиологического плюрализма В. Дильтея, ввел в научный оборот представление о множественности равноправных ценностных систем, опознаваемых с помощью исторического метода. Фактически именно В. Дильтеем была впервые сформулирована нашедшая впоследствии многочисленных продолжателей программа критики самой возможности общей аксиологии, внутри аксиологии как необоснованного абстрагирования от конкретно-исторических контекстов и произвольной абсолютизации некоей одной «подлинной» системы ценностей [58]. Эта версия была поддержана О. Шпенглером, А. Тойнби, П. Сорокиным и др.

«Выведение» аксиологии за рамки чисто философской дисциплины и

открывающиеся при этом эвристические возможности со всей очевидностью продемонстрировала социология, прежде всего культур-ориентированная, ярко обозначенная в трудах О. Шпенглера [210]

Согласно мнению этого философа, каждая культура обусловлена и соответствует настрою души того народа, который ее создает. Правда, еще не все народы создали свои культуры. Он насчитывает всего восемь культур: египетская, индийская, вавилонская, китайская, «аполлоновская» (греко-римская), «магическая» (византийско-арабская), «фаустовская» (западно-европейская) и культура майя.

По О. Шпенглеру, русской, украинской и других славянских народов культуры еще нет, но он обнадеживает, говоря, что ожидается появление «русско-сибирской» культуры [210].

Любопытно отметить, что из всех перечисленных культур только две являются европейскими, однако «аполлоновской» уже давно нет, а «фаустовская», по его собственному мнению, находится на краю гибели, и ее надо немедленно спасать.

Каждая культура, говорит О. Шпенглер, живет своей жизнью и за период, отведенный ей (примерно 1000 лет), создает свои собственные ценности – религию, науку, искусство, нравственность, стиль и законы мышления, своеобразные ощущения, переживания, а также свои социальные и политические институты.

Поскольку души культур наглухо отгорожены друг от друга, то человек, принадлежащий одной культуре, никогда не сможет проникнуть в другую и понять ее. Отсюда, естественно, напрашивается вывод о безнадежности попыток взаимопонимания между народами. Напрасно пытаться объединить их усилия для решения крупных общечеловеческих задач. Каждый народ обречен на одиночество и на свою собственную судьбу.

Рекомендации, даваемые О. Шпенглером для спасения культуры, находятся в контексте «философии жизни»: это призывы к «переоценке ценностей», решительному и радикальному идеологическому перевооружению

Европы, к выращиванию особой породы человека, как «тип энергичной, повелительной, высокоинтеллектуальной цивилизации» [210, с. 39]. У людей этого типа должна быть своя иерархия ценностей, «чуждая всякой филантропии, литературной болтовни популярных социал-этиков и апостолов гуманности» [210, с. 36]. Эти люди должны похоронить разлагающийся и разлагающийся устаревший парламентский демократизм и установить военно-деспотическую диктатуру господствующего класса, которая и станет основой государственного порядка. Тогда-то и начнется новый взлет культуры с новыми ценностями, создаваемыми энергичными «реальными политиками, денежными магнатами, большими инженерами и организаторами» [210, с. 40].

Именно поэтому нам представляется уместным остановиться немного более подробно на основных философских постулатах «философии жизни», которая возникла как философское направление в эпоху, когда европейский капитализм начинает проявлять первые симптомы своего кризиса, выразившиеся в нарастании иррациональности общественной жизни, учащении конфликтов между личностью и обществом и во все большем поглощении тотальностью социума человеческой индивидуальности. Осознание такого рода «экзистенциального будущего» оказалось чревато серьезной внутрифилософской переориентацией. Наступает полоса определенных умонастроений, когда иррациональность общества пытались эксплицировать через аналогичные свойства самой человеческой природы, как имеющей глубинные и вечные, «как сама жизнь» корни. Именно в этом направлении философами была выдвинута идея о том, что в своей попытке построить целостное мировоззрение, философия не может и не должна опираться исключительно на естественные науки. Более того, она не должна абстрагироваться и от конкретного человека с его реальными жизненными проблемами.

В имманентно-философском плане в «философии жизни» сформировался резкий отказ от традиционного гармонизирующего системо-созидания и его главной движущей силы – науки; акцент был сделан на преодолении

рационализма предшествующей философской классики, оцененного как переходящее историческое явление.

«Философия жизни» может быть рассмотрена, таким образом, как реакция против издержек рассудочного века Просвещения; реакция, главным пафосом которой стало противопоставление разуму сил самой жизни с ее иррациональностью, непосредственностью и принципиальной недоступностью, для всякого рационального осмысления. Целостная реализация данного умонастроения и привела в конечном счете к такого рода философскому движению, как «философия жизни», представленному именами Ф. Ницше, В. Дильтея, Г. Зиммеля, О. Шпенглера и А. Бергсона. «Философия жизни» возникла и как реакция на тот кризис, который в последней трети XIX в. переживало механистическое по своей сути естествознание. Под влиянием успехов в биологии, вплотную приблизившейся к исследованию проблемы живого, наметились попытки объяснить законы неорганической материи, опираясь на так называемый новый «витализм» и «органицизм». Сложилась устойчивая тенденция «жизненного объяснения» всего и вся, которая постепенно выходит за рамки естественных наук, охватывая психологию, культурологию, историю, этику, религию и т.д. Позднее ее концентрированным выражением станет герменевтический метод в философии и науке, а пока интерпретацией такого рода интенций занялась «философия жизни», ставящая перед собой задачу построения целостного миропонимания, опираясь исключительно на понятие «жизни» – этой первичной реальности, целостного органического процесса, предшествующего разделению мира на идеальное и материальное. При этом жизнь понималась не только как сущность мира (онтологический аспект); она же провозглашается и единственным органом его познания (гносеологический аспект). Иначе говоря, сама жизнь должна философствовать из себя самой. Так, особенности предмета постижения диктуют специфику самих форм его познания, трансформируя всеобъемлющую онтологическую реальность-жизнь в плоскость психического по сути процесса – непосредственного переживания, которое расшифровывалось здесь как

расширение человеческого Я – до «космического» посредством «вживания» в то, что должно быть познано. В этом смысле «жизнь» становится непосредственно переживаемой сущностью мира. С помощью понятия «жизнь» создавалось представление о мире как целом, о способе его постижения, о смысле человеческой жизни и тех ценностях, которые придают «жизни» этот смысл. При этом возникла чисто виталистская теория ценностей, дедуцируемая из тех же основополагающих принципов «философии жизни»: если мир в его глубочайших основах есть жизнь, то в человеческой жизни важна только сама эта жизнь, которая и наполняет смыслом существование. Так, жизнь становится универсальным принципом мироздания, охватывая одновременно и проблемы бытия, и проблемы познания и ценностей. Спектр взглядов основных представителей «философии жизни» оказывается чрезвычайно многообразен, т.к. само понятие «жизни» в силу его расплывчатости и многозначности дало возможности для самых различных его интерпретаций, как биологических, психологических, так и культурно-исторических. «Философия жизни» оказала, без преувеличений, колоссальное воздействие на европейскую культуру и самосознание XX в. Особенно велико это влияние оказалось для гуманитарной сферы знания, представители которой до сегодняшнего дня эффективно реализуют многие из методологических установок «философии жизни». Задав мощную, инородную философской классике антисциентистскую традицию, «философия жизни» явилась по сути, первым историческим выражением нового типа философствования, ставшего господствующим в европейской ментальности, начиная с 30-40-х XX в. со свойственными ему отказом как от претензий на завершающее осмысление мира, так и от поддержания мифа о единстве этого мира и разума.

По этому поводу В. П. Визгин пишет: «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» [35, с. 32], так как: «... открываемое им пространство мысли

развертывается не под “небесными” знаками разума и достоверности, а под “земным” знаком жизни и ценности» [35, с. 33]. Остановимся более подробно на творчестве этого философа, тем более что его вклад в развитие именно аксиологического аспекта в «философии жизни» трудно переоценить. Сам же Ф. Ницше пишет: «Вопрос о ценности фундаментальнее вопроса о достоверности» [125, с. 124]. Но и при таком радикальном преобразовании исходных диспозиций мышления основоначала новоевропейской философии остаются не задетыми: «Только субъект доказуем», – говорит Ф. Ницше, как бы вторя своему историческому антиподу, родоначальнику классического рационализма Р. Декарту с его принципом достоверности, - «... “объект” есть лишь известный вид действия субъекта на субъект... есть *modus* субъекта» [125, № 569]. Можно даже сказать, что присущий классической метафизике субъективизм еще более радикализируется в философии Ницше, что обнаруживается в характерном для нее ценностном подходе.

Ставя вопрос о том, как связаны понятия жизни и ценности в философии Ф. Ницше, мы должны прежде всего заметить, что Ф. Ницше философствует как бы изнутри жизни, отождествляя себя с ней – как бы жизнь при этом ни понималась.

Обратимся теперь к раскрытию тех концептуальных ходов, сделанных Ф. 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, Ф. 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 [125, №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 самую идею мертвого. Это

тезис виталистической онтологии и метафизики. Действительно, жизнь выступает как центр мысли философа. Она не подводится безоговорочно и под понятие воли. Ф. Ницше восстает против шопенгауэровской метафизики воли, выступая адвокатом жизни. Примат жизни установлен безоговорочно и окончательно. Но Ф. Ницше 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» [125, №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 возникнуть» [125, №690]. «Жизнь, – подчеркивает мыслитель, – только средство к чему-то: она есть выражение форм роста власти» [125, №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 Ф. 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 Ф. Ницше лежит метафизика воли к власти. Философствование и метафизика здесь не совпадают в бесконфликтном тождестве, как это обычно предполагается для классической традиции. Эмоционально, экзистенциально Ф. Ницше 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 тексте самой мысли Ф. Ницше, мы видим как расходятся у него экзистенциально-личностная самоидентификация, с одной стороны, и интеллектуально-понятийная, с другой.

С понятием жизни связано понятие ценности, одно из основных у Ф. 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 Ф. 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 Ф. Ницше, в том, что «суть» нет, по крайней мере в смысле классической метафизики) 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 Ф. 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 Ф. 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 Ф. Ницше, как замена вещей или субстанций динамическими центрами сил, вступающими друг с другом в отношения борьбы, соперничества, использования, подчинения и т.п. Ценность – характерный, сущностный атрибут воли к власти как метафизического принципа. «Все оценки, – говорит Ф. Ницше, – только следствия и более узкие перспективы на службе у этой единой воли. Само оценивание есть только эта воля к власти» [125, №675]. Кстати, «единство» воли следует как раз поставить под сомнение. Воля к 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» [125, №567].

Когда Ф. Ницше говорит, что «применение морального различия имеет лишь значение перспективы» [125, №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 онтологической значимости. Бытие, по Ф. Ницше, имморально, «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 Ф. 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 противопонятие – заблуждение. Фактически он заменяет эти основные классические гносеологические категории идей ценности и перспективизма, выступающие для него своего рода аргументом 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» [125, №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 Ф. Ницше, – исключительно “биологическая полезность” [125, №584].

Еще более ясно мысль о критерии оценивания выражена в таком фрагменте: «В оценках находят свое выражение условия сохранения и роста» [125, №507]. Этот аксиологический редукционизм по отношению к истине вписан в метафизику воли к власти, действующую в философии жизни Ницше. Здесь необходимо снова подчеркнуть тождество воли к власти и жизни на уровне аксиологического подхода. Действительно, «ценность для жизни, – замечает Ф. Ницше, – является последним основанием» [125, №493]. Высказывания о том, что «само оценивание есть воля к власти», мы уже приводили.

Не следует думать, однако, что Ф. Ницше ограничивается этим узким кругом избирательного и деформирующего переноса элементов биологического знания в свою философию, пролагая путь прагматизму и постмодернизму XX века. 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 Ф. Ницше, – что все высшие ценности, господствующие над человечеством, по крайней мере над укрощенным человечеством, могут быть сведены к оценкам истощенных» [125, №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 (Ф. Ницше прежде всего имеет в виду ценности христианской культуры). «Суждения истощенных, – говорит он, – проникли в мир общих ценностей» [126, с. 562]. В такого рода суждениях и проявляется то экзистенциально наполненное активное отождествление себя с жизнью и культурой в их предполагаемом тождестве.

Жизнь Ф. Ницше 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 Ф. 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 осмыслением. Жизнь борется, распространяется, растет, рискует, цветет, гибнет. Она всегда стремится к своему расширению и самоутверждению, к усилению, умножению мощи или власти.

Подводя итог ницшеанской концепции жизни, следует отметить следующее: представляется, что нужно подробно остановиться на этой противоречивой, можно даже сказать эклектичной концепции. В наше время 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, тем не менее, 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 выбрасывающиеся

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. Такое крушение мировоззренческих идеалов с необходимостью приводит к переоценке ценностей вообще и к переоценке ценности жизни в частности. Поэтому отрицательный опыт Ф. Ницше, его своевременное философское осмысление может помочь избежать многих ошибок современности. Задача Ф. Ницше о полной смене ценностей сохраняла все же саму функцию ценности. Разоблачение идеалов оставляло нетронутой потребность в идеале.

Опыт Ф. 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 можно попытаться сформулировать один из главных уроков, извлекаемых нами из опыта Ф. Ницше с переоценкой ценностей.

Провал эксперимента Ф. 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.

Аксиологическая интенция в европейской философии появляется в процессе острого переживания обществом того или иного кризиса или цивилизационного сдвига, когда обесцениваются привычные культурные традиции и подвергаются дискредитации идеологические устои общества. Именно такая ситуация сложилась в европейской культуре на рубеже XIX и XX веков, что и послужило зарождению и развитию аксиологических учений и соответственно проблемы ценности жизни, как таковой.

Ощущение затерянности человека в окружающем его абсурдном мире,

осознание бессмысленности своего существования неизбежно порождает настроения безнадежности и страха. Наиболее ярко эти настроения выразились в философии жизни, где проблема ценности жизни зазвучала с усилившейся остротой и необходимостью. И чем глубже погружается общество в состояние кризиса, тем острее переживается смысл собственного существования и ценность жизни.

1.2. Экзистенциалистский подход к проблеме ценности жизни.

Проблема ценности жизни, зародившись в аксиологической философии и философии жизни получила свое дальнейшее развитие в философии существования или экзистенциализме. Его представители – Л. Шестов и Н. Бердяев, М. Хайдеггер и К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Камю и Г. Марсель – не пытались проникнуть в методологические тайны науки, раскрыть природу искусства, морали и религии, предложить новые глобальные философско-исторические конструкции. Они ставили в центр внимания индивидуальные смысложизненные вопросы: вины и ответственности, решения и выбора, отношения человека к своему призванию и к смерти, понимание человеком смысла собственного существования.

За этими внешними отличиями экзистенциализма от того типа философии, который господствовал на Западе в течение более полувека, скрывается серьезное содержательное стремление вслушаться в подвижные умонастроения и ситуационно-исторические переживания человека современной эпохи.

Экзистенциализм – философское выражение глубоких потрясений, постигших нашу цивилизацию в XX веке. У целого поколения европейской интеллигенции, пережившей первую мировую войну, обманчивую стабилизацию 20-30-х годов, приход фашизма, гитлеровскую оккупацию, эта философия вызвала интерес прежде всего потому, что обратилась к проблеме критических, кризисных ситуаций, попыталась рассмотреть человека в его «хождениях по мукам», в претерпевании жестоких исторических испытаний.

Экзистенция – это судьба-призвание, которой человек беспрекословно, стоически подчиняется. История же – это судьба-ситуация, которую он

безропотно, стоически переносит. Данное противопоставление составляет, на наш взгляд, один из существенных принципов экзистенциализма.

Если западная философия классического периода ставила в центр внимания духовную активность людей, реализующуюся в научном и художественном творчестве, в создании и совершенствовании политических учреждений, то экзистенциализм сосредоточил свое внимание на проблеме духовной выдержки человека, заброшенного в иррациональный, вышедший из-под его контроля поток событий.

Может быть именно поэтому, экзистенциализм справедливо называют «философией кризиса». Он является таковым не потому, что предлагает теоретическое объяснение противоречий современного мира, а потому, что пропагандирует (и по-своему оспаривает) само кризисное сознание западного общества. Он отталкивается от наиболее типичных (а именно поэтому поддающихся обобщенному философскому выражению) форм радикального разочарования в истории, которое начиная с 20-х годов охватывает на Западе достаточно широкие слои населения и особенно напряженно переживается интеллигенцией.

Подобно многим современным философским течениям, экзистенциализм склонен отождествлять кризис цивилизации с кризисом разума и гуманности, истолковывать его как выражение «мировой катастрофы» и «заката цивилизации». Своеобразие экзистенциализма состоит, однако, в том, что он, во-первых, протестует против личной капитуляции перед «глобальным кризисом» и, во-вторых, пытается извлечь из апокалипсического переживания истории новые общемировоззренческие постулаты, новые определения предмета философии, ее задач и возможностей.

Экзистенциалисты считают, что катастрофические события новейшей европейской истории обнажили неустойчивость, хрупкость, неустранимую конечность всякого человеческого существования: не только индивидуального, но и родового, общеисторического. Вот почему самым адекватным и глубоким знанием о природе человека они признают сознание собственной смертности и

несовершенства, которым обладает каждый, даже самый непросвещенный, замкнутый в своем обыденном опыте индивид. К. Ясперс называет это сознание «единственным небожественным откровением», М. Хайдеггер определяет человеческое бытие как «бытие-к-смерти».

Представление о смерти как о самоочевидной абсолютной границе любых человеческих начинаний занимает в «философии существования» такое же место, как и в религии, хотя большинство представителей этой философии не предлагают человеку никакой потусторонней перспективы. Подобно религии, экзистенциализм считает, что человек не должен убегать от сознания своей смертности, а потому высоко ценит все то, что напоминает индивиду о суетности его практических начинаний. Этот мотив ярко выражен в экзистенциалистском учении о «пограничных ситуациях» – безвыходных, предельных жизненных обстоятельствах. По К. Ясперсу, такие ситуации являются «шифром», символом человеческого положения в мире. Окончательное поражение, вторит ему Ж.-П. Сартр, есть наиболее общая правда жизни.

Эта пессимистическая онтология, коренящаяся в трагическом ощущении современной эпохи, находит точный аналог в экзистенциалистском понимании познания. Отказав в доверии объективному историческому процессу, «философия существования» лишает доверия и научно-теоретическое познание, которое мыслимо только как исторически преемственное, передающееся от поколения к поколению, проверяемое, уточняемое, предполагающее возможность бесконечного приближения к своему объекту.

Самым надежным свидетелем истины экзистенциалисты считают нетранслируемую индивидуальную субъективность сознания, выражающуюся в настроениях, переживаниях, эмоциях человека. Постигнуть мир, как он есть (или, по выражению Мерло-Понти, «каким он существует до науки»), – значит, согласно экзистенциалистам, выявить смысл единого мироощущения личности, произвольно присутствующего в этих настроениях, переживаниях, эмоциях. Причем, трактовка гносеологических проблем у этих философов зависит от их

мировоззренческих установок. Так, атеист Ж.-П. Сартр пишет: «Бытие может быть обнаружено нами лишь некоторыми средствами прямого доступа, скажем через переживание скуки, отвращения и т. д.» [151, с. 66].

В то же время, религиозно настроенный Г. Марсель, излагая свою позицию заявляет, что, пока мы находимся в сфере проблематического, «неизбежно возникает волнующий вопрос о существовании внешнего мира, притом ставится он таким образом, что не допускает ответа...» [113, с. 81]. Переходя в сферу метапроблематического, мы переступаем границу между внутренним и внешним: вопрос тем самым снимается.

Сфера метапроблематического, согласно Марселю, – есть духовный мир таинств, это «рефлексия, нацеленная на таинство», на бытие как фундаментальное таинство, постижение которого требует вовлечения личности и недоступно до тех пор, пока мы остаемся на теоретическом уровне проблематического, логического, рационального, научного познания [114].

Свойственное таинству «соучастие» (партиципация) в бытии является «трансцендированием положительного знания. Оно приводит к сверхрациональному единству субъекта и объекта, невыразимому в образах восприятия, понятиях и словах.

Экзистенциалисты не отрицают, что, как психологические явления, переживания человека обусловлены обстоятельствами, различными для разных людей. Однако они полагают, что переживание никогда не бывает полностью обусловленным, а всегда несет в себе нечто общее всем людям и выражающее самое существо человеческого положения в мире. Эта необусловленная тенденция переживания становится видимой либо тогда, когда пробудившая его ситуация является трагически острой, либо тогда, когда само переживание возникает со спонтанной произвольностью. «Переживания, – пишет Мерло-Понти, – могут рассматриваться как психологически и социально детерминированные; но есть определенный способ подхода к ним, который позволяет выявить их абсолютное значение» [120, с. 120]. Этот способ состоит в том, чтобы поймать переживание в его «сиюминутности» (или, по выражению

Ж.-П. Сартра, «как бы застигнуть сознание на месте преступления»), не дав ему перерасти в рассуждение, в хотя бы зачаточную форму теоретического мышления, оценки обстоятельств. Лишь в таком случае, полагают экзистенциалисты, переживание превратится в своего рода «смотровое окошечко», через которое будет виден мир, каков он есть, каким он от века существует для конечного и бренного человека.

Человек, а это, пожалуй, смысловое ядро всех определений, которые дает ему экзистенциализм, есть такое существо, которое осуждено пребывать в истории и не в состоянии прожить вне общества, но которое в то же время способно стойко перенести саму перспективу заката истории и общества, если он перестанет искать в истории свое предназначение. История – не общая задача, а общая судьба многих людей, общность «вместе вынесенного».

Интересно отметить, что в «Философской автобиографии» К. Ясперс выразит это восприятие истории в следующих обобщенных формулировках: «В 1914 году историческая почва заколебалась... наши поколения почувствовали себя заброшенными в поток катастрофических событий. С 1914 года это состояние не прекращалось и шло все убыстряющимися темпами. Эту нашу человеческую судьбу в ее течении я пытался понять не как познаваемую необходимость темного, но в себе упорядоченного процесса, но как ситуацию, результаты которой... определяются нашей человеческой свободой» [215, с. 256].

История, по К. Ясперсу, сама ситуация (до размеров общества разросшиеся обстоятельства человеческой жизни), и в качестве свободной личности единичный человек просто пребывает в ней. Он стихийно вовлечен, «заброшен» в историю, а не конституирован ею. Основная задача исторической ориентировки личности состоит в том, чтобы любые социальные образования и объективные тенденции их изменения принять в значении обстоятельств, компонентов ситуации, а не в значении целеуказаний. Внутренняя убежденность, утверждают экзистенциалисты, первична по отношению к любой стратегии исторического действия. Только осознав это, человек обретает

стойкость, необходимую для того, чтобы воспринять любой, даже самый безотрадный исторический прогноз, не впадая в отчаяние и цинизм.

Экзистенциалистское противопоставление исторического исследования и безусловной внутренней убежденности, которая предопределяет сам тип восприятия, признания личностью объективных результатов этого исследования, восходит к идеям основоположника феноменологии Э. Гуссерля, отстаивавшего логическую истину от нападков новейшего релятивизма и скептицизма с помощью стоических аргументов. Он утверждал, что человек не может мыслить (не может сохранить способ существования мыслящего существа), если не предполагает, что истина существует. Постепенно этот постулат переходит у Э. Гуссерля в попытку разграничить те достоверности, которые доставляет «опытная интуиция» (всякое исследование, имеющее дело с эмпирическими фактами), и безусловную достоверность логико-математических истин, непосредственных нравственных убеждений и осмысленно целостных восприятий [54, с. 74].

Область безусловных очевидностей внутренне едина и составляет, согласно Э. Гуссерлю, мир «жизненной веры» человека. Этих очевидностей не в состоянии поколебать никакие обстоятельства, никакие новые знания. Однако в обычном опыте безусловные очевидности смешаны с истинами выводимого знания, и человек нередко принимает одни за другие.

Чтобы выделить безусловные очевидности, необходимо прибегнуть к «феноменологической редукции». Ее суть, во-первых, в «остранении» теоретических суждений (индивид должен воздерживаться от принятия выводов науки в качестве ниспосланных ему жизненных целеуказаний относиться к ним как к простой информации о фактах и обстоятельствах), а во-вторых, в том, чтобы выявить для человека, ищущего прочной убежденности, безусловную достоверность ряда простейших интуиций, переживаний и восприятий, на которые он просто не обращает внимания в обычной жизни.

Из этого последнего требования Э. Гуссерля и развилась уже отмеченная выше экзистенциалистская идея «аналитики наличного бытия», т. е. не просто

объяснения переживаний через обусловившие их обстоятельства, предметы, интересы, но толкования, расшифровки переживаний, отношения к ним как к явлениям, скрывающим какой-то безусловный смысл. Явление, содержащее смысл, наподобие того, как слово содержит значение, и есть то, что Э. Гуссерль именовал феноменом.

Понятия «феномен», «феноменологическая редукция», «усмотрение смысла» и т. д. играют в экзистенциалистской философии огромную роль. Феноменология – гносеологическая почва экзистенциализма, и, как ни отличаются друг от друга его представители, среди них нет ни одного, который не был бы феноменологом.

Экзистенциалистская концепция личности раскрывает перед нами широкое поле проблем, так или иначе связанных со смыслом, а значит и ценностью человеческой жизни. В этой связи следует обратить внимание на понимание экзистенциалистами человека как существа, приносящее жизнь в жертву своему предназначению. «Готовность к самопожертвованию» есть изначальное определение личности. Согласно экзистенциализму, человек готов на самоотречение вовсе не потому, что существует идеал, стоящий жертвы. Он просто не в силах существовать, не посвящая чему-то свою жизнь: такова его фундаментальная предрасположенность, первичная по отношению к наличию любых целеуказаний. Осознавая свою бренность, человек устремляется к вечному, но не к бесконечной длительности (не к бессмертию души и не к бессмертию человеческого рода), а к надвременной значимости безусловного принципа. Абсолютная убежденность – таково направление, в котором течет внутреннее время.

Эта тема и стала главным предметом размышлений М. Хайдеггера. История есть для М. Хайдеггера история того, с чем встречается человек в своем стремлении к безусловному [189].

В так называемых «традиционных обществах» единичный человек удовлетворял свою тоску по вере благодаря истине откровения. Именно она, по мнению М. Хайдеггера, обеспечивала устойчивость сельской общины и

слаженность внутреннего мира патриархального крестьянина. Однако в ходе секуляризации религии символы откровения потеряли значение для огромного большинства людей. Человек оказался перед лицом мира без бога, или «ничто». Но такое отсутствие сущего, по М. Хайдеггеру, обладает притягательностью подлинного бытия. В том, что уже отсутствует, наличествует подлинная мера тоски человека по безусловному.

Житейский страх выражается в боязни потерять жизнь или определенные жизненные блага. Онтологический страх – это боязнь не найти такого предназначения, ради которого человек добровольно жертвует своей жизнью и благами. Благодаря основательности, первоначальности этого страха и устремленности к «ничто» человек, по словам М. Хайдеггера, трансцендирует за пределы истории, разрушает, отбрасывает или «выносит за скобки» все относительные достоверности, которые она ему доставляет.

Куда же приводит человека это трансцендирование? Есть ли надежда, что он доберется наконец до безусловного?

Безусловное, говорит М. Хайдеггер, находится совсем близко. Оно в нас самих, оно открывается человеку не в исторических целеуказаниях, не в символах религиозного мифа, а в его собственных безотчетных, но неоспоримых действиях. Этим действиям Хайдеггер дает общее название – «экзистирование». Экзистировать – значит «быть вне себя» (приставка «эк» означает «вне»), быть в экстазе, выходить из берегов своего упорядоченного сознания, эмпирического кругозора, социально организованного опыта. В экстатическом действии индивид как бы выплескивает наружу свою темную, непроясненную, но окончательную веру.

Прообразом экстатического действия является восприятие, как оно трактуется в феноменологии Э. Гуссерля. Живое восприятие, по Э. Гуссерлю, всегда уже содержит в себе произвольное (и часто противоречащее рациональному смыслу) истолкование: непосредственный эмоциональный приговор воспринимаемому.

Иными словами, «первое впечатление» уже содержит в себе какое-то

убеждение, родственное логической интуиции по своей стойкости и категоричности. Так, например, М. Хайдеггер (в согласии с обыденным языком) называет убеждение, присутствующее в живом восприятии, настроением. Человеческие настроения мимолетны, но вместе с тем они обладают как бы сверхсубъективной прочностью: человек не властен над ними, не является их инициатором. Когда человеку удастся ощутить, «высветить» то единое, что проявляется в беспорядочном потоке его настроений, он придет к осознанию своей «фундаментальной настроенности».

Если экстатическое состояние у М. Хайдеггера мыслилось как сильное для человека и в принципе зависящее лишь от его личностных установок, то лейтмотивом экзистенциализма Ж.-П. Сартра является тема тщетности усилий, бесплодия и обреченности человека. «Проклятие» – один из любимых терминов этого «радикального атеиста». Человек проклят быть необусловленно свободным существом, он дважды проклят искать эту свободу под страхом приговора-возмездия во взгляде «другого», он трижды проклят не найти ее.

Исследователи отмечают, что лишенный возможности экзистенциальной самореализации, сартровский индивид находит облегчение в бунтарских еретических выходках. Тоска как способ переживания безразлично-равнодушного мира незаметно трансформируется у него в отвращение к сатанинскому, тенденциозно враждебному бытию, в отвращение к самой жизни; недостижимое экстатическое безрассудство компенсируется экзальтациями, манией кровавых преступлений, бросающих вызов «пустым небесам». Первая тенденция нашла воплощение в сюрреалистическом романе «Тошнота», написанном Ж.-П. Сартром незадолго до второй мировой войны, вторая – в его пьесе «Мухи» и в других драматических произведениях.

Диаметрально противоположное видение природы человека и смысла его жизни мы наблюдаем у соотечественника Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, который имел все основания для следующего диагноза «сартризма»: «Его атеизм нуждается в боге, подлежащем отрицанию, чтобы не превратиться в абсолютную пошлость. Если использовать различие, которое мне кажется важ-

ным, это, в конце концов, больше антитеизм, чем атеизм» [114, с. 89].

Свою концепцию человеческой жизни Г. Марсель разворачивает через категории «бытие» и «обладание». Они широко используются философом в его экзистенциалистских построениях. «Иметь» – это отношение к вещи, к объекту, к тому, что может быть отделено, отчуждено от меня, к чему я могу быть непричастным. «Быть тем или иным», напротив, неотделимо от меня. В этом отличие того, что я *имею*, от того, что я *есть*. Иными словами, Г. Марсель вводит здесь построение, аналогичное разделению «неподлинного» и «подлинного существования» у немецких экзистенциалистов.

На это разграничение опирается идея «воплощения». «Мое тело» не обозначает обладания, т. е. отношение к внеположному, иному, отчужденному. «Мое» употребляется здесь не в смысле «иметь», а в смысле «быть». Точнее, мое тело – это граница между «быть» и «иметь», поскольку наличие тела – условие всякого обладания. Такое понимание ничего общего не имеет с фейербаховским: «быть – значит быть телом». Марселевское «воплощение» – очень интересная категория, раскрывающая смысл его понимания человеческой жизни, как таковой. Дело в том, что «быть» для Марселя – категория, значимая лишь в духовной сфере, в перспективе субъективности. «Воплощение «Я» – выражение вторичности тела, прикрытое покровом «таинства». «Я» – это не мое тело, а «моя жизнь», не нечто предметное, объективное, познаваемое, а переживаемо-волевое. В отличие от тела, душа – не погранична между бытием и обладанием, она есть чистое бытие.

Идея «воплощения» переносится Г. Марселем на всю природу, которая превращается в воплощение абсолютного «Я». Вместе с тем мое «воплощение» служит ключом к экзистенциалистскому «бытию-в-мире»: через мое тело я приобщаюсь к телесному миру, я един с ним: «...мир, называемый «внешним», по роду своего существования находится в том же положении, что и мое тело, от которого я могу абстрагировать себя лишь томительным умственным усилием» [113, с. 47]. Причем сущность этого единства не оставляет никаких сомнений: «Мир существует в той мере, в какой я имею отношения к нему,

отношения того же самого рода, как мои отношения с моим собственным телом – другими словами, поскольку я воплощен» [113, с. 123].

Представляется, что философию Г. Марселя можно обозначить как созерцательную философию чувства, при том в его эмоциональном спектре доминируют религиозные тона, что выражается в призыве к надежде на даруемую свыше благодать. Отвергая познание необходимости как непереносимое условие свободы, Г. Марсель переносит «таинство» из гносеологической плоскости в этическую, придавая нравственным устремлениям мистический характер. «Надежда» Г. Марселя находится «по ту сторону причин и законов» [114], она основана на преобразовании отчаяния верой, а не на преодолении реально существующего зла в мире.

Мы не ставили перед собой цели дать исчерпывающий анализ всех экзистенциальных концепций минувшего столетия, а лишь рассмотреть характерные особенности понимания этими философами смысла человека и его жизни, который они так остро чувствовали и переживали.

Исследуя назначение человека, смысл и ценность его жизни, экзистенциалисты предпринимают попытки метафизически описать универсальные характеристики человеческого существования, определить и исследовать основные элементы, конституирующие экзистенцию и ее ситуацию в мире («заброшенность в мир», случайность нашего присутствия, фактичность, конечность, темпоральность, трансцендирование, «направленность на...», проект, свобода, «не-знание» и др.), различные способы существования человека в мире, условия возможности экзистенции и пути достижения человеком аутентичного существования в его отношении к трансцендентному.

Понимание человеком фундаментальной специфичности своего места, статуса и значения в универсуме (экзистенциальное обеспечение связей и отношений мира, ситуации, исторических событий), осознание им своей участии в бытии, признание своей конечности, хрупкости, свободы и ответственности (без чего невозможно достижение аутентичного существования) сопряжены в экзистенциализме с ощущением «тревоги»,

«страха», «тошноты». Однако в понимании самого смысла экзистенции, аутентичности существования и свободы человека, равно как и путей достижения их, позиции философов радикально расходятся.

В атеистическом экзистенциализме Ж.–П. Сартра человек, «приговоренный быть свободным», должен в одиночку нести на своих плечах всю тяжесть мира, его трансцендирование данного «безгарантийно»: оно осуществляется без отсылок к трансцендентному (любого рода), «на свой страх и риск» и «без надежды на успех».

В религиозном экзистенциализме экзистенция устремлена к трансцендентному, сверхличному, выбор человека осуществляется перед лицом Бога, свобода человека и аутентичность его существования связываются с актом веры в Бога. Личность, по Г. Марселю, есть ответ человека на «зов», и хотя именно от человека зависит, будет ли признан этот зов в качестве «зова», в «надежде» марселевского человека «есть нечто, что бесконечно превышает его».

У М. Хайдеггера, с его различием «сущего» и «Бытия» и с его приматом Бытия («при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение экзистенции», пишет он в «Письме о гуманизме»), «экзистенция» человека есть его «стояние в просвете бытия»; подлинное, т.е. свободное человеческое бытие связывается с «экстатическим отношением человеческого существа к истине бытия», с «экстатическим стоянием в истине бытия», «выступанием в истину Бытия».

Будучи радикально антиредукционистским проектом исследования человеческого существования, отказываясь от каузального подхода при его описании, экзистенциализм оказался в центре самых громких дискуссий и бурных споров философов прошлого столетия. Одним из них является спор экзистенциализма с марксизмом, психоанализом и структурализмом по вопросу о возможностях методологии детерминистского исследования человека, специфике философии и философского вопрошания о нем.

Немного обособленно в этом ряду находится оптимистический экзистенциализм Колина Уилсона, автора шеститомного труда «Аутсайдер». Этот мыслитель считал философию Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера нигилистической и пессимистической и поэтому не имеющей будущего для развития. К. Уилсон говорит о новом понимании свободы, которое состоит в расширении и углублении сознания путем различных методов психоанализа, психотерапии и медитации. К. Уилсон пишет, что его герой занят поиском и осуществлением смысла жизни, это человек с развитым интеллектом, контактирующий со сферой подсознательного как источником космической энергии. Философ подчеркивает, что в своих работах он развивает «оптимистический экзистенциализм» [89, с. 124].

Осуществляя свои исследования на самом разном материале, экзистенциалисты предложили оригинальные и масштабные варианты онтологии и антропологии, концепции истории и методологии ее познания, они оставили большое количество социально-политических работ и исследований в области истории философии, литературы, искусства, языка и др. Философские и методологические достижения экзистенциалистов не ушли в прошлое вместе с «модой на экзистенциализм». Будущая философия – в согласии и (или) спорах с экзистенциалистскими построениями – уже не сможет двигаться, не учитывая пространство, контуры которого и основные пункты движения метафизического вопрошания, в котором намечены экзистенциализмом.

Экзистенциалистский аспект проблемы ценности жизни раскрывает нам ее глубину, остроту и трагичность. Глубокое переживание заброшенности, абсурдности, бессмысленности и смертности своего существования заставляет мучительно искать выход, решение проблемы, которое экзистенциалисты предлагают своим современникам. Однако, как показал анализ основных течений философии экзистенциализма, выхода есть два: либо бунт или протест против социального устройства общества, без четких программ действия, какой предлагает атеистическое направление, либо смирение, вера и надежда на разумность Божественного промысла, смысл которого следует постигать, в

идеях предлагаемых различными религиозными направлениями экзистенциализма.

Каждый из философов-экзистенциалистов концентрирует внимание на какой-то реальной стороне человеческих отношений и дает их убедительный социально-психологический анализ. Однако, обращая внимание на какую-то одну из характеристик этих отношений, он оставляет в стороне другие, считая их производными от нее, и создает сложные философские конструкции.

1.3. Жизнь как ценность в современной философской антропологии.

Проблема ценности жизни в философской антропологии получает свое дальнейшее развитие, обретает новые оттенки и смыслы, заставляя философов мучительно искать ответы на болезненные вопросы современного человечества.

Мы не ставим перед собой задачу дать исчерпывающий анализ всех течений и направлений антропо-философской мысли XX века, в этом нет необходимости, потому что, по своей сути, антропология представляет собой вид жизненной философии, которая с помощью метафизических формул пытается понять всего человека в его жизненной действительности, исследовать человека в аспекте того, как он действительно познает и переживает свою жизнь. Именно этот ракурс и будет нами рассмотрен в данном параграфе.

Исследователи современной неклассической философской антропологии выделяют три основных направления ее развития: биолого-антропологическое (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен), культурологическое (О. Больнов, Э. Ротхаммер, М. Ландманн, Х.-Э. Хенгстенберг) и религиозно-философское (И. Лотц, К. Вальверде, П. Шульц).

Может быть столь широкий спектр направлений антропо-философской мысли объясняется попыткой ответить на то чувство тоски и одиночества, растерянности и отчаяния, которое испытывает человек в современном мире. Оно было порождено великими войнами, диктатурами, концлагерями, превозношением материального благополучия. Но прежде всего, как считает

религиозное крыло современной философской антропологии, его источником стал упадок религиозных принципов и нравственных ценностей. В результате множество людей в западном мире, в том числе и в нашей стране, оказались в пустыне безнравственного и бессмысленного существования. Рационализм, идеализм, эмпиризм, позитивизм, разрушение метафизики, дикий капитализм и не менее дикий марксизм порождают релятивизм, субъективизм, моральный хаос. Их конечным следствием стала воля к власти, которая осуществляется сильнейшим в абсолютном пренебрежении к отдельной личности. Раса или бесклассовое общество важнее отдельной личности; триумф и власть – превыше всего, даже если ради них нужно принести массовые человеческие жертвы. Жизнь человека теряет смысл и ценность; он страдает оттого, что не понимает ни причины, ни цели собственного бытия. Над ним властвуют безличные силы, подчинить которые он не в состоянии. Свобода человека и все его права попираются во имя бесчеловечных утопий.

Все перечисленные проблемы в той или иной мере были осмыслены в экзистенциальной философии. Антропо-философская мысль XX века раскрывает нам новые грани и предлагает свои варианты решения насущных проблем человечества. Избавляя человека от идеального, духа и души, неклассическая философия во многом сближается с естествознанием в его понимании всех человеческих проявлений как сугубо телесных. И важной вехой на этом пути стали взгляды Зигмунда Фрейда, поэтому целесообразно будет рассмотреть, вкратце, основные положения его концепции природы человека, тем более что влияние З. Фрейда на философскую антропологию было существенным.

З. Фрейд, по мнению многих исследователей, относится к числу самых влиятельных мыслителей XX века, оказавших огромное воздействие на человеческую жизнь как в теоретическом, так и в практическом отношении. Его предположение о детерминирующей роли подсознательного и бессознательного, его анализ религиозной сферы (в котором он, подобно Л. Фейербаху, смешивает психологическое с онтологическим, то есть

субъективное представление о Боге с объективной божественной реальностью), его теории сексуальности как основного и радикального человеческого инстинкта и т. д. послужили источником многих психологических концепций, литературных произведений, а также личностных и общественных форм поведения.

Центральным понятием учения З. Фрейда является понятие либидо. «Либидо, - как его определяет сам З. Фрейд, – совершенно аналогично голоду, называется сила, в которой выражается влечение, в данном случае сексуальное, как в голоде выражается влечение к пище» [183, с. 34].

Энергия сексуального влечения, с точки зрения З. Фрейда, может проявляться или непосредственно, или сублимироваться, т.е. направляться в иные формы активности, например, труд, разные формы творчества. Если же эта энергия не проявляется непосредственно и не сублимируется, то она вызывает различные нервные и психические заболевания. Таким образом, как считает З. Фрейд, одни и те же влечения вызывают душевные расстройства и «участвуют в создании высших культурных, художественных и социальных ценностей человеческого духа, и их вклад нельзя недооценивать» [183, с. 39].

Если вспомнить философскую классику, то отношение между внутренней жизнью Я и культурой у З. Фрейда меняется местами. Так, в немецкой классике субстанцией духовности является культура, а всякое индивидуальное «я» – это по сути ее порождение, хотя, конечно, и особое. У З. Фрейда все наоборот. Вся культура является у него всего лишь порождением сложной внутренней жизни человеческого индивида. И эта его внутренняя неустроенность собственно и порождает культуру. Но если основой духовной жизни индивида является не культура, то такой является натура. Третьего здесь не дано, если это не Бог. Но Бога З. Фрейд последовательно отвергает. Значит натура [184].

Точка зрения, согласно которой в основе духовной жизни лежит натура, называется натурализмом, гораздо уже – биологизмом. К нему-то и склоняется в конечном счете З. Фрейд. «Как бы ревностно, – признается он, – мы ни защищали в иных случаях независимость психологии от любой науки, здесь мы

все-таки находимся в плену незыблемого биологического фактора, согласно которому отдельное живое существо служит двум намерениям, самосохранению и сохранению вида...» [184, с. 78].

Итак, открытие З. Фрейда заключается в том, что, помимо сознательного «Я» и «сверх-Я», в глубинах человеческой души таится бессознательное «Оно». Человеческая душа, с точки зрения классической философии, идеальна. Иначе у З. Фрейда, у которого духовную жизнь человека в конечном счете определяет генетически наследуемое «Оно». Причем о природе «Оно» З. Фрейд нигде не высказывается ясно и определенно. Но пожалуй, самое интересное заключается в том, что фрейдизм подводит научную базу под одно из кризисных явлений в культуре XX века. Ведь у З. Фрейда все меняется местами: культура, и натура, норма и патология. В дальнейшем такого рода переворачивание станет основой постмодернизма. Так кризис духовной жизни получил свое «научное» оправдание, патологическое состояние личности – статус нормы, а фрейдизм – мировую славу.

Как видим, противоречивая и двойственная суть учения З. Фрейда определила двойственное значение его теории. Во всяком случае однозначной оценки фрейдизма до сих пор нет. Естественно возникшее стремление сохранить сильные стороны учения З. Фрейда и преодолеть откровенный биологизм породило в XX веке целый ряд направлений в психологии и философии. Относительно темы нашего исследования ценности жизни, можно выделить принцип социокультурного детерминизма в неофрейдизме (К. Хорни, Г. Салливан и Э. Фромм) и принцип многомерности и целостности человеческого существа в философской антропологии Макса Шелера. Хельмута Плеснера, Арнольда Гелена и др.

В параграфе, посвященном анализу аксиологических концепций, мы уже рассматривали вклад М. Шелера в развитие современной аксиологии, но его труды послужили еще источником социологии знания и философской антропологии. Под влиянием его идей совершился антропологический поворот в философии в первой половине XX в., философ при этом опирался на

И. Канта, утверждавшего, что всякое предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира следует сначала соотнести с человеком. Все формы бытия зависят от бытия человека. И только, исходя из сущностного строения человека, исследуемого «философской антропологией», можно сделать вывод относительно высшей основы вещей – человека.

М. Шелер считал, что человек есть та реальность, исходя из которой, легче всего постичь характер бытия. Божественная и человеческая реальности связаны нерасторжимо. Антропология способна выявить природу бытия, стать метаантропологией, потому что человек, вобравший в себя все ступени реальности и, прежде всего, – дух, является микрокосмом. Нерасторжимая связь антропологии с метафизикой обусловлена тем, что после И. Канта метафизика может быть только антропологической, а не космологической. В знаменитом произведении «Положение человека в Космосе» заключены основные идеи, после распространения которых стали говорить об антропологическом повороте в философии. Человек – живое существо, бесчисленные черты сближают и роднят его с животными, и близость эта столь велика, что тысячелетиями он ищет все новые формулы, чтобы отличить себя от них.

То, что делает человека человеком, лежит вне того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической и внешне-витальной стороны, можно назвать жизнью. Это принцип, противоположный жизни вообще. Греки называли его разумом. Макс Шелер обозначил духом, включающим в себя не только разум, но и доброту, любовь, раскаяние, почитание. Главным в понятии его духа был специфический род знания. В определение духовного существа входят экзистенциальная несвязанность, свобода. Это существо не привязано к влечениям и окружающему миру, оно свободно от мира, всего органического, от жизни, в том числе, собственного интеллекта, открытого миру. У такого существа есть мир. Его обращение с миром принципиально перевернуто, в сравнении с животным. У животного нет никаких предметов, оно лишь экстатически вживается в окружающий мир, который в качестве структуры

носит всюду, как улитка свой дом. Животное не может дистанцироваться от среды, но только она и превращает окружающее в мир. Человек научается обходиться с самим собой, всем своим физическим и психическим аппаратом, как с чуждой вещью, которая находится в каузальной связи с другими вещами. Тем самым он получает образ мира, предметы которого совершенно независимы от его психофизической организации, чувств, потребностей и заинтересованности в вещах.

Только человек, поскольку он личность, может возвыситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра, как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе себя... Таким образом, человек - это существо, превосходящее самого себя и мир. Здесь следует подчеркнуть, что проблема человека, как чисто антропологическая проблема, в XIX веке была поднята Людвигом Фейербахом, причем он исходил из натуралистического понимания человека, но XX век внес здесь свои коррективы. Так Николай Бердяев, провозглашая философскую антропологию в качестве новой области знания, указывает на ее принципиальный идеализм. «Философская антропология, – пишет он, – должна быть основной философской дисциплиной. Философская антропология есть центральная часть философии духа. Она принципиально отличается от научного – биологического, социологического, психологического изучения человека. И отличие это в том, что философия исследует человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству духа, наука же исследует человека как принадлежащего к царству природы, т.е. вне человека, как объект» [14, с. 198]. Как видим, Л. Фейербах и Н. Бердяев провозглашают противоположные подходы к человеку. Что же касается М. Шелера, то он напрямую совмещает эти два взгляда в виде «идеал-реализма».

Философская антропология, с точки зрения Н. Бердяева, должна изучать духовный исток сущности человека, отдав его биологическую суть на откуп естественным наукам. У М. Шелера оба указанных аспекта являются предметом философской антропологии. Разница, как мы видим, здесь не в

самом главном. Главное же то, что у обоих философов сущность человека оказывается двойственной и внутри себя разорванной.

Философская антропология М. Шелера своеобразна именно тем, что человек в ней оказывается одновременно принадлежностью царства природы и царства духа. При этом дух, согласно М. Шелеру, – антипод витальных влечений человека.

Рефлексируя над феноменом человеческой жизни, М. Шелер прибегает к таким понятиям как порыв и дух. Порыв – это универсальное демоническое начало, синоним бесцельно-хаотических мощных сил мертвой материи и безудержного потока жизни, это сама жизнь в качестве самодвижения и самоорганизации. Согласно мысли философа, ошибкой классических теорий была идея о том, что дух обладает «высшей степенью власти и силы», в то время как дух бессилён перед чувственным порывом.

Классическая теория человека пронизывает всю метафизику Запада. М. Шелер считает, что основное ее заблуждение состоит в предположении, что мир, в котором мы живем, изначально и постоянно упорядочен так, что чем выше формы бытия, тем больше они возрастают не только в ценности и смысле, но и своей силе. Высшие категории и ценности бытия, по мысли философа, – изначально слабее, ибо все прекрасное и сложное – кратковременно и в силу своей хрупкости и уязвимости встречается редко. Низшее изначально более мощно, высшее – слабо.

Единственное средство против деградации духа находится в самом духе, сознании Бога. В то самое мгновение, когда человек опредмечивает природу, он осознает, что не является ее частью, понимает свое превосходство над всеми бытийными формами мира, причастность высшим формам бытия. В тот момент, когда человек сказал «нет» окружающей действительности, когда возникло открытое миру поведение, и человек разрушил все животные способы приспособления к миру, поставив себя вне природы, чтобы сделать ее предметом своего господства, – именно тогда человек поставил свой центр по ту сторону мира. Он больше не мог осознавать себя простым «членом» или

«частью» мира, над которым столь смело себя поставил [202, с. 46].

Исследователи творчества М. Шелера рассматривают его учение как некое переходное звено между философией жизни и экзистенциализмом, и они по-своему правы. Однако философская антропология Макса Шелера может быть понята только в синтезе его учения о ценностях, основы которого нами были уже рассмотрены. Вне мира ценностей человек, согласно М. Шелеру, не может быть самим собой. Актуальность своих занятий философской антропологией М. Шелер связывал с тем, что сам человек в современном мире стал проблемой.

Шелеровскую характеристику «открытого миру поведения» человека поднимает в своей главной работе по философской антропологии Арнольд Гелен. Он определяет человека как «недостаточное существо», духовные и познавательные достижения которого интерпретируются философом как компенсация. То, что человек биологически не связан, становится позитивной предпосылкой его специфического поведения, духовных достижений, открытости и подвижности, свободной и самостоятельной адаптации к окружающей среде, преодолению самого себя и формированию своего бытия в мире [216, с. 339].

Несмотря на резкую критику антропологии М. Шелера, А. Гелен использовал тот же теоретический прием: сравнение человека с животным. Животное способно существовать в тех или иных условиях благодаря специфической организации, приспособленной к этим условиям. В отличие от животного, человек лишен биологической специализации, т.е. органической приспособленности к существованию в определенной природной среде, он открыт миру, воспринимает действительность во всем ее многообразии, но это тоже негативное свойство. Раз открыт, значит, лишен животного приспособления к среде.

Но человек, утверждает А. Гелен, – это активно действующее существо, и потому все свои недостатки он превращает в достоинства, средства своего существования. Не только дух отличает его от животного, но и практический интеллект качественно иного свойства. Человек проявляется как проект особого

рода уже со ступени его органического бытия.

Поэтому, по мысли философа, существенным для понимания человека являются не его анатомическое строение а его биологическая организация, которая самой природой предопределена как специфически человеческая. Человек, объясняет А. Гелен, «есть существо, экзистенциально вынужденное к действию» [216, с. 126]. Чтобы сохранить себя, он должен создать новые условия, новую среду, пригодную для жизни. Он реагирует на вызовы бытия и творчески создает миры, которые, в отличие от материальных условий человеческого существования, являются постоянно развивающимися живыми мирами культуры. Но человек остается частью природы, «вольнотпущеником». Диссонанс между человеком и природой есть лишь выражение невозможности осуществления одного, определенного способа существования. Все равно остается некая высшая, изначальная гармония между природой и человеком [217, с. 89].

Биологические предпосылки человека, согласно концепции А. Гелена, содержат в себе необходимые возможности его духовной и нравственной деятельности, актуализирующиеся в сфере культуры. У человека имеются многие, друг от друга функционально независимые инстинктоподобные импульсы-пружины социального поведения: агрессия, взаимность, врожденная склонность действовать с учетом интересов другого. Отсюда вырастают все системы и институты общественной жизни, они служат стабилизирующими силами, формами для того, чтобы сделать возможным существование в союзе с себе подобными. Таким образом, согласно философско-антропологической концепции А. Галена, человек – существо, коему Природа не дала необходимой инстинктивной оснастки, сделав его «недостаточным», поэтому восполнение этой его изначальной недостаточности философ видел в роли институтов семьи, общества и государства. Отсутствие врожденных, как у животных, инстинктов, человек, восполняет «неспециализированность» своей исторической деятельностью, становясь «творцом по неволе».

Взгляды третьего основателя философской антропологии, Хельмута Плеснера, в существенных моментах совпадают с концепцией М. Шелера. Стремясь выявить «базисную структуру человеческого бытия», Х. Плеснер рассматривает широкий спектр феноменов человеческого существования, подчеркивая, что, если философская антропология хочет постичь человека во всей его полноте и стать адекватной опыту его существования, она не должна ограничиваться человеком только как личностью, субъектом духовного творчества и моральной ответственности. Ей надлежит постичь природную сферу, располагающуюся на одной высоте с личностной жизнью [135].

Вопрос о структуре человеческого существования разворачивается у Плеснера в двух направлениях – горизонтальном и вертикальном. В первом рассматриваются способы отношения человека к миру и его деяния. Во втором исследуется «положение человека в мире как организма в ряду организмов» [135, с. 234], в системе последовательных ступеней: растение – животное – человек. Органический мир отличается замкнутостью, централизацией, рефлексивностью.

Х. Плеснер уверен. Что граница живого тела в отличие от неживого – свойство саможивого тела. Всякое живое существо обладает определенной замкнутостью и в то же время открыто среде, от которой зависит. Это обуславливает постоянное напряжение, требующее разрешения. Простейший способ такого разрешения – «включенность в среду». Растения не обладают центральным органом, управляющим действиями других органов, но обладают органической структурой, посредством которой в известной степени растворяются в окружающей среде. Такая организация «открыта» среде [135, с. 240].

Что же касается животных, то они, по мысли философа, не включены непосредственным образом в свою среду, самостоятельны по отношению к ней. Животное в известном смысле дистанцировано по отношению к самому себе, способно владеть своим телом, отличать себя от другого. Однако оно, в отличие от человека, не наделено самосознанием.

Иную ступень самоотнесенности, как утверждает Х. Плеснер, занимает человек, осознающий собственную жизнь и собственное переживание. Он способен дистанцироваться от своей «жизненной середины», осознать себя как «я» в теле и как «я» вне тела. В человеке есть субъект, способный испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. «Я» представляет собой находящийся вне самого себя пункт, из которого человек может созерцать сценарий своей внутренней жизни. В силу этого человек по природе своей, на основании формы своего существования – искусствен. Будучи вне места и времени, он делает возможным переживание самого себя и одновременно переживание своей безместности и безвременности, как стояния вне себя. Человек устроен таким образом, что всегда стремится стать не таким, каков он есть в данный момент. Он не знает покоя, нигде не ведает пристанища, переходит от одного превращения к другому. Даже в осуществлении мысли, чувства и воли он находится вне себя самого. Жизнь человека снова и снова рассыпается у него в руках, он постоянно носит в себе раскол, перелом, пропасть, конфликт.

Здесь мы уже можем наблюдать трагические оттенки в понимании человека и его существования. Феномен отсутствующей непосредственности, отличающий человеческое поведение от животного, Хельмут Плеснер, вслед за своими коллегами, также трактует как негативный элемент, однако имеющий важное позитивное значение: недостающая человеку непосредственность превращается у него в закон «естественной искусственности», означающий, что человек живет не в непосредственной окружающей среде, не в природной уверенности и безопасности, поэтому ему для формирования жизни необходимо идти «окольным путем, через искусственные вещи». Иначе говоря, он не может ничего другого, кроме как создавать искусственные вещи, производить инструменты и жилища и, «отталкиваясь от природы», формировать культуру. Последнее утверждение Х. Плеснера совпадает с идеей «творца по неволе» у А. Гелена. Такое единомыслие не случайно. Именно после выхода в свет работ М. Шелера, Х. Плеснера и А. Гелена, породивших

огромное число критических и комментаторских отзывов, возникла философская антропология как специальная дисциплина. Тогда же утвердился важнейший методологический принцип, согласно которому культура рассматривалась как продукт человеческого творчества, а сам человек – как открытая проблема, которая не разрешается приростом знания. Причины проблематизации человека коренятся в его животной примитивности или биологической неприспособленности, а также в биологической предопределенности человеческих способностей к культурному творчеству.

Данные установки вышеперечисленных философов, естественно вызвали резкую критику со стороны религиозного течения в философской антропологии. Концепцию А. Гелена, подчеркивающую биологическую «неспециализированность» человека, Эдуард Хенгстенберг назвал негативной антропологией, которая сводится к обозначению того, чем человек не является, к утверждению того, что человек просто не есть животное.

Э. Хенгстенберг полагал, что человек есть целое, состоящее из двух компонентов – «духа» и «жизни». Человек – это своего рода «место встречи», в нем постоянно происходит встреча духа и жизни. Однако при этом философ отдавал предпочтение духовному, тому, что, в конце концов, определяет существо человека.

Основная категория его антропологии – переводится как объективность, или «беспристрастность». Отношение человека к миру материальной культуры и ценностей, может быть разным: «небеспристрастным» а также и утилитарным, т. е. рассчитанным на выгоду успех. Категория «беспристрастного» (объективного) означает «обращение человека к предмету ради самого предмета, без учета пользы» [218, с. 21]. Под объективностью подразумевалась позиция, при которой к предмету обращаются ради его собственной самости, в целях, свободных от соображений пользы. Такое обращение может быть реализовано в случаях созерцающего постижения, практического действия или эмоциональной оценки.

Человек никогда не знает, какое действие ему лучше выбрать по

отношению к предмету. Он всегда стоит перед дилеммой, и именно способность человека занимать позицию «беспристрастности» по отношению к миру вещей делает его человеком. Это как раз то, что отличает его от животного. Животное не в состоянии быть ни «беспристрастным», ни «небеспристрастным». Оно приближается к предмету с определенной биологической целью. Несовершенство животного состоит в том, что оно воспринимает предметы только так, как они влияют на его органы чувств.

«Беспристрастность» у Э. Хенгстенберга, противопоставляется утилитарному отношению к предмету, когда мы смотрим на него не ради его самого, а ради некой субъективной выгоды. Объективность не сводится к познавательным операциям, она может проявляться и в созерцании, и в эмоциональных взаимоотношениях с другими людьми, и в действии, и в эстетической или этической оценке. Повсюду, где в отношении к миру закрадывается стремление к личной выгоде, – объективность утрачивается. Именно поэтому человек становится создателем и носителем культуры, ибо последним ее основанием является не нужда, а стремление к полноте осмысленного существования. «Культура приходит не из недостатка, а из полноты» [218, с. 123], – возражает Э. Хенгстенберг А. Гелену. Господство над природой вообще не составляет сущности культуры, поскольку усиление такого господства слишком часто ведет к упадку культуры и росту варварства.

Человек, согласно концепции Э. Хенгстенберга, живет в осмысленном мире и причастен к абсолютному смыслу – в этом его отличие от животного.

В понимании природы человека мыслитель выходит на духовные горизонты, утверждая, что человек – творец культурного мира, и его творчество не есть компенсация биологической неприспособленности, так как подобное приспособление не требовалось изначально. Теория «недостаточности» проистекает из враждебности духу, она не имеет подкрепления в самой биологии и является «мировоззренческим априори» натурализма и материализма. «Онтологической основой всех человеческих способностей» (воли, интеллекта, чувств) выступает идея «духа», духовности – как

определяющий методологический принцип концепции «беспристрастности» [218, с. 220]. Только человек, богатый духовно, склонен к «беспристрастности» по отношению к вещному миру. Он есть «целое», «синтез» духовного и «жизни для себя», т. е. духовной жизни.

Объективное отношение к существу ради него самого, считает Э. Хенгстенберг, должно свидетельствовать о внутренней согласованности субъекта с природой встречного бытия, когда человек, не преследуя никаких корыстных целей, радуется самому бытию животных и растений как таковому, желает, чтобы они в своем развитии достигли своего предназначения. «Человек есть существо, способное к объективности, обретающее себя в объективности и призванное к объективности» [218, с. 246].

В дальнейшем анализе принципа объективности Э. Хенгстенберг пришел к выводу о тотальном характере этой определяющей способности человеческой природы. Человек призван и должен открыться в объективном согласии со всеми сферами бытия, культурной действительности. «Настроение объективности» формирует все силы и способности человека – интеллектуальные, волевые, эмоциональные. Объективность проявляет себя в самых различных донравственных областях культуры, в том числе конкретно-научном познании, т. е. в таких областях, где предмет исследуется ради него самого. Более высокая форма, или ступень, объективности осуществляется в нравственной сфере, где в качестве ценностного критерия выступает любовь. В настоящей любви «умолкает всякий утилитарный момент» [218, с. 269], а стоит ему появиться – испаряется любовь. Так как любовь определяется как «формальный этический принцип» [там же], т. е. ни одна добродетель не является таковой без любви, то мир, подчиненный одному лишь поиску пользы, оказывается предельно безнравственным. Самой высокой формой провозглашена религиозная объективность.

Итак, согласно концепции Э. Хенгстенберга, человек имеет естественные основополагающие константы, и главная из них – склонность к объективности. Он – существо «тройкое»: 1. телесное; 2. социальное; 3.

открытое для «ничто» и бесконечности. Поскольку человек утилитарен в модусе тела и склонен к необъективности в модусе социума, объективным в полной мере он выступает лишь в своем третьем модусе, когда только и может понимать смыслы и обязан задавать вопросы о смыслах. Реальные личностно-контекстуальные смыслы порождаются на основе нравственно-религиозного переживания онтологических идеальных смыслов. Принимая решение в пользу любого из трех возможных модусов поведения, человек делает свой выбор, но тем самым принуждается к свободе, а, следовательно, ответственности за сделанное. Человек должен принять решение в пользу объективности и лишь после этого приобрести личную объективную позицию. После этого его действия могут быть осмыслены и оправданы.

Философским воззрениям Э. Хенгстенберга оказались близки некоторые концепции представителей культурной антропологии. Одним из основоположников данного философского течения считается Эрих Ротхакер. Важнейшей задачей антропологии он считал отход от первоначальной модели, в которой основное внимание уделялось выяснению отличий человека от животного. Обратившись к человеку как носителю культуры, антропологи получили не только новые эмпирические данные, но и совершенно иные фундаментальные установки и методы [219].

Опираясь на идею Н. Гартмана о последовательном чередовании пластов человеческого бытия, Э. Ротхакер обосновал схему восхождения человека от низших и всеобщих (всеприродных) кругов жизни к более узким и высоким. Среди пяти ступеней бытия он выделил: 1. жизнь вообще; 2. растительную жизнь («жизнь во мне»); 3. «животное оно», «животное в нас», определенное чувственным устремлением, которое, проходя через всю органическую жизнь, сохраняется и у человека; 4. «одушевленное инстинктивное бессознательное» - характер, система склонностей и привычек; 5. мое собственное мыслящее бытие, «вершинная личность», самосознание «Я». Между этими пластами жизни идет постоянное взаимопроникновение с временным преобладанием того или иного. Низшие, более сильные слои, являются основанием высших. В

то же время высшие слои приносят что-то новое в низшие. Слой неорганического «сильнее» органического. Неорганическое является и более долговечным. Но, благодаря постоянному обновлению, органическое свободно по отношению к неорганическому, а слой духовного (самосознание) обладает свободой по отношению к слою душевного (к бессознательным инстинктам) [219, с. 123-125].

Среди категорий о человеке важнейшей, по мысли Э. Ротхакера, является *дистанция*. Смысл ее заключается в том, что человек - как единственное мыслящее существо – всегда может создать между собой и средой некое «расстояние», способен «оторваться» от нее и действовать свободно, несмотря на условия окружающей его среды. Это сохранение «дистанции» между человеком и средой и есть характерная черта человека. Философ был убежден в существовании тесной связи между биологическим и духовным (истинно человеческим) началом в человеке. «Уже в органах чувств и в самих чувствах, а не в формах созерцания и мышления кроется трансцендентальное условие всякого и любого знания действительности» [219, с. 200]. Но человек способен перешагнуть любой горизонт и делать открытия. Все это, вместе взятое, и составляет ту дистанцию, которую он создает между собой и природой, что и делает его человеком. Дистанцировать означает опредмечивать, овеществлять, объективировать. Окружающая животного среда есть субъективный придаток мира. Человеческий же мир объективен, вещен, именно он и есть мир. Отсюда – у животного есть окружающая среда, а у человека – мир. Понимание человеческого мира облегчает понятие «*ситуация*». Человек действует в определенной культурной среде, его действие зависит от ситуации и исходит из нее. Каждое живое существо находится в определенной ситуации, т. е. в динамическом отношении с окружающим миром. Однако животное - раб ситуации, человек же «переживает» ее. Он действует так, а не иначе, потому, что живет в определенной ситуации. Ситуация есть не что иное, как модификация культурной среды, в которой действует человек. Окружающий мир существует благодаря ситуации, где мир становится не просто миром

вообще, а определенным миром. Человек действует в конкретном ситуативном окружающем мире. Он творит, достраивает свои миры силой продуктивной способности воображения. «Окружающий мир» животного есть коррелят инстинкта, врожденной конституции. У человека миры суть корреляты интересов, а они принадлежат миру культуры. Потенциально человек наделен способностью подниматься над своей ограниченностью, может входить в перспективы других людей и культур, стать ученым, стремящимся постичь действительность, или философом, занятым поиском единого бытия.

Таким образом, согласно концепции Э. Ротхакера, окружающий мир и есть культура. Человек живет в своей культурной ситуации. Те ландшафты, которые мы видим, суть человеческие творения: их нет без человека. Более того, в разных культурах и в разные эпохи одни и те же предметы видятся по-разному. Это не означает, что мы живем в мире иллюзий. Действительность всегда присутствует, но нам даны лишь частичные ее аспекты. Так, на смену одному миру, явленному в «миро-открытости» Макса Шелера, пришло множество миров, частичных аспектов таинственной действительности. Эти миры не исчерпывают действительность, но мы знаем ее только через свой мир. На место врожденных способов построения мира у животных, каждое из которых несет в себе и свой окружающий мир (мирок), приходят человеческие миры, зависящие от эпохи, места в социальной иерархии, профессиональной деятельности и т.д. Потенциально человек может изменить перспективу: крестьянин - переселиться в город, и тогда он станет смотреть на лес и поле, как место для прогулок. Но пока он остается крестьянином, он видит их в собственной перспективе. На практике мы всегда живем в своем мире. Это находит отражение в языке разных народов и групп.

Мир человеческой культуры, согласно мысли Э. Ротхакера, представляет собой определенное единство стиля, который обнаруживается в самых различных сферах. Каждая культура остается неповторимым органическим целым, сопоставимым с индивидуальностью человека. Ни одну из них нельзя

априори считать выше другой, каждая из них по-своему ведет «борьбу за место под солнцем» и реализует свои потенции.

Своеобразие человеческой жизни у философа проявляется при обращении к теме конечности и смертности человека. Способностью трансцендировать свое наличное бытие обладает только конечное существо, но, чтобы постичь свою ограниченность, нужно выйти за положенную границу. Человек живет в границах исторических обстоятельств, практических интересов, традиций, стилей искусства и философских идей, но он есть конечное существо с сознанием собственной конечности, что с необходимостью предполагает и его бесконечность, ибо обладать самосознанием значит одновременно его трансцендировать.

Человек – среднее существо между животным и Богом, животным и ангелом, абсолютным светом и тьмой. Он скован плотью, но открыт для воздействия трансцендентной идеи. В философской антропологии этот мотив звучал довольно часто, но без выводов, которые сделал Э. Ротхакер. Без сознания конечности собственной жизни человек не мог бы выдвинуть идею бесконечного; без осознания собственной связанности обосновать свободу, без осознания границы – прийти к понятию безграничного. Общий вывод таков: «Человек есть конечное существо с сознанием конечного, что неизбежно имплицитно подразумевает сознание бесконечного, так как обладать самосознанием – означает одновременно трансцендировать, и именно в этом уже заключено понятие бесконечной идеи» [219, с. 234].

Итак, культурная антропология позиционирует себя как философское течение, в котором сущностью человека оказывается трансцендирование, т.е. выход за пределы каждой данной ситуации, но эта свобода есть свобода не от ситуации, но в ситуации. Человек конечен, но он способен «пробиться» к бесконечному, к искусству, философии, наконец, к Богу. В то же время человеческая культура не есть восполнение биологической недостаточности. Человек не является сначала животным, которое лишь затем, постепенно, набираясь ума, изобретает культуру, чтобы компенсировать свои «животные»

недостатки. Дух не присоединяется к телесности как некой надстройке. Скорее, самой природой человек запланирован как духовное существо. Соматическое своеобразие человека и его предназначенность духу и культуре образуют неразрывное единство.

Таким образом, в отличие от классической философской традиции, неклассическая антропология привнесла новые идеи в понимание сущности и предназначения человека, его происхождения и эволюции, возможностей развития и самопознания. В свою очередь, оказалось, что человек есть та реальность, исходя из которой, легче всего постичь смысл и назначение его жизни.

Дальнейшее развитие антропологические идеи получили в трудах таких известных философов как П. Тейяр де Шарден [164] и Х. Ортега-и-Гассет [130]. Смысл жизни каждого живущего на земле, по Тейяру де Шардену – в возвышении до благороднейших уровней совершенства. Все люди в акте единодушного мышления, синтезе личного и всеобщего, в сверхсознании должны воссоединиться для достижения космического смысла и цели – Единого Божества.

Жизнь для Ортеги-и-Гассета – это жизнь любого человека, т.е. первоначального Я, которое призвано, должно прожить жизнь. Человек – всегда человек в собственной истории, его жизнь – это драма, «чистый случай». Недопустима любая детерминированность, заданность, социальная ангажированность жизни человека, недопустима идеологическая обусловленность: только внутренние установки индивида вправе вести его от ситуации к ситуации. Лишь в состоянии одиночества индивид вправе ждать от феноменов окружающей действительности свидетельства их подлинности. Смысл жизни состоит в принятии каждым собственных неустранимых обстоятельств [130].

В семидесятых годах XX века возникает новое философское течение, оформившееся со временем в определенную философско-антропологическую программу. Речь идет о структурализме, имевшем немалое культурное влияние.

Возникнув как метод психологического исследования в теории «Gestalt», он с особенным успехом применялся в лингвистике. Затем он распространился на другие гуманитарные науки: этнологию, психоанализ, марксистскую теорию, литературную критику и так далее. Казалось, структурализм может послужить тем строгим методом, который окончательно придаст гуманитарным наукам подлинно научный статус. Структурализм явился крайней формой реакции на субъективизм и волюнтаризм экзистенциализма. Он выражал убеждённость в том, что человек не свободен в своих действиях, а детерминирован силами и структурами собственного бытия, которые, однако, им не осознаются. К. Маркс открыл структуры и законы, определяющие экономику и идеологию человеческих обществ; З.Фрейд – психические структуры бессознательного; структуралисты же пришли к выводу, что эти и другие структуры природы делают человека не субъектом, а объектом, элементом системы, в которой он только и может обрести смысл и значимость. Человек – это символическое животное, повторяют структуралисты вслед за Эрнстом Кассирером [81]. Но символические системы, в которых живёт человек, – языковые, семейные, культурные, художественные, религиозные, нравственные и так далее, – скрывают подлинную реальность человеческой природы. Эта природа есть комплекс, система, тайный код всегда тождественных биолого-неврологических отношений, определяющих, в конечном счёте, поведение человека, хотя он и мнит себя свободным. Свобода – это иллюзия. Структуралисты отстаивают *принцип изоморфности*: дух есть вещь среди прочих вещей, и действует он как механизм среди прочих природных механизмов. Между человеком и природой существует непрерывность. Науки о человеке должны строиться по модели наук о природе: ведь есть только один вид истины, ибо есть только один вид реальности.

Итак, отдельный человек не представляет ни ценности, ни интереса. Он оказывается лишь бесконечно малым элементом, порождением замкнутой и скрытой структурной системы, которая одна только и может иметь значение. Строго говоря, нет человека-субъекта – подобные концепции суть чисто

умозрительные построения. Человеческая история лишена человеческого субъекта: она представляет собой совокупность событий, которые мы даже не можем назвать нам принадлежащими. По словам Леви-Стросса, история разыгрывается в другом месте. Она есть комплекс психических движений, которые, в свою очередь, порождаются физико-химическими мозговыми процессами. В «Первобытном мышлении» Леви-Стросс заявляет, что Французской революции не существовало; существовали только метаболические процессы в организмах, живших в период, условно обозначаемый как 1789 год. Не существует наук о человеке в собственном смысле, не существует истории, потому что не существует человека: «Последняя цель гуманитарных наук заключается не в том, чтобы конституировать человека, а в том, чтобы растворить его... реинтегрировать культуру в природу и, в конечном счёте, реинтегрировать жизнь в совокупность её физико-химических условий» [102, с. 149].

Со своей стороны, другой влиятельный структуралист, Мишель Фуко, пишет: «Человек создан совсем недавно, демиургия знания сотворила его собственноручно менее двухсот лет назад... В наши дни невозможно думать ни о чём другом, как о пустоте, оставшейся после исчезновения человека... Всем тем, кто ещё хочет говорить о человеке, его царстве и его освобождении, ответом может быть только философский смех» [188, с. 234]. И заключает: «Прошлое человека – быть знаком, разделяющим два модуса языка; человек в настоящем есть недавнее изобретение, близкий конец которого с очевидностью демонстрирует археологию нашего мышления; будущее человека – обреченность на исчезновение» [188, с. 256].

Как видим, структурализм исполнен глубокого антропологического пессимизма. В качестве метода он имел несомненный успех в науках о природе, в лингвистике и в этнологии – главным образом благодаря трудам Клода Леви-Стросса. Ошибка заключалась в попытке объяснить сложнейший феномен человека *в целом* посредством того, что сам Леви-Стросс называет «структурным бессознательным», и последующего «структурного анализа»,

основанного на «дедуктивных моделях» и строго материалистических постулатах [101].

Нельзя завершить этот весьма краткий и неполный обзор наиболее значительных антропологических концепций, не упомянув о последнем культурном веянии, получившем наименование постмодернизма. Постмодернизм – это мода, но и выражение нынешней ситуации западных обществ. Сам термин «постмодерн» уже указывает на нечто, что следует за модерном. В свою очередь под модерном или Новым временем принято понимать попытку рациональным, систематическим и последовательным образом объяснить реальность в целом: мир, человека, историю, Бога. Однако оптимистическая рациональность Нового времени была подвергнута в последующее время решительной критике со стороны Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Макса Вебера, Ф. Ницше, представителями Франкфуртской школы. Эти философы не без основания обвинили модерн в том, что он превратил разум в орудие субъективности, забыв о реальности и отождествив обычное мышление с научно-технической рациональностью, целью которой – господство или воля к власти. Рациональность такого типа потерпела крушение, став причиной великих войн и кровавых диктатур. Теперь уже никто не ожидает от науки разрешения человеческих проблем. Марксизм, долгое время бывший средоточием чаяний человечества, мёртв. Капитализм – бесчеловечен. Умножение теорий породило недоверие и скептицизм.

Исходя из этой обоснованной критики, был совершён необоснованно резкий переход к отрицанию всякой истины и всякой возможности связного и разумного объяснения реальности, в том числе реальности человека и Бога. Возникло полное недоверие к тому, что Жан-Франсуа Лиотар называет «метарассказами», – к громким словам: Бог, личность, естественный закон, ценности, истины, компромиссы, верность, чувство жизни, чувство истории и так далее. Человек есть резидуальная (*остаточная*) реальность. Остаются только изменчивые цвета, неопределённое блуждание, бесцельное скитание: «Метафизика пребывает в нас, словно остаточные явления болезни или боль, с

которой мы смиряемся» [106, с. 45]. «Единственное бытие, которое может быть понято, – это язык, и более ничего» [106, с. 48].

Итак, постмодернисты отрицают возможность легитимировать и рационально обосновать смысл жизни, человеческого общества, морали. Остаются только обломки, различия, слова и горечь поражения. Нужно жить настоящим, не заботясь ни о прошлом, ни о будущем. И жить без трагического ощущения, свойственного экзистенциалистам.

Очевидно, что этот нигилизм ведёт к номинализму, беззаконию, хаосу и бесчеловечности. Ситуацию пытаются спасти ссылками на совместное существование, на локальные договорённости, на общее благоденствие, на «конечное единодушие как результирующую долгого процесса взаимного просвещения, как разумное совпадение публично и согласно выраженных мнений» [191, с. 22]. При этом не делается попыток прийти к неким универсальным и объективным нормам или окончательным истинам. Постмодернизм стремится обеспечить возможность жизни в непрестанно меняющейся ситуации. Терпимость есть плод релятивизма, принимающего различия и множественность точек зрения и выступающего с умеренными прагматическими притязаниями. По словам Виктории Кампс, сегодня возможна только «микроэтика», которая мыслится в перспективе скептицизма и дезориентации [160, с. 119]. Или, как говорит Мигель Анхель Кинтанилья, этика, сформулированная в виде конкретных предложений, для которых не требуется окончательной гарантии в виде истины или блага [160, с. 125].

Эта пустыня, к которой привела возникшая в XVI веке иллюзия рационализма и секуляризма, оказывается той особенно благоприятной средой, в которой возможно восстановление иной антропологии, той антропологии, которая вернёт людям уверенность, смысл жизни и вкус к ней [160, с. 130-132].

Как уже было сказано, мы не ставили перед собой задачу дать исчерпывающий обзор всех антропологических учений, но затрагивали только наиболее выдающиеся и влиятельные из них. Так, мы ничего не сказали о позитивизме О. Конта, потому что он представляет собой не столько

антропологию, сколько социологию, или попытку научной реорганизации общества. Мы также не стали останавливаться на неопозитивизме и аналитической философии, потому что они редуцируют человека к языку и склоняются к систематизму. Так, Людвиг Витгенштейн пишет в «Логико-философском трактате»: «Мыслящего и представляющего субъекта не существует» [38, с. 112]. Известна и заключительная формула Л. Витгенштейна: «О чём нельзя говорить, о том лучше молчать» [39, с. 235].

Целый ряд философских направлений и психологических школ, а также публицистика и журналистика фиксируют тот факт, что в XX веке человеческая жизнь катастрофически обесмысливается. Постмодернизм зафиксировал это в особом рода концепции, которая провозглашает смерть субъекта, распад рационального сознания, смыслоутрату как норму современного мира, как закономерный этап жизни человечества, когда на смену разного рода ценностным и интеллектуальным конструкциям, наполняющим культурную действительность, приходит деструкция. Тем не менее, избранная постмодернизмом своеобразная техника «инвентаризации культуры», включающая в активный обиход забытый, запретный, банальный или маргинальный культурный материал, создает тем самым реальную возможность дальнейшего культуротворчества «после постмодернизма». Постмодернизм как своеобразный современный итог развития западной философии оставляет вопрос о смысле и ценности жизни человека открытым.

Так как развитие философской антропологии шло в трех направлениях: биологическом, культурологическом и религиозном, то и рассмотрение проблемы ценности жизни имеет три варианта.

1. Биолого-антропологическая концепция дает нам представление о человеке как существе, с точки зрения биологии, неполноценном, ущербном, восполняющим свою ущербность при помощи культурной деятельности, поэтому смысл его жизни осуществляется именно в деятельности, оптимально реализуя его витальные устремления.

2. Диаметральную противоположную концепцию природы и назначения человека развивает религиозно-философское направление. В нем человек подчинен «сверхбиологическому принципу» и им же сформирован. Его специализацией является «беспристрастность», он есть «целое», «синтез» духовного и «жизни для себя», т. е. духовной жизни. Человек – это своего рода «место встречи», в нем постоянно происходит встреча духа и жизни.

3. Культурологическая концепция перекликается по смыслу с религиозной. Здесь человек живет в своей культурной ситуации, а его сущностью оказывается трансцендирование, т.е. выход за пределы каждой данной ситуации, но эта свобода есть свобода не от ситуации, но в ситуации.

Выводы по первому разделу. Аксиологическая интенция в европейской философии появляется в процессе острого переживания обществом того или иного кризиса или цивилизационного сдвига, когда обесцениваются привычные культурные традиции и подвергаются дискредитации идеологические устои общества. Именно такая ситуация сложилась в европейской культуре на рубеже XIX и XX веков, что и послужило зарождению и развитию аксиологических учений и соответственно проблемы ценности жизни, как таковой.

Экзистенциалистский аспект проблемы ценности жизни раскрывает нам ее глубину, остроту и трагичность. Глубокое переживание заброшенности, абсурдности, бессмысленности и смертности своего существования заставляет мучительно искать выход, решение проблемы, которое экзистенциалисты предлагают своим современникам.

Однако, как показал анализ основных течений философии экзистенциализма, выхода есть два: либо бунт или протест против социального устройства общества, без четких программ действия, какой предлагает атеистическое направление, либо смирение, вера и надежда на разумность Божественного промысла, смысл которого следует постигать в идеях, предлагаемых религиозным направлением экзистенциализма.

Так как развитие философской антропологии шло в трех направлениях: биологическом, культурологическом и религиозном, то и рассмотрение проблемы ценности жизни имеет три варианта.

Биолого-антропологическая концепция дает нам представление о человеке как существе, с точки зрения биологии, неполноценном, ущербном, восполняющим свою ущербность при помощи культурной деятельности, поэтому смысл его жизни осуществляется именно в деятельности, оптимально реализуя его витальные устремления.

Диаметрально противоположную концепцию природы и назначения человека развивает религиозно-философское направление. В нем человек подчинен «сверхбиологическому принципу» и им же сформирован. Его специализацией является «беспристрастность», он есть «целое», «синтез» духовного и «жизни для себя», т. е. духовной жизни. Человек – это своего рода «место встречи», в нем постоянно происходит встреча духа и жизни. Однако при этом предпочтение отдается духовному, тому, что, в конце концов, определяет существо человека.

Культурологическая концепция перекликается по смыслу с религиозной. Здесь человек живет в своей культурной ситуации, а его сущностью оказывается трансцендирование, т. е. выход за пределы каждой данной ситуации, но эта свобода есть свобода не от ситуации, но в ситуации. Своеобразие же человеческой жизни проявляется при обращении к теме конечности и смертности человека. Именно потому, что человек конечен, он способен «пробиться» к бесконечному, к понятию трансцендентного вообще, искусству, философии, наконец, к Богу.

Следует отметить, что вышеперечисленные теории, несмотря на усилия целого ряда философов, не смогли решить ни проблему человека, ни проблему смысла и ценности его жизни, которая в XX веке зазвучала с особой остротой и трагизмом.

РОЗДЕЛ II. ОСМЫСЛЕНИЕ ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ОПЫТЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА.

2.1. Ценность жизни в восточной культурной традиции.

Еще в середине XX ст. некоторые западные философы, например Фрай Нортроп, выдвинули идею «встречи Запада и Востока», утверждая, что необходимо вдохнуть жизненные силы культуры Востока в дряхлеющую в духовном отношении западную цивилизацию. Это мнение спорно, однако в условиях глобализации, несомненной является потребность в диалоге культур, без которого невозможно дальнейшее развитие цивилизации, а возможно, и выживание человечества [182, с. 283].

В кризисных условиях жизни люди ищут помощи в религиозных, философских и культурных ценностях разных эпох и народов.

Стремясь найти духовную опору, часть людей, бывших атеистами, обращается к различным формам христианского вероучения, другие – пытаются вернуться к язычеству, но многие на Западе и в нашей стране ищут истину, смысл и осознание подлинных жизненных ценностей в восточных религиях и культурах с их традиционно благоговейным нравственным отношением к жизни, в философии и практиках восточных единоборств и медитаций, системах восточной нетрадиционной медицины.

Сегодня, таким образом, наблюдается некий социальный феномен: множество людей, выросших и воспитанных в традициях европейской культуры, стремятся обращаться к восточным религиозным, духовным и нравственным принципам, к другому ценностному пониманию жизни. И эта проблема, безусловно, требует своего осмысления и, в первую очередь, исследования аксиологии культуры Востока.

Восточное общество часто называют традиционным, т.к. в нем особенно велика роль традиций в развитии и функционировании социальной жизни, сознания и поведения людей.

Безусловно, развитие общества нельзя объяснить только традициями.

Однако очень важно понять, что традиции определяют ход событий и их восприятие массовым сознанием, которое стало сегодня очень сложным. Оно недостаточно изучено и требует к себе пристального внимания, особенно в оценке установок, ценностных ориентиров поведения людей относительно феномена жизни. В восточной культуре всегда присутствовала проблема поиска духовных основ, на которых строится человеческая жизнь. Поэтому здесь ценили мифологические, религиозные тексты, изучавших их ученых и толкователей, провозглашавших идеи в соответствии с требованиями нового времени, нового общества.

Определение ценностных установок к пониманию жизни очень неоднозначно в различные периоды развития культуры Востока.

Дошедшие до нашего времени тексты Месопотамии иллюстрируют пессимистическое отношение к жизни древних шумеров, вавилонян, ассирийцев.

Мифы, шумерские и древнеавилонские, правовые предписания конца III начала II тыс. до н. э., самая распространенная космогония месопотамского мира – «Энун Элиш» («Когда наверху») – ставят вопросы о возникновении космоса, мирового порядка и божественных законов, правящих миром, и наряду с ними пытаются понять смысл человеческой жизни, ее ценность, нормы поведения. Важным источником для изучения этой проблематики являются так называемые «свары» – сборники пословиц, афоризмов, поучительных историй и других литературных памятников, включая эпосы, в которых не только рассматривались жизненные ситуации, человеческие проблемы, но и давались рекомендации, как их решать. В «Эпосе о Гильгамеше» на вопрос урукского царя, в чем же смысл, ценность жизни, которая оканчивается смертью, следует ответ:

«Жестокой смерти не избежешь!

Тот облик, которым жизнь могла быть
обращена постоянно к Солнцу,
не может существовать всегда!

Спящий и смертный – как они подобны!» [92, с. 234].

В этой мысли, которая часто встречается и образует смысл всех человеческих деяний, можно увидеть выражение традиционного пассивного подхода человека Месопотамии к своей жизни и собственной судьбе. Однако здесь же доминируют мысли о том, что ограниченность жизни во времени побуждает человека ценить жизнь, сосредоточиться на его целях и стремлениях, и что он сам своими собственными усилиями может достичь бессмертия.

В древней египетской культуре важнейшей чертой был протест против смерти, которую египтяне считали «ненормальностью», а также желание жить вечно, осознание ценности жизни для человека любого ранга, любого имущественного положения. Страстное желание бессмертия определяло все мировоззрение египтян, пронизывало всю религиозную мысль Египта, сформировало египетскую культуру. Культурологи полагают, что ни в одной другой мировой цивилизации этот протест против смерти, это осознание ценности жизни не нашел такого яркого, конкретного и законченного выражения как в Египте [60, с 189]. Стремление к бессмертию явилось основой для возникновения «заупокойного культа», который сыграл большую роль в истории Древнего Египта в его религиозной, культурной, политической, экономической и даже военной составляющих. Именно из представлений о ценности жизни, несогласия со смертью, неизбежной для человека, возникло вероучение, суть которого состоит в том, что смерть вовсе не означает конец: прекрасная жизнь на земле могла быть продлена вечно, умершего могло ждать воскресение. Для этого бессмертной душе умершего необходимо было соединиться со своим телом. Поэтому живым нужно было позаботиться о том, чтобы тело умершего было захоронено, так возникло искусство бальзамирования, дожившего до настоящего времени. Египтяне полагали, что вечной, но хрупкой душе удобней вернуться в свое прежнее и отныне тоже вечное тело внутри мощной и защищенной от посторонних взглядов усыпальнице-пирамиде. Египтяне верили в загробную жизнь; в усыпальницу

помещалось все необходимое: продукты, зерно, вино, одежда, утварь, драгоценности. В многочисленных письменных текстах, поучениях, гимнах, сказках прослеживается эта жизнеутверждающая идея. Например, в одном из самых лирических сочинений египетской литературы «Беседа разочарованного со своей душой» рассказывается, что человек, разуверившись в смысле жизни, начинает искать смерти. Душа, однако, пытается отговорить его от самоубийства, советует сполна насладиться земным бытием [172, с. 98].

И в изобразительном искусстве Египта прослеживается жизнеутверждающее начало: величие и гармония гробниц, храмов, скульптур, изображения растений, цветов, портреты людей, прекрасных в своей реалистичности, через века говорят о красоте и ценности жизни.

В культурной индо-буддийской традиции соединились две великие религии Востока: языческая религия – индуизм и буддизм – одна из трех мировых религий. Тот факт, что две религии могли объединиться и дать возможность развиться единой духовной традиции, свидетельствует о том, что у них есть некое объединяющее начало. Таким фактором стали социально-нравственные принципы, ценностные ориентации, понимание жизни и места человека в ней, философские идеи, взаимодействие и взаимопроникновение которых и привело к созданию основы индо-буддийской духовности. Наиболее характерной чертой восточного миропонимания является признание некоего мирового, космического принципа «мирового закона», который предшествует существованию природы и человека (он обозначается терминами «брахма» и «дао»).

Отсюда следует, что роль конкретных богов по сравнению с «космическим законом» не так существенна и сводится зачастую просто к воплощению его принципов.

В индо-буддийской традиции отсутствует западная идея однонаправленности мирового процесса, в котором подчеркивается роль прихода Спасителя. Его место занимает идея вечного повторения, а также идея скоротечности и незначительности человеческой жизни в сравнении с

космическими процессами. Мир находится в бесконечном круговороте, он не имеет ни начала, ни конца, ни конечной цели. Но наряду с этим миром, рядом с земной жизнью существует другой божественный мир, неподвижный и вечный. Ни в одной другой религии посмертная судьба человека не обусловлена так жестко его собственными действиями, поведением, помыслами. Здесь нет Бога, которого можно умолять о помиловании, здесь невозможно отпустить жизненные грехи покаянием, здесь действует только карма и «мировой закон», неумолимые и непреложные. Но здесь нет и вечной смерти, христианского и мусульманского ада, здесь только вечная жизнь, в бесконечной цепи рождений и смерти, бесконечное многообразное движение всех живых существ в кругу перерождений.

Еще одной общей важной идеей этой культуры является идея иллюзорности видимого мира и реальности непознаваемого абсолюта, отношение к жизни как к страданию, стремление к «успокоенному» бытию – нирване, как к блаженству. Состояние нирваны означает одновременно и обретение высшей мудрости «просветления», дающего возможность постичь иллюзорность видимого бытия, жизни и смерти.

Индо-буддийское учение о личном спасении – это учение о путях приближения и Высшему Знанию, о путях достижения Высшей Истины, о путях духовного просветления, о ценности жизни.

Одним из важнейших принципов индо-буддийского миропонимания является отношение к небытию как к потенции жизни. Если в христианстве или в исламе границы между бытием и небытием абсолютны, то здесь они относительны. Небытие есть то, откуда все появляется и куда все возвращается для нового возникновения. Ничто не является вечным, жизнь есть изменение, но вечны законы этих изменений.

В контексте индо-буддийской культуры жизнь воспринимается как ежесекундное порождение Космоса, она исходит из бесконечности, изначально неся в себе потенции абсолютного совершенства. То, что присутствует в любой личности, ее истинное «я» намного больше того, что проявляется в ее реальной

жизни. Космические связи человека, осознанные им, перестают быть его оковами и становятся связующими звеньями со Вселенной. В результате человек получает возможность воздействовать на жизнь во всех ее проявлениях, и это и есть индо-буддийское понимание свободы жизни.

В отличие от других культурных традиций, где живое существо – это существо, живущее в мире, индо-буддийская называет таковым существо, переживающее мир. Если человек вмещает в себя весь мир, то значит, познать себя, означает познать саму жизнь, познать «мировой закон».

Буддийское учение многогранно, но центр тяжести его лежит в нравственной области, в нормах поведения человека. Через размышление и созерцание человек может достигнуть истины, найти правильный путь спасения и, соблюдая заповеди, достигнуть совершенства. Одна из важнейших заповедей буддизма – любовь и милосердие ко всем живым существам. Буддизм предписывает при этом не делать различий между ними и относиться доброжелательно к добрым и злым людям и животным. Особая любовь к какому-то отдельному человеку осуждается. С другой стороны, буддийская любовь к этим существам – это не активная, деятельная любовь, а пассивно-доброжелательное настроение, сопротивление злу, прощению обид. Последователь Будды не должен платить злом на зло, ибо этим не уничтожаются, а лишь возрастают вражда и насилие в этой жизни. Нельзя даже защитить других от насилия, нужно спокойно, терпеливо и бесстрастно относиться ко злу, уклоняясь только от участия в нем.

Значительным вкладом индо-буддийской мысли в мировую культуру явилась идея «ненасильственного сопротивления – «сатьяграхи», т.н. «твердость в истине» [194].

Этот термин означает не бессилие слабого перед сильным, от чего сердце первого наполняется злобой, это «искусство умирать», умение встретить насильственную смерть радостно, с чувством исполненного долга. Речь идет о долге человека перед «мировым законом», поэтому буддист даже спокойно принимает насильственную смерть, ибо, потеряв жизнь, он приобретает

неизмеримо большее.

Так он сохранит чистоту своей кармы, что скажется на последующем перерождении и не нарушит «пути», не повредит «мировому закону» насильственным действием. К тому же есть некоторая надежда, что вид сознательно готовых к смерти, не вымаливающих жизнь людей, тронет сердце завоевателя, пробудит у него совесть, поможет сохранить жизнь другим людям, и это будет означать умножение в мире добра, что и является главным велением Неба.

В начале XX ст. идеи ненасилия разрабатывали такие мыслители как М. Ганди, Л. Н. Толстой. М. Ганди положил в основу своего проекта цивилизации всеобъемлющий принцип ненасилия. Ненасилие принимается им как знак божественной сущности человека. Он считает, что задача ненасилия (ахимсы) состоит в том, чтобы сделать его нормой индивидуального и общественного бытия. Мыслитель полагает, что всякое политическое действие должно быть нравственным, вместо войн и борьбы наций – создание союза свободных народов, в котором должен действовать «закон любви» в международных делах. Убежденным последователем философии ненасильственного сопротивления М. Ганди был М.-Л. Кинг. В конце XX ст. им была предпринята попытка создания концепции, так называемой «этики ненасилия», которую впоследствии разрабатывали такие философы как, Ж. Госс, А. А. Гусейнов, Ж. Семден, А. Уайтхед и др. Как справедливо отмечает А. А. Гусейнов, «ненасилие – не абстрактная форма, не состояние, оно представляет собой ненасильственную, направленную силой любви и правды борьбу против зла и несправедливости, за исправление отношений в собственной душе и в мире» [53]. Таким образом, индо-буддийские идеи о ненасильственном мире становятся сегодня гуманистическим резервом международного права и начинают влиять на мировую политику. Убежденность в том, что жизнь и счастье одного человека неотделимы от интересов всех народов, что личность может достигнуть внутренней гармонии лишь тогда, когда будет достигнута социальная гармония во всем мире – все

это является исходным пунктом политических концепций, созданных в рамках индо-буддистского миропонимания. Объективно эти идеи способствуют осознанию человечеством ценности жизни и сохранению мира.

Особенно тщательно идеи правильного нравственного поведения человека в жизни разработаны в учении джайнизма.

Суть правильного поведения заключена в исполнении «пяти великих обетов», которые признаются и буддистами. Как видно из содержательной характеристики этих обетов, они во многом похожи на христианские заповеди, ибо в идеализированной форме включают простые требования морали, имеющие очень общий, почти лишенный исторической конкретности, характер. Следует отметить, что на содержании обетов, и особенно первого и определяющего – «неповреждение жизни», отразилось представление о всеобщей одушевленности природы.

В основе этой заповеди так называемые «ахимсы» лежит учение о всеодушевленности, поскольку не только животные, но и растения имеют душу, а «вред жизни» – это и «вред душе», которая есть высшая ценность. Отсюда предписание безграничной осторожности в обращении с любыми формами жизни. В соответствии с этим запрет налагается на охоту, рыболовство, земледелие, поскольку обработка земли может повлечь гибель мельчайших существ, обитающих в почве. Даже убийство насекомого рассматривалось как тяжкий грех.

Джайны заботятся и о домашних животных и о зверях, живущих на свободе. Уважение к жизни в любом ее проявлении основывается на суждении о том, что душа, на какой бы низкой ступени она ни была, может быть столь же великой, как и всякая другая.

Интересно, что вторая заповедь – «сатья» – «воздержание от лживости» – тоже связана с пониманием ценности жизни. Нужно всегда говорить правду, хорошую и полную, основанием которой является уважение к жизни, а цель – истина. Жадность, страх, гнев, а также грубость, цинизм несовместимы с соблюдением обета воздержания от лживости. «Сатья» находит опору в

трессовых ситуациях, стала в учении йоги глубокая разработка психологических проблем, своеобразная «психотерапия», «аутотренинг», понимание тесной связи между физическим и психологическим состоянием человека. В процессе тренировок человек учится преодолевать плохие стремления, учиться культуре, т.е. развитию положительных привычек. К ним относятся гигиенические и моральные правила (очищение тела и принятие чистой пищи), выработка хороших чувств (дружелюбие, доброжелательность, бодрость), привычка довольствоваться малым, переносить холод и зной, строгое соблюдение религиозных обрядов. Дисциплина тела и дыхания – это средства, позволяющие путем специальных упражнений сохранить состояние сосредоточенности, многие упражнения йогов применяются сегодня в системах тренировки космонавтов, летчиков и моряков, а также используются исследователями для создания практических рекомендаций и некоторых методик выживания человека в экстремальных ситуациях.

Для йога вся жизнь – поиски мира и спокойствия. Эта цель достигается тогда, когда его «я» овладевает своей сущностью – «чистым» сознанием и тем самым освобождается от всех страданий, происходит же это освобождение не тогда, когда душа отделяется от тела и выпадает из «колеса» жизни, как утверждают Веды, а еще при жизни. Такая оптимистическая позиция в отношении человеческой жизни делает ее привлекательной для современности, кроме того значимым является и направленность этических норм йоги на формирование высоконравственной личности.

Такой же оптимистический характер относительно феномена жизни носит и учение древнеиндийской школы «локаята». Ее представители утверждают, что назначение человека состоит в том, чтобы хорошо жить на земле. Земная жизнь есть единственная жизнь, и ее надо сделать счастливой. Аскетизм и подвижничество бессмысленны: «Пока жизнь еще наша – живите радостно... Как можно сказать – Прощай! – этому прекрасному миру, который есть местопребывание радостей и удовольствий? Как нежны зеленые листья, как красивы розы! А разве солнечный свет не замечательная вещь?» [194, с. 126].

Убежденность локаятиков в возможности победить страдания не удалением от мира, а с помощью земной деятельности, жизнелюбия и ясностью мысли, освобожденной от чистой кармы, от страха перед гневом богов, – делает их взгляды близкими с этической системой Эпикура, убеждавшего людей в ценности земной жизни и возможности достичь в ней счастья.

Определение ценностных установок китайской культуры относительно феномена жизни требует обязательного учета ее синкретического характера и сложности массового сознания. В них взаимодействуют представления, идейные течения, установки и ценности разных религий. Но все же здесь можно выделить ценностное ядро китайской культуры, в которой есть некоторые типические черты.

Во-первых в ней присутствуют две главные религии – конфуцианство и даосизм. Буддизм оказал влияние на китайскую культуру, но был явлением заимствованным и вторичным.

Во-вторых, все течения пользуются одними и теми же понятиями.

В-третьих, ее характеризуют гомоморфизм – представление о подобии всех объектов во Вселенной, макро- и микрокосма.

В китайской культуре не было креативных представлений, здесь была идея «порождающих порождений», которая отождествлялась с идеей нескончаемых космических перемен, которые нашли осмысление в знаменитой «Книге перемен». Эти «порождающие порождения» как универсальный принцип бытия отождествлялись с универсальным принципом конфуцианской этики – гуманностью и социальностью, а также с индивидуальностью, природой и чувствами человека [265, с. 120].

То, что у человека «наибольшая одухотворенность» среди всех живых существ делает его самой большой драгоценностью между Небом и Землей. Даосы полагали, что жизнь есть безусловное благо. Они «уравнивали» жизнь и смерть. Смерть предстает лишь как некая фаза в процессе «порождающих порождений», умершие субстанциально трансформируются в нечто другое, например в «лапку насекомого», что подразумевает их уравнивание.

Они уравнивали жизнь и смерть и декларировали идею бессмертия, как выход за пределы смертей – рождений.

Конфуцианство и даосизм были привержены гуманистическим идеям, постоянно обращались к вопросам смысла и ценности человеческой жизни. На их идеологию и философскую рефлексию оказывала значительное влияние и народная культура, которую следует понимать не как культуру социальных низов, а весь тот культурный комплекс, который создает фундамент официальной культуры. В Китае народная среда впитывала в себя идеи и понятия высокой культуры, которые переосмысливались, приобретали своеобразную окраску и в свою очередь влияли на сознание интеллектуальной элиты. Интересно, что именно этот нижний слой культуры почти до XX в. сохранял наиболее архаичные представления и идеи, а также формировал культурно-психологические представления в сознании практически всех социальных слоев.

В китайской культуре такой архаической идеей была идея долголетия. Отношение к долгой жизни обусловило такой феномен как «искусство пестования» жизни – порождения. Оно включало различные медитативно-гимнастические и дыхательно-«энергетические» упражнения, гигиенические, диетологические предписания, многие из которых утрачивали сакральный смысл приобщения к Дао и применялись с чисто практической целью. Эта практика получила широкое распространение во всех слоях общества, немало ее методик создавалось вне рамок даосизма в школах медитативного «внутреннего» искусства. К ним восходят оздоровительные и лечебные методики современной практики «цигун», имеющие широкое распространение в Азии и Европе наряду с индийской йогой, даосские символы бессмертия и непостижимости Дао превратились в народном сознании в знаки долголетия и благосостояния и широко использовались в прикладных искусствах [49, с. 129].

Физическую жизнь со всеми присущими ей радостями можно назвать главной ценностью китайской народной культуры. Идеи посмертного существования определить труднее из-за расплывчатости народных

представлений о загробной жизни. В них представлена картина подземного царства мертвых, где души существуют в виде призраков, но есть правитель и чиновники, а также буддистские идеи рая и ада как промежуточных состояний перед перерождением, мысли о том, что умершие могут влиять на жизнь живущих и другие идеи.

Конфуцианско-даосская идея воздаяния при жизни или для потомков вместе с буддийской идеей кармы обосновала представление о том, что можно улучшить свое посмертное состояние прежде всего совершением благих дел, и о суде, на котором взвешиваются поступки умершего. В то же время дурные поступки сокращают срок земной жизни для человека и его потомков, тогда как добрые – продлевают жизнь и дают бессмертие доброму человеку и его потомкам.

Сравнивая решение проблемы ценности жизни в европейской и традиционной китайской культуре, можно отметить, что:

а) в китайской культуре четко выражена имманентность жизни (как порождения) всему сущему, отличия живого от неживого носят «стадиально-количественный» характер. В европейской культуре разделяются живое и неживое, а также человек и другие творения, «стадиальные» модели мироздания имели промежуточный характер. В христианской картине мира жизнь человека, даже физическая в ценностном смысле не сопоставима с жизнью животных. По этой же причине здесь человек ценил жизнь выше любых природных начал, тогда как в китайской культуре он должен «встать вровень с Небом и Землей» [261, с. 98];

б) китайская культура не знает разграничения трансцендентной Божественной жизни и жизни тварного мира;

в) в христианской культуре в силу наличия в человеке образа Божия человек обладает уникальной способностью к творчеству. В китайских философских и религиозных построениях креативные идеи связаны с личным бытием Бога и человека.

Главной особенностью исламской духовной традиции, отличающей ее от

других, является нераздельность в ней религиозного и светского, сакрального и земного. Мы присоединяемся к мнению исследователей, полагающих, что каждая цивилизация выработала свое понимание ценности жизни, основанное на собственной социокультурной традиции и опыте.

Однако на современном этапе арабо-мусульманская традиция отношения к жизни вступила в противоречие с социальной практикой во многих странах Востока.

В ходе развития мусульманской цивилизации на духовно-религиозном, философском уровне проявлялось сознание ценности жизни, восприятие ее качества, воспевание радостей бытия, размышления о его смысле, гуманистическое отношение к человеку.

Именно на арабском Востоке, задолго до западноевропейского Ренессанса, была разработана художественная концепция гуманизма, а термин «гуманность», «человечность» был введен великим персидским поэтом XIII века Саади, выразившего идею гуманизма в поэтической формуле:

«Над горем людским ты не плакал вовек

Так скажут ли люди, что ты человек?» [107, с. 235].

Гедонизм, стремление к радостям жизни нашли свое воплощение в прекрасной восточной архитектуре, мудрой и нравоучительной поэзии, в развитии естественных наук и медицины, составляющих непреходящую ценность общечеловеческой культуры.

Арабской цивилизации присуще признание абсолютного значения пяти ценностей: веры, жизни, знания, потомства и собственности. И эти параметры качества жизни сохраняются в исламе и сегодня. Главным принципом, определяющим отношение мусульман к жизни, является представление о том, что Аллах спасает верующего от несчастий и невзгод, дает жизнь и отнимает ее и может вновь возродить человека к жизни.

Основной момент исламского мировоззрения – значимость и ценность каждой человеческой жизни, дарованной Аллахом. Исследователь ислама В. И. Шеремет [322] обращает внимание на то, что в отличие от «христианского

материализма» ислам провозглашает, что долгая жизнь сама по себе не является ценностью, к которой нужно стремиться любыми путями, гораздо важнее не совершать несправедливостей и помнить, что Аллах наказывает за дурные поступки.

Без веры в Аллаха долгая земная жизнь теряет свой смысл. Коран учит, что доля блаженства в будущей жизни превосходит все наслаждения жизни земной. В Коране подчеркивается, что человек должен делать добрые дела, и тогда Аллах воздает за это человеку, так как он властен над смертью и воскресением [322].

Таким образом, в исламе человек не может утверждаться как безусловная ценность, ибо безусловное принадлежит только Богу.

Ислам исходит из существования абсолютной данности вне человека, которая совпадает с силой, способной «отменить» человека – с его личной смертью. В таком случае человеческая жизнь становится пушинкой на весах абсолютного знания и утрачивает свою самоценность.

Во второй половине XX столетия под воздействием новых геополитических, экономических и социальных условий в части мусульманских стран из традиционного ислама выделилось и усилило свое влияние направление фундаментализма, в котором обозначилось пренебрежение к человеческой жизни и, более того, утвердилось ценностное отношение к смерти, воплотившееся на практике в многочисленные акты террора, жестокости, насилия и убийства мирного населения.

Это направление получило в литературе название исламо-фанатического терроризма для более корректного научного обозначения современного типа терроризма.

Отечественные и зарубежные ученые А. Г. Дугин, З. И. Левин, С. И. Чудинов, Б. Тиби, С. Хантингтон исследуют эту проблему и обращают внимание на социокультурные корни явления.

Если исламский фундаментализм первоначально был реакцией на колониализм и постколониальную зависимость мусульманских стран от Запада,

то в современности фундаментализм и производный от него исламофанатический терроризм могут рассматриваться как ультраконсервативная реакция на попытку диктата светских ценностей западной цивилизации и глобализации мира по западному образцу.

Важнейшей составляющей мотивации данного типа терроризма (например, появление шахидов-смертников, убивающих вместе с собою ни в чем невинных людей, самоубийство которых обуславливается идеей блаженства от немедленной встречи с Аллахом и т.д.) становится духовный протест против нигилистического отношения западной цивилизации к религиозно-культурным основаниям ислама, воспринимается как посягательство на сакральный фундамент собственной цивилизации, размывание ее основ, попытка «захвата» культуры.

С. И. Чудинов подчеркивает, что такие ультраконсервативные реакции на модернизацию и либерализацию исламского образа жизни свидетельствует о высокой «плотности и непроницаемости традиционной культуры, основанной на исламских ценностях [198]. Таким образом, можно предположить, что исламская культура фундаментализма проявила наименьшую степень толерантности и восприимчивости по отношению к западной либеральной культуре среди всех восточных культур и, отказавшись от собственных многовековых гуманистических традиций, поставила под сомнение значимость человеческой личности и ценность и уникальность ее жизни.

Однако возможно высказать точку зрения, что вероятнее всего будущее глобальное мироощущение, взаимообогащение и взаимопроникновение культур Запада и Востока обусловят целостность и толерантность ислама, возвращение к идеям добра, человечности, гуманизма великой мусульманской культуры, сохранившей на протяжении своей истории любовь и уважение к человеческой жизни.

В современном мире наблюдается феномен обращения людей западноевропейской культуры к восточным религиозным, духовным и нравственным принципам в поисках смысла жизненных ценностей. Это

происходит по некоторому ряду причин.

Во-первых, потому что западная цивилизация, сделавшая своим ориентиром материальное благополучие и материальный успех, потеряла духовные основы человеческого существования, тем самым, лишив его ценности и смысла. В то же время, в восточной культурной традиции духовные основы общества были сохранены, а вместе с ними ценность жизни, понимаемая очень широко и распространяемая на всю биосферу нашей планеты, что в корне меняет мироотношение и мироощущение современного человека.

Во-вторых, культура питания, отдыха, спорта и медицины Востока направлена на сохранение здоровья, на предупреждение заболеваний и на гармонизацию всех сил человека – душевной, духовной и физической, что эффективно сказывается на общем состоянии организма и повышает его сопротивляемость как природным воздействиям, так и социальным.

2.2. Представление о ценности жизни в славянской культуре.

Все исследователи жизни славян обращают внимание на своеобразный характер менталитета и культурных традиций этих народов. Славянскую культуру достаточно сложно представить себе в виде целостного непрерывно развивающегося явления, так как в ней присутствует множество противоречий и особенностей, придающих ей в определенной мере двойственный характер. С древнейших времен и до наших дней в ней переплелись христианское и языческое, светское и духовное, коллективное и индивидуальное. Значительный интерес представляет национальный менталитет славянской культуры, черты которого, в отличие от достаточно динамичных идеологических, социально-политических, религиозных факторов, отличаются стабильностью и не изменяются на протяжении столетий. Поэтому, несмотря на то, что славянская культура претерпевала определенные изменения в ходе исторического развития, эти ее особенности интересно проанализировать в ходе современных реалий.

Ученые подчеркивают органическое своеобразие, типологическую особенность славянской культуры, отмечают ее бинарность, объясняя это результатом пограничного геополитического положения славян между Востоком и Западом и проходящего в течение многих веков столкновения и взаимопроникновения черт той и другой цивилизации.

Выдающийся философ Н. А. Бердяев, объясняя антиномичность славянской культуры, противоречивость и сложность души славян, констатировал, что здесь «сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории – Восток и Запад. Всегда в душе славянина боролись два начала: восточное и западное» [14, с. 45].

Другой мыслитель Г. В. Плеханов на рубеже XIX-XX ст. по-другому объяснял столкновение Востока и Запада в славянской культуре. По его мнению, здесь идут «два процесса, параллельные один другому, направленные в обратные стороны» [136, с. 95], что не только, как это оценивал Н. А. Бердяев, «соединяет два мира», но и рассоединяет их,

противопоставляет.

Мы присоединяемся к точке зрения современных культурологов И. В. Бычко, В. И. Добрыниной, И. В. Кондаковой, Г. А. Гачева, А. М. Панченко и других, которые считают, что Евразия – это единство и борьба цивилизационных процессов как на Западе, так и на Востоке, центр притяжения и отталкивания западных и восточных влияний, что породило универсализм целей и ценностей славянской культуры, а также и ее приверженность к глубинным традициям.

Исследование культур мировой цивилизации, в которых очень сильны и долговременны традиционные установки, помогают понять основные принципы, правила, нормы жизни людей, их отношение к природе, к самому человеку, к проблеме жизни и смерти, ценности самой жизни.

Устойчивость и своеобразие таких культур, называемых традиционными, во многом определяются соответствующими в них системами ценностей. Понимание особенностей этих ценностных систем – достаточно актуальная задача, как для осознания прошлого, так и для формирования новых ценностных ориентаций современной цивилизации.

В традиционной славянской культуре I тыс. н. э. были выработаны основные идеалы, нормы жизни, правила поведения людей, которые, несмотря на многие изменения, с течением времени перешли в мировосприятие славян. Эти ценностные представления следует проанализировать в единстве всех структурных составляющих культуры: религиозных, экономических, социальных, психологических и других.

Формирование системы ценностей славян началось со времени зарождения славянского этноса, и продолжалось в течение всей жизни народа.

Исследователь проблемы этноса Н. О. Белоусова считает, что этническая самобытность – это духовно-практическое образование, единство поведенческой и ментальной активности. Фактором уникальности этноса является мировосприятие, в котором происходит формирование и

воспроизведение в ментальных структурах сознания культурных форм, образов и стереотипов, репрезентация социального и природного бытия народа [13, с. 14-19]. Она подчеркивает, что ценностная сторона в мироотношении народа непосредственно связана с общественным, коллективным сознанием или представлениями.

А. Э. Дюркгейм понимал коллективное сознание как обладающую собственным бытием совокупность верований и чувств, одинаковых для членов данного общества и подчеркивал, что системы ценностей имеют коллективное происхождение. Коллективное мышление преобразуют мир под воздействием созданных им идеалов. Он писал: «Основные социальные явления: религия, мораль, право, экономика, этика, эстетика – суть, не что иное, как системы ценностей, следовательно, это идеалы» [64, с. 56]. Эту точку зрения разделял и Л. Леви-Брюль, который считал, что «представления проявляются прежде всего в религии, а также в моральных нормах и правилах» [103, с. 46]. Таким образом, идеалы можно понимать, как ценностные коллективные идеи.

В древних обществах системы ценностей имеют много общего именно поэтому, что в них доминирует коллективное сознание. В древности ценности не были объектом рефлексии, они воспринимались в символической форме идеалов.

Традиционные жизненные идеалы позволяли создавать целостную систему «природа-общество» и определить в ней место, а также роль и смысл человеческого существования.

В мифологическом мировоззрении, присущим древним славянам, главным являлась жизнь мироздания во взаимосвязи всех его уровней от божественного до земного. И К. Леви-Стросс выдвинул интересную гипотезу о ценности традиционной системы жизни как идеального единства чувственного и рационального, коллективного и индивидуального в ограниченном бытии человека-общества-мира [102].

Важнейшие славянские ценностные коллективные идеи связаны с

понятиями единства мироздания, всепроникающей божественности, взаимообусловленности и относительности всех явлений, которые преломляются во множестве частных идей: одухотворения природы, предание о происхождении людей как созданиях богов, приоритет коллективного начала над личностным, патриотизм, верность долгу, чести и справедливости [15].

Восприятие жизни у славян, как и у всех древних народов было тесно связано с природой.

Природа окружала людей, она была непосредственно связана с человеком, помогала ему, откликалась на его просьбы, проявляла участие в делах людей. Славяне обращались к природе как к матери («мать-сыра земля», «Волга-матушка»), просили у нее помощи и заступничества. Традиционное ценностное восприятие природы обусловило любовное и бережное отношение к воде, земле, воздуху.

Как у всех древних людей природные факторы существенно воздействовали на становление славянской культуры.

В. И. Ключевский подчеркивал, что именно природа оказывала влияние на всю историю славян. Равнина, лес и степь, река и бескрайнее поле, овраги и пески – все это формировало и мировоззрение славян и тип хозяйственной деятельности, и характер земледелия, и тип государства, и взаимоотношение с соседними народами, и отношение к жизни, и фольклорные фантастические образы и народную философию [93].

Вместе с тем, В. И. Ключевский отмечает, что во взаимодействии с природными объектами в сознании древнего человека складывается неоднозначное двойственное отношение: «Лес служил самым надежным убежищем от внешних врагов, заменяя человеку горы и земли, но лес был всегда тяжел, этим можно объяснить недружелюбие или небрежное отношение человека к лесу: он никогда не любил своего леса... всегда населял лес всевозможными страхами. И степь широкая и равнина воспитывали у славян чувства шири и дали, но вместе с дарами она несла

человеку вечные угрозы и бедствия» [93, с. 239].

Эта постоянная двойственность влияла на ценностные представления славян. Мы присоединяемся к мнению многих исследователей, которые полагали, что ценность явлений жизни для древних славян была обусловлена тем, что языческому мировоззрению была присуща своеобразная протодиалектика, выражавшаяся в неоднозначности и относительности большинства образов, понятий и их взаимоотношений [93,130,144,151].

В славянском язычестве не было четкого разделения на положительное и отрицательное, весьма условно понималось добро и зло. Исследователь жизни древних славян М. Б. Никифоровский указывал, что злое начало не имело у них могущества и самостоятельности, как доброе начало, которое всегда побеждало. В язычестве черти, демоны представлялись помощниками в ниспослании на землю дождей, а не только злобными существами [127].

Зло в сознании древнего человека не воспринималось как таковое, а иногда приобретало положительное значение, когда помогало ему. Поэтому ценностное определение объектов природы, жизни не было жестко детерминировано в положительном или отрицательном значении. Например, убийство близкого человека часто каралось смертью, а убийство врага считалось доблестью и поощрялось.

Система идей, выражающих высшие ценности, включается во все сферы бытия народа, проявляясь и в коллективной, и в индивидуальной жизни людей. Характерными чертами славян в древности и в определенной мере сейчас можно считать ценностное восприятие религиозного, семейного, хозяйственного, бытового укладов.

Религиозные ценности имели для славян первостепенное значение. Религия древних славян включала иерархическую систему богов, различные обряды и ритуалы. По мере расселения славянских племен возникали разнообразные племенные культуры, открытые к принятию новых ценностей. Так христианство, вначале чисто формально принятое славянами, сравнительно легко соединилось с их религией. И в результате слияния в

народном мировоззрении языческих и христианских идей, возник своеобразный симбиоз. При этом особенная внутренняя религиозность, почитание Бога осталось свойственна и православной вере.

Однако в ходе христианизации славян религиозно-мифологическая целостность язычества была разрушена, и собственно славянские мифологические тексты не сохранились. Возможна лишь реконструкция главных элементов славянской мифологии по средневековым хроникам, поучениям против язычества, которые назывались «Слово», летописям.

Пантеон древних славян выражал собою идею жизни как наивысшей ценности, в нем возвеличивались и обожествлялись значимые качества коллективной жизни, такие как жизнелюбие, стойкость, храбрость, сила, праведность жизни, любовь к земле, семья, дети, быт и договоры. У славян была богиня жизни Жива, а также бог Род – дарующие жизнь, плодородие и долголетие.

Особое значение как рождающее повсюду жизнь имело Солнце. К. Федоров писал: «В солнце чтит язычник щедрого бога-подателя... (Дажьбог); в нем видел он виновника красот внешнего мира...(Хорс). Его народ считал защитником и устройтелем домашнего очага (Ярило, Лада)» [175, с. 45].

Славяне считали Дажьбога первоначалом жизни, источником всех благ и создателем правил человеческого бытия. Хорс приобрел значение защищающей жизнь солнечной силы. А Ярило почитался как божество доблести и храбрости. Ценность любовных и семейных отношений, красоты и плодородия, выражали у славян Сварог, Ярило, Лада. Идеалы целостности небольших коллективов, связь поколений – Чур и Род. Славянские боги олицетворяли величие и красоту религиозных жизненных правлений. Древняя славянская религия соединялись с повседневной жизнью людей и наполняла ее набожностью. Чувствуя себя связанными с богами, находясь в общине, занимая положенное место, люди испытывали уверенность, защищенность и счастье завещанной предками праведной жизни на земле.

Идеалы богатства, удачи были связаны у древних славян с восприятием экономических ценностей и организацией сферы быта и хозяйства.

С обозначением богатства, доли, удачи, вероятно, было связано и общеславянское слово Бог. Можно сравнить слова «богатый» – имеющий дело и бога, и убогий, их не имеющий, в украинском языке есть слово «небога» – несчастный, нищий.

В эту сферу были включены и такие боги как Велес – покровитель скота и сил природного мира, и женский персонаж пантеона Мокошь, связанная с женским домоводством, прежде всего с прядением, она почиталась как символ изобилия.

Интересными образами, символизирующими жизнь и благополучие являются у славян Огненный Змей и жар-птица, хранители кладов и богатства, материальных предметных ценностей и счастья. Однако у славян, как и во всех традиционных обществах, экономические ценности не занимали основных позиций. Ценность рассматривалась не как богатство, а как соотнесение с идеалом. Так клад доставался доброму человеку, именно ему приносил он удачу и счастье, здоровье и успехи. Например, меч – кладенец – не просто дорогое оружие, а посланный высшими божественными силами залог победы в битвах. В символе меча в сознании славян до настоящего времени сливаются идеалы героизма, доблести и победы над врагом, идеалами добра и справедливости, защиты жизни. Достаточно вспомнить современные памятники Родины-Матери в Киеве, памятник Воину – освободителю в Трептов – парке в Берлине и другие, в которых и воплощаются эти ценности.

Аксиологический анализ жизни славянских народов позволяет обнаружить преобладание этических ценностей. Жизнь славян подчинялась достаточно строгим правилам, которые устанавливали нормы морали, семейно-родовые заповеди, направленные на достижение порядка и социального благополучия.

Следование этическим идеалам жизни было долгом каждого человека,

жившего в коллективе. Осознание и сравнение своего жизненного пути с принятыми в обществе идеалами и религиозными предписаниями осуществлялось через систему разнообразных обрядовых действий. Идеалы, как считал Э. Дюркгейм, фиксируются в вещах, которые можно всем увидеть, понять и представить: в изображениях, эмблемах, произносимых формулах или существах [88].

Правильность жизни, ее соответствие общественным нормам и правилам выступала у славян как этическая ценность. Значение идеалов общественной жизни прослеживается в идее зависимости судьбы человека, его настоящей и посмертной жизни, от собственных поступков.

В сознании славян, однако, можно наблюдать двойственное отношение к судьбе. Они не верили в судьбу.

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...» [138, с. 345].

Однако понятие о судьбе все же существовало, и человек нередко вступал с ней в бой за свою жизнь, за торжество добра и справедливости. Об этом свидетельствуют фольклорные источники, в которых рассказывается о том, что человек борется с Кашеем-Бессмертным, с самой смертью, олицетворением которой была «мертвая вода» при помощи «воды живой», с болотом, куда ссылается навсегда сама смерть – судьба, с темными силами – ее помощниками. Интересно, что почти всегда он является победителем.

Для древних славян особое значение имела сфера семьи, дома, забота о детях, родителях, близких родственниках.

Этические идеалы включали верность и любовь в браке супругов, добрые родственные отношения в многочисленной семье. Прочные родственные и семейные связи позволяли славянам на протяжении веков сохранять преемственность поколений.

Разрушение большой патриархальной семьи и наблюдаемые сегодня зачастую безнравственные отношения родных и детей в неполных, малых

семьях, позволяют сделать вывод, что именно это и является причиной деструктивного поведения детей и утратой их интереса к истории и традициям прошлых поколений.

Суровый климат, постоянная опасность нападения захватчиков формировали у славян ценностное отношение к здоровью. Народная традиция поддерживала купание в ледяной воде, навыки закаливания, мытье в банях, развитие народной медицины, лечение травами. Здоровая жизнь людей, физический труд, постоянное участие в военных походах, тренировки с оружием, борьба и кулачные бои способствовали тому, что сформировалось крепкое и жизнелюбивое население, которое веками защищало свою свободу и независимость. Славяне нуждались в физически и духовно здоровых людях и воспитывали поколения, культивировавшие эти ценности.

Объективно здоровому образу жизни способствовала религия, заповеди, и поучения которой определяли запреты, нормы и правила по сохранению здоровья, они касались гигиены, правил питания, системы постов.

Славяне проявляли жестокость к нарушителям принятых в обществе нравственных норм и правил поведения, и это способствовало сохранению прочных моральных устоев и порядка.

Аксиологический анализ отношения славян к свободе позволяет понять истоки формирования коллективных свободлюбивых идеалов. Из славянского общества происходит такая особенность отношения к свободе как связь с деятельностью коллектива и принятых в нем ценностях. Посредством этого формируется и чувство долга и ответственность, совесть – как нравственная основа человеческого выбора, отношение к справедливости, правде, понятие о чести и достоинстве, верности слову и клятве. Слово, обязательство в славянском восприятии этических ценностей связано с коллективными идеалами добра и справедливости.

Славянские ценностные представления о принципах общественной жизни воплотились в идеалы патриотизма и коллективизма. Родина, коллектив, семья стали в традиционном сознании главными в вопросах

жизни или смерти.

С разрушением традиционного общества влияние коллективных идей уменьшилось и усилилось индивидуальное понимание и восприятие добра и зла, так как единые ценностные представления и критерии не имели уже решающего значения.

Традиционные нормы, правила и идеалы в образно-символической форме представляют собой систему ценностей древних славян и они стали центром формирования нравственных ориентиров народа, воспринимавшего жизнь как целостное единство духовного и материального в их гармонической взаимосвязи.

Следовательно:

– Совокупность славянских традиционных идей и ценностей можно отнести к основе общественного сознания, которая во многом продолжает определять народный характер, менталитет и формирует особенности национальной культуры.

– С развитием современной цивилизации, ростом научно-технического прогресса, доминированием материальных ценностей над духовными, в общественном сознании всего населения планеты и, к сожалению, в сознании нашего народа, идеи природного единства духовного и материального начала, веками существовавшие в сознании древних славян, сегодня оказались не реализованы и противопоставлены друг другу. И если мы, славяне, хотим выжить как этнос, как культурное гармоничное целое, а не как биологический вид, мы должны возродить эти идеалы, осознав их величайшую жизненную ценность.

2.3. Христианство о жизни, смерти и бессмертии.

Об отношении к жизни, смерти и бессмертию в христианской традиции можно узнать, изучив труды отцов церкви, посвященные учению о человеке. И здесь сразу же бросается в глаза разница понимания и толкования вышеозначенных феноменов в Восточной и Западной церквях. «Православное учение о человеке, – пишет архимандрит Киприан, – как все

вообще святоотеческое богословие, исходит в основном из трех источников ведения: Священное Писание, непосредственные мистические прозрения и самостоятельные домыслы богословствующего разума» [83, с. 68]. В то же время, западные отцы церкви всегда подозрительно относились к мистическим прозрениям и опирались в своих размышлениях только на Священное Писание, которое трактовалось и трактуется разными конфессиями по-разному. Если в Восточной церкви всегда чувствовалось влияние «божественного» Платона, то на западную богословскую мысль оказал существенное влияние Аристотель. Однако мы не будем заниматься сравнительным богословием, это не цель данного параграфа. Здесь мы рассмотрим, главным образом, что объединяет обе церкви в их отношении к жизни, смерти и бессмертию.

Христианство внесло в мир новый взгляд на человека и его предназначение. При этом одни идеи были родом из Ветхого Завета, другие – специфически новозаветные. Особое место в изложении этих новых идей принадлежит апостолу Павлу, затронувшему в своих 14-ти Посланиях ряд антропологических тем. Отметим, что ветхозаветному пониманию личности чужды платонически-спиритуалистические настроения. Библейский взгляд на человека как некое психофизическое единство противоположен во многом дуалистическому противопоставлению души и тела. «Абстрактному, аналитическому и дуалистическому пониманию Греков Иудейство противопоставляет теистическое, конкретное, религиозное. Греческий интеллектуализм сталкивается с ветхозаветным волюнтаризмом» [83, с. 125]. Ап. Павел был, как известно, фарисеем и большим знатоком Закона, но его язык выходит за рамки иудейской традиции. Нельзя однозначно определить был ли ап. Павел дихотомистом? Многие его выражения, да и вся ветхозаветная традиция свидетельствуют об этом. Но известный его текст: [Фесе. 5, 23] говорит об обратном: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится...». Апостол, признавая плоть орудием греха, никогда не дает повода считать телесное

начало в человеке греховным по существу: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа...? ...Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божие». [1 Кор. 6, 19-20]; «...представьте тела ваши в жертву, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего...» [Рим., 12, 1]. Это светлое отношение к телу навсегда освободило восточнохристианскую аскетику от спиритуалистического тушения плотью, хотя соблазн к этому никогда не умирал вполне. Согласно Павлу, центром внутренней жизни человека является сердце – наиболее близкий ветхозаветный аналог нашего понятия «личности». Говоря о человеке, апостол использует также термины: «дух», «душа», «плоть», «тело», «ум», «совесть», проводя при этом разделение человека на «внутреннего» и «внешнего» [2 Кор. 4, 16]. В конечной судьбе человека ап. Павел различает смерть физическую [Рим. 5, 12; 6, 21-23; 2 Кор. 1, 9-10] от смерти духовной [Рим. 7, 10; 8, 6] и от смерти вечной, как окончательного разрыва с Богом [2 Кор. 2, 15-16]. Он учит также о будущем прославленном состоянии твари [Рим. 8, 18-23], когда будет Бог «всяческая во всем» [1, Кор. 15, 28]. Это дает возможность последующим писателям развивать темы апокатастасиса твари и теозиса человека.

Первохристианская литература уже затрагивает основные антропологические темы: душа, образ Божий, сыновство Богу, воскресение и прославление человека в единстве его души и тела. Однако, более детальная разработка антропологической проблематики принадлежит будущему.

В писаниях апологетов господствует тенденция к защите тех положений христианского учения, на которые больше всего ополчались его противники. Так, против иудеев отстаивали веру в божественность Иисуса и в истинность Его вочеловечения, против эллинов – убеждение в общем воскресении, в личном бессмертии, в прославлении человека, против гностиков – понятие о единстве человеческого рода, о достоинстве самого человека, о ценности плоти. Боролись апологеты и против фаталистического мирозерцания языческого мира.

Св. Иринея Лионский считал человека целокупным единством, в котором физическое и духовное начала существуют неотделимо друг от друга. Причем в этом единстве различимы дух, душа и тело – взгляд, близкий воззрениям ап. Павла: «...совершенный человек ... состоит из трех – плоти, души и духа; из коих один, т.е. дух спасает и образует; другая, т.е. плоть соединяется и образуется, а средняя между сими двумя, т.е. душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения» [74, с. 456]. По учению Иринея, дух в человеке есть ничто иное, как Дух Божий, поэтому не существует преград для общения между человеком и Богом: «Ибо руками Отца, т.е. чрез Сына и Духа человек, а не часть человека создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» [74, с. 460]. Наиболее важными моментами учения Иринея представляются его мысли об обожении человека и о стяжании Св. Духа: «...люди будут видеть Бога, чтобы жить, чрез видение сделавшись бессмертными и достигая даже до Бога» [74, с. 345].

Тема о человеке часто находит себе место в произведениях св. Иустина Философа. Человек, по его мнению, «разумное животное» [153]. Иустин придерживается скорее дихотомического взгляда на человеческое строение: «Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? Нет – она душа человека. А тело разве может быть названо человеком? Нет, – оно называется телом человека. Если же ни та, ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком» [153, с. 239]. Мысли Иустина о душе довольно расплывчаты: то ей присуща способность мыслить, то она идентична душам животных. Душе присуща способность богопознания, но познание это связано с особыми нравственными требованиями. Еще одна тема, поставленная Иустином, привлекает внимание: «Что мы сотворены в начале, это было не наше дело;

но чтобы мы избирали следовать тому, что Ему приятно, Он посредством дарованных нам разумных способностей убеждает нас, и ведет к вере» [153, с. 312]. Эта проблема несвободного принятия своей свободы человеком является одной из наиболее сложных в христианской антропологии.

Антропология ученика св. Иустина – Татиана «основывается на представлении об изначальной «сизигии» души (вероятно, обладающей примерно той же «субстанцией», что и «низший» или «космический Дух») и «высшего Духа»; тело же есть третий элемент человеческого состава, но оно у Татиана ассоциируется с явно негативными представлениями о материи» [27, с. 40]. Некоторую связь она имеет с идеями ап. Павла о «душевном» и «духовном» человеке. Однако, как считают исследователи, Татиан «не дал ничего интересного в области антропологии» [27, с. 49].

Афинагор Афинский придерживается мнения, что «человек ... принадлежит к тварному порядку бытия, и в него заложен Создателем ... разумный принцип или «логос», т.е. внутренний закон, определяющий его жизнь» [9]. Естество человеческое создано Богом как некая «совокупность», состоящая из бессмертной души и смертного тела. От животных человека отличает высшая мыслительная способность, от ангелов и бесов – смертность, поэтому природа человека обладает некой «аномалией», которая изначалью задумана в Промысле Божиим о человеке.

Антропологические взгляды св. Феофила Антиохийского находятся в русле библейского повествования о сотворении человека, которое он подвергает творческому осмыслению. По его мнению, человек был создан не целиком смертным, ни полностью бессмертным, но как бы «средним»: способным воспринимать и то, и другое. Феофил не считает судьбу человека безнадежной, полагаясь на милосердие Божие. «...Учение о человеке св. Феофила органично перерастает в сотериологию, которая, в свою очередь, тесно сопряжена с этикой» [27, с. 256].

Тертуллиан определяет душу как дыхание Божие. При этом душа обладает невидимым телом; она имеет свой облик, границу, три измерения,

но по существу проста и неделима. Изменение и развитие души связаны с ростом тела. Смерть – последствие греха. «Плоть воскреснет, не только вся плоть, но та же самая, и во всей своей целости...» [165, с. 189].

Переходя к мыслителям александрийской школы, стоит остановиться на воззрениях Филона. Он, прежде всего, исходя из платонизма, вводит понятие идеального человека: отчетливо различает сотворенного человека от его прообраза. В Адаме содержится вся полнота человеческого рода. Душа человека, по его мнению, есть часть Мировой Души. Относительно способностей души Филон высказывается довольно неопределенно. Есть у него и учение о спасении падшего через грех человека. По смерти человека душа не исчезает, но в обожении своем соединяется с Творцом. Тело же отнюдь не богоподобно.

Климент Александрийский не дал цельного учения о человеке. Он часто говорит об образе и подобии Божию в первоначальном человеке. Видит он его в разуме. «Итак, что касается образа и подобия [Божьих], то, как мы уже и ранее говорили, они означают не телесное сходство но подобие по разуму и способности к суждению...» [84, с. 389], последствием же первородного греха стала смертность человека. Климент впервые употребляет сам термин: «обоготворение». В его учении об обожении человека сквозит известный интеллектуализм: «Слово обоживает человека Своим небесным учением» [84, с. 90]. Но пантеистические настроения чужды его пониманию обожения: «...материя должна быть признана совершенно отличной от Бога, если только не считать человека частью Божества и существом, Ему единосущным» [84, с. 190]. Однако, у Климента часто встречается образ искры, вложенной Богом в душу человека. «Сам образ искры, тлеющей в человеке, был очень распространен среди александрийских экзегетов. Так, Климент говорит об «искре – жемчужине» так же часто, как и об идее Бога, заложенной в человеческую душу самим Творцом, и практически отождествляя их», – пишет современный исследователь [209, с. 169].

Антропология Оригена связана с его учением о миропорядке. Его более

всего интересует вопрос о происхождении души и назначении человека. «Значение Оригена для христианского богословия трудно переоценить. ...Однако в своем богословском дерзновении Ориген иногда высказывал частные мнения, не согласующиеся с православным Преданием и заимствованные им из чуждых христианству учений...» [82, с. 61]. Не имеет плоти только Бог, все остальное в той или иной мере причастно телесности. Широкую известность получило мнение Оригена о предсуществовании душ, которое напрямую вытекает из его теории о падении духовных существ, имевших изначально равное достоинство. «Идея о первобытном равенстве всех духов, подобно яркой нити, тянется через всю философскую систему Оригена и служит причиной всех его заблуждений» [82, с. 62].

Особое внимание обращает Ориген на свободу человека, ибо она касается самой его сути. Ориген отличает образ Божий в человеке от подобия: «... есть разница между выражением: «Человек создан по образу Божию», и выражением: «создан по подобию» ... Бог ... сотворил человека по образу только Бога, а не подобию также...». Ориген учит о прославленном состоянии тел после общего воскрешения и апокатастасиса: «... Когда все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет всё во всём ... то же самое тело... изменится в состояние славы и сделается духовным...» [129, с. 345]. Рассуждая о способе воскрешения, Ориген исходит из стоического учения о «семенных логосах».

Св. Мефодий Олимпийский подверг критике учение Оригена о вечности мира, о предсуществовании душ и о последних судьбах человека и мира. Человек, по его мнению, представляет собой микрокосм, состоящий из души и тела, которое не является помехой. Образ Божий заключен в душе человека, а подобие – в возможности нетления. Мефодий видит совершенство человека в девстве, в отличие от Климента и Оригена, которые усматривают его в просвещении ума.

Св. Афанасий Александрийский не оставил специально антропологических трудов, но определяющей его мирозерцание интуицией

является идея обожения человека. Ему принадлежит классическая для всего православного сознания формула: «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились...» [8, с. 320]. Обожение есть дело всей Св. Троицы: «в Духе и Слово обожает существа созданные» [8, с. 321]. Здесь Афанасий делает большой шаг вперед «и открывает новую, чисто христианскую эпоху в мистической традиции» [82, с. 79]. Афанасий – дихотомист. Душа, по его мнению, бессмертна и «самодвижна». В понимании образа и подобия Афанасий близок основной традиции александрийской школы.

Основная историческая заслуга каппадокийцев состоит в разработке тринитарной терминологии. Лишь Григорий Нисский написал особый антропологический труд: «Об устройении человека». Однако, определив различие между «сущностью» и «ипостасью» в Божестве, они внесли большой вклад и в антропологию, дав понятие «ипостаси». «Им удалось больше, чем древней философии, выяснить, что есть бытие в Ипостаси. Если Плотин впервые различал «сущность» как «бытие вообще» от «ипостаси», как «определенного бытия», то отцам каппадокийцам открылось нечто более глубокое и существенное по смыслу» [27, с. 145]. Они дали философско-богословское определение лица и осмыслили персоналистическую ценность человека.

В людях «растлилось судилище души» – эта мысль о падшем и смертном человеке является определяющей в антропологических воззрениях св.Василия Кесарийского. О самом человеке и Божием о нем замысле Василий умалчивает. Последствием греха явилась смертность. Придерживаясь дихотомии, Василий говорит о сложности души, которая обладает разумом. Логосы всего бытия находят вое отражение в человеке: «Ибо, если внемлешь себе; ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя» [29, с. 456]. В естестве человека заложена устремленность к духовному: «Ибо... цель христианства – подражание Христу в меру вочеловечения, сколько сие

сообразно с знанием каждого...» [29, с. 230]. Обожение человека происходит во всей целостности его природы.

Очень возвышенное представление о человеке как «одушевленном образе Создателя» находим у Василия Селевкийского [27, с. 212]. Особый для нас интерес представляет то, что Василий усматривает богоподобие человека в его способности творить. Он дает глубокое философское толкование библесского эпизода, где Адам нарекает имена всякой твари. Человек, по мысли Василия, загадочное существо, принадлежащее двум планам бытия.

Приведенные цитаты из трактатов отцов Восточной церкви дают нам представление о понимании ими природы человека и его предназначении, которое стало фундаментом православной антропологии. Что же касается западной богословской мысли в отношении природы человека, то здесь имела место дискуссия между двумя схоластическими течениями, известными как “*Via moderna*” (Современный путь) и “*Schola Augustiniana moderna*” (Современная августинианская школа). Полемика между этими школами происходила вокруг вопросов: Как отдельный человек может установить связь с Богом? Как может грешник быть принят праведным Богом? Что должен сделать человек, чтобы быть принятым Богом? Эти вопросы вызывали жаркие дискуссии еще в пятом веке во время спора между Августином и Пелагием, но были возрождены и продолжены в четырнадцатом и пятнадцатом веках и напрямую касаются нашей проблемы человека.

Центральной темой философии Августина было то, что человеческая природа пала. Образ «грехопадения» взят из третьей главы книги Бытия и выражает мысль о том, что человеческая природа «пала» по сравнению со своим первоначальным чистым состоянием. Таким образом, нынешнее состояние человеческой природы отличается от первоначального замысла Божьего. Тварный миропорядок более не соответствует «благости» своей первоначальной целостности. Он уклонился от него. Он был испорчен и

разрушен, но необратимо, что подтверждают доктрины спасения и оправдания. Образ «грехопадения» несет идею того, что создание ныне существует на более низком уровне, чем это было задумано Богом [2].

Согласно Августину, все человеческие существа были заражены «грехом с момента своего рождения». В отличие от экзистенциальных философских систем двадцатого века (например системы Мартина Хайдеггера), утверждающих, что «падшество» является состоянием, которое выбираем мы сами (а не которое выбрано за нас), Августин изображает грех присущим человеческой природе. Он является составной частью нашего существа, а не выбором, который мы вольны сделать. Этот взгляд, получивший более точное выражение в доктрине Августина о первородном грехе, занимает центральное место в его доктринах о грехе и спасении, суть которых сводится к тому, что все мы являемся грешниками и нуждаемся в искуплении, что все отпали от славы Божией.

Для Августина человечество, пользуясь только своими собственными силами, не могло войти в общение с Богом. Ничто из того, что человек мог сделать самостоятельно, не было достаточным для того, чтобы вырваться из объятий греха. Используя современный образ, с которым Августин, к счастью для себя, никогда не сталкивался, можно сказать, что это похоже на наркомана, пытающегося вырваться из героиновой или кокаиновой зависимости. Создавшееся положение нельзя преобразовать изнутри. Поэтому, если это преобразование все-таки состоится, оно должно прийти извне. Согласно Августину, Бог вмешивается в эту человеческую дилемму. Он не обязан был это делать, но из любви к падшему человечеству Он в Лице Иисуса Христа входит в человеческое положение, чтобы искупить и улучшить его.

Августин уделял такое большое внимание благодати, что его часто называют «доктором благодати». «Благодать» является незаслуженным даром Божиим, посредством которого Он добровольно разрушает оковы греха, сковавшие человечество. Искупление возможно лишь как

Божественный дар. Сами мы не можем его достичь, это должно быть сделано за нас. Таким образом, Августин подчеркивает, что средство к спасению находится вне человечества, в самом Боге. Бог, а не человек, кладет начало процессу спасения.

С точки зрения Пелагия дело обстояло не так. Он учил, что средства к спасению находятся внутри человечества. Отдельные человеческие существа способны спасти себя сами. Они не захвачены грехом в ловушку, но в состоянии сделать все необходимое, для своего освобождения. Спасение заслуживается добрыми делами, которые накладывают на Бога определенные обязанности по отношению к человечеству. Пелагий понимает идею благодати, в виде требований, выдвигаемых перед человечеством, например, Десяти Заповедей. Другими словами, пелагианство можно свести к «спасению по заслугам», а то, чему учил Августин, к «спасению по благодати».

Очевидно, что эти две богословские школы по-разному понимают человеческую природу. Для Августина человеческая природа слаба, падша и бессильна; для Пелагия она автономна и самостоятельна. Для Августина спасение зависело от Бога; для Пелагия Бог лишь указывает, что нужно сделать для достижения спасения, и оставляет людей одних. Для Августина спасение было незаслуженным даром; для Пелагия – честно заслуженной наградой [82].

Один аспект августинского понимания благодати требует дальнейших комментариев. Поскольку люди не могли сами спасти себя, и Бог даровал некоторым (но не всем) благодать, следовало, что Бог «предизбрал» тех, кто будет спасен. Усматривая намеки на эту мысль в Новом Завете, Августин разработал доктрину предопределения. Термин «предопределение» относится к первоначальному и вечному Божьему решению спасти одних, а других – осудить. Именно этот аспект мыслей Августина многие его современники, не говоря уже о преемниках, находили неприемлемым. Не стоит и говорить о том, что ничего похожего нет в мыслях Пелагия [111, с.

96].

В ходе последовавшей в западной церкви дискуссии взгляды Августина были признаны подлинно христианскими, в взгляды Пелагия – еретичными. Даже термин «пелагианец» стал не только описательным, но и уничижительным, означая человека, «который слишком полагается на свои человеческие способности, не имея должной веры в благодать Божию» [111, с. 98]. Победила пессимистическая концепция относительно природы человека и его способностей. В последующие века именно она стала общепризнанной в западном богословии, отсюда и отношение к человеческой, земной жизни, не имеющей в глазах истинно верующего христианина никакой ценности, так как истинная жизнь – «жизнь будущего века», а единственный способ ее достижения являются земные человеческие страдания. Как видим, в зависимости от трактовки природы человека, трактуется и его жизнь.

Если человек выступает ценным творением, то и его жизнь является ценной, причем ценной является именно земная жизнь, как возможность подготовки своей души к жизни вечной или загробной.

Если же человека рассматривать как существо ущербное, изначально греховное и не имеющее сил и возможности без Божественного промысла избавиться или спастись от своей греховности, то и его земная жизнь не имеет особую ценность на фоне жизни вечной.

Как отмечает архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской): «С точки зрения религиозной, жизнь человека имеет не только глубокий смысл, но и великую цель; вот о чем не нужно забывать, особенно при испытаниях. Жизнь есть, во-первых, выявитель реальности духовной в мире, т.е. силы Божьей и отпадения человека от Божьей Гармонии, впадения его в грех, в дисгармонию, о чем ясно говорит библейское и евангельское откровение. И раскрытие смысла жизни есть указание людям, что им надо делать пред этой дефективностью, как своей, так и ближнего. Практическая транспозиция смысла жизни есть, несомненно, милосердие ко всему слабому, помощь

всему дефективному и восполнение всего убогого. Все дети этого мира, в сущности, являются «дефективными» в том смысле, что все рождаются с семенем болезней и несут в себе смерть. Разница между «дефективностью» тех или других людей, в сущности, только количественная с точки зрения высшей истины и полноты жизни. И все нуждаются в милости Божией и – отраженной – человеческой» [6, с. 451].

Как видим, модель человека в западном богословии отличается от модели восточного богословия. Если в первой личность представляется нам расщепленной, «дефективной», ущербной, потому что отпала от Божества, от Гармонии и силою искупления преодолевает фундаментальный бытийный предикат падшести, то во второй модели личность выступает целостным, единым субъектом онтологического процесса, проходящего в тесной связи с Богом и в силу этой связи оказывается бытийно центральной. Другими словами, в восточной антропологии онтологическая ось Человек – Бог формирует философский дискурс, выступает исходной основой христианской рефлексии о природе и назначении человека. В Западной антропологии такой основой или опорой стала правильная, логически и доказательно, человеческая мысль. В соответствии с этим, путь западного разума вел его к эллинскому умозрению, в лице Аристотеля, понятому как универсальный исток и основа правильной мысли, лоно самого логоса как такового. Августин, Фома и схоластика, Декарт и вся последекартовская традиция секуляризованной новоевропейской философии является демонстрацией углублявшегося отхода от определяющих черт раннехристианской модели человека.

Особенности восточного и западного христианского мировоззрения, в той или иной мере, были отражены в различных видах религиозного искусства. На основе Св. Писания апологеты заложили такие фундаментальные предпосылки новой художественно-эстетической культуры и нового эстетического сознания, как вера в воплощение Логоса, христианское понимание человека в единстве его души и тела; концепция

любви; идея Творения мира из ничего; антиномизм на дискурсивном уровне мышления и осознание сверхразумного опыта в качестве более высокой формы сознания; концепция сотворения человека «по образу и подобию» Бога; глобальный символизм.

Первые отцы Церкви уделяли большое внимание вопросам творчества и отношения к художнику в новой культуре в связи с библейской идеей Творения мира из ничего. Понимание мира как высшего художественного произведения, созданного Богом по законам меры, порядка и красоты, подняло на новую высоту и проблему человеческого творчества, в частности художественного. Художника начинают отличать от ремесленника. По-новому понимается в этот период и прекрасное в мире и в искусстве. Природная естественная красота, и особенно красота человека как произведения божественного Художника, ценится многими апологетами значительно выше красоты искусства. Отсюда борьба с роскошью, косметикой, украшениями. При этом раннехристианские мыслители руководствовались, естественно, не только и не столько эстетическими мотивами. Борьба с богатством как источником зла, насилия и несправедливости в мире играла здесь не меньшую роль. Особенно это характерно для II – начала III в.

Апологетам принадлежит приоритет во введении в обиход христианской культуры такой важной категории, как символический образ в трех его главных модификациях: подражательный (миметический), символично-аллегорический и знаковый.

Не случайно, что именно в восточном христианстве была детально разработана теория образа в изобразительном искусстве (теория иконы), а в ее русле был затронут и ряд других проблем искусства. Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, патриарх константинопольский Никифор, отцы VII Вселенского собора разработали целый ряд главных функций иконы, которые стали основой православной эстетики, существовавшей до середины XX в. С IX в. икона заняла место одного из сущностных феноменов

православной культуры в целом и русской в частности; стала одной из центральных категорий православного религиозно-эстетического сознания.

В основе эстетики и богословия иконы лежат идеи византийских отцов Церкви. Они достаточно активно усваивались и толковались (нередко в противоположных смыслах) в Древней Руси Иосифом Волоцким, Максимом Греком, Зиновием Отенским, игуменом Артемием, участниками церковных соборов 1551 г. (Стоглав) и 1554 г., дьяком Иваном Висковатым, Евфимием Чудовским, протопопом Аввакумом, Симоном Ушаковым, Иосифом Владимировым, Симеоном Полоцким и другими мыслителями и иконописцами. Итог многовековой разработки богословия, метафизики, эстетики иконы в православном ареале был подведен русскими религиозными философами первой трети XX в. Е. Трубецким, П. Флоренским, С. Булгаковым. В целом на сегодня мы имеем достаточно сложную многоаспектную теорию иконы, отражающую суть этого трудноописуемого феномена православной культуры,

Икона для православного сознания – это прежде всего рассказ о событиях Священной истории или житие святого в картинах (по выражению Василия Великого, ставшему своего рода богословской формулой, – «книга для неграмотных»), т.е. практически – реалистическое изображение, иллюстрация. Здесь на первый план выдвигается ее экспрессивно-психологическая функция – не просто рассказать о событиях давних времен, но и возбудить в зрителе целую гамму чувств – сопереживания, жалости, сострадания, умиления, восхищения и т.п., а соответственно – и стремление к подражанию изображенным персонажам.

Икона – это и прекрасный живописный образ, своей яркой красочностью служащий украшением храму и доставляющий духовную радость созерцающим ее. «Цвет живописи, – писал Иоанн Дамаскин о церковном искусстве, – влечет меня к созерцанию и, как луг услаждая зрение, вливает в душу славу Божию» [56, с. 78].

Что же касается музыкального искусства, то здесь наши Отцы, как на

Востоке, так и на Западе были солидарны. В трактатах, посвященных музыке и ее влиянию на психику человека, нравственная музыка противопоставлялась безнравственной, *Musika sacra* (священная) противопоставлялась *Musika prohibita* (запрещенной).

В средневековой музыке отражалось религиозное мироощущение, аскетическая мораль и принципы трансцендентального мироощущения, «... музыка превратилась в символ духа, который разлился над верующими, хотя единство его сути этим и не затронуто» [206, с. 69]. В ней наблюдается не подражание природе, а подражание Христу, поэтому этос музыки получает новый, морализирующий смысл и его аскетический характер противопоставляется народному этосу и светской музыке, которые опирались и пропагандировали посясторонность человеческого бытия. Специфически новая форма эстетического сознания – эстетическая морализация и аскеза – являлись мощным психологическим фактором воздействия на массовое сознание. Само собой разумеется, что такое отношение к искусству способствовало подавлению жизненных импульсов, объявляло их грехом, искушением дьявола, в то же время подчеркивало слабость и ущербность человека, увлекаемого чувственным наслаждением и очарованием.

– Своеобразие понимания и трактования жизни, смерти и бессмертия в христианстве раскрывается в учении о человеке, в христианской антропологии. При этом нельзя не отметить наличие определенных расхождений в восточном и западном богословии к решению антропологических проблем.

– Восточная христианская мысль утверждает, что жизнь человек получает как дар из Высшего Источника Жизни и ценность ее в онтологической связи с этим Источником. Тайна боговоплощения заставляет искать начало божественной жизни в каждом человеке, проливает свет на богоподобие живущей человеческой личности, обоживает ее.

Западная христианская мысль утверждает изначальную греховность,

ущербность, «дефективность» человеческой личности, ее несостоятельность, обреченность и слабость перед Богом, отсюда и обесценивание земной жизни, полной страданий, лишений и несправедливостей различного рода.

Внедрение христианских установок в массовое сознание происходило при помощи силы искусства, влияние которого на психологию человека было хорошо известно Отцам Церкви.

Выводы по второму разделу.

В современном мире наблюдается феномен обращения людей западноевропейской культуры к восточным религиозным, духовным и нравственным принципам в поисках смысла жизненных ценностей.

Культура питания, отдыха, спорта и медицины Востока направлена на сохранение здоровья, на предупреждение заболеваний и на гармонизацию всех сил человека – душевной, духовной и физической, что эффективно сказывается на общем состоянии организма и повышает его сопротивляемость как природным воздействиям, так и социальным.

Традиционные нормы, правила, идеалы которые представляют собой систему ценностей славян, стали центром формирования нравственных ориентиров нашего народа, воспринимавшего жизнь как целостное единство материального и духовного в их гармонической взаимосвязи. Они и стали основой общественного сознания которое во многом продолжает определять характер, менталитет и особенности ценностного отношения к жизни в славянской культуре.

Своеобразие понимания и трактовки жизни, смерти и бессмертия в христианстве раскрывается в учении о человеке, в христианской антропологии. При этом нельзя не отметить наличие определенных расхождений в восточном и западном богословии к решению антропологических проблем.

Восточная христианская мысль утверждает, что жизнь человек получает как дар из Высшего Источника Жизни и ценность ее в онтологической связи с этим Источником. Тайна боговоплощения заставляет искать начало

божественной жизни в каждом человеке, проливает свет на богоподобие живущей человеческой личности, обоживает ее.

Западная христианская мысль утверждает изначальную греховность, ущербность, «дефективность» человеческой личности, ее несостоятельность, обреченность и слабость перед Богом, отсюда и обесценивание земной жизни, полной страданий, лишений и несправедливостей различного рода.

Современное обсуждение и полноценное постижение проблемы ценности жизни не может состояться без обращения к опыту христианской культуры, с её идеями любви к человеку, сочувствия, взаимопомощи, единения.

РОЗДЕЛ III. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ АКСИОСФЕРЫ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ.

3.1. Право на жизнь и на смерть как настоятельное естественное право человека.

Традиционно естественным правом считается право на жизнь. Однако в настоящее время в некоторых работах появляются суждения о возникновении нового поколения прав, которым также присваивается характеристика естественных. Например, право на достойную смерть, право на самоубийство, право на отсроченное отцовство и т.д.

Право на жизнь – это первейшее, естественное и неотъемлемое право человека. Все остальные права и свободы производны от него. И это понятно. Если человек лишается жизни, то все другие права теряют всякий смысл, т.к. носителя этих прав нет.

Жизнь человека – это физическое существование человека; физическое и психологическое функционирование его организма как единого целого. В случае нарушения в организме человека каких-либо функций, человек не перестает пользоваться правом на жизнь. С точки зрения права его жизнь не теряет своей ценности, как и жизнь любого другого члена общества.

Право на жизнь провозглашается всеми международно-правовыми актами о правах человека. Всеобщая декларация прав человека 1948 г. закрепила положение о том, что «каждый человек имеет право на жизнь, на свободу и личную неприкосновенность» [68, с. 3]. В принятом в 1966 г. Международном пакте о гражданских и политических правах было обращено внимание на то, что «право на жизнь есть неотъемлемое право каждого человека. Это право охраняется законом. Никто не может быть произвольно лишен жизни» [118, с. 6]. Конституция Украины исходит из этих же положений [90, с. 27].

Поскольку в этих нормативных актах отсутствуют дефиниции указанных социальных благ, а в литературе разброс мнений достаточно

широкий, следует уточнить, что право на жизнь включает и другие естественные права, такие как свобода и достоинство человека.

Свобода – это деятельность, поведение, действия человека, совершаемые им по желанному выбору, исходя из собственных убеждений, интересов, потребностей без принуждения, угрожающего жизни и другим наиболее важным для человека ценностям, в соответствии с установленными нормами права, приносящие своими результатами определенное удовлетворение.

Достоинство личности – это состояние личности в социальной среде, которое соответствует общепринятым представлениям об особом положении человека в живой природе, характеризуется самоуважением личности, получает адекватную общественную оценку и нарушение которого порождает негативные моральные переживания, а в определенных нормах права случаях влечет юридическую ответственность.

Личная неприкосновенность – это недопущение без согласия человека действий, связанных с прикосновением к его телу, контактом с ним, независимо от вреда здоровью, а также направленных на проникновение в его жилище, просмотр личных вещей, записей, вторжение в другие аспекты личной жизни.

В теории права возникает спорный вопрос относительно того момента, с которого человека можно считать носителем прав и свобод. Еще римские юристы брали под защиту неродившихся детей.

В теории права возникает спорный вопрос относительно того момента, с которого человека можно считать носителем прав и свобод. Еще римские юристы брали под защиту неродившихся детей. Появившись на свет после смерти родителя (отца), они имели такое же право наследования, что и ранее родившиеся братья и сестры.

В настоящее время есть страны, в конституциях которых закреплена норма об охране жизни уже до рождения человека.

Думается, что подходы к определению содержания права на жизнь и

принципов их закрепления в нормах конституции, текущем законодательстве, международно-правовых нормах можно подразделить на два вида: формально-юридический, в основе которого лежит установление смертной казни за отдельные виды преступлений, и общесоциальный, который обусловлен перспективами развития права на жизнь в связи с общими тенденциями гуманизации общества.

В соответствии с первой позицией смертная казнь может устанавливаться, но только в качестве исключительной меры наказания. С того момента, как право на жизнь было закреплено в позитивном праве, оно приобрело большое значение. Известно, что с начала существования государственности человек мог быть лишен жизни за совершенное общественно опасное деяние. Жизнь является объектом защиты со стороны уголовного законодательства – данное положение отражено не только в международно-правовых документах (например, ст. 3 Всеобщей декларации прав человека, ст. 6 Международного пакта о гражданских и политических правах), но и Конституции Украины (ч. II, ст. 27). [42]

Если в ч. 1 ст. 2 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод (Рим, 4 ноября 1950 г.) предусматривалась возможность умышленного лишения жизни, но не «... иначе как во исполнение смертного приговора, вынесенного судом за совершение преступления, в отношении которого законом предусмотрено такое наказание», то в Протоколе № 6 к данной Конвенции (1983 г.) была провозглашена отмена смертной казни. Украина присоединилась к этой Конвенции и тоже отменила смертную казнь, заменив пожизненным заключением (ч. 10, ст. 51 УК Украины). [66]

Являясь членом европейской семьи, Украина тем самым заявила свою приверженность европейским ценностям и задачам демократического развития.

Общесоциальный подход к раскрытию содержания права на жизнь позволяет дать ему более широкое толкование. Содержание данного права связывается не только с такой гарантией, как запрет смертной казни, но и

выходит на проблему искусственного прерывания беременности, эвтаназии, клонирования и некоторые другие.

Искусственное прерывание беременности с древних времен является сложной общественной, моральной, религиозной, медицинской и правовой проблемой. Она была и остается актуальной до настоящего времени. [70]

При принятии законодателем решения нельзя учитывать только чье-то одно мнение или чью-то одну теорию. Это может привести к определенным крайностям: при запрещении – к смертности, детоубийству и т.д.; при разрешении – к нарушению закона медицинскими работниками. Возможны случаи производства тайных аборт за определенную плату. Государство при решении данной проблемы должно учитывать два момента: 1) интерес защиты здоровья беременной женщины; 2) интерес защиты потенциальной человеческой жизни. Каждый из них является самостоятельным и в определенные моменты каждый становится «доминирующим».

Думается, что именно из этого исходил законодатель при принятии «Основ законодательства Украины об охране здоровья граждан» от 19 ноября 2002 г. В ст. 49-50 «Основ» указано, что искусственное прерывание беременности производится по желанию женщины при сроке беременности от 12 до 22 недель, а при наличии медицинских показаний и согласия женщины – независимо от срока беременности. Под социальными показаниями понимаются жизненный уровень, обеспеченность жильем, состав семьи и др., под медицинскими – состояние здоровья, развитие плода. Если аборт произведен позже установленных сроков, то это не признается убийством человека и расценивается в качестве профессионального правонарушения врача. Женщина имеет право обратиться в суд, если врач отказывается прервать беременность в пределах установленных сроков.

В Польше проблема искусственного прерывания беременности приобрела конституционное значение. Например, с 1989 г. этой проблемой активно занималась католическая церковь. В марте 1993 г. ей удалось провести через парламент Закон об ограничении производства аборт.

Церковь сделала все возможное, чтобы не допустить проведения общенародного референдума, на котором, несомненно, был бы поддержан законопроект о легализации аборт. Летом 1994 г. новое некоммунистическое парламентское большинство проголосовало за разрешение аборт в случаях, когда женщина испытывает финансовые трудности и при неблагополучии в семье. Президент Лех Валенса в сентябре 1994 г. отказался подписать этот закон. Вето президента в парламенте преодолено не было. Однако польские женщины приспособились к новой ситуации. С 1993 г. широкое распространение получил «абортный туризм», т.е. выезд за границу с целью производства аборт.

Во Франции Конституционный Совет 15 января 1975 г. принял решение, по которому за женщиной признается право добровольно прерывать беременность. Однако добровольное прерывание беременности возможно лишь «в случаях необходимости» на условиях и с ограничениями, которые будут предусмотрены законодательством.

Конституция Китая вообще призывает к ограничению деторождения. Принятие мер по ограничению деторождения – это направление социальной политики государства и обязанность супругов.

Как видим, вопрос об искусственном прерывании беременности в каждом государстве решается неоднозначно.

Право на жизнь сохраняется за человеком до самой его смерти. В связи с тем, что расширяется практика трансплантации органов человека, вопрос о моменте наступления смерти постоянно дискутируется. В соответствии с Законом Украины «О трансплантации органов и других анатомических тканей человека» (ч.4,ст.15) заключение о смерти дается на основе констатации гибели всего головного мозга (смерть мозга). С этого момента человек считается умершим, и возможно изъятие у трупа органов для трансплантации. Отключение приборов, которые искусственно поддерживали жизнь в человеке, не будет считаться убийством, т.к. смерть уже наступила. [71]

Законы о трансплантации органов и тканей приняты уже в большинстве государств. Например, в ФРГ 5 ноября 1997 г. был принят Закон о пожертвовании, изъятии и пересадке органов. Этот Закон разрешает изъятие органов как у живых, так и мертвых доноров, налагает уголовную и административную ответственность за торговлю органами. В ряде стран (например, Чехословакии, Китае) проводят опыты на человеческом эмбрионе и плоде. В США национальные институты здравоохранения запретили работы, связанные с использованием клеток абортированных плодов до тех пор, пока не будут достаточно полно обсуждены все морально-этические проблемы. Британская медицинская ассоциация разработала нормативы на применение трансплантатов от тканей эмбрионов. В документе указывается, что зачатие и аборт только с целью получения материала для трансплантации недопустимы; трансплантация не должна влиять на технику и время проведения операции по искусственному прерыванию беременности; использование тканей эмбриона для научных исследований и лечения возможно безвозмездно с согласия матери; взятие тканей происходит после смерти эмбриона. Высказывается мнение, что в нашей стране также пора решать вопрос о недопустимости или возможности использования (с указанием условий) человеческого плода для научных исследований и лечения. Этот серьезнейший вопрос должен решить закон. С таким мнением стоит согласиться.

В настоящее время активно ведутся споры и об эвтаназии, т.е. о праве безнадежно больного человека на безболезненное умерщвление. В переводе с латинского, эвтаназия – это хорошая, легкая смерть. Эвтаназия имеет своей целью прекращение страданий. По способу применения эвтаназию делят на два вида: пассивную и активную. Пассивная эвтаназия означает отказ от искусственных мер по поддержанию жизни. Больной имеет право отказаться от лечения, операции, принятия лекарственных препаратов. Обязанность лечебного учреждения по оказанию медицинской помощи не абстрактна. Она возникает в отношении конкретного пациента в определенном объеме и только

после того, когда пациент выразил свое право на получение помощи. Другой взгляд означал бы, что врачи могут явиться в любую квартиру и со ссылкой на клятву Гиппократова навязать свою помощь. Под активной эвтаназией понимают использование средств или действий, ускоряющих наступление смерти (смертельная инъекция, передозировка снотворного и др.).

С правом на жизнь также связана проблема клонирования – воссоздания из клетки точной копии живого существа, что ведет к бесконечной жизни данной особи. В большинстве стран такие работы запрещены официально. Это связано с тем, что человек пока не может оценить последствия клонирования. Перед тем, как применить технологию клонирования к человеку, необходимо проанализировать социально-этические проблемы, которые могут возникнуть в результате. Анализ данных проблем даст возможность выработать основные меры по правовому регулированию работ в области клонирования. При правительствах многих стран мира действуют комиссии по биоэтике, занимающиеся исследованием возникших проблем.

[70]

Представляется возможным принятие закона о биоэтике, в котором не только излагались бы правовые основы перечисленных институтов, но и закреплялись четкие гарантии обеспечения прав пациентов. Принятие подобного закона связано с рядом факторов: это падение рождаемости, ухудшение репродуктивного здоровья населения, рост социально значимых заболеваний. Предложенный автором закон необходим в связи с тем, что биомедицинская практика является той сферой, где человек реализует свои личные права: право на жизнь, на сохранение телесной и психологической целостности, на уважение человеческого достоинства и, может быть, даже на достойную смерть. Отсюда, в закон о биоэтике необходимо включить наиболее важные положения, касающиеся медицинского вмешательства в сферу здоровья человека: основные понятия, закрепленные в законе (например, трансплантация органов и тканей человека, клонирование, стерилизация и т.д.); правовые основы обеспечения безопасности жизни и

здоровья человека в случаях медицинского вмешательства; правовые основы этики отношений, возникающих в связи с медицинским вмешательством, где особое внимание необходимо уделить согласию человека на подобное вмешательство. Здесь же должны закрепляться гарантии защиты лиц, не способных дать такое согласие; возможность изъятия органов и тканей у живых доноров с целью трансплантации, гарантии защиты этих лиц от незаконного вмешательства тело человека; запрет на извлечение прибыли за оказание медицинских услуг и на торговлю частями человеческого тела; правовые основы этики научных исследований, где четко должно быть определено, какие опыты запрещаются на человеке; ответственность за нарушение данного закона как со стороны медицинского персонала, так и пациентов.

В настоящее время в Украине существует Ассоциация по биоэтике. Думается, что созданная структура должна принимать решения, касающиеся прав пациентов и испытуемых, а также контролировать их исполнение. Кроме того, эта структура должна проводить анализ социально-этических проблем, которые могут возникнуть при применении новых технологий к человеку.

Право на жизнь по своему содержанию объемно. Кроме вышеперечисленных аспектов в данное право можно включить: обеспечение мира и безопасности; сокращение детской смертности и увеличение продолжительности человеческой жизни; предотвращение произвольных убийств, совершенных силами безопасности; сокращение практики исчезновения людей.

Таким образом, предложенный общесоциальный подход позволяет обосновать эволюцию и расширение содержания права на жизнь. С развитием общества складываются новые человеческие потребности, которые нуждаются в правовом оформлении и защите со стороны государства. Реальная защита права на жизнь во всех рассмотренных аспектах требует отражения их в законодательстве.

В числе естественных прав особое место занимает право на жизнь. Это первейшее право находится на вершине естественно-правовой, как и в целом субъективно-правовой, пирамиды, что вполне понятно: при лишении жизни все другие права теряют смысл. Право человека на жизнь в силу особой его значимости зафиксировано в ст.27 Основного закона Украины, причем это сделано впервые в истории Украинского государства.

Наряду с правом на жизнь наиболее значимыми естественными правами являются право на свободу, право на достоинство личности, право на личную неприкосновенность, зафиксированные в международно-правовых документах по правам человека, а также в Конституции Украины (ст.28-30). Именно эти права, абсолютно справедливо поставленные в первый ряд в перечне конституционных прав и свобод, исчерпывают круг обобщенных, целостных естественных прав человека и являются первичными естественными правами.

Все другие естественные права представляют собой так называемые вторичные естественные права, исходящие из основных, первичных, либо входящие в первичные в качестве составляющих их частей. Например, право на охрану здоровья (ст. 49 Конституции Украины), право на благоприятную окружающую среду (ст. 50) можно считать компонентами права на жизнь. Свобода передвижения (ст. 33), свобода мысли (ст.35) – составляющие обобщенного понятия свободы.

Указанные обстоятельства дают основание выделить естественные права человека на жизнь, свободу, достоинство и личную неприкосновенность в качестве фундаментальных человеческих ценностей и поставить их в один иерархический ряд абсолютных личных прав и свобод человека.

В выше приведенном тексте речь шла о системе ценностей, которые лежат в основе нового мирового порядка. Ведущее место среди них занимают естественные и неотъемлемые права и свободы человека. Без этих прав и свобод человек не может осознавать себя таковым. То общество, в

котором человек осознал в полной мере эти права и естественные обязанности, мы вправе называть цивилизованным. А государство, которое способствует осуществлению этих прав и обязанностей, гарантирует их соблюдение, мы называем правовым. Среди многочисленных естественных и неотчуждаемых прав человека можно выделить группу таких, которые основываются на уверенности и праве человека распоряжаться своим телом: осуществлять его совершенствование, изменять функциональные возможности и расширять их медикаментозными средствами или с помощью новейших технологий. К этим правам мы можем отнести право на смерть, право на изменение пола, на трансплантацию органов, тканей и генов человека, на искусственное оплодотворение, на стерилизацию и аборт, на клонирование и «объемное» виртуальное моделирование. Отдельные из этих прав были известны с древнейших времен, а некоторые из них актуализированы временем и вызывают шок в сознании современного человека. Эти права в научной литературе определяются как «соматические» («сома» – в переводе с греч. означает «тело»). Комплекс соматических прав, по мнению ученого В. И. Крусса, вряд ли может быть квалифицирован в традиционной типологии прав человека как «личные», поскольку они имеют своеобразные институциональные признаки. «Комплекс соматических прав не является элементом негативного статуса личности, природа их скорее биполярна: здесь человек не только претендует на автономность поля своей юрисдикции, но и заявляет встречные – соответствующие его намерениям пользователя – позитивные претензии к обществу в плане их обеспечения и гарантирования. Исключительно своеобразен здесь и предмет правовых притязаний: будучи лишь отчасти (потенциально) материальным, он вместе с тем принципиально определен персональными характеристиками правообладателя» [97, с. 47-48].

Проблема соматических прав человека не является новой. И ее решение вовсе не однозначно. Христианство, в том числе мораль католической церкви и протестантская этика, решительно выступает против допустимости

биотехнологий в сфере пользования соматическими правами. Они исходят из того, что «человек по-настоящему человечен только тогда, когда он создан Богом и не пытается производить манипуляции с самим собой» [180, с. 198].

Интерпретируя православную антропологию С. Л. Франка, известного русского религиозного философа, и, в частности, идеи, высказанные в его книге «Реальность и человек», следует сделать вывод о том, что государство и право обязаны ограждать жизнь людей от губительных последствий их «греховидной» воли, ограничивать свободу их действий. С. Л. Франк пытался преодолеть вековой раздор между двумя верами – верой в Бога и верой в человека: «Вера в самодержавно-неограниченную власть человека как высшего, самовластного хозяина своей жизни противоречиво сочетается с верой в служение неким абсолютным, не зависящим от самочинной человеческой воли, нравственным ценностям» [180, с. 212].

По его мнению, ограничение возможностей пользования соматическими правами есть ограждение жизни от губительных последствий греховной воли, а поэтому оно допустимо и оправдано. Конституционное ограничение соматических прав человека (а к этому присоединяется В. И. Крусс) явилось бы тем реальным внешним фактором, который способствовал бы решению задачи сущностного преодоления греха (морального зла) в человеке. Необходимо заметить, что С. Л. Франк вовсе не призывал к организационно-принудительному ограничению «свободы греховной воли». Государство не должно заниматься внутренним перевоспитанием человека, которое является делом только его автономной воли и Бога. «Единственное, что может и должно здесь делать право и государство, это, не касаясь непосредственно нутра человеческой души, создавать внешние условия, наиболее благоприятные для свободного внутреннего самоусовершенствования человека» [180, с. 220]. И с этим можно, пожалуй, согласиться. Наше исследование не претендует на анализ всех соматических прав человека. Объем и тема диссертации ограничивают нас рассмотрением лишь части из этих прав, имеющих прямое отношение к проблеме смерти (право на смерть,

трансплантацию, эвтаназию). При этом следует заметить, что мы не отождествляем понятия «право на смерть» и «право на эвтаназию». Эти понятия соприкасаются, но не сливаются воедино. Не все виды ухода из жизни можно отнести к разряду «легкой смерти». Мы оставим в стороне и такие проблемы, как самоубийство и аборты, которые заслуживают самостоятельных разработок.

Современные медицинские технологии позволяют не только продлить жизнь больного, но и значительно продлить его агонию. Именно поэтому вопрос об отношении к смерти должен рассматриваться не в зависимости от возможностей медицинской техники или новейших лекарств, а в плане человеческих ценностей, в том числе правовых, в плане естественных прав и свобод человека и гражданина.

Постановка вопроса о праве на смерть с точки зрения обычных канонов и давней культурной традиции, согласно которой в основе всякого нрава лежит право на жизнь, по мнению некоторых исследователей является парадоксальной.

Смерть в ее привычном измерении не представляет собой позитивной ценности, тогда как предметом права обычно выступает именно такая ценность.

Однако если встать на позицию субъекта права, который, осуществляя свое основное право на жизнь, столкнулся с ситуацией выбора между жизнью и смертью, то возникает вопрос, влечет ли за собой право на жизнь обязанность жить и бороться за выживание любыми доступными средствами. Заметим, что право на жизнь, с позиции теории права, представляет собой меру возможного поведения, предусмотренную законом. Иными словами, человек может и отказаться от этого права.

М. И. Ковалев в связи с этим резонно замечает: «Нет никаких веских аргументов против того, чтобы провозгласить, что человек имеет право на жизнь и на смерть. Оба эти человеческих права так тесно связаны, что являются как бы двумя сторонами одной медали, при этом такой деликатной

и хрупкой, что требуется особая осторожность в обращении с ней. Однако с правом на смерть возникает значительно больше проблем, чем с правом на жизнь» [86, с. 70].

Какие же это проблемы? Их достаточно много. К примеру, сама постановка вопроса: «Существует ли право на смерть?» – требует определенных оговорок. На какую смерть? На естественную? Да. На достойную? Да. На насильственную, на чужую? И здесь мы вправе также сказать «да». Имея в виду определенные ситуации: героическая смерть во имя Родины или при защите личности и прав обороняющегося или других лиц, охраняемых законом интересов общества или государства от общественно опасного посягательства, если это посягательство было сопряжено с насилием, опасным для жизни обороняющегося или другого лица, либо с непосредственной угрозой применения такого насилия (Разд. II, ст. 115-145 УК Украины). [173]

Наиболее драматическую форму этот вопрос принимает в случае неизлечимой болезни человека, особенно если тот не в состоянии осознавать собственные действия и намерения. Болезнь неизлечима и причиняет больному невыносимые страдания. Может ли врач в таком случае помочь в самоубийстве больному? Может ли и должен ли врач десятилетиями обеспечивать жизнь человеку, пребывающему в состоянии летаргического сна, если жизнь больного связывается по преимуществу с деятельностью сердца? Может ли быть признано за больным право на смерть как дополнение важнейшего права – права на жизнь, ибо жизнь завершается смертью.

Особую сложность для решения проблемы права на смерть представляют различные формы ухода из жизни. Так, Збигнев Шаварский анализирует восемь форм лишения себя жизни:

1. Тип смерти как добровольного акта самоумерщвления, характерного для некоторых писателей, поэтов, художников, философов.
2. Тип, характерный тем, что человек умерщвляет себя ради блага

других.

3. Уход из жизни, характеризующийся высокой моральной мотивацией (самоубийство Сократа).

4. Уход из жизни совершается в ситуации смертельного заболевания или в обстоятельствах, чреватых неминуемой смертью.

5. Альтруистическая форма ухода из жизни: люди лишают себя жизни одновременно с любимым человеком.

6. Лишение себя жизни по политическим мотивам (например, голодовки со смертельным исходом по политическим мотивам).

7. Тип действий, связанных с актами насилия, военными (смертники) и террористическими действиями.

8. Патологический тип самоубийств, связанных с психическими заболеваниями [220, с. 234-235].

Из приведенных рассуждений очевиден тот факт, что не всякий уход из жизни следует относить к разряду самоубийств. В этом смысле следует согласиться с мнением М. И. Ковалева, согласно которому в юридическом плане следует различать собственно самоубийство и любое лишение себя жизни. Под самоубийством следует понимать собственноручное, сознательное и добровольное лишение себя жизни по любым причинам, кроме случаев сознательного воздействия на человека со стороны других лиц, под влиянием которых он принимает решение уйти из жизни не добровольно, а в силу безвыходности ситуации, сложившейся по воле этих лиц. Такое определение дает основания для разграничения самоубийства, с одной стороны, и посредственного причинения смерти, а также неосторожно о воздействия других лиц, повлекших создание безвыходной ситуации, – с другой стороны.

Подобные действия всегда есть не что иное, как непосредственное причинение, т.е. убийство, умышленное или неосторожное. В таких случаях вопрос о праве на смерть не возникает, т.к. не происходит никакого свободного волеизъявления.

В уголовном законодательстве Украины, как известно, не содержится запрет на самоубийство. Означает ли это закрепление законом права на самоубийство? По нашему мнению, здесь надо дать лишь один ответ: «Нет, такого права законодательство Украины не закрепляет».

По мнению М. И. Ковалева, «существующее нормативистское представление о праве, видимо, должно распространяться только на действия, совершаемые в обществе и касающиеся взаимоотношений людей между собой, но не отношений человека со своей судьбой, если он сам захотел ее избрать. Нормы, регламентирующие такие отношения, как нам представляется, неотъемлемы от человеческой личности. Даже мертвые должны иметь права, которые охраняли бы их имя, покой и достоинство. Такие нормы могут существовать как вечные и неизменные принципы, достойные человека и священные для него» [86, с. 71].

Таким образом, современное украинское законодательство не закрепляет право гражданина на смерть как естественное право человека.

Об интересе, проявленном общественностью к «проблеме права на смерть», свидетельствуют ряд научных работ, появившиеся в последние годы.

Одной из наиболее интересных в теоретико-правовом отношении работ по этой проблеме является монография Артура Рафаэля Миллера «Суд Миллера», на рассмотрении основных аспектов которой целесообразно кратко остановиться в нашем анализе.

В главе «Право на смерть» А. Миллер, констатируя это право, обращает внимание на две известные доктрины, на которых базируется право на смерть. Во-первых, это вековое правило о том, что каждый человек имеет право на самоопределение своего тела. Это означает, что Ваше тело и Вы не можете подвергаться медицинскому лечению без Вашего «осознанного согласия». Вторая доктрина связана с конституционным правом на врачебную тайну.

Тем не менее, рассматривая различные случаи из судебной практики,

А. Миллер приходит к выводу, что убийство из милосердия на сегодняшний день с позиций закона является преступлением, и в этом смысле Ваше право на смерть ограничено самой естественной смертью. Иначе говоря, каждая человеческая жизнь бесценна и должна продлиться положенный ей срок. Эту же мысль можно изложить и так: «У Вас есть право умереть собственной смертью, но нет права на процесс, ускоряющий ее».

Эвтаназия, а речь идет именно об этом феномене, и представления о ней многообразны и неоднозначны. А. П. Зильбер различает такие виды эвтаназии, которую он называет эйтаназия:

- добровольная эйтаназия: вызывание у страдающего больного легкой и безмятежной смерти по осмысленному требованию больного с помощью различных медикаментозных и иных средств;

- принудительная эйтаназия: вызывание легкой и безмятежной смерти у человека не по его требованию, а по решению родственников, общества и его законодательных институтов;

- милосердное убийство: юридический эквивалент понятия «добровольная эйтаназия»;

- пассивная эйтаназия: разновидность добровольной эйтаназии или принудительной эйтаназии, когда смерть вызывают применением специальных средств [72, с. 23].

Реалии сегодняшнего дня заставляют теоретиков права обращаться к этой проблеме не только в контексте права на жизнь умирающего человека, но и его права на достойную (без страданий) смерть.

В отечественной научной литературе были высказаны предложения о легализации добровольной пассивной эвтаназии [10, 19, 31, 39]. В определенном смысле это было прорывом в обсуждении проблемы, на которую долгое время было наложено табу. Следует не забывать, что феномен «эвтаназии» скомпрометировал нацизм. Дело в том, что в рамках «Программы эвтаназии», начало которой положил секретный приказ Гитлера от 1 сентября 1938 г., проводились массовые акции по стерилизации и

уничтожению людей. Этот приказ предписывал умерщвлять неизлечимых больных с психическими расстройствами и детей с врожденными пороками. В дальнейшем эти рекомендации были распространены на здоровых людей не арийской расы.

После Нюрнбергского процесса, вскрывшего преступления фашизма, понятие «эвтаназия» длительное время не употреблялось. Более того, юридически эвтаназия квалифицировалась как уголовное преступление и приравнивалась к убийству.

Как же сегодня украинское законодательство относится к проблеме эвтаназии? Представим себе, что совершено убийство по просьбе потерпевшего (добровольная эвтаназия). Можно ли в соответствии с УК Украины привлекать за эти действия к уголовной ответственности? Иначе говоря, имеется ли статья УК, на основании которой можно было бы привлекать за эти действия к ответственности? В новом УК Украины убийство предусмотрено сразу несколькими статьями, начиная со 115 ст. Однако ни в одной из них нет указания на совершение такого действия с согласия потерпевшего (т.е. отсутствует соответствующая гипотеза).

Казалось бы, действия, которые не предусмотрены законом, не могут преследоваться со стороны закона. Это одна из правовых аксиом, т.е. самоочевидная истина, не требующая доказательств.

Прямого упоминания эвтаназии в УК Украины нет, однако о ней говорится в «Основах законодательства Украины об охране здоровья граждан», где в ст. 52 изложено определение отношения законодателя к этой проблеме:

«Статья 52. Запрещение эвтаназии. Медицинскому персоналу запрещается осуществление эвтаназии -удовлетворение просьбы больного об ускорении его смерти какими-либо действиями или средствами, в том числе прекращении искусственных мер по поддержанию жизни.

Как видим, отечественное законодательство негативно относится к эвтаназии. Фактически она запрещена законом. Тем не менее интерес к ней

не ослабевает. В определенной мере этот интерес подогревается возрастающим объемом операций по пересадке органов и тканей человека и при этом дефицитом донорских органов. С другой стороны, дальнейшее совершенствование законодательства в связи с упрочением демократических основ общества и развитием прав человека заставляет нас более внимательно относиться к проблеме, которая еще в XVI в. была озвучена Ф. Бэконом: «Долг врача состоит не только в том, чтобы восстанавливать здоровье, но и в том, чтобы облегчить страдания и мучения болезнью» [25, с. 125].

Если эвтаназия запрещена законодательством Украины, то, естественно, всякое ее применение расценивается как уголовное преступление. Тем не менее реальный взгляд на сегодняшнюю ситуацию в стране, определяемую во многом ее экономическим состоянием, дает основание утверждать о существовании пассивной латентной эвтаназии.

Сокращается объем медицинской помощи населению, затраты на здравоохранение не повышаются. Отсюда повышенная смертность. Если анализировать этот вопрос более детально, то можно обнаружить, что мы занимаем нелицеприятную позицию по числу самоубийств среди взрослого населения и убийствам собственных детей родителями.

В обзоре № 35 ВОЗ под названием «Предупреждение самоубийства» говорится о том, что в мире ежедневно совершается 9000 самоубийств и безуспешных попыток их совершения [212].

Проблемы выживаемости в условиях рыночных отношений больше всего затрагивают малоимущие слои населения, стариков и детей. При малой обеспеченности у этой категории людей, естественно, появляется неустойчивость психики, а она, в свою очередь, подводит их к мысли об уходе от проблем, которые многие из них решают как стоики, почитавшие самоубийство. Именно так относился к подобному исходу Луций Анней Сенека, говоривший: «Если я знаю, что мне предстоит страдать без надежды на избавление от мук, я уйду...» [156, с. 129].

Времена стоиков канули в прошлое, а проблемы остались.

К разновидностям пассивной принудительной эвтаназии относятся и случаи голодной смерти больных и немощных, мероприятия, а вернее, отсутствие необходимых мероприятий, ведущие к сокращению рождаемости. Отсутствие достаточных средств существования не способствует рождению полноценных детей, и поддерживать их здоровье не представляется возможным. Большинство беременных женщин страдают анемией, еще большее число матерей находится в депрессивном состоянии, связанном с проблемой – чем накормить ребенка. И с этой целью они в лучшем случае ищут способы ее решения, в худшем – убивают своего ребенка. По детской смертности наша страна занимает одно из первых мест. По существу, мы стоим на пороге «молчаливого признания» принудительной эвтаназии, хотя законом это не допускается, причем не допускается в отношении физического лица и совершенно игнорируется в отношении государственного аппарата, целенаправленная деятельность или бездеятельность которого, приводит отдельные слои населения к пассивному или активному самоубийству.

Украина занимает 79 место в мире по уровню системы здравоохранения. Об этом говорится в последнем отчете Всемирной Организации Здравоохранения (ВОЗ) [212]. ВОЗ также оценила достижения национальных систем здравоохранения в борьбе с болезнями и смертью. В этом рейтинге Украина на 60 месте. Системы здравоохранения постсоветских государств уступают большинству европейских, ближневосточных и латиноамериканских государств, отмечается в докладе ВОЗ. При достаточно невысоком уровне детской смертности, государства бывшего СССР страдают от высокой смертности среди взрослого населения и низкой продолжительности жизни.

Согласно выводам экспертов, современное отставание Украины от развитых европейских государств по показателям продолжительности жизни лишь на 30% обусловлено экономически детерминированной разницей в уровне жизни населения. Другие 70% приходятся на распространенность

нерационального образа жизни, неблагоприятную экологическую ситуацию, низкую эффективность системы здравоохранения.

В структуре заболеваемости взрослого населения Украины по классам болезней первое место занимают болезни органов дыхания – 18458,4 на 100 тыс. взрослого населения, или 33,1%; второе – болезни системы кровообращения – 5712,7 (10,3%); на третьем месте – болезни мочеполовой системы – 4609 на 100 тыс.(8,3%); на четвертом – травмы и отравления – 4597,6% (8,3%). От состояния здоровья взрослого населения зависит и уровень здоровья детей, а здесь статистика пессимистическая, потому что уровень младенческой смертности составляет 14,7 на 1000 родившихся живыми, а основной причиной смерти детей первого года жизни (до 60%) являются состояния, возникающие в перинатальном периоде. В 30% случаев причиной смерти детей первого года жизни являются врождённые аномалии и пороки развития, а каждый десятый младенец умирает от болезней органов дыхания.

Таким образом, мы сталкиваемся с противоречием, которое существует между констатацией в законе запрета эвтаназии и многочисленными жизненными примерами, свидетельствующими о фактическом признании эвтаназии в отдельных формах ее проявления (например, выписка больного из больницы домой в том случае, когда ясно, что болезнь неизлечима, или отсутствие у больного или его родственников элементарных средств на лечение, операцию, паталогические роды и т.д.).

Уже упоминаемый нами исследователь А. Миллер, обращает внимание и на другие проблемы судебной практики, связанные с жизнью и здоровьем человека и гражданина. Это проблемы отказа пациента от лечения в ситуациях, когда это лечение может принести выздоровление. Некоторые из этих примеров связаны с отказом Свидетелей Иеговы согласиться на переливание крови, т.к. это лечение противоречит их религиозным принципам. Ситуация усложняется, когда пациент уже находится в больнице, где врач обязан не только лечить, включая и переливание крови, но и еще

должен иметь согласие пациента на лечение. Столкнувшись с такой дилеммой, больничные власти обращаются в суд, чтобы разрешить затруднение в случае отказа пациента от переливания крови.

Может ли закон в этом случае содержать требование на принудительное лечение? При этом следует иметь в виду, что речь идет о случае, не связанном со смертельной болезнью или ситуацией искусственного продления жизни с помощью новейшей технологии. Мы имеем дело с человеком, которого можно излечить, но который умрет, если ему не сделать несложную медицинскую процедуру – переливание крови.

В таком случае право личности отказаться от лечения и право на свободу вероисповедания сталкиваются с интересами государства в отношении жизни и здоровья человека и гражданина и защиты интересов третьих лиц, которые могут быть затронуты смертью конкретной личности.

Интерес сохранения жизни здесь, несомненно, сильнее, чем в случае со смертельно больным, чья жизнь может продолжаться только некоторое ограниченное время и часто ценой громадного личного страдания. Третьи лица, чьи интересы должны быть защищены, обычно являются детьми пациентов, которые могут попасть под опеку государства, если будет отказ от лечения и наступит смерть.

Государство также заинтересовано в защите медицинской профессии. Врачи попадают в трудную ситуацию, когда пациент отказывается от переливания крови или иному жизненно важному лечению. Врач обязан оказывать помощь больному. И если он будет ждать волеизъявления пациента, а тот умрет, то врач может быть привлечен к уголовной ответственности. К нему может быть предъявлен и гражданский иск родственников пациента.

С другой стороны, если врач идет против выраженной воли больного, и делает переливание крови или иные необходимые процедуры, то по американским законам он может преследоваться в судебном порядке пациентом за «оскорбление действием», т. е. посягательство на

неприкосновенность его тела.

Ситуация с врачом отягощается возможной неспособностью пациента сделать сознательный выбор. Он может быть так дезориентирован болезнью, что не способен будет решить – принять лекарство или нет. К тому же врач, который должен нередко действовать быстро и который вовсе не является экспертом в вопросе, что считается «осознанным выбором», а что нет, может запутаться в юридических нюансах.

Любой медицинский работник, как никто другой, заинтересован в том, чтобы все эти сложные проблемы были регламентированы законом.

На наш взгляд, сама жизнь характеризуется не только ее продолжительностью, но и в первую очередь ее качеством. Процедуры, способствующие, как принято считать, продлению жизни, способствуют скорее процессу умирания. Само понятие «качество жизни» включает в себя два момента: объективный и субъективный. Объективные параметры качества жизни не могут быть сведены только к решению клинических проблем. Если человек навсегда утрачивает способность размышлять, творить, любить, переживать, его «цветочное состояние» утрачивает всякий смысл, даже если это состояние будет искусственно продлено еще на некоторое время. Несомненно, качество жизни имеет и субъективный смысл, поэтому не следует отрицать применения таких форм лечения и препаратов, которые бы купировали, смягчали тяжелые симптомы умирания («паллиативное лечение»).

Не существует объективного критерия для оценки качества жизни – то, что один человек считает неприемлемым, может быть сносным для другого. Таким образом, закон не может определить, чье субъективное желание может быть удовлетворено, а чье – нет. Люди, пережившие трагедию, с течением времени могут принять то, что произошло, а затем пожелать продолжать жить. Но эта возможность исчезнет, если удовлетворить первоначальную просьбу о смерти.

В конце концов, есть риск, если мы разрешим людям решать за себя, они

начнут решать за других. Шаг от отключения респиратора скульптора до отключения аппарата, который позволяет жить умственно отсталому, парализованному или просто старому человеку, не так уж и велик, если установится практика дозволения или поощрения уничтожения жизни по качественному признаку, она может стать просто следующим шагом для тех великих мира сего, кто решит истребить целые группы людей, чьи жизни «не имеют ценности».

Таким образом, появление законодательного акта, при котором жизнеспасательное лечение может быть применено против воли пациента, вовлекает закон в его хорошо известную роль регулятора при столкновении прав и принципов. Возможно, важнейшим фактором здесь выступает то, что однажды гарантированный выбор смерти является непреложным. Этот выбор единственно возможен в случае скорой смерти; основным вопросом является вопрос времени, что делает эти случаи более субъективными по отношению к естественным правам.

Мы видим, что смертельно больной человек, полностью контролирующей свои умственные способности, имеет право прекратить лечение, которое не может излечить его, а лишь продлевает страдания. Но что если пациент не способен сделать выбор? Что если болезнь, молодость, старость и другие обстоятельства сделали его неспособным решать за себя? Что если он юридически не самостоятелен, т.е. умственно не способен сделать осознанную, разумную оценку своего состояния? Довольно сложной для разрешения является ситуация с реализацией права на смерть людьми, которые в силу физических или психических недостатков не способны выразить свое мнение по поводу их дальнейшей жизни.

Встает вопрос, кто вместо такого больного должен решать вопрос о его судьбе: семья, суд, врач или комбинация этих трех субъектов?

Иногда высказывается мнение, в соответствии с которым предлагается умерщвлять физически (слепых, глухих, немых, парализованных и т.д.) и психически неполноценных взрослых и детей. По мнению представителей

этой точки зрения, люди несчастны из-за своей неполноценности. Но, может быть, несчастными ощущают себя не они, а те, кто ухаживает за ними? Как может быть человек несчастным из-за того, что он слеп от рождения или не может передвигаться, потому что родился без ног? Он несчастен и «жизнь его хуже смерти» лишь с точки зрения здоровых людей. Ведь не может не доставать того, чего никогда не было. Такой человек тоже имеет право на жизнь, причем не как способность соответствовать эталону «здорового», а как возможность иметь жизненный опыт, данный природой.

Право на смерть в действительности – это право человека решать свою судьбу самостоятельно и достойно. Но, как и многие соматические права, это источник разногласий, особенно когда смерть затрагивает интересы третьих лиц или может наступить только лишь с чьим-то активным вмешательством. Вопрос о праве на смерть был вызван жестоким парадоксом, состоящим в том, что современная медицина может поддерживать жизнь в пациентах, не имеющих надежды на излечение. Законодательство же в этой области еще очень несовершенно и работает неэффективно. Возможно, когда законы станут яснее и конкретнее, многие семьи и родственники не будут больше наблюдать за страданиями их близких, при этом будучи вовлеченными в напряженные судебные тяжбы. Закон, который обязан служить обществу, должен быть тесно связан с нравственностью. И вместе с тем он не тождествен нравственности. Нельзя забывать, что право, состоящее из законов, «есть низший предел или определенный минимум нравственности» [171, с. 35]. И потому совершенно прав был, на наш взгляд, Е. Трубецкой, который писал, что задача права «не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царство Божие, а в том, чтобы он до времени не превратился в ад» [171, с. 40].

Очевидно, речь должна идти о том, что право должно не только гарантировать соблюдение естественных прав и свобод человека, но и ограничивать действие тех из них, которые противоречат «идеальному началу святости». Свобода личности, которая не должна быть ограничена

принудительно, включает в себя и свободу так называемой греховной воли. Свободное самоопределение человека возможно только как свободное самообуздание. Поэтому защита со стороны закона естественных прав человека (в том числе и соматических), на наш взгляд, есть защита самой жизни, ограждение ее (жизни) от посягательств на нее, но сама эта жизнь должна быть, действительно, «даром Божиим». И во имя такой жизни человек имеет право на достойную смерть. И примеров в истории (в том числе и религиозной) реализации такого права немало.

Нам импонирует христианская позиция, которая была выражена профессором богословия В. И. Несмеловым. Он считает, что физическая смерть – это не столько переход в новую жизнь, сколько «последний момент действительной жизни». Это лично-значимое событие.

И в православной этической традиции, по справедливому замечанию И. В. Силуяновой, никогда не шла речь о том, что нельзя жертвовать собой во имя спасения жизни человека. Сама жертвенная смерть Спасителя является свидетельством этической ценности самопожертвования. Но самопожертвование как сознательное и добровольное действие человека исключает любое внушаемое воздействие и насилие. Определенным видом нравственного насилия может стать превращение человеческой способности к жертвенности в норму или правило, или новый критерий гуманности [157].

Право на смерть является частью естественных прав человека и связано с правом свободно распоряжаться своей жизнью и телом.

Особую сложность для решения проблемы права на смерть представляют различные формы ухода из жизни. Поэтому законодательное решение этого вопроса должно гармонично сочетаться с уровнем правосознания граждан, общества в целом, национальными традициями, обычаями, наконец с общим уровнем культуры народа.

Право на жизнь и право на смерть, в государствах с низким уровнем экономики, здравоохранения, политической нестабильностью, критического экологического состояния, приходят в противоречие – с одной стороны с

высоких трибун, особенно во время предвыборных компаний, провозглашается ценность человека, семьи, здоровья, благополучия и т.д., с другой – целые слои населения вымирают в результате низкого уровня здравоохранения, низкого уровня доходов, высокого уровня экологической загрязненности, отсюда и высокого уровня психических расстройств, алкоголизма и наркомании.

3.2. Гармонизация взаимодействия общества и природы как фундаментальная жизненная ценность в современных условиях.

Одной из самых актуальных проблем современности является проблема оптимизации взаимодействия природы и общества. Вопрос о единстве человека и природы встает сегодня тревожно и остро потому, что это единство разорвано и перед человечеством встала угроза глобального экологического кризиса. Хищническая и бесконтрольная производственно-техническая деятельность обрывает естественные связи человека с природой, оборачиваясь истощением и разрушением природных ресурсов и условий человеческого бытия. Как будто бы «покоренная» природа выступает против человека, утрачивая свое решающее качество – быть нормальной средой обитания как живого существа.

Дело, однако, не сводится только к экологической стороне вопроса, касающейся физической жизни человека. Не менее важна, особенно с учетом стоящих перед современной цивилизацией социально-творческих задач, другая сторона: обеднение специфически культурных связей человека с природой, охватывающих его духовную жизнь, что неизбежно ведет к разрушению ценностно-смысловых ресурсов человеческого существования.

Современная экологическая ситуация обладает целым рядом специфических особенностей и отличается от той, которая существовала в XX столетии, но так как условия среды обитания изменяются и все более усложняются, то понимание и решение проблем взаимодействия общества и природы являются актуальными и значимыми. На основе современных методологий в научных исследованиях определяются основные аспекты

экологических проблем, пути и способы их теоретического и практического решения. Для научного анализа экологической проблемы характерно выявление ее связей с различными сторонами общественной жизни и обращение к социальным и гуманистическим вопросам. Предметом такого анализа стали научные, социально-политические, международные, правовые, идеологические, культурные, медико-биологические, нравственно-этические, эстетические и другие аспекты проблемы, каждый из которых является самостоятельной и значительной сферой исследования. Между всеми этими аспектами существует определенная взаимосвязь, но научное понимание экологической проблемы предполагает ее исследование с мировоззренческих и методологических позиций философии, осуществляющей одновременно теоретический и социальный анализ взаимодействия общества и природы, в котором значительное место занимает аксиологический аспект. Такой научный подход отвергает как утопические теории ограничения научно-технического и культурного прогресса человечества для сохранения окружающей среды, так и идеи покорения человеком враждебной ему природы, которую ему предстоит полностью преобразовать и подчинить своему влиянию.

«Раскрыть сущность экологической проблемы можно только на пути единства научного и социального подходов, что означает выявление внутренней противоречивости взаимодействия общества и природы, который обнаруживается прежде всего в том, что в ходе развития материального производства происходит все большее освобождение человека от непосредственной зависимости от сил природы, а с другой – все более тесное единение его с природой, интенсивное вовлечение ее в сферу его жизнедеятельности», – отмечает И. Т. Фролов [186, с. 21].

Несмотря на то, что большая часть экологических нарушений связана с научно-техническими способами воздействия человека на природу, они определяются социальными механизмами и уровнем сознания общества, в которых происходит их осуществление.

Важнейшей особенностью современной экологической ситуации является то, что она протекает в условиях существования различных по уровню экономического развития стран, которые обуславливают различный теоретический и практический подход к ее решению и в которых по-разному реализуются достижения научно-технического и культурного прогресса. В течение XX века в связи с глобализацией экономики, борьбой за энергоносители и погоней за сверхприбылью, в результате которых многие десятилетия хищнически эксплуатировались природные богатства и в значительной степени игнорировались экологические проблемы, деформировались естественные отношения человека к человеку и общества в целом – к природе. Кроме того, создание новых видов вооружений в наиболее развитых странах поглощает огромные материально-технические и интеллектуальные ресурсы, которые могли бы быть использованы для решения многих глобальных и экологических проблем, для защиты природы. Так как целью демократического развития общества является повышение благосостояния людей, улучшение условий их труда и быта, рост здравоохранения, образования и культуры, то и новый тип отношения к природе, принципы рационального природопользования и решения экологических проблем подчинены достижению этой цели.

Современная цивилизация стремится сформировать реальную основу для успешного решения экологической проблемы в ее технико-экономических, технологических, социально-политических и гуманистических аспектах.

Но хотя сам научно-технический прогресс и создает определенные предпосылки для организации системы оптимальных технологических мероприятий, определяющих научно обоснованную экологическую политику, ее успешная реализация немислима вне социально-политических условий жизни общества, вне связей с его общемировоззренческими и культурными установками.

И так как никакие политические и технические усилия не решают

проблему, сегодня все более значимыми становятся нравственно ценные гуманистические начала в экологической деятельности общества. Кроме того, возрастание роли морального фактора, нравственной ответственности человека обусловлено тем, что в процессе взаимодействия общества и окружающей среды произошло обострение противоречия между возросшими материально-техническими возможностями воздействия человечества на природу и недостаточными, ограниченными возможностями точного предвидения и надежного прогнозирования последствий этих изменений.

Усиление гуманистических нравственных начал в экологической деятельности человека является свидетельством повышения коллективной и индивидуальной моральной ответственности личности за природу. Природная среда становится сегодня все более высокой нравственной ценностью, потому что без сохранения природы невозможна и сама жизнь. Сейчас, когда центральной глобальной проблемой становится человек и его жизнь, его будущее, а основной задачей общества – сохранение мира на земле, особенное значение приобретает гуманное отношение к природе и защита самого человека, не только его материального существования физического и психического здоровья, но и его духовного мира, его моральной культуры.

Проблема социально-нравственной ответственности человека за природную среду ставится сегодня исследователями в широком плане как ответственность всех стран, народов и каждого человека на планете за сохранение человечества, за среду своего обитания.

Вопрос о моральной ответственности возникает как отражение объективных условий, объективной ответственности, заключающейся в системе общественных прав и обязанностей. В целом моральная ответственность выступает как единство субъективных и объективных факторов. Как справедливо отмечает М. П. Медянцева, субъективным фактором являются эмоциональные переживания мотивов, социальных последствий поступка, осмысление выбора, возможности моральной вины,

появления убеждения в необходимости активного действия, защиты своих принципов и идеалов. Объективным фактором моральной ответственности является положение личности в системе общественных отношений в целом, и нравственных в первую очередь, которое ставит ее перед необходимостью отвечать за свои поступки, принимать вину за их возможные последствия, подвергаться порицанию [117].

Уровень понимания моральной ответственности определяется в значительной степени совпадением поведения человека и его ценностной ориентации с общественными требованиями и нормами морали.

Все исследователи этой проблемы подчеркивают взаимосвязь стимулирующей и ограничивающей функций моральной ответственности. Интересной представляется точка зрения И. А. Головки, о том, что ведущей тенденцией развития моральной ответственности является возрастание ее позитивной функции [48].

В условиях нарастающего экономического кризиса, ожесточенной борьбы за владение энергоресурсами современная цивилизация не может сделать одной из главных своих целей и ценностей заботу о сохранении окружающей среды и воспитать в общественном сознании бережное разумное отношение к природе, следовательно и моральной ответственности.

Правильно понятой ответственность за природу будет тогда, когда человек связывает свое поведение с интересами и потребностями социального развития. Она является следствием возможности выбора такого поступка или решения, которые обусловлены объективной экологической ситуацией и требованиями морали данного общества. Как отмечают В. Н. Денисов и Е. И. Шубенкова, «нравственная ответственность как свойство личности, являющееся регулятором ее действий по отношению к природе, предполагает сознательное и добровольное действие, направленное на совершение экологических и морально ценных поступков» [57].

С развитием научно-технического прогресса, усилением воздействия человека на природу, возрастает ответственность за результаты

производственной и, особенно, научной деятельности людей. Не подлежит сомнению, что решение экологических проблем связано с ростом научного познания окружающей действительности. Выдающиеся научные открытия XX века помогли более полно объяснить картину мира и правильно решить многие проблемы окружающей среды, но они же выдвинули одну из основных философско-этических проблем современной эпохи – проблему моральной ответственности ученого, являющуюся сегодня существенным аспектом нравственной ответственности личности.

В современных условиях повышается моральная ответственность ученых за результаты своей деятельности, так как сегодня не существует ни одной науки, чьи достижения в определенных социально-политических условиях не могли бы быть направлены против человека и природы. От того, с какой мерой ответственности будут реализованы важнейшие научные задачи, во многом зависят состояние биосферы, а также жизнь и здоровье людей.

Наибольшую тревогу вызывают сегодня новейшие открытия в генетике и медицине.

Возникла реальная опасность разрушения той биологической основы, которая является предпосылкой индивидуального бытия человека и формирования его как личности, основы, с которой в процессе развития соединяются принципы социального поведения и ценностные ориентации, хранящиеся и вырабатываемые в культуре. Эта угроза возникает прежде всего как следствие неконтролируемых и непредсказуемых по результатам экспериментов над человеком – опыты по клонированию, а также теория и практика применения стволовых клеток. Во многих государствах опыты по клонированию человека запрещены, но выращивание и применение органов для лечения и продления жизни привели к возрастанию актуальности этических проблем генной инженерии. Возникает конфликт между научно-техническим прогрессом и нормами морали, т.к. пока неясно, как эти открытия следует оценить, отнести их к добру или злу для человеческого

сообщества.

Проблема нравственной ответственности человека за природу в современной экологической ситуации осознается не только в связи с усложнением форм ответственности людей, занятых различными видами производственной деятельности. Характерной особенностью сложившейся в настоящее время экологической ситуации является рост осознания моральной ответственности человека за природную среду как самих представителей науки, так и широких масс населения. Поиск путей решения экологических проблем заставил обратиться к вопросам моральной ответственности, нравственного отношения людей к природе целый ряд ученых. Особый интерес представляют работы членов Римского клуба, которые обратились к нравственной проблематике взаимодействия общества и природы, вопросам моральной ответственности человека перед современными и будущими поколениями за состояние окружающей среды. Их взгляды были повергнуты критике в советской и зарубежной литературе за методологическую несостоятельность, недифференцированный подход к анализу экологических проблем. Авторы глобальных моделей и проектов критиковали за то, что они считали, что целью общества должно стать непрерывное улучшение качества жизни, а также «гармонии» между народами и социальными классами, между отдельными людьми и «гармонии отдельной личности», что, по мнению советских философов, не может быть осуществлено в обществе, раздираемым непримиримыми классовыми противоречиями.

Советские философы считали также, что неклассовый подход к современному обществу и его ценностям приводит авторов проектов к тому, что главный акцент они делают на сфере морали, нравственности, на изменении нравственных качеств человека, а не на социально-экономических факторах.

В этом плане концепции Римского клуба представляют интерес для нашего исследования и будут служить предметом рассмотрения. Впервые

нравственно-экологические проблемы стали предметом анализа в пятом докладе Римского клуба «Цели для человечества».

Исходным пунктом для дальнейшего развития человечества авторы этого проекта, подготовленного под руководством Э. Ласло, считают развитие «нового экологического сознания», бережного отношения к невозобновимым ресурсам, чувства ответственности перед будущим, означающего для них «поворот от индивидуального ориентирования и краткосрочных целей к целям долгосрочным, ориентирование на человечество, в интересах всех людей». Они полагают, что новый мировой порядок, должен наступить в результате возникновения нового глобального этоса, основанного на доверии и солидарности, гуманизме как нормы поведения во всех важнейших сферах государственной жизни.

Подобные идеи выдвигал и президент Римского клуба А. Печчеи в своей книге «Человеческие качества», в которой он утверждает, что решение современных экологических проблем зависит от людей – индивидов и коллективов – и, в основном, от их нравственности. Вопрос в таком случае сводится к тому, как она может быть улучшена. А. Печчеи пишет: «Только путем соответственного развития во всем мире человеческого качества и способностей наш материальный цивилизованный мир может быть изменен, и его огромный потенциал использован на пользу человека» [134, с. 56]. Для изменения человека, его моральных качеств считает А. Печчеи, – необходимо в течение ряда десятилетий мобилизовать волю, способности и средства во всем мире. «Только новый гуманизм, – пишет он, – способен обеспечить в человеке такую трансформацию, поднять его качества и возможности до уровня, соответствующего его новой возросшей ответственности в этом мире» [134, с. 170]. Этот «новый гуманизм» может направить развитие других революций – промышленной, научной, технологической и социально-политической. Он должен носить революционный характер, способствовать возрождению гармонии между человеком и природой, привести к человеческой революции и вызвать к

жизни новые качества и ценности – духовные, философские, этические, эстетические, социальные и другие – всего человечества.

«Новый гуманизм», по мнению А. Печчеи, – включает в себя три ярко выраженных нравственных аспекта: чувство глобальности, любовь к справедливости и нетерпимость к насилию. Однако, как будут конкретно реализованы эти аспекты гуманизма, А. Печчеи не указывает, он приводит только положения о всеобщем образовании, профессиональной подготовке, плодотворном применении способностей и культурном развитии общества. А. Печчеи выделяет шесть задач (или миссий) человечества, которые вытекают из «внешних границ» планеты, «внутренних границ» человека, культурного наследия, «мировой общности», «естественной среды обитания человека» и «эффективности производства».

А. Печчеи выражает надежду, что решение перечисленных задач поможет возродить человека, выражает уверенность в нем, в «человеческую революцию», смысл которой – восстановить культурную гармонию человека, а через нее и равновесие всей человеческой системы.

Анализ современных трудностей развития общества приводит А. Печчеи к выводу, что решению проблем, стоящих перед человечеством, должны способствовать главным образом изменения в сфере человеческих качеств, что соответствует традициям абстрактного гуманизма.

И все же, невзирая на определенную утопичность идей представителей либеральной интеллигенции Запада, деятельность ученых, занимающихся решением глобальных проблем и осознавших моральную ответственность человека за состояние природы, заслуживает положительной оценки, так как они привлекали внимание мировой общественности, правительств, международных организаций к окружающей среде, стимулируют и сегодня обсуждение этих насущных проблем современности.

Осознание широкими массами людей ответственности за состояние окружающей среды, будущее человечества, активная деятельность прогрессивной общественности способствовала возникновению широкого

экологического движения, проявляющегося в виде «экологических» демонстраций, вовлекающего в себя все большие массы людей, различные слои населения и ставшего одной из новых форм социального протеста.

Примечателен и такой факт, что во многих странах основаны так называемые партии «зеленых», главной своей задачей определившие борьбу за устранение угрозы ядерной войны и защиту окружающей среды.

Обращает внимание, что и в экологических движениях, и в программе партии «зеленых» прослеживаются тенденции обращаться к нравственно-ценным требованиям отношения человека к окружающему миру, это имеет место и в идейном обосновании этого движения, в теориях которого на первый план выдвигаются проблемы морали. «Зеленые» главным пунктом своей программы провозгласили построение нового, более справедливого, более человеческого мира и, стремясь изменить социальную систему, они намерены пользоваться только ненасильственными методами.

В экологическом движении обнаруживается плюрализм мировоззренческих и политических взглядов его участников, которые хотя и ставят проблему защиты природы как общечеловеческого достояния, но решение ее рассматривают вне социально-экономических условий жизни общества. Это и руссоистская романтическая концепция, проповедующая отказ от превращения природы в объект хозяйственной деятельности человека (достаточно привести некоторые лозунги партии «зеленых»: «Против всякого использования атомной энергии, в том числе и в мирных целях», «Против идеологии роста, за возврат к природе, к экологической гармонии»), и прагматистские идеи, призывающие к полному завоеванию природы для дальнейшего расцвета цивилизации, и осознание ответственности за состояние природы, и искренняя озабоченность будущим нашей Земли и существованием человечества. Современный экологический кризис обнаружил иллюзорность объяснения причин нарушения равновесия во взаимодействии общества и природы технократическими и антитехницистскими концепциями. Однако во всех упомянутых концепциях

есть поиск механизма регуляции духовно-практического освоения природы, который позволил бы объединить науку и ценностные формы общественного сознания и на этой основе согласовать социально-экономические и экологические потребности общества. Существенной особенностью современной экологической ситуации является то, что современное общество унаследовало от прошлого не только старую систему связей общества и природы, но и старые представления людей о природной среде, веками существовавшие в их обыденном сознании. Согласно этим представлениям природа не рассматривалась как жизненно важная ценность, она была только источником удовлетворения человеческих потребностей, ее нужно было покорять и брать у нее все необходимое. Кроме того, у значительной части общества сложились представления о неисчерпаемости природных богатств.

Исторический опыт показывает, что процесс изменения системы ценностей является сложным, многоплановым и длительным. Так сегодня еще многие люди рассматривают природу только как средство получения материальных благ и удовлетворения рекреационных потребностей, и это не может не сказаться на их практической деятельности и поведении. Поэтому возникает необходимость переориентации определенной части современной системы ценностных отношений человека к природе. Сегодня, когда благодаря научно-техническому прогрессу возможности воздействия человека на окружающую среду продолжают быстро расти, когда все большему числу людей становится доступным такое воздействие на природу, которое чревато разрушительными и даже катастрофическими последствиями в глобальном масштабе, многое становится зависимым от личностного фактора, от мобилизации нравственных механизмов и новых ценностных ориентиров в качестве условия сохранения природной среды и жизни и здоровья самого человека.

До недавнего времени, как было сказано выше, этика не рассматривала отношение человека к природе как регулируемое нравственными нормами область человеческой жизнедеятельности. В работах последних лет

отмечается расширение сферы нравственных отношений, усиление аксиологического аспекта отношения людей к культуре, научно-техническому прогрессу, природе.

В осознании обществом и человеком необходимости гармонического взаимодействия с природой как фундаментальной жизненной ценности значительную роль сыграли и продолжают играть литература и искусство, воздействие которых на сознание людей сегодня особенно велико.

Литература исследует причины живучести у некоторой части общества потребительского отношения к природе в условиях экологического кризиса, пытается определить уровень нравственного и эстетического воспитания, духовной культуры, необходимый человеку для осознания его морального долга и ответственности за окружающую среду, стремится глубже проникнуть в мир самой природы.

Экологическая проблематика получила широкое распространение в различных видах искусства, сегодня появилось множество художественных произведений, в которых различные проблемы человека и общества осмысливаются посредством восприятия экологической обстановки в современном мире и перспектив ее развития в будущем. С изменением отношения человека к природе изменилось и его отражение в литературе и искусстве. Тема природы, служившая в эпоху классицизма и романтизма средством защиты человека от житейских трудностей, стала в современном искусстве ареной противоборства и тяжелых конфликтов.

В определенной части произведений проблема взаимоотношения человека с окружающей средой превратилась в объект сенсации, в средство спекулятивно использовать интерес общества к экологическим вопросам, к защите природы.

В современном искусстве, отражающем экологическую проблематику, возник целый ряд течений и направлений, связанных с изменениями в общественном сознании.

В искусстве появилось течение, связанное с социально-утопическими

концепциями возвращения человека к природе, идеализирующее естественные формы жизни в постоянном общении с природным миром, вне техники, вне цивилизации. Художники этого направления считают, что в результате подобного «пасторального» слияния человека и природы произойдет становление нового морального облика людей, их нравственное обновление, и мир будет спасен от грядущей катастрофы. Эстетика пассивно-созерцательного отношения к природе имеет давние традиции, восходящие в Новое время к Ж.-Ж. Руссо. Однако в эпоху необходимости решения глобальных проблем, предотвращения экологического кризиса такая позиция невмешательства не способствует ни улучшению самой природы, ни формированию жизненной активности человека в охране и обогащении природного мира, ни осознанию ценности жизни.

Возникло целое направление, метафизически противопоставляющее человека и природу, отрывающее их друг от друга. В некоторых видах модернистского искусства этого направления – «геореализме» и так называемом «искусстве окружающей среды» природа предстает чуждой человеку, враждебной ему, внечеловечной и дегуманизированной. Философской основой произведений этих видов искусства является экзистенциализм: окружающей среде придается основное значение, личность случайно заброшена в нее, среда господствует над человеком, который отчужден от мира природы.

К этому же направлению следует отнести и значительную часть художественной научно-фантастической литературы и фантастических фильмов, представляющие течение так называемого «экологического катастрофизма», в которых показано, что человек и природа враждебны друг другу. Они изображают жизнь будущего общества как экологическую катастрофу, гибель от ядерной войны или перенаселения и истощения природных ресурсов. Подобная фантастика оглушает читателя, сеет страх и неверие в человеческие силы, в возможность научного предвидения и управления будущим.

Очевидно, что ориентация искусства на отчуждение человека и природы является антигуманной и противоестественной, так как человек как социальное и биологическое существо не может жить без природы и активного взаимодействия с нею.

Ужас и страх – вот основные эстетические ценности, составляющие содержание подобных произведений искусства. Они отражают характерный для современного массового сознания тип настроений и переживаний – чувство неуверенности в настоящем, страха перед будущим, ощущение возможности социальных катастроф.

Эти произведения деформируют моральное сознание общества, пропагандируют культ силы, жестокости, безжалостного уничтожения всего живого, лишают общество сознания ценности и уникальности человеческой жизни.

Однако наряду с ними имеются немало произведений, авторы которых пытаются серьезно отнестись к проблемам охраны природы, связать их с социальной и духовной жизнью общества, представить эти проблемы через призму ценностей и представлений людей о своей судьбе, о будущем обществе.

Сегодня на Западе и в нашей стране появилось много книг и фильмов о природе, авторы которых не являются профессиональными писателями, это ученые: биологи, естествоиспытатели, люди, обладающие колоссальными знаниями и энергией, бесконечно любящие природу и сочетающие просветительскую деятельность с большой практической работой по охране растительного и животного мира Земли и океанов. Эти произведения способствуют развитию гуманистических идей в общественном сознании, привлечению внимания к проблемам охраны природы и в связи с современной экологической ситуацией являются, безусловно, прогрессивными и значимыми.

– Современная экологическая ситуация обладает целым рядом специфических особенностей и отличается тем, что постоянно

усложняющиеся для общества и отдельного человека условия среды обитания ставят под угрозу не только его здоровье, но и само существование человечества как биологического вида.

– С ростом научно-технического прогресса и усиления воздействия человека на природу возникла важная философско-этическая проблема современности – проблема моральной ответственности ученых за результат своих открытий, за судьбу цивилизации, за жизнь и здоровье людей.

– Сегодня человек не только изменяет природу, он и развивает в себе способность и потребность воспринимать ее всеми формами человеческой культуры, и он должен научиться соразмерять свое существование с полнотой ее жизни.

– В условиях развития современной цивилизации актуальны и важны вопросы формирования адекватного экологического сознания в системе образования, развитие новых ориентиров и принципов гармонизации взаимодействия человека и природы как важнейшей жизненной ценности.

Здоровье, как феномен, существует в нескольких видах и проявляется в «жизненном мире» человека, по крайней мере, как социальный институт, как индивидуальная и социальная ценность. Поэтому очень важным в методологическом плане является рассмотрение ценностных оснований этого явления.

Аксиологический ракурс рассмотрения здоровья ориентирует на то, что целью такого исследования является выявление как объективных его характеристик, так и определение его значения и значимости для отдельного человека или социума.

Научно-познавательный ракурс рассмотрения здоровья предполагает поиск объективных его характеристик. К таким характеристикам, прежде всего, следует отнести сущность, содержание, функции, критерии качества здоровья и т.д.

В силу того, что работа носит междисциплинарный характер, а также в интересах комплексности рассмотрения здоровья как ценности, представляется необходимым очертить наиболее общие его познавательно-аксиологические основания.

В данном разделе предпринимается попытка рассматривать здоровье в применении этого понятия к человеку и обществу, и, следовательно, анализируются социальные проблемы индивидуального и общественного здоровья.

Употребление понятия «здоровье» в научном языке не является строгим и однозначным по многим причинам. Оно реально используется в самых разных научных дисциплинах и применяется для описания вещей по существу иногда принципиально различных, что объективно ведет к расширению спектра его значения. Содержание же его постоянно наполняется различными дисциплинарными и смысловыми оттенками, которые формируются в связи с новым опытом восприятия и отношения людей к своему здоровью.

Анализируя ВОЗовскую дефиницию, Д. фон Энгельгардт справедливо замечает: «Это определение, взятое в общем виде, ограничено, поскольку оно резко противопоставляет здоровье и болезнь и преувеличенно оценивает здоровье. Существуют разумные основания считать, что здоровье может рассматриваться и как способность переносить травмы, физические недостатки и приближение смерти и успешно интегрировать все это в свою жизнь» [213, с. 212].

Границы того состояния, при котором человека считают практически здоровым, подвижны. Тогда здоровье человека можно понимать, как те физические и социальные возможности, которые имеются у человека с учетом того, чего ему, в силу особенностей его организма, делать не следует, чтобы не нанести вред себе самому или окружающим.

Таким образом, здоровье можно определить как то, на что человек

способен в своих целенаправленных и осознанных действиях. Иначе говоря, здоровье – это совокупность потенциальных и реальных возможностей человека в осуществлении своих действий без ухудшения физического, духовного и социального состояния, без потерь в адаптации к жизненной среде. Причем, это такое гармоничное состояние человека, в котором утраты способности приспособления к среде в физическом отношении, могут быть компенсированы духовной и социальной его составляющими.

Отметим, что «реальных определений здоровья» на сегодня имеются десятки. В одной из работ проанализировано около 80-ти дефиниций этого понятия, лучшим из которых считается следующее: «Здоровье – биосоциальный потенциал человека, организму которого имманентны саморегуляция гомеостаза под контролем механизма синтеза белка, системная интеграция функций и уравнивание с внешней средой динамическими стереотипами».

«По своему объективному содержанию, – справедливо замечает В. Д. Жирнов, – это наиболее полное определение здоровья является не менее полным определением болезни. Ведь болезнь есть тоже некий биосоциальный потенциал человека, в организме которого никоим образом не исчезает саморегуляция гомеостаза, а также механизмы синтеза белка, системная интеграция и уравнивание с внешней средой» [67, с. 56].

Будет уместным привести здесь и то определение здоровья, которое предлагает сам В. Д. Жирнов: «Здоровье есть состояние целеполагающей жизнедеятельности, воспроизводящей психофизиологическую потребность в добровольном напряжении» [67, с. 70]. В то же время, он соглашается с Д. И. Добролюбовым, который говорил, что «животно-здоровой организации недостаточно для человека: ему нужно здоровье человеческое, в котором бы развитие тела не мешало развитию души, а способствовало ему». Тогда «здоровье может быть принимаемо за верховную цель развития человека» [81, с. 156].

В концептуальной статье академика РАН Б. Г. Юдина, имеется,

привлекший наше внимание, параграф с очень показательным названием: «Здоровье человека как мера его возможностей» [213].

Автор статьи, наряду с другими вопросами, обсуждает здесь феноменологический подход к здоровью и, в частности, пишет, что здоровье начинает восприниматься и пониматься в гораздо более широком контексте, в том числе, что особенно важно для нас здесь – в контексте гуманитарного знания. Исходя из этого, можно рассматривать здоровье в онтологическом плане как доминирующий способ бытия индивида или социума, при котором максимально для конкретной эпохи (культуры, цивилизации) реализуются их потенциальные возможности.

В гносеологическом плане здоровье выступает объектом познания его сущности, типов, факторов детерминации, структуры и т.д.

При аксиологическом подходе здоровье рассматривается, с одной стороны, как ценность бытия, а с другой – исследуется бытие самой ценности. При таком подходе отвергается привычная дихотомия: здоровый – больной. Болезнь, если она есть, и это подтверждается объективными показателями, может породить сравнительное ограничение указанных возможностей, но, пока человек жив, не делает их нулевыми. Известны случаи, когда болезни, ограничивая одни возможности человека, усиливают другие его возможности и способности. На устранение одних болезней можно надеяться. С другими болезнями и вызываемыми ими ограничениями нужно смириться и искать компенсирующие возможности.

По своей ценностной сущности здоровье выступает благом, т.е. тем, что отвечает потребностям, интересам, имеет положительное значение для людей. Согласно аксиологической иерархии, здоровье относится к разряду высших, универсальных ценностей, так как имеет непреходящее, всеобъемлющее и вневременное значение. В то же время, здоровье является ценностью – средством, ибо «существует не само по себе» (Платон), а является условием существования еще более значимой ценности – жизни. Можно жить, будучи нездоровым, но нельзя, будучи здоровым, не жить.

Антиподом здоровья, в ценностном измерении, выступает болезнь как антиценность.

Ценностное содержание здоровья аккумулируется в отношении человека (социума) к своему состоянию, которое обеспечивает успешную (достойную, приемлемую для данных условий) жизнедеятельность. Вместе с отношением человека к здоровью выстраивается система его ценностных ориентаций, предпочтений, целей, без которых человеческое существование лишается смысла. В свое содержание здоровье, как ценность, включает множество субценностей, имеющих смысложизненное значение для человека. Здоровье – это и наслаждение, и польза, и слава, и красота, и добро, и счастье. И в этом отношении о здоровье можно говорить как об универсальной ценности.

Следует, однако, отметить, что социально-ценностные представления о здоровье менялись вместе со сменой культуры, цивилизации, способа производства. Так, представление о здоровье как ценности фиксировалось еще в мифологическом сознании. Типичным примером могут служить герои и боги Олимпа как олицетворение физического здоровья и красоты.

Есть отношение к здоровью и в древнеиндийских Ведах: «Нет друга, равного здоровью; нет врага, равного болезни» или «Здоровье – величайшая победа». Причем, характерной особенностью понимания здоровья в древних цивилизациях, было гармоническое сочетание физической и духовной составляющих природы человека. Так, Лао-цзы, Ле-цзы, Ян Чжу и их последователи, рассматривали человека как, прежде всего, духовную сущность, как часть Космоса, в которой гармонично сочетаются Небо и Земля: «Человек – того же рода, что Небо и Земля, несет в себе природу пяти постоянств. Среди всего живущего он самый одухотворенный. Природа его опирается на разум и не опирается на силу. Разум ценен тем, что сохранение человеческого «Я» считает самым ценным.» [39, с. 156].

Древнекитайский философ Цзы-чань утверждал, что причины болезней не только в пище, напитках, но и в радостных или печальных событиях. В Древней Индии йоги полагали, что здоровый ум пребывает в здоровом теле,

разработали правила для поддержания телесного здоровья и сосредоточения мысли, а также целую методику духовных и физических практик оздоровления и гармонизации всей многогранной природы человека.

Первый европейский философ Фалес определял здоровье как блаженство тела, а знание как блаженство ума. Счастлив тот, утверждал Фалес, «кто телом здоров, натурою богат, душой благовоспитан». В Древней Греции ценностные подходы к проблемам здоровья особенно проявились в тот переломный момент, когда произошел сдвиг мысли от проблем космологии и космогонии (элеаты, Гераклит, пифагорейцы, Эмпедокл, Анаксагор) к проблемам жизни человека, его потребностей, интересов, качеств и сущностных свойств: (гедонисты, киренаики и киники, и далее Сократ, Платон, Аристотель). Здесь развивалась практическая и теоретическая медицина. Врачи не только, лечили больных, но и пытались вывести общие законы здоровья. В это время появились работы великого реформатора античной медицины Гиппократ, в которых он писал о целостности человеческого организма, здоровье, гигиене и врачебной этике.

Сократ полагал, что, к тем благам, что мы называем первыми, относятся богатство, здоровье и красота. Эти же идеи высказывали Платон, Эпикур и другие античные мыслители. Платон считал идеалом «смешанную жизнь», которая включает в себя много разных ингредиентов, физических и духовных. Задача мудреца, по мнению Платона, состоит в том, чтобы выработать правильную шкалу предпочтений. Аристотель утверждал, что здоровье человека определяется соответствием (или несоответствием) его собственной внутренней сущности, форме и цели его бытия, и заключается в полном раскрытии всех заложенных в человеке потенциалов. Аристотель также предпринимал попытки выявить зависимость между здоровьем индивида и здоровьем общества.

Древние греки ценили красивое здоровое тело, ухаживали за собой, брили бороды, носили короткие прически, устраивали в домах купальни, много двигались, занимались физическими упражнениями, заботились о

питании. Отношение к здоровью в античном мире как к наибольшей ценности способствовало формированию осознания того, что человек должен заботиться о своем здоровье и постоянно поддерживать свой дух и волю.

Древняя Греция по праву считается родиной спорта. Здесь устраивали 4 вида игр, главными из которых были Олимпийские игры, а также раз в 2-4 года проводились Немейские, Истмийские и Пифийские игры, где проходили состязания по бегу, прыжкам в длину, метанию диска, копья, борьбе. Затем к ним добавились скачки верхом и на колесницах, а бег и борьба разделились на несколько видов. Атлеты-победители увенчивались лавровыми венками и служили для граждан примером для подражания.

Древний Рим продолжил эту греческую традицию. В Риме заботились о здоровье населения: для подачи чистой питьевой воды был устроен водопровод. В домах были калориферы и ванные комнаты. Были построены знаменитые термы с бассейнами, банями, гимнастическими залами. В городе устраивались специальные зеленые зоны-парки, появились сады, улучшавшие состояние воздуха. Спорт в Риме, постоянно воевавшем, не развивался, так как в Греции. Устраивались только гладиаторские игры и ристалища, воспитывающие в воинах смелость, отвагу и выносливость. На всех этапах развития государства ставилась задача воспитания мужской части населения для службы в армии и в ополчении, что требовало здоровья, физической подготовки, морально-психологических и боевых качеств.

Широко развивалась и медицина. Здесь работали греческие врачи, переводились на латынь работы Гиппократ, пользовались успехом фармакологические сочинения Критея, Диоскорида, философа Секстия, медицинские труды ученого-медика Галена. Появилась медицинская энциклопедия в 70 томах врача Орибазия, в которой была изложена вся совокупность знаний, приобретенных в области медицины за 6 веков.[147]

Мировоззрение и мироотношение греков и римлян было отражено в философии.

Главная идея эпикуреизма сводится к возвышению самооценности человеческой жизни и здоровья, свободы от всего, что его может угнетать, культивированию разумных потребностей «по своей природе».

Стоики (Сенека, Цицерон, Марк Аврелий, Эпиктет) впервые выдвинули критерий различия высшей и низшей ценностей. Высшая ценность, по их учению, это объективная сущность сама по себе. Помимо ценности, стоики выдвинули важное понятие «антиценности» – как чего-то противоестественного, противожизненного (болезнь, увечье, телесная немощь и т.п.). Разумный человек, считали они, должен отдавать предпочтение высшим ценностям (прежде всего – здоровью), избегая антиценностей.

Таким образом, не только на Востоке, но и на Западе, в античной философии, здоровье не только относится к высшей добродетели, но и рассматривается как системная ценность.

В эпоху Средневековья, феодальных отношений, господства религиозной идеологии, разделение общества на сословия, проблема здоровья людей государство не интересовала и многие гуманистические достижения античности были утрачены. Доминировала мораль дворянства, носившая весьма ограниченный характер. Рыцарей-дворян, проводивших свою жизнь в битвах, походах и турнирах, гигиенические навыки, забота о здоровье интересовала мало. Они с презрением относились к физическому труду, но признавали достойными занятия, укрепляющие физические качества человека: верховую езду, плавание, владение оружием, фехтование и охоту.

Для мировоззрения этого периода забота о здоровье, силе, жизнерадостность – скорее порок, чем добродетель. Плоть – источник безнравственности, о ней не нужно заботиться, ее нужно умерщвлять. В качестве высшего идеала личности провозглашается аскетизм.

По учению богословов, тело человека греховно, поэтому ценностные характеристики физического здоровья отрицались во имя формирования

силы духа, выражающейся в вере в Бога. В средневековой философии провозглашена высшая ценность – любовь к Богу. Низшие или временные ценности – это те, которых повседневно вожделяют люди: здоровье, сила, честь, телесная красота, свобода. В ряду низших ценностей, по Августину, главная – любовь к человеку (земная, человеческая). Таким образом, в теологии высшие (божественные) ценности подчиняют себе ценности земной человеческой жизни, а здоровье рассматривается как благодать, ниспосланная Богом. Отсюда и сохранившееся до наших дней пожелание: «Дай Бог здоровья!».

Интересно, что в это же время в Киевской Руси заботились о здоровье населения, и это берет начало в народной традиции: повсеместно были распространены бани, привычка купаться в ледяной воде, навыки закаливания, развивалась народная медицина. Здоровая жизнь народа, физический труд, постоянное участие в военных походах, тренировки с оружием, способствовали тому, что сформировалось крепкое и жизнелюбивое поколение, которое веками защищало свою свободу и независимость. Государство нуждалось в здоровых, физически и духовно, гражданах и воспитывало поколение, культивировавшее эти ценности [139].

Объективно этому способствовала и христианская религия, как ее интерпретировали Отцы Восточной церкви. Библия, религиозные тексты являются не только важнейшими источниками, отражающими образ жизни людей. Их заповеди и поучения определяли запреты, нормы, правила по сохранению физического и духовного здоровья людей, они касались санитарии, гигиены, правил питания, системы постов. Эта многовековая мудрость вошла в памятники этики, педагогики, медицины, таких как «Поучения» Владимира Мономаха, «Регламент или устав духовной коллегии» Феофана Прокоповича.

Гуманисты и свободомыслящие философы в эпоху Возрождения и Реформации (Л. Валла, М. Монтень) отказались от противопоставления здоровья физического и здоровья духовного и снова возвысили наиболее

значимые для повседневной будничной жизни ценности «второго ряда», в том числе и здоровье человека.

В России, начиная с XVIII века, выдающиеся мыслители Просвещения, философы, ученые и педагоги А. Н. Радищев, М. В. Ломоносов, Г. С. Сковорода и др., обращаются к теме здоровья, здорового образа жизни и вновь связывают эту проблему с трудовым и физическим воспитанием личности, с ее гармоническим развитием.

В уставах «братских школ», Киево-Могилянской академии, Московских и Петербургских воспитательных учреждений, военных учебных заведений, были сформулированы положения по организации питания, сна, содержанию жилища, закаливанию и физическому воспитанию

В Новое время возрождение естественно-материалистического подхода связано с наиболее развитой отраслью научного знания – законами механических взаимодействий. Сущность здоровья получает механистическое объяснение. Величайшие открытия в естествознании не только показали несостоятельность дуалистической концепции души и тела, но и убедительно подтвердили их взаимодетерминированность.

Так, французский мыслитель Рене Декарт назвал организм сложной механической машиной. Живое от неживого у него отличается структурно, как часы «идущие» отличаются от «остановившихся» по взаимному расположению частей. Живое обладает непрерывным теплом, поддерживаемым венозной кровью. Это тепло, дающее начало жизненным процессам, как и огонь, имеет естественное происхождение. Декарт попытался объяснить процессы жизнедеятельности свойствами и законами материи.

В конце XIX в. Ч. Дарвин раскрывает естественный механизм наследственности. Его концепция получает дальнейшее развитие в трудах А. Вейсмана, Г. Менделя, В. Л. Иогансона и завершается разработкой корпускулярной теории наследственности Т. Моргана. Учение о механизме

наследственности обогащается данными появившихся новых наук – цитологии, биохимии, молекулярной биологии (Дж. Уотсон, Ф. Крик).

Теория Ч. Дарвина, в методологическом аспекте, часто интерпретировалась многими учеными в традиционном для описательного естествознания понимании развития живой природы как простой и спокойной эволюции, постепенного и непрерывного процесса. Негативная критика познавательных возможностей науки привела многих ученых к выводу о принципиальной непознаваемости проблемы сущности жизни и здоровья (А. Бергсон, Э. Дюбуа, Раймон, К. Пирсон). Однако, благодаря деятельности таких ученых как Л. Пастер, И. М. Сеченов, С. П. Боткин, Н. И. Пирогов и многих других, в общественном сознании формировалось определенное отношение к здоровью, к здоровому образу жизни, к окружающей среде и ее влиянию на человеческое общество. На рубеже XIX-XX веков появляется много научно-популярной литературы по пропаганде здорового образа жизни и санитарно-гигиенических аспектов человеческой жизни. Появились, так же и теоретические разработки, в числе которых можно назвать работы П. Ф. Лесгафта, в которых ученый изучал систему физического воспитания личности. Его идеи вдохновляли В. Е. Игнатьева и В. В. Гориневского, создававших собственные системы физического воспитания детей.

Наряду с научными разработками, тема человеческого здоровья развивается и философами, с той только разницей, что философы, в частности В. Соловьев, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, рассматривали данную проблему с точки зрения морали. Они же первые обратили внимание на причины кризиса взаимоотношений человека и окружающей среды, который разрушает физическое и духовное здоровье личности. Эти причины они увидели в отказе человека от ответственности за судьбы мира, в забвении нравственного долга перед Природой, в потребительском и даже хищническом отношении к ее богатствам, которое подрывает основание собственного существования. Так проблема здоровья,

из чисто физической, медицинской стала проблемой этической, экономической, политической, демографической и даже общекультурной и геополитической, где центральным пунктом оценки становится соотношение сущего и должного.

В конце XX – начале XXI века наблюдается определенная динамика как на планетарном, так и на локальном уровнях, в понимании ценности человеческого здоровья и жизни. Причина тому – возрастание угрозы не только здоровью человечества, но и его выживанию как вида.

Варварское отношение населения планеты к среде своего обитания порождает экологические и техногенные катастрофы которые могут привести к созданию неприемлемых для жизни человека условий. Причем последствия нанесения вреда природе распространяются на все человечество и носит глобальный характер.

Возникла реальная опасность разрушения той биогенетической основы, которая является предпосылкой индивидуального бытия человека и формирования его как личности, основы, с которой в процессе социализации соединяются разнообразные программы социального поведения и ценностные ориентации, хранящиеся и вырабатываемые в культуре. Речь идет о неконтролируемых экспериментах над человеком, о генной инженерии, об этических проблемах генной технологии. Уже очевиден конфликт между научно-техническим прогрессом и нормами нравственности, который достиг таких масштабов, что превратился в угрозу всему миру. Молекулярная генетика и ядерная энергия – два из бесчисленного множества примеров – могут сотворить благодетельные чудеса, но могут принести и опустошение. Этические и юридические проблемы, встающие в связи с достижениями в области биотехнологий, трудно предвосхитить.

Цивилизация значительно продлила срок человеческой жизни, развила медицину, позволяющую лечить многие болезни, но вместе с тем ослабила действие естественного отбора, который на заре становления человечества вычеркивал носителей генетических ошибок из цепи сменяющихся

поколений. С ростом мутагенных факторов в современных условиях биологического воспроизводства человека возникает опасность резкого ухудшения генофонда человечества.

Перспективы генетической перестройки человеческой телесности сопрягаются с не менее опасными перспективами манипуляций над психикой человека, путем воздействия на его мозг. Современные исследования мозга обнаруживают структуры, воздействия на которые могут порождать галлюцинации, вызвать отчетливые картины прошлого, которые переживаются как настоящие, изменять эмоциональные состояния человека и т.п. Речь идет об угрозе существования человеческой телесности, которая является результатом миллионов биоэволюции и которую начинает активно деформировать современный техногенный мир.

Осознание обществом ценности здоровья нашло свое проявление в росте расходов на его нужды. В докладе под названием «Инвестируя в здоровье» Всемирный банк отметил, что «впервые банкиры и экономисты открыто и прямо признали важность здоровья не только как человеческой ценности, но и как экономического ресурса» [46, с.120]. Так мерой здоровья человека становится его продуктивность, а сам человек понимается лишь как используемый обществом ресурс, здоровье которого является экономической ценностью.

В последнее время угрожающий характер для здоровья человечества приобретает тенденция усиления манипуляций коммерчески ориентированной фарминдустрии. Изготовление контрафактных лекарственных препаратов, лживость рекламы, обман потребителей лекарств во имя получения сверхприбыли негативно сказывается на здоровье населения.

К мировой тенденции следует отнести и увеличение интенсивности преступлений против жизни и здоровья людей, которая выражается в нарастании межнациональных конфликтов и усилении террористической деятельности экстремистских сил в последнее время.

До сих пор речь шла о мировых тенденциях в области здравоохранения, медицины, экономики и политики. Рассмотрим же положение дел в Украине, где мы все благополучно и не очень проживаем.

Одесские ученые, академик А. Черныш и М. Черныш, в недавно вышедшей монографии [197] отмечают: «Анализ данных приводит к неутешительным выводам. Прежде всего, выросло число почти всех заболеваний, и вырос их коэффициент, т.е. количество заболеваний на 100 тыс. населения. Нация, следовательно, стала слабее. Не выздоровев, она никогда не сможет производить столько же товаров и услуг, детей и идей, сколько это делалось до анализируемого периода. Во-вторых, нет таких классов болезней, по которым не отмечался бы рост. Исключение, на первый взгляд, составляют болезни нервной системы и расстройство психики и поведения. Однако здесь следует принять во внимание изменения в характере регистрации таких болезней, как болезни глаза и его придаточного аппарата, болезни уха и соскоподобного отростка, которые до 1999 г. включались в класс болезней «нервной системы и органов чувств». Так что, если сложить данные по всем трем позициям, которые, начиная с 1999 г., разнесены по разным классам болезней, то рост в 1995 г., по сравнению с 1990г., составит примерно 1,5 раза, а в 2005 – более чем в 2 раза» [197, с. 251].

Неутешительные выводы делают ученые и в отношении продолжительности жизни украинцев: украинские мужчины живут до 62 лет (активной жизнью – до 55), женщины – до 73 лет (активной жизнью – до 64). «Это значит, что значительная часть биологических резервов, заложенных природой и поддерживаемых уровнем развития современной цивилизации, - в Украине остается неиспользованной. Все граждане живут меньше, чем среднеевропейский житель. Планка активной жизни мужчин (55 лет) даже не приближается к пенсионному возрасту (60 лет). А женщины обременяют Пенсионный фонд Украины в течение всего лишь 11 лет после выхода на пенсию» [197, с. 257].

Что касается естественного прироста населения, то и здесь у нас

большие проблемы: «По сравнению с 1985 г., количество родившихся в 2001 г. Уменьшилось вдвое, а число умерших, наоборот, возросло на 129 тыс человек, пройдя пик в 1995г. В силу этого естественный прирост населения Украины уменьшился в 2001 г. на 369,5 тыс. человек» <> «Начиная с 2002 г., благодаря введению государственных пособий при рождении ребенка, ежегодно наблюдается рост числа родившихся детей на 1 тыс. населения: 8,1; 8,5; 9,0; 9,8; 10,2 и 11,0 в 2008 г. Однако количество умерших не уменьшилось: в 1990 г. их было 12,1 на каждую тысячу населения, в 1995 г. – 15,4, в 2000 г. – 15,4, в 2005 г. – 16,6 и в 2008 г. – 16,3. В результате – естественный прирост населения в течение 2000 – 2005 гг. оставался на одном – отрицательном – уровне (при коэффициенте минус 7,6), а затем началось незначительное уменьшение падения прироста: минус 6,4 в 2006г., минус 6,2 – в следующем году и минус 5,3 в 2008 г.» [197, с. 261].

В результате разрушения государственной системы физической культуры и спорта, уменьшения количества часов на физическую подготовку в школах и ВУЗах, здоровья подрастающего поколения катастрофически ухудшается. По последним данным в Украине только треть молодых людей практически здоровы, а повальное увлечение молодежи компьютером, интернетом и различного рода виртуальными развлечениями приводит к тотальной гиподинамии, ухудшению психического и физического здоровья.

Выход из создавшейся ситуации может быть найден в создании новых методик и новых программ для физического развития подрастающего поколения, основанных на современных научных исследованиях и многовековом опыте сохранения здоровья в культурах народов мира.

- Согласно аксиологической иерархии, здоровье относится к разряду высших, универсальных ценностей. Вместе с отношением человека к здоровью выстраивается система его ценностных ориентаций, предпочтений, целей, без которых человеческое существование лишается смысла.

– Социально-ценностные представления о здоровье менялись вместе со сменой культуры, цивилизации, способа производства. В конце XX начале

XXI века наблюдаются кардинальные изменения в понимании ценности человеческого здоровья и жизни вследствие возрастания глобальной угрозы выживанию человечества.

– Распад СССР и обретение независимости Украины повлекли за собой целый ряд негативных явлений в области здравоохранения, защиты окружающей среды, физического воспитания и спорта, что не замедлило сказаться на состоянии здоровья, уровне смертности и рождаемости населения.

– Улучшение качественных витальных характеристик населения Украины требует особой заботы государства о развитии отвечающих современным требованиям медицины, спорта, физического воспитания и системы экологической безопасности.

– В условиях постоянно изменяющейся среды обитания здоровье человека выступает сегодня важнейшей жизненной ценностью, а его сохранение – задачей современной цивилизации.

Выводы по третьему разделу.

Право на жизнь занимает особое место в числе естественных прав человека. Это первейшее право находится на вершине естественно-правовой, как и в целом субъективно-правовой, пирамиды, что вполне понятно: при лишении жизни все другие права теряют смысл. Право человека на жизнь в силу особой его значимости зафиксировано в ст.27 Основного закона Украины, причем это сделано впервые в истории Украинского государства.

Наряду с правом на жизнь наиболее значимыми естественными правами являются право на свободу, право на достоинство личности, право на личную неприкосновенность, зафиксированные в международно-правовых документах по правам человека, а также в Конституции Украины (ст.28-30). Именно эти права, абсолютно справедливо поставленные в первый ряд в перечне конституционных прав и свобод, и являются первичными естественными правами.

Указанные обстоятельства дают основание выделить естественные права

человека на жизнь, свободу, достоинство личности и личную неприкосновенность в качестве фундаментальных человеческих ценностей и поставить их в один иерархический ряд абсолютных личных прав и свобод человека.

Право на смерть является частью естественных прав человека и связано с правом свободно распоряжаться своей жизнью и телом.

Современная экологическая ситуация обладает целым рядом специфических особенностей и отличается тем, что постоянно усложняющиеся для общества и отдельного человека условия среды обитания ставят под угрозу не только его здоровье, но и само существование человечества как биологического вида.

С ростом научно-технического прогресса и усиления воздействия человека на природу возникла важная философско-этическая проблема современности – проблема моральной ответственности ученых за результат своих открытий, за судьбу цивилизации, за жизнь и здоровье людей.

Проблема экологии напрямую связана с проблемой здоровья, которое отражает одну из фундаментальных характеристик человеческого существования. Поэтому оно, естественно, переосмысливается всякий раз, когда социальная жизнь переживает глубокие изменения, будь то изменения в общественных отношениях или изменения в технических возможностях человечества, но остается при этом неизменной универсальной ценностью человечества. Суть этой ценности заключается в том, что именно здоровье как состояние индивида или социума позволяет человеку реализовать определенный набор физических, духовных и социальных возможностей, в той или иной мере реализовать свой человеческий потенциал.

ВЫВОДЫ

1. Проблема главных ценностей общества всегда заявляла о себе чрезвычайно остро в периоды кризисов, когда обесценивались культурные традиции и подвергались разрушению и дискредитации идеологические устои общества. Современная цивилизация сегодня находится в сложном

состоянии, поэтому философское осмысление путей выхода человечества из существующего кризиса – насущная необходимость не только философского, но и всего гуманитарного знания.

Исследование ценности жизни в современных условиях – очень сложная и многогранная проблема, поэтому она была рассмотрена нами при помощи комплексного, междисциплинарного подхода, целью же исследования мы сделали анализ динамики отношения человека к жизни в диахронии, а также трансформацию понимания ценности жизни в современном обществе.

2. Достижение поставленных целей определило целый ряд задач, решение которых высвечивало ту или иную грань исследуемой проблемы. Так, аксиологический аспект проблемы ценности жизни показал нам ее зарождение и развитие в европейской культуре на рубеже XIX и XX веков, в период острого переживания обществом цивилизационного сдвига. Ощущение затерянности человека в окружающем его абсурдном мире, осознание бессмысленности своего существования неизбежно порождает настроения безнадежности и страха. Наиболее ярко эти настроения выразились в философии жизни, где проблема ценности жизни зазвучала с усилившейся остротой и необходимостью. И чем глубже погружается общество в состояние кризиса, тем острее переживается смысл собственного существования и ценность жизни.

3. Экзистенциалистский аспект проблемы ценности жизни раскрывает нам ее глубину, остроту и трагичность. Глубокое переживание заброшенности, абсурдности, ненужности и смертности своего существования заставляет мучительно искать выход, решение проблемы, которое экзистенциалисты предлагают своим современникам. Однако, как показал анализ основных течений философии экзистенциализма, есть два выхода: либо бунт или протест против социального устройства общества, без четких программ действия, какой предлагает атеистическое направление, либо смирение, вера и надежда на разумность Божественного промысла, смысл которого следует постигать в идеях, предлагаемых религиозным

направлением экзистенциализма.

Каждый из философов-экзистенциалистов концентрирует внимание на какой-то реальной стороне человеческих отношений и дает их убедительный социально-психологический анализ. Однако, обращая внимание на какую-то одну из характеристик этих отношений, он оставляет в стороне другие, считая их производными от нее и создает сложные философские конструкции.

4. Анализ философской антропологии показал нам, что ее развитие шло в трех направлениях: биологическом, культурологическом и религиозном, а значит и рассмотрение проблемы ценности жизни имеет три варианта:

Первый – биолого-антропологическая концепция, которая дает нам представление о человеке как существе, с точки зрения биологии, неполноценном, ущербном, восполняющим свою ущербность при помощи культурной деятельности, поэтому смысл его жизни осуществляется именно в деятельности, оптимально реализуя его витальные устремления.

Второй вариант развивает религиозно-философское направление. В нем человек подчинен «сверхбиологическому принципу» и им же сформирован. Его специализацией является «беспристрастность», он есть «целое», «синтез» духовного и «жизни для себя». Человек – это своего рода «место встречи», в нем постоянно происходит встреча духа и жизни. Однако при этом предпочтение отдается духовному, тому, что в конце концов, определяет существо человека.

Третий – культурологическая концепция, которая перекликается по смыслу с религиозной. Здесь человек живет в своей культурной ситуации, а его сущностью оказывается трансцендирование, т. е. выход за пределы каждой данной ситуации, но эта свобода есть свобода не от ситуации, но в ситуации. Своеобразие же человеческой жизни проявляется при обращении к теме конечности и смертности человека. Именно потому, что человек конечен, он способен «пробиться» к бесконечному, к понятию трансцендентного вообще, искусству, философии, наконец, к богу.

Следует отметить, что вышеперечисленные теории, несмотря на усилия целого ряда философов, не смогли решить ни проблему человека, ни проблему смысла и ценности его жизни, которые к концу XIX – началу XX века зазвучали с особой остротой.

По-видимому сейчас назрела настоятельная необходимость создания новой комплексной антропологической концепции, в разработке которой участвовали бы специалисты различных областей как гуманитарного, так и естественнонаучного и технического знания.

5. Сегодня человечество, создавшее своей научной и практической деятельностью угрозу собственному существованию, утратившее в погоне за материальным благополучием многие духовные и нравственные идеалы и даже чувство ценности собственного бытия, осознает значимость обращения к изучению культурно-исторического опыта, традиций, установок, ценностных ориентиров поведения людей относительно понимания жизни.

Впервые народы, принадлежащие к разным цивилизациям, поэтому развивавшиеся каждый в соответствии с логикой эволюции собственных традиций, оказались в ситуации, когда их судьбы стали неразрывно связаны, а характер традиций во многом изменился.

В современном мире наблюдается феномен обращения людей западноевропейской культуры к восточным религиозным, духовным и нравственным принципам в поисках смысла жизненных ценностей. Это происходит по некоторому ряду причин. Во-первых, потому что западная цивилизация, сделавшая своим ориентиром материальное благополучие и успех, потеряла духовные основы человеческого существования, тем самым лишив его ценности и смысла. В то же время, в восточной культурной традиции духовные основы общества были сохранены, а вместе с ними ценность жизни, понимаемая очень широко и распространяемая на всю биосферу нашей планеты, что в корне меняет мироотношение и мироощущение современного человека.

Во-вторых, культура питания, отдыха, спорта и медицины Востока

направлена на сохранение здоровья, на предупреждение заболеваний и на гармонизацию всех сил человека – душевной, духовной и физической, что эффективно сказывается на общем состоянии организма и повышает его сопротивляемость как природным воздействиям, так и социальным.

Восточные идеи «благоговения перед жизнью», «неповреждения жизни», создания «ненасильственной цивилизации» находят отклик в современном обществе, наполненном насилием и переставшем осознавать ценность человеческого существования.

Как показал анализ славянских традиционных идей и ценностей, которые можно отнести к основам общественного сознания, они во многом сходны по смыслу с идеями восточной культуры, что дает основания говорить о существовании общих исторических корней между древнеславянскими и восточными народами.

Однако с развитием современной европейской цивилизации, ростом научно-технического прогресса, доминированием материальных ценностей над духовными, в общественном сознании всего населения планеты и, к сожалению, в сознании нашего народа, идеи природного единства духовного и материального начала, веками существовавшие в сознании древних славян, оказались забытыми, следовательно не реализованными и даже противопоставлены друг другу. И если мы, славяне, хотим выжить как этнос, как культурное гармоничное целое, мы должны возродить древние национальные идеалы, осознав их величайшую жизненную ценность.

6. Своеобразное понимание и трактовку жизни, смерти и бессмертия мы находим в христианской антропологии. При этом нельзя не отметить наличие определенных расхождений в восточном и западном богословии в решении антропологических проблем.

Западная христианская мысль утверждает изначальную греховность, ущербность, ограниченность человеческой личности, ее несостоятельность, обреченность и слабость перед Богом, отсюда и обесценивание земной жизни, полной страданий, лишений и несправедливостей различного рода.

Восточная христианская мысль утверждает, что жизнь человек получает как дар из Высшего Источника Жизни и ценность ее в онтологической связи с этим Источником. Тайна боговоплощения заставляет искать начало божественной жизни в каждом человеке, проливает свет на богоподобие живущей человеческой личности, обоживает ее.

Современное осуждение и постижение проблемы ценности жизни в нашей стране не может состояться без обращения к опыту христианской культуры с ее идеями любви к человеку, взаимопомощи, единения; отказ от него, изменение исходных посылок религиозно-христианского понимания жизни может привести общество к потере свободы, достоинства и милосердия.

Таким образом, традиционные идеалы, духовные и нравственные ориентиры, продолжающие существовать в мироотношении различных народов, могут послужить одним из факторов формирования отношения к жизни как уникальной ценности, завещанной нам предыдущими поколениями.

Своеобразие современной жизни, ее понимание и отношение к ней зафиксировано во всех основных законодательных актах цивилизованных государств. Право на жизнь занимает особое место в числе естественных прав человека. Это первейшее право находится на вершине естественно-правовой, как и в целом субъективно-правовой пирамиды, что вполне понятно: при лишении жизни все другие права теряют смысл. Право человека на жизнь в силу особой его значимости зафиксировано в ст.27 Основного закона Украины, причем это сделано впервые в истории Украинского государства.

Наряду с правом на жизнь наиболее значимыми естественными правами являются право на свободу, право на достоинство личности, право на личную неприкосновенность, зафиксированные в международных актах о правах человека, а также в Конституции Украины (ст.28-30). Именно эти права, абсолютно справедливо поставленные в первый ряд в перечне кон-

ституционных прав и свобод, исчерпывают круг обобщенных, целостных естественных прав человека и являются первичными естественными правами.

Все другие естественные права представляют собой так называемые вторичные естественные права, исходящие из основных, первичных, либо входящие в первичные в качестве составляющих их частей. Например, право на охрану здоровья (ст. 49 Конституции Украины), право на благоприятную окружающую среду (ст. 50) можно считать компонентами права на жизнь. Свобода передвижения (ст. 33), свобода мысли (ст.35) – составляющие обобщенного понятия свободы.

Указанные обстоятельства дают основание выделить естественные права человека на жизнь, свободу, достоинство личности и личную неприкосновенность в качестве фундаментальных человеческих ценностей и поставить их в один иерархический ряд абсолютных личных прав и свобод человека.

Право на смерть является частью естественных прав человека и связано с правом свободно распоряжаться своей жизнью и телом.

Особую сложность для решения проблемы права на смерть представляют различные формы ухода из жизни. Поэтому законодательное решение этого вопроса должно гармонично сочетаться с уровнем правосознания граждан, общества в целом, национальными традициями, обычаями, наконец, с общим уровнем культуры народа.

Право на жизнь и право на смерть, в государствах с низким уровнем экономики, здравоохранения, с политической нестабильностью, критического экологического состояния, приходят в противоречие с жизненными реалиями – с одной стороны провозглашаются ценность человека, семьи, здоровья, благополучия и т.д., с другой – целые слои населения вымирают в результате низкого уровня здравоохранения, низкого уровня доходов, высокого уровня экологической загрязненности, отсюда и высокого уровня психических расстройств, алкоголизма и наркомании.

7. Сегодня население планеты живет в условиях нарастающего экологического кризиса. Современная экологическая ситуация обладает целым рядом специфических особенностей и отличается тем, что постоянно усложняющиеся для общества и отдельного человека условия среды обитания ставят под угрозу не только его здоровье, но и само существование.

С ростом научно-технического прогресса и усиления воздействия человека на природу возникла важная философско-этическая проблема современности – проблема моральной ответственности ученых за результаты своих открытий, за судьбу цивилизации, за жизнь и здоровье людей, и каждого человека – за судьбу природы.

Сегодня человек не только изменяет природу, он и развивает в себе способность и потребность воспринимать ее всеми формами человеческой культуры, и он должен научиться соразмерять свое существование с полнотой ее жизни.

В условиях развития современной цивилизации актуальны и важны вопросы формирования адекватного экологического сознания в системе образования, экологической культуры, развитие новых ориентиров и принципов гармонизации взаимодействия человека и природы как важнейшей жизненной ценности.

8. Проблемы экологии напрямую связаны с человеком, они рассматриваются нами через призму такого понятия как «здоровье», которое отражает одну из фундаментальных характеристик человеческого существования.

Данное понятие, естественно, переосмысливается всякий раз, когда социальная жизнь переживает глубокие изменения, будь то изменения в общественных отношениях или изменения в технических возможностях человечества, но остается при этом неизменной универсальной ценностью человечества. Суть ценности здоровья заключается в том, что оно отражает как состояние индивида, так и состояние социума, а вместе с ними и состояние окружающей среды, причем здесь существует как прямая, так и обратная

связь. Следует подчеркнуть, что именно здоровье позволяет человеку осуществлять определенный набор физических, духовных, душевных и социальных возможностей, другими словами, максимально реализовать свой человеческий потенциал.

В этой связи, обращает на себя внимание актуальная проблема создания новых учебных программ и методик физического воспитания для всех уровней образования, популяризация среди подрастающего поколения навыков здорового образа жизни, занятий спортом с целью сохранения здоровья и полноценной жизни населения Украины.

В целом, можно констатировать, что состояние общественного сознания и его составляющих, таких как мораль, культура, политика, духовность, к сожалению, не способствует осмыслению ценности человеческой жизни, ставя под угрозу выживание человечества и дальнейшее развитие цивилизации.

Однако первые практические попытки решения этой проблемы человечество уже предпринимает: ширится мировое экологическое движение, усиливается международная борьба с глобальным терроризмом, в мире продолжает развиваться спорт и Олимпийское движение, принята Всемирная программа здоровья. Украина внесла свой вклад в её разработку, создав собственную Концепцию развития физической культуры и спорта, сформулировав в качестве основной её цели сохранение жизни и здоровья граждан нашей страны.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни / К. А. Абульханова-Славская. — М. : Мысль , 1999. — 299 с.
2. Августин. Творения. Соч. в 4 томах / Пер. Киевской духовной

академии ; [сост. С. И. Еремеева] — СПб : Алетея-Киев , Уцимм-пресс , 1998. — Т. 1. — 752 с.

3. Адлер А. Смысл жизни / А. Адлер // Философские науки. — 1998. — №1. — С. 15-26.

4. Алейник Р. М. Образ человека во французской постмодернистской литературе / Р. М. Алейник // Спектр антропологических учений. — М. : ИФ РАН , 2006. — С. 199-214.

5. Амосов Н. М. Размышления о здоровье / Н. М. Амосов. — М. : Физкультура и спорт , 1987. — 63 с.

6. Архимандрит Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное / Сост., вступ. ст. Ю. Линник. — Петрозаводск : Святой остров , 1992. — 575 с.

7. Аристотель. Никомахова этика (Философы Греции) / Аристотель ; перевод Нины Брагинской. — М : Изд-во "Эксмо-Пресс" , 1997. — 565 с.

8. Афанасий Александрийский. Творения. В 4-х томах / Пер. Московской духов. Академии ; [вступ. ст. А. В. Горского]. — М. : 1994. — Т. 1. — 436 с.

9. Афинагор. Прощение о христианах. О воскресении мертвых (Сочинения древних христианских апологетов) / Пер. П. Преображенского. — СПб. : Алетея , 1999. — С. 53-125.

10. Бахтин М.Н. Наименее плохая смерть: Эссе на тему «Биоэтика» (о конце жизни) / М. Н. Бахтин. — Нью Йорк , 1994. — 256 с.

11. Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Г. Бейтсон. — М. , 2000. — 476 с.

12. Белозерова И. А. Идея коэволюции человека и природы в современной культуре : Автореф. дис. канд. филос. наук / И. А. Белозерова. — Белгород , 2001. — 23 с.

13. Белоусова Н. О. Этническая самобытность как проблема философии культуры / Н. О. Белоусова. — Р.-на-Дону : Феникс , 1992. — 154 с.

14. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. — М. : Мысль , 1993. — 310 с.

15. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. — М. : Сварог и К. , 1997.

—324 с.

16. Бергсон А. Соб. соч. в 4-х томах: пер. с франц. / А. Бергсон — М. : Московский клуб, 1992. — Т. 2. — 506 с.

17. Библия. Книги священного писания. Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе. Издание миссионерского общества «Новая Жизнь – Советский Союз», 1991. — 1220с.

18. Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года / А. С. Богомолов. — М. : Изд-во МГУ , 1968. — 315 с.

19. Борзенков В. Г. Жизнь и ценности. К обоснованию современного натурализма [Жизнь как ценность] / Борзенков В. Г. ; [сост. Шаталов А. Г.] — М. : Институт Философии , 2000. — 300 с.

20. Бороздин В. М. Закат перед рассветом: Проблема выбора в судьбе человека и человечества / В. М. Бороздин. — Мурманск , 1998. — 99 с.

21. Борчиков С. А. Жизнь смысла. «Размышления о...» / С. А. Борчиков // Философский альманах. — М. : Диалог-МГУ , 2000. — Выпуск 3. — С. 23-35

22. Brentano Ф. О происхождении нравственного познания / Brentano Ф. ; пер. с нем. А. А. Анипко. — СПб. : Алетея , 2000. — 202 с.

23. Буржуазная философия XX века / Под ред. М. А. Лебедева. — М. : Политиздат , 1974. — 335 с.

24. Бубер М. Два образа веры: пер. с нем. / Бубер М. ; [под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова]. — М. : Республика , 1995. — 464 с.

25. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. / Бэкон Ф. ; пер. с англ. Н. А. Федоров и др. — М. : Мысль , 1971. — Т.1. — 438 с.

26. Вальковская В. В. Социально-философский анализ современной экологической ситуации / В. В. Вальковская. — Хабаровск , 2000. — 220 с.

27. Вальверде К. Философская антропология / Вальверде К. ; пер. с испан. Г. Вдовина ; [науч. ред. Е. Гейнрихс]. — М. : Христианская Россия, 2000. — 265 с.

28. Васильев Л. С. История Востока / Л. С. Васильев. — М. : Политиздат ,

1993. — 495 с.

29. Василий Кесарийский. Письма / Василий Кесарийский ; пер. С. Писарева: [критич. изд. М. И. Орлова]. - М. : Сергиев Пасад, 2007. — 559 с.

30. Введение в биоэтику / Под ред. Б. Г. Юдина. — М. : Прометей , 1998. — 384 с.

31. Введенский А. И. Условие допустимости веры в смысл жизни / А. И. Введенский // Смысл жизни: Антология.. — СПб. : Алетейя , 1996. — С. 105.

32. Веретенников Н. Я. Планетарное сознание как условие решения глобальных проблем / Н. Я. Веретенников. — Саратов , 1992. — 190 с.

33. Веряскина В. П. Жизнь и ценности как основополагающие понятия философской антропологии [Жизнь как ценность] / Веряскина В. П. ; [сост. А. Т. Шаталов]. — М. : Ин-т философии , 2000. — 300 с.

34. Вишев И. В. Экофилософия: современные проблемы и перспективы решения / И. В. Вишев, Б. М. Ханжин, Т. Ф. Ханжина. — Челябинск , 1999. — 138 с.

35. Визгин В. П. Жизнь и ценность: опыт Ницше [Жизнь как ценность] / Визгин В. П. ; [состав. А. Т. Шаталов]. — М. : Институт философии , 2000. — 300 с.

36. Виндельбанд В. История новой философии в связи с общей культурой и отдельными наука / Виндельбанд В. ; пер. с нем. Т. Партьянова. — СПб , 1905. — Т. 2. — 312 с.

37. Виндельбанд В. Прелюдии / Виндельбанд В. ; пер. с нем. Т. Партьянова. — СПб , 1904. — 210 с.

38. Витгенштейн Л. Философские работы ч.1. / Витгенштейн Л. ; пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеевой. — М. : Гнозис , 1994. — 215 с.

39. В поисках смысла: мудрость тысячелетий / Под. ред. А. Е. Мачехина ; [сост. коллектив авторов]. — М. : Гнозис , 1998. — 564 с.

40. Волынская Л. Б. Свобода и детерминизм в выборе смысла жизни /

Л. Б. Волынская // Философские науки. — 2002. — № 3. — С. 17-31.

41. Воронков С. С. Трактат о жизни и смерти / С. С. Воронков. — М. : Мысль , 1998. — 207 с.

42. Всесвітня декларація прав людини : за станом на 10 грудня 1948 р. / Міжнародні документи. — Офіц. Вид. — М. : Право, 1998. — 207 с.

43. Ганжин В. Т. Нравственность и наука / В. Т. Ганжин. — М. : [б. и.] , 1998. — 94 с.

44. Гартман Н. К основоположению онтологии / Гартман Н. ; пер. с нем. Ю. В. Медведева [под ред Д. В. Складнева]. — СПб. : Наука , 2003. — 639 с.

45. Гиренок Ф. И. Экология, цивилизация, ноосфера / Ф. И. Гиренок. — М. : Мысль , 1990. — 250 с.

46. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности : перев. с англ. и франц. / Сост. Л. И. Василенко и В. Е. Ермолаевой ; [ввод. ст. Ю. А. Трейдера]. — М. : Мысль , 1990. — 495 с.

47. Годунов Н. М. Аксиологический аспект возникновения глобального мировоззрения : Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. / Н. М. Годунов — Новосибирск , 1999. — 18 с.

48. Головки И. А. Свобода и моральная ответственность / И. А. Головки — М. : Мысль , 1973. — 286 с.

49. Григорьева Т. П. Дао и логос / Т. П. Григорьева. — М. : Наука, 1993. — 201 с.

50. Гудожник Г. С. Глобальные проблемы в истории человечества / Гудожник Г. С., В. С. Елисеева. — М. : Политиздат , 1989. — 356 с.

51. Гулыга А. Философия в поисках смысла жизни / А. Гулыга // Диалог. — 1990. — № 12 — С. 96-100.

52. Гуревич П. С. Наука и человек в позитивизме [Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии]. / Гуревич П. С. — М. : Политиздат , 1995. — 462 с.

53. Гусейнов А. А. Этика ненасилия / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. — 1999. — №3 — С.72-78.

54. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Гуссерль Э. ; пер. с нем. В. Куренного. — М. : Сагуна , 1994. — 358 с.

55. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Гуссерль Э. ; пер. с нем. В. Куренного. — М. : Владимир Даль , 2004. — 400 с.

56. Дамаскин И. Точное изложение православной веры. П. 12. / И. Дамаскин — Репринт 1894 — М. : Ростов-на-Дону, 1992. — 350 с.

57. Денисов В. Н. Нравственные факторы экологической ситуации в условиях социализма / Денисов В. Н. , Шубенкова Е. И. // Философские науки. — 1983. — №3. — С. 26-36.

58. Дильтей В. Собр. соч. в 6-ти томах. Введение в науки о духе: опыт полагания основ для изучения общества и истории / Дильтей В. ; пер. с нем. В. С. Малахова ; [под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова]. — М. : Дом интеллектуальной книги , 2000. — Т.1. — 623 с.

59. Добролюбов Н. А. Ограничение развития человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью. Избранные философские произведения / Н. А. Добролюбов. — М. : Наука, 1948. — Т. 1. — 420с.

60. Древние цивилизации / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. — М. : Прогресс , 1989. — 516 с.

61. Дробницкий О. Г. Понятие морали / О. Г. Дробницкий. — М. : Наука , 1974. — 388 с.

62. Дьюи Дж. Психология и педагогика мышления / Дьюи Дж. ; пер. с англ. Н. М. Никольского ; [под ред и с предисл. Н. Д. Виноградова] — Изд. 2 — М. : 1919. — 230 с.

63. Дьюи Дж. Цели и средства (Этическая мысль. Научно-публицистические чтения) / Дьюи Дж. ; пер. с англ. М. Занадворов [общ. ред. А. А. Гусейнов]. — М. : Республика , 1992. — 446 с.

64. Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Дюркгейм Э. ; пер. с фр., [составление, послесловие и примечания] А. Б. Гофмана. — М. : Канон , 1995. — 352 с. — (История социологии в

памятниках).

65. Дюринг Е. Ценность жизни: пер. с нем. / Дюринг Е. — Репр. изд 1894. — Минск-М. : Харвест , АСТ , 2000. — 336 с.

66. Европейская конвенция по правам человека : состоянием на 04 ноября 1950 г. / European Treaty Series (ETS) — Официальное издание — Рим : 1950. — №5. — 167 с.

67. Жирнов В. Д. Здоровье – атрибут антропности / В. Д. Жирнов // Философия здоровья. — М. : ИФ РАН , 2001. — С. 129-145.

68. Загальна декларація прав людини станом на 10 грудня 1948 р. 36. міжнар. док. / Під загальною ред. Г. М. Мелкова / Права людини. — М. : Право , 1998. — 56 с.

69. Закон Ураїни «Про фізичну культуру и спорт» станом на 17 грудня 1994 / Відомості Верховної Ради. — Офіц. вид. — К. : 1994. — №14. — С. 80.

70. Закон України «Про заборону репродуктивного клонування людини» станом на 14 грудня 2004. / ВВР України. — Офіц. вид. — К. : 2004. — №2231-IV — С. 93.

71. Закон України «Про трансплантацію органів та інших анатомічних матеріалів людини» станом на 07 жовтня 2009р // ВВР України. — Офіц. вид. — К. : 2009. — №5197. — С. 46.

72. Зильбер А. П. Трактат об эвтаназии / А. П. Зильбер. — Петрозаводск , 1998. — 315 с.

73. Инговатов В. Ю. Смысл человеческого существования (опыт философии нравственности) / В. Ю. Инговатов. — Барнаул , 2000. — 155 с.

74. Ириней Лионский. Творения / пер. П. Преображенского [СПб, 1900], Н. Сагарды [СПб, 1907]. — М. : Благовест , 1996. — 640 с. — (Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви»)

75. История философии: Запад-Россия-Восток (Книга первая: Философия древности и средневековья) / Под ред. Н. В. Мотрошиловой — Изд. 2. — М. : Мысль , 2000. — 448 с.

76. Кавалеров А.А. Ценность в социокультурной трансформации

/А.А.Кавалеров---О.; Астропринт, 2002---221 с.

77. Кавалеров А.И Социальная экология: проблемы и теории./А.И.Кавалеров и др.— О.; Астропринт, 2005---167с.

78. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Камю А. ; пер. с франц. И. Я. Волевич, Ю. М. Денисов, А. М. Руткевич, Ю. Н. Стефанов ; [общая редакция, составление и предисловие А. М. Руткевича]. — М. : Политиздат , 1990. — 415 с. — (Мыслители XX века).

79. Кант И. Трактаты и письма / Кант И. ; пер. с нем. А. В. Гулыга и др. — М. : Наука , 1980. — 709 с.

80. Кант И. Из «Лекций по этике» (1780-1782). Этическая мысль : науч.-публицист. Чтения / Кант И. ; пер. с нем. и редкол. А. А. Гусейнов и др. — М. : Политиздат, 1990. — 480 с.

81. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры / Кассирер Э. ; пер. с англ. Ю. А. Муравьева. — М. : Прометей , 1994. — 402 с.

82. Карев А. В. История христианства / А. В. Карев, К. В. Сомов. — М. : СЕХБ , 1990. — 364 с.

83. Киприан (Керн) Архим. Антропология св. Григория Паламы пер. с нем. / Киприан (Керн) Архим. — М. : Сергиев Посад , 1996. — 421 с.

84. Климент Александрийский. Строматы. В 3-х томах / Подготовил текст, перевел и коммент. Е. В. Афонасин. — СПб. : Изд-во Олега Абышко , 2003. — Т. 1. — Кн. 1-3. — 544 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли». Источники)

85. Ковалев А. Г. Психология личности / А. Г. Ковалев. — М. : Наука , 1965. — 346 с.

86. Ковалев М. И. Генетика человека и его права: Юридические, социальные и медицинские проблемы / М. И. Ковалев // Государство и право. — 1994. — №1. — С. 20-36.

87. Ковалев М.И. Право на жизнь и право на смерть / М. И. Ковалев //

Государство и право — 1992. — №7. — С. 70-83.

88. Кочергин А. Н. Философия и глобальные проблемы / А. Н. Кочергин. — М. : Наука , 1996. — 228 с.

89. Колин Уилсон. Паразиты мозга. Мемо [роман] / Колин Уилсон ; перевод с англ. и сост. В. Котляров. — Нальчик : Эль-Фа, 1993. — 349, [1] с.

90. Конституція України. — Донецьк : ВКФ «БАО» , 1997. — 160 с. — (на укр. і рос. мовах).

91. Конституція України / ВВР України. — Офіц. вид. — 1996. — №30.

92. Клима И. Общество и культура Древнего Двуречья : пер. с чешск. / Клима И. — Прага : Мысль, 1967. — 326 с.

93. Ключевский В. О. Курс русской истории / В. О. Ключевский. — М. : Политиздат , 1957. — 421 с.

94. Красиков В. И. Явь беспокойства : предельные значения человеческого существования / В. И.Красиков. — Кемерово , 1998. — 161 с.

95. Кризис современной цивилизации: Выбор пути / Сост. М. М. Максимова, О. Н. Быков, Г. И. Мирский. — М. : Мысль , 1992. — 430 с.

96. Кроник А. А. Психологические основания типологии индивидуальных стилей жизни / А. А. Кроник // Стиль жизни личности. — Киев. : Думка , 1982. — С. 165-199.

97. Крусс В. И. Личностные («соматические») права человека в конституционном философско-правовом измерении: к постановке проблемы / В. И. Крусс // Государство и право. — 2000. — №10. — С. 56-60.

98. Кувакин В. А. Твой рай и ад: человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма) / В. А. Кувакин. — СПб. : Мысль, 1998. — 358 с.

99. Кузнецова Г. В. Природа моральных абсолютов / Г. В. Кузнецова, Л. В. Максимов. — М. : Наследие , 1996. — 286 с.

100. Куракин А. Л. Фундаментальная наука и проблема выживания человечества / А. Л. Куракин. — М. : Наследие , 1996. — 356 с.

101. Леви-Стросс К. Структурная антропология / Леви-Стросс К. ; пер. с франц. В. В. Иванова. — М. : Мысль , 1985. — 370 с.
102. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Леви-Стросс К. ; пер. с франц. А. Островского. — М. : Мысль , 1994. — 420 с.
103. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Леви-Брюль Л. ; сост., послесл., комментарии, худ. оформление Н. Н. Аникушин. — М. : Политиздат , 1930. — 360 с.
104. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия / В. М. Лейбин. — М. : Наука , 1990. — 370 с.
105. Лейбин В. М. «Модели мира» и образ человека: критический анализ идей Римского клуба / В. М. Лейбин. — М. : Политиздат , 1982. — 255 с.
106. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Лиотар Ж.-Ф. ; пер. с франц. Н. А. Шматко. — СПб. : Алетейя , 1998. — 320 с.
107. Лирика Востока / Переводы, сост. и вступ. ст. М. А. Курганцева. — М. : Правда , 1986. — 480 с.
108. Лихачев Д. С. Русские летописи / Д. С. Лихачев. — М. : Наука , 1973. — 316 с.
109. Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV-XV вв. / Я. С. Лурье. — Ленинград : Наука , 1976. — 238с.
110. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г. Г. Майоров. — М. : Правда , 1979. — 431 с.
111. Маграт А. Богословская мысль Реформации / А. Маграт. — Одесса : Богомыслие , 1994. — 316с.
112. Малыгин Г. С. Смысл жизни человека: философско-концептуальный анализ / Г. С. Малыгин. — Уфа , 2000. — 310с.
113. Марсель Г. Опыт конкретной философии / Марсель Г. ; пер. с франц. И. Н. Полонской. — М. : Республика , 2004. — 224 с.
114. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы [самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. об-ве] / Марсель Г. ; Пер. с фр. В. В. Бибихина. — М. :

Политиздат , 1991. — 366 с.

115.Марков Б. В. Философская антропология. Очерки истории и теории / Б. В. Марков. — СПб. : Лань , 1997. — 384с.

116.Медведев Н. П. Переоценка ценностей как социальный феномен : Автореф. дис... д-ра филос. наук. : спец. 09.00.03 «Социальная философия и философия истории» / Медведев Н. П. — Ставрополь , 1995. — 32 с.

117.Медянцева М. П. Нравственная ответственность ученых в условиях НТР / М. П. Медянцева. — М. : Мысль , 1977. — 246 с.

118.Международный пакт о гражданских и политических правах от 16.12.1966г / Сборник универсальных и региональных документов. — М. : Право , 1990. — 84 с.

119.Международные акты о правах человека / Сборник документов. — М. : Право , 1998. — 328 с.

120.Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Мерло-Понти М. ; пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. — М. : Наука , 1999. — 248 с.

121.Медико-демографічні показники здоров'я населення м. Київа : статистичний збірник / упоряд. та голова ред. В. М. Заболотько. — Київ : 2001. — 248 с.

122.Моисеев Н. Н. Человек, среда, общество / Н. Н. Моисеев. — М. : Молодая гвардия , 1993. — 325 с.

123.Моисеев Н. Н. Экология человечества глазами математика: человек, природа и будущее цивилизации / Н. Н. Моисеев. — М. : Молодая гвардия , 1988. — 254 с.

124.Назаретян А. Г. Антропогенные кризисы и эволюция ненасилия / А. Г. Назаретян // Философские науки. — 2004. — № 7. — С. 5-33.

125.Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ницше Ф. ; пер. с нем. Е. Герцк и др. — М. : Культурная Революция , 2005. — 880 с.

126. Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза: пер. с нем. / Ницше Ф. ; сост. М. Кореновой ; [вступ.ст. М. Кореновой и

А. Аствацатурова]. — СПб. : Худож.лит. , 1993. — 672 с.

127. Никифоровский М. Б. Русское язычество. Опыт популярного изложения исторических сведений о язычестве / М. Б. Никифоровский. — СПб. : Мысль , 1875. — 116 с.

128. Олдак П. Г. Колокол тревоги: пределы бесконтрольности и судьбы цивилизации / П. Г. Олдак. — М. : Прогресс , 1990. — 198 с.

129. Ориген. Против Цельса. Ч.1. Кн.1-4. / Пер. Л. Писаревой. — М. : Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла , 1996. — 482 с.

130. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс [Эстетика. Философия культуры] / Ортега-и-Гассет Х. ; пер. с испан., сост. В. Е. Багно. — М. : Искусство , 1991. — 588 с.

131. Парсонс, Говард Л. Этика мира и человеческой жизни / Парсонс, Говард Л. ; пер. А. В. Первушина. // Философские науки. — 1985. — № 3. — С. 116-121.

132. Первушин А. В. Смысл жизни как рефлексия цели жизни в условиях отчужденного общества / А. В. Первушин. — М. : Прометей , 1991. — 325 с.

133. Петров К. М. Экология человека и культура / К. М. Петров. — СПб. : Алетейя , 1999. — 384 с.

134. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи. — М. : Мысль , 1986. — 326 с.

135. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию [Проблема человека в западной философии] / Плеснер Х. ; пер. с нем. А. Г. Гаджикурбанова. — М. : Мысль , 1988. — 456 с.

136. Плеханов Т. В. Избранные философские произведения. В 3-х томах / Т. В. Плеханов — М. : Политиздат , 1956 — Т. 1. — 258 с.

137. Прохоров Б. Б. Прикладная антропоэкология / Б. Б. Прохоров. — М. : Изд-во МНЭПУ , 1998. — 312 с.

138. Прокопий Кессарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., вступ. ст., комм. А. А. Чекаловой ; [отв. ред. Г. Г. Литаврин]. — М. : Наука , 1993. — 576 с. — (Серия «Памятники исторической мысли»).

139. Психология здоровья / Под ред. Г. С. Никифорова. — СПб. : Питер, 2003. — 607 с.
140. Пугачев О. С. Цивилизационные катастрофы и этика / О. С. Пугачев, Г. В. Тарасов. // Этические проблемы развития современной цивилизации. Межд. науч. конф. — Пенза, 2004. — С. 24-28.
141. Рассел Б. История западной философии / Рассел Б.; подгот. текста В. В. Целищева. — 3-е изд. испр. — Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. — 815 с.
142. Рассуждения о счастливой и достойной жизни / Сост. И. Л. Зеленкова. — Мн. : ООО «Дэбор», 1999. — 608 с.
143. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х томах / Реале Дж., Антисери Д.; перевод с англ. С. Мальцевой; [Научный редактор Э. Соколов] — СПб. : Алетейя, 1997. — Т. 3. — 237 с.
144. Резник Ю. М. Введение в социальную теорию. Социальная онтология / Ю. М. Резник. — М. : Прогресс, 1999. — 514 с.
145. Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности / Г. Риккерт // ЭОН. Альманах старой и новой культуры. — М. — Вып. №1 — 1994. — С. 45-59
146. Риккерт Г. Философия жизни / Риккерт Г.; пер. с нем., вступ. ст. Б. В. Маркова. — Киев. : Ника-Центр, 1998. — 512 с.
147. Рожанский И. Д. Античная наука / И. Д. Рожанский. — М. : Наука, 1990. — 192 с.
148. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. — М. : Наука, 1987. — 234 с.
149. Салиев Р. З. Идеология и ценностные ориентации молодежи / Р. З. Салиев // Социологические исследования. — 1996. — № 9. — С. 24-30.
150. Самохвалова В. И. Человек и судьба мира / В. И. Самохвалова. — М. : Наука, 2000. — 203 с.
151. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто (Извлечения) [Человек и его ценности] / Сартр Ж.-П.; пер. с франц. М. Грецкого. — Ч. 1. — М. : Мысль, 1988. — 415

с.

152.Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Сумерки богов] / Сартр Ж.-П.- М. ; пер. с франц. М. Грецкого. — М. : Политическая лит-ра, 1989. — 398 с.

153.Св. Иустин, философ и мученик. Творения / Пер. П. Преображенского , предис. А. И. Сидорова. — М. : Благовест , 1995. — 496с. — .(Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви»).

154.Седова М. В. Восточные славяне в VI-XIII веках. / М. В. Седова — М. : Наука , 1982. — 256 с.

155. Сержантов В.Ф. Человек, его природа и смысл Батия. -Л.:Изд-во Ленинград.ун-та, 1990. -360с.

156.Сенека Луций Аней. Нравственные письма к Луцилию / Перев., послесловие и прим. С. А. Ошерова. — Кемерово : Кемеровское книжное издательство , 1986. — 464 с.

157.Силуянова И. В. Современная медицина и православие / И. В. Силуянова. — М. : Наука , 1998. — 259 с.

158.Смысл жизни в русской философии. Конец XIX - начало XX в.: Сбор / Сост. В. Г. Безносков ; ред. А. Ф. Замалеев. — СПб. : 1995. — 380 с.

159.Смысл жизни: опыт философского исследования / Ред. К. Х. Делокаров. — М. : Высшая школа , 1992. — 581 с.

160.Современная философия: словарь и хрестоматия / Под ред. В. П. Кохановского. — Р.-на-Дону : Феникс , 1997. — 511 с.

161.Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра / В. С. Соловьев. – Минск , 1999. — 912 с.

162.Сочинения древних христианских апологетов / Пер. П. Преображенского. — СПб. : Алетея , 1999. — 630 с. — (Серия «Античное христианство. Источники»).

163. Табачковский В.Г. Життєвий світ людини і пізнання: персоналістична інтерпретація//Філософська думка,2006. №6.

164. Тейяр де Шарден. Феномен человека / Тейяр де Шарден ; пер. с

франц. Н. А. Садовского. — М. : Наука , 1987. — 240 с.

165.Тертуллиан. Избранные сочинения / Тертуллиан ; пер. И. Маханькова, Ю. Панасенко, А. Столярова, Н. Шабурова, Э. Юнца ; [сост. и ред. А. А. Столярова]. — М. : Прогресс-Культура , 1994. — 448 с.

166.Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования / А. И. Титаренко. — М. : Мысль , 1974. — 288 с.

167.Тищенко П. Д. Жизнь как феномен культуры (Биология в познании человека) / П. Д. Тищенко. — М. : Наука , 1989. — С. 243-253.

168.Тищенко П. Д. О философском смысле феноменов здоровья и болезни (Здоровье человека как предмет социально-философского познания) / П. Д. Тищенко. — М. : ИФ РАН , 1989. — С.4-14.

169.Тищенко П. Д. Био-власть в эпоху биотехнологий / П. Д. Тищенко. — М. : ИФ РАН , 2001. — 177 с.

170.Торчинов Е. А. Жизнь, смерть, бессмертие в универсуме китайской культуры / Е. А. Торчинов. — М. : Республика , 2001. — 203 с.

171.Трубецкой Е. Н. Лекции по энциклопедии права / Е. Н. Трубецкой. — М. : Наука , 1913. — 125 с.

172.Тураев Б. А. История Древнего Востока / Б. А. Тураев — М. : Наука , 1936. — Т.1. — 480 с.

173.Уголовный Кодекс Украины : состоянием на 12 февраля 2010 г. — Офиц. изд. — Харьков : Одиссей , 2010. — 207 с. — (Серия «Законы Украины»)

174.Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов / М. Унамуно ; пер. с исп. Т. А Гостюниной // Философские науки. — М. — 1991. — С. 117-130.

175.Федоров К. Религиозно-православное мировоззрение древнерусского языческого народа и его влияние на усвоение русским народом христианства / К. Федоров. — Сергиев Посад , 1914. — 235 с.

176. Федотов А. П. Глобалистика: начала науки о современном мире / А. П. Федотов. — М. : Наука, 2002. — 224 с.
177. Федотова Н. Н. Толерантность как мировоззренческая и инструментальная ценность / Н. Н. Федотова // Философские науки. — 2004. — № 4. — С. 5-27.
178. Философия экологического образования: Сборник / Под ред. И. К. Лисеева. — М. : ИФ РАН, 2001. — 412 с.
179. Философия, наука, цивилизация / Ред. В. В. Казютинский. — М. : ИФ РАН, 1999. — 368 с.
180. Франк С. Л. Реальность и человек / С. Л. Франк. — СПб. : Алетея, 1997. — 345 с.
181. Франкл В. Человек в поисках смысла / Франкл В. ; пер. с англ., вступ. ст. Д. А. Леонтьев — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.
182. Фрай Н. Анатомия критики [Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX веков] / Н. Фрай. — М. : Изд-во Московского университета, 1987. — С. 232-263.
183. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции 16-35 / Фрейд З. ; пер. с нем. Л. А. Голлербах, С. И. Беляева, Э. М. Райс. — СПб. : Алетея, 1999. — 487 с.
184. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой (Либи́до) / Фрейд З. ; пер. с нем. Е. П. Глушко, А. П. Хомик. — М. : Гуманитарий, 1996. — С. 311-409.
185. Фрейд З. «Я» и «Оно»; Труды разных лет: пер. с нем / Фрейд З. — Тбилиси : Мецниереба, 1991. — 368 с.
186. Фролов И. Т. Философия глобальных проблем / И. Т. Фролов // Вопросы философии. — 1980. — № 2. — С. 20-29.
187. Фромм Э. Человек для самого себя / Фромм Э. ; пер. с англ. Э. Спировой. — М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. — 349 с.
188. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Фуко М. ; пер. с франц. В. П. Визгина ; [Вступительная статья Н. С. Автономовой]. — СПб : Алетея, 1994. — 315 с.
189. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Хайдеггер М. ;

пер. с нем. В. В. Библихин — М. : Республика , 1993. — 447 с.

190.Хабермас Ю. Расколотый Запад / Хабермас Ю. ; пер. с нем. О. И. Величко и Е. Л. Петренко. — М. : Весь Мир , 2008. — 192 с.

191.Хёсле В. Философия и экология: пер. с нем. / В. Хёсле. — М. : 1993. — 205 с.

192. Цыбра Н.Ф. Самоутверждение личности (социально-философский анализ)- Одесса.: Вища школа, 1989.- 192с.

193.Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии / А. Н. Чанышев. — М. : Высшая школа , 1991. — 512 с.

194.Чаттерджи С. Древняя индийская философия / Чаттерджи С., Дата Д. ; пер. с англ., под ред. В. И. Кальянова. — М. : Изд-во Иностранной литературы , 1954. — 252 с.

195.Человек в культуре обществ древности, средневековья и Возрождения: Сборник / Под. ред. Т. Г. Соловьевой и др. — Иваново , 1999. — 566с.

196.Человек как философская проблема: Восток-Запад / Отв. ред. Н. С. Кирабаев. — М. : Мысль , 1991. — 279 с.

197.Черныш М. А. Маргинальный синдром : Монография / М. А. Черныш, А. М. Черныш. — Одесса : ВМВ , 2010. — 448 с.

198.Чудинов С. И. Социокультурные корни исламо-фанатического терроризма / С. И. Чудинов. — М. : Прометей , 2003. — 245 с.

199.Швейцер А. Культура и этика / Швейцер А. ; перевод с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского ; [общая редакция и предисловие проф. В. А. Карпушина]. — М. : Прогресс , 1973. — 283 с.

200.Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Швейцер А. ; пер. с нем. Н. А. Захарченко. — М. : Прогресс , 1992. — 302 с.

201.Шелер М.Человек и история (Человек: образ и сущность) / Шелер М. ; пер. с нем. Э. М. Телятниковой. — Вып.2. — М. : ИНИОН , 1991. — С. 133-152.

202.Шелер М. Положение человека в Космосе (Проблема человека в западной философии) / Шелер М. ; пер. А. Филиппова [сост. и послесл.

- П. С. Гуревича]. — М. : Мысль , 1988. — 490 с.
- 203.Шемякин Я. Г. В поисках смысла из истории философии и религии / Я. Г. Шемякин. — М. : РИПОЛ КЛАССИК , 2003. — 432 с.
- 204.Шердаков В. Н. Смысл жизни как философско-этическая проблема / В. Н. Шердаков // Философские науки. — 1985. — № 2. — С. 41-50.
- 205.Шеремет В. И. О социальной справедливости в исламе / В. И. Шеремет // Новые грани. — 2006. — №6. — С. 35-45.
- 206.Шестаков В. П. Гармония как эстетическая категория / В. П. Шестаков. — М. : Наука , 1973. — 255 с.
- 207.Шилов А. С. Экологическое мировоззрение: основы и сущность / А. С. Шилов. — М. : Наука , 1997. — 312 с.
- 208.Шишкин А. Ф. XX век и моральные ценности человечества / А. Ф. Шишкин, К. А. Шварцман. — М. : Наука , 1968. — 271 с.
209. Шинкарук В.И. Методологічні засади філософських вчень про людину.//Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми.- Київ.2000.С.8-48.
- 210.Шпенглер О. Закат Европы / Шпенглер О. ; перевод с нем., вступ. статья и примечания К. А. Свасьяна. — М. : ЭКСМО, 2009. — 800 с.
- 211.Шохин В. К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль / В. К. Шохин. — М. : «РУДН» , 2006. — 324 с.
- 212.Юдин Б. Г. Здоровье человека как проблема гуманитарного знания / Б. Г. Юдин // Философия здоровья. — М. : ИФ РАН , 2001. — С. 61-85.
- 213.Юдин Б. Г. Здоровье, факт, норма, ценность / Б. Г Юдин // Мир психологии. — 2000. — №1. — С. 54-68.
- 214.Янкелевич В. Смерть / В. Янкелевич. — М. : Весь Мир , 1999. — 448 с.
- 215.Ясперс К. Смысл и назначение истории./ Ясперс К. ; пер. с нем. М. И. Левина. — М. : Политиздат , 1991. — 527 с.
- 216.Gehlen A. Anthropologische Forschung / A. Gehlen. — Hamburg , 1957. — 312 p.
- 217.Gehlen A. Der Mensch – sein Natur und sein Stellung in der Welt /

A. Gehlen — Bonn , 1955. — 215 p.

218.Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie / H.-E. Hengstenberg. — Stuttgart , 1957. — 395 p.

219.Rothacker E. Philosophische Anthropologie / E. Rothacker — Bonn , 1964. — 456 c.

220.Srawarski Z. Samobojstwo: Wposzukiwaniu defmici / Z. Srawarski // Etyka. — 1988. — № 23 — P. 27-62.

221.Talpers A. Lo B. Physiciam- assisted suicide in Oregon; Abold experiment / A.Talpers // JAMA. — 1995. — V. 274. — №6. — P. 483-487.