

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ISSN 2411-6513

ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ

ВЫПУСК V
ЧАСТЬ II

2015



В альманахе представлены статьи, отражающие широкий спектр исследований в области моральной философии. Тематика статей касается различных вопросов теоретической и прикладной этики.

ISSN 2411-6513



9 772411 651003

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ЭТИКИ

ISSN 2411-6513

Проблемы этики
Философско-этический альманах

Выпуск V. Часть II



Москва
2015

ISSN 2411–6513

Key title: Problemy ètiki

Abbreviated key title: Probl. ètiki

Variant title: Problemy ètiki. Filososfsko-ètičeskij al'manah

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель — академик РАН А.А. Гусейнов

Члены редколлегии — А.В. РАЗИН, И.А. АВДЕЕВА, А.А. СКВОРЦОВ,
А.Г. ГАДЖИКУРБАНОВ, Т.И. ПОРОХОВСКАЯ

Ответственные за выпуск — А.В. РАЗИН, И.А. АВДЕЕВА

Проблемы этики: Философско-этический альманах.
Выпуск V. Часть II / Философский факультет МГУ имени
М.В. Ломоносова / Под ред. А.В. Разина, И.А. Авдеевой. — М.:
Издатель Воробьев А.В., 2015. — 156 с.

В альманахе представлены статьи, отражающие широкий спектр исследований в области моральной философии. Тематика статей касается различных вопросов теоретической и прикладной этики.

© Философский факультет МГУ, 2015

© Воробьев А.В. & ЦСК, оформление, 2015

Научное издание

Подписано в печать 14.12.2015. Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».

Печать офсетная. Усл.-печ. л. 9,75. Уч.-изд. л. 7,69. Тираж 500 экз. Заказ № 201.

Оригинал-макет подготовлены А.В. Воробьевым. 7720376@mail.ru

Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36. **8(495)772–03–76**

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12.

Лицензия на типографскую деятельность ПД № 00595

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Антипов А.А.</i> Свобода и самоубийство.....	5
<i>Акимова Д.С., Бранкович В.Б.</i> Социогенетические концепции преодоления агрессии в человеческих сообществах: критическое осмысление (на примере теории Кристофера Боэма)	16
<i>Гусейнова В.Ф.</i> Мораль и мышление философии Х. Арендт	28
<i>Жадунова Н.В.</i> Этические аспекты информационной войны	40
<i>Иванюшкин И.А.</i> Клонирование человека в свете христианской антропологии	50
<i>Коваль Е.А.</i> Нормативный конфликт права на признание и права на забвение в условиях информационной войны.....	67
<i>Мартыненко Н.П.</i> Истоки понятия «и» 義 в учении раннего конфуцианства.....	80
<i>Разин А.В.</i> Бог как виртуальное понятие человеческого сознания.....	91
<i>Садикова О.Г.</i> Этический антропокосмизм Н.Г. Холодного	103
<i>Степанов А.А.</i> Перевернутое древо Ф. Ницше: этика как основа онтологии.....	127
<i>Щербачев Д.К.</i> Деменция: между антропологическим и этическим дискурсом	136
 Научная жизнь	
<i>Артемов В.М.</i> Межрегиональная научная конференция «Этика П.А. Кропоткина и проблема соотношения нравственности и права»: общие итоги	144
 Рецензии	
<i>Авдеева И.А.</i> Рецензия на монографию А.Я. Иванюшкин, О.В. Попова «Социальный и философский контекст проблемы смерти мозга».....	151
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	154

CONTENTS

<i>Antipov A.A.</i> Freedom and suicide	5
<i>Akimov D.S., Branković V.B.</i> Socio-genetic concept of overcoming of aggression in human societies: a critical reassessment (for example, the theory of Christopher Bouma).....	16
<i>Huseynova V.F.</i> Morality and thinking in the philosophy of H. Arendt ...	28
<i>Godunova N.In.</i> Ethical aspects of information warfare	40
<i>Ivanushkin I.A.</i> human Cloning in the light of Christian anthropology	50
<i>Koval E.A.</i> Normative conflict of the right to recognition and the right to oblivion in the information war	67
<i>Martynenko N.P.</i> The origins of the concept «and» righteousness in the teaching of early Confucianism	80
<i>Razin A.V.</i> God as a virtual concept of human consciousness	91
<i>Sadikova O.G.</i> Ethical anthropocosmism of . N.G.Kholodnyi	103
<i>Stepanov A.A.</i> the Inverted Tree of Nietzsche: ethics as the Foundation of Ontology	127
<i>Shcherbachev K.D.</i> Dementia: between anthropological and ethical discourse.....	136

The scientific life

<i>Artemov V.M.</i> Interregional scientific conference «The ethics of P.F. Kropotkin and the problem of the relation morals and law»: general results	144
--	-----

Reviews

<i>Avdeeva I.A.</i> Review of the monograph A.J. Ivanushkin O.V. Popov «Social and philosophical context of the problem of brain death»....	151
--	-----

ABOUT AUTHORS	154
---------------------	-----

А.А. Антипов

Кафедра этики
Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова
etic@philos.msu.ru

Свобода и самоубийство

Аннотация: Когда мы начинаем говорить о самоубийстве, то невольно становимся на сторону одной из двух позиций: одобрения или порицания самоубийства. Однако очень редко можно услышать положительные отклики о самоубийце. Чаще всего такие утверждения возникают в связи с экстремальными событиями, когда человек добровольно идет на смерть ради достижения блага других, и его смерть считается не напрасной. Мы испытываем ужас перед самоубийством. Этим ужасом перед самоубийством можно объяснить многое: амбивалентность общественных взглядов на суицид, стремление его контролировать (уголовно наказывать или лечить, принимая за болезнь), желание найти ему объяснение. Мы не можем ясно ответить на вопрос о том, почему люди убивают себя, но с уверенностью можно говорить лишь о том, что губительность описанной свободы очевидна, и поэтому стоит самым серьезным образом выстроить критерии для выбора тех, кому будет доступна свобода самоубийства.

Ключевые слова: свобода, самоубийство, ответственность, наказание, вина, этика.

Когда мы начинаем говорить о самоубийстве, то невольно становимся на сторону одной из двух позиций: одобрения или порицания самоубийства. Однако очень редко можно услышать положительные отклики о самоубийце. Чаще всего такие утверждения возникают в связи с экстремальными событиями, когда человек добровольно идет на смерть ради достижения блага других, и его смерть считается не напрасной. В терминологии Э. Дюркгейма, такой человек совершает альтруистическое самоубийство, но в

обычных разговорах подобное действие не называется суицидом, а принимает облик героического поступка. Так, например, все мы помним подвиг Александра Матросова, бросившегося грудью на амбразуру, или Николая Гастелло, направившего подбитый самолет на вражескую колонну. Мы называем это подвигом, героическим поступком, но никак не самоубийством.

Одобрять суицид в обществе не принято, поэтому часто можно услышать осуждение этого действия, которое выражается посредством негативной оценки. Но не только общественное мнение отрицательно высказывается о суициде: органы государственной власти применяли и применяют различные наказания к самоубийцам. До 20-го века практиковались меры уголовной ответственности, вплоть до казни, сейчас же право применять меры относительно самоубийц переносится из сферы государственного принуждения в область действия психиатрии. Неудавшиеся самоубийцы отправляются в психиатрические лечебницы, где находят альтернативу уголовному преследованию. В качестве доказательства этого положения примечательно взглянуть (пусть даже бегло) на установленные меры наказания для самоубийц. Часто само наказание можно было посчитать абсурдным: после неудачной попытки самоубийства человека казнили. Возможно, эта с виду странная логика основывалась на аргументе о том, что человек, отказавшийся от жизни по собственной воле, больше не может быть полноценным членом общества, потому что он не признает ценности жизни, а вместе с тем и ценности мира. Такие меры, например, были установлены Петром Первым в Морском уставе, по которому после неудачно попытки самоубийства человека должны были втайне повесить. Также практиковалось длительное тюремное заключение: например, в штате Нью-Йорк в 1881 году за попытку самоубийства человек приговаривался к 20-и годам лишения свободы; в России же эти меры были несколько мягче — по Уголовному уложению 1843 года, покушавшихся на самоубийство ждала тюрьма на срок от шести месяцев до одного года [4, с. 119].

Но меры принимались не только относительно тех, кто пытался лишить себя жизни, но и тех, кому это удавалось: начиная от церковных (запрет отпевания и канонических похорон) и заканчивая

административными (признание завещания недействительным, конфискация имущества) [3, с. 63]. Например, в том же Уложении 1843 года говорится об обязательном запрете христианского погребения для самоубийц: «тело умышленного самоубийцы надлежит палачу в бесчестное место направить и там закопать» [4, с. 119]. Такое положение дел отчасти меняет Великая Французская революция, которая впервые в истории отменяет любое наказание за самоубийство. В России такая отмена произойдет в 1917 году, в Англии — только в 1961 году отменят уголовное преследование самоубийц. Наказание отменяется, но негативное отношение, выражаемое обществом, остается, и оно является серьезной помехой на пути тех, кто стремится изучать самоубийство как феномен человеческого существования.

Прежде всего, проблема того, что негативное отношение к самоубийцам остается даже после снятия государственных санкций, связана с переносом наказания из сферы государственного регулирования в область психиатрии. И здесь главным предрассудком становится утверждение о том, что каждый самоубийца обладает замутненным рассудком. Научное обоснование этого положения обнаруживается в работах психологов второй половины 19-го и начала 20-го веков. В частности, Эскироль в труде 1838 года «О душевных болезнях» на основании патологоанатомических вскрытий делает заявление, что самоубийство обусловлено наличием нарушения в деятельности психического аппарата человека. Об этом говорит также Винслоу, публикующий в 1840 году книгу под названием «Анатомия самоубийства». Одним из объяснений, которые могут объяснить подобное стремление найти органические доказательства существования психического отклонения у самоубийц, является статус посмертного вскрытия. Дело в том, что вскрытие считалось последним и неопровержимым аргументом в деле определения причин смерти, и поэтому оно могло объяснить даже самоубийство. Однако последующие исследования опровергают подобное утверждение. Эти исследования проводят не только врачи (патологоанатомы, психиатры) но и философы и социологи. Уже в 1912 году российский суицидолог Г. Гордон, ссылаясь на исследования венского врача А. Броша, заявляет, что

прямой связи между психическими заболеваниями и самоубийством не обнаруживается (самоубийцы оказываются больны только в 7% случаев) [3, с. 62]. О невозможности приписать акт самоубийства только сумасшествию говорит также Дюркгейм [2, с. 20]. Однако мнение о том, что попытку или завершённое самоубийство совершают только психические нездоровые люди, остается популярным и сейчас, и это имеет несколько последствий.

Во-первых, если психическое отклонение приводит к самоубийству, то человек, совершивший это действие, вычеркивается из жизни социума. Происходит это из-за стигматизации психически больного: его отторгают, как чужеродный орган, из нормального функционирования общества. Тем самым он становится словно не-человеком, о котором не стоит говорить, а можно лишь вылечить, определив в специализированное учреждение.

Во-вторых, признание психического заболевания в качестве причины самоубийства приводит к тому, что сам акт лишения себя жизни перестает быть следствием свободно принятого решения. То есть, если человек имеет психическое отклонение, то его действия перестают носить свободный характер, они детерминированы процессами, запущенными болезнью.

Итак, клинические данные по поводу наличия или отсутствия психических расстройств у людей, совершающих попытку или завершённое самоубийство, сильно разнятся, и мы также, в силу специфики нашего исследования, не можем однозначно высказаться по данному вопросу. Но одно можно констатировать с точностью: всеми исследователями-суицидологами признается наличие определенного процента людей, лишаящих себя жизни, без психических отклонений. Об этом свидетельствуют данные Всемирной организации здравоохранения, опубликованные в «Глобальном императиве» 2014 года: «В странах с высоким уровнем доходов у 90% жертв самоубийства имелись психические расстройства, а среди 10%, не имевших четкого диагноза, наблюдались психические отклонения, характерные для лиц, совершающих суицид. Однако, как показывают исследования в Китае и Индии, в некоторых странах Азии, по-видимому, наблюдается меньшая степень распространенности психических расстройств

среди жертв самоубийств — примерно 60%»¹. На основании представленных данных, можно сделать следующие выводы: 1) Невозможно однозначно говорить о том, что каждому самоубийству предшествует психическое отклонение, т.к. у определенного процента людей, лишаящих себя жизни или пытающихся это сделать, нельзя установить наличие психического расстройства; 2) У этого процента людей, обладающего психическим здоровьем, возможно полагать акт самоубийства в качестве свободного личностного решения, реализованного в действительности.

Таким образом, с известным числом оговорок, можно выделить случаи, в которых человек лишает себя жизни посредством реализации собственных представлений о свободе. По мнению К. Ясперса, наличие этой свободы заключено в самом слове — самоубийство: «Первая часть этого слова «само» выражает свободу, которая уничтожает наличное бытие этой свободы» [8, с. 72]. Есть еще одна важная составляющая — вторая часть слова: «убийство» — которая полагает активность в акт самоубийства, и противопоставляется «смерти» как «пассивному участию». В таком случае, самоубийство оказывается свободной активностью, способствующей прекращению собственной жизни. Здесь возникает главный вопрос исследования: какова внутренняя сущность свободы для того, кто убивает себя? Или же: чем является свобода в представлении самоубийцы?

Свобода распорядиться собственным телом. Лишение себя жизни, в первую очередь, оказывается, по мысли Шнейдмана, действием, направленным на прекращение сознания [6, с. 353]. Здесь перед нами вновь предстает круг, который был описан в связи со взглядами К. Ясперса: «свобода, которая уничтожает наличное бытие этой свободы», — только вместо слов свобода нужно вставить слова сознание или активность. Сознание, которое собственным актом себя уничтожает, или активность, которая использует собственные действия для своего же уничтожения.

Но для того, что бы уничтожить сознание, нужно уничтожить и тело, в частности, прекратить работу головного мозга. Таким обра-

¹ Preventing suicide: a global imperative. Geneva: World Health Organization; 2014. С. 42. Перевод с английского.

зом, можно расширить формулировку, данную в предыдущем абзаце: самоубийство является актом по уничтожению собственного тела. Но свобода распоряжаться своим телом может быть реализована при одном немаловажном допущении: нужно признание себя в качестве полновластного и безграничного хозяина своего тела и своей жизни.

Свобода выбора между жизнью и смертью. После того, как оказывается признана свобода поступать со своим телом согласно собственным установкам и воззрениям, должна быть признана свобода выбора между жизнью и смертью, то есть что бы возможность самоубийства могла быть претворена в жизнь, человек должен осознать то, что в его силах оказывается сделать выбор между жизнью и смертью.

Такую установку разрабатывает Д. Юм, который руководствуется целью «вернуть людям их врожденную свободу, разобрав все обычные аргументы против самоубийства и показав, что указанное деяние свободно от всякой греховности и не подлежит какому-либо порицанию» [7, с. 48]. Аргументация Д. Юма выстраивается по трем направлениям: непротиворечивость самоубийства по отношению к Богу, к обществу и к самому себе. Для доказательства этих положений используется рассуждение о божественном провидении, — о законе, который установил Бог, после чего удалился из мира. Этот закон является всеобщим и нерушимым, но он невидим в единичном действии, а может быть найден только во всеобъемлющем взоре на реальность: «Все события в известном смысле могут быть названы деянием Всемогущего; все они проистекают из тех сил, которыми он наделил свои творения» [7, с. 49]. Жизнь природы и человека движатся согласно провидению, и Бог ни в одно из случившихся событий не вмешивается из-за нерушимости раз и навсегда установленного закона и невозможности выбора одного из событий для непосредственного вмешательства, потому что каждое событие одинаково важно для провидения.

Люди склонны думать, что их жизнь обладает большей важностью для божества, чем жизнь всех остальных существ во Вселенной. Но жизнь человека не является исключением из всеобщего набора правил: она также управляется законами материи и движения. Было бы ошибкой думать иначе, потому что, в таком

случае, не только лишение себя жизни действовало бы наперекор силам провидения, но и сохранение собственной жизни также противоречило бы им: «Если я отстраняю камень, падающий на мою голову, я нарушаю ход природы и посягаю на особую область действий Всемогущего, продлевая свою жизнь за пределы того периода, который он предрекал ей на основании общих законов материи и движения» [7, с. 51]. Здесь, по мнению Юма, невозможно найти различия между теми случаями, когда я сам лишаяю себя жизни, и когда жизни меня лишает кто-либо другой.

Всеобщий закон, установленный божественной рукой, руководит каждой причиной, приводящей человека в определенные ситуации. Действия человека по выходу из созданных ситуаций также предопределены, а потому лишение себя жизни — это действие из провидения, установленного Богом. Полагать, что какое-то существо способно противостоять этому провидению, не представляется допустимым и возможным; это значило бы иметь силы, превосходящие силы Бога.

Значит, самоубийство совершается не только как акт, допустимый Богом, но даже произошедший под Его «покровительством». Именно Бог посредством своего провидения вкладывает оружие в руки самоубийцы, и каждое его последующее действие предопределено установленным Им законом.

Доказав то, что самоубийство не противоречит божественному провидению, Юм переходит к рассмотрению моральности лишения себя жизни по отношению к долгу человека перед обществом и перед самим собой. По мнению Юма, неправомерность самоубийства ложна, и суицид, с точки зрения общественных положений, может быть оправдан: «Человек, кончающий счеты с жизнью, не причиняет никакого ущерба обществу, он только перестает делать добро; а если это и проступок, то относящийся к числу наиболее извинительных» [7, с. 54]. Но, более того, такой поступок может даже приносить пользу.

Главная обязанность человека состоит в том, чтобы делать добро другим, но, если по причинам болезни или старости он становится неспособным к выполнению возложенных обществом на него обязанностей, то добровольный уход из жизни может быть

расценен не только как положительный для самого человека, уставшего терпеть страдания и лишения мира, но и для общества, потому что тем самым с общества снимается бремя ответственности за заботу о таком индивиде.

Более того, подобным поступком человек способен прославить себя, если, добровольно уходя из жизни, он сохраняет важную тайну. Также, по мнению Юма, не существует оснований для порицания самоубийства того, кто уже осужден на смертную казнь [7, с. 55]. Поэтому самоубийство не наносит серьезного ущерба: «Перед людьми же самоубийство преступлением не является, поскольку наказанию за него подвергается не виновник, а его семья. Если же мне кто-либо возразит, что это наказание тем не менее может удержать человека от самоубийства, то я отвечу: кто спокойно отказывается от блага жизни, кто ненавидит свое земное существование настолько, что предпочитает ему скорбную вечность, того должны оставлять безразличным менее действенные и более отдаленные соображения о детях или о родителях» [1, с. 200].

Опровергнув вредоносность, а значит и аморальность самоубийства по отношению к обществу, Юм задаёт следующий вопрос: возможно, суицид является нарушением долга перед самим собой (позже, например, так будет рассуждать Кант)? Но это также неверно; Юм утверждает, что зачастую с человеком могут случаться вещи худшие, чем смерть от своей руки. Примером такого рода несчастий могут выступать болезнь, возраст и прочие невзгоды, попадая в которые самоубийство выглядит как избавление от страдания и благо [7, с. 55]. Немаловажным Юм считает и индивидуальные характеристики личности. В частности, он говорит о том, что «каждый, кто без видимых оснований прибег к нему (*самоубийству*), был заклеямен такой безнадежной извращенностью или мрачностью нрава, что они должны были отравлять ему все удовольствия и делать его столь же несчастным, как если бы он изнывал под бременем самых горестных невзгод» [7, с. 55].

Однако свобода, описанная выше, может стать не просто возможностью выбора смерти, но и правом на смерть. Данная установка разрабатывается в противоположность фундаментальному естественному праву человека — праву на жизнь. Возможность выбрать смерть в си-

туациях, когда это человеку представляется правильным, отстаивается Руссо. Главное положение Руссо заключается в следующем: «Снискивай себе добра без вреда ближнему и удаляйся зла коли возможно» [5, с. 246]. Исходя из этого отстаивается возможность добровольного ухода из жизни, если жизнь не только не представляет ценности, но и оказывается вредной для ее обладателя и его окружения. «Безобидность» такого метода иллюстрируется очень простой аналогией: если от болезни нужно выпить лекарство, то почему в подобном качестве не может выступать смерть? Она не более неприятна, чем лекарство.

Эта позиция выстраивается в противоположность христианским воззрениям, согласно которым жизнь не является нашей, а дана нам в качестве Божественного дара, поэтому и отнимать ее у себя мы не можем. Но для Руссо это не является неопровержимой позицией: «Он [Бог] начертал в сердце его [человека] заповедь: твори на земле все то, что тебе спасительно и другим безвредно. И так, если я нахожу, что мне полезно умереть, то продолжать упорно жить было бы велению Его противно, потому что когда Он возлюбил во мне желание умереть, то, конечно, повелевает мне мир сей оставить» [5, с. 261]. То есть свобода выбирать между двумя роковыми данностями — жизнью и смертью — оказывается присущей природе человека, и выбор одной из них, который подразумевает отказ от другой, не противоречит желанию Бога.

И, наконец, эта традиция обретает новое звучание во второй половине 20-го века. Томас Сас (*Thomas Szasz*) стремится вывести возможность самоубийства из-под власти общества и церкви, а также сделать решение о собственной смерти целиком личностным: «Долгое время суицид был делом церкви и священников. Сейчас это дело государства и докторов. В конце концов, мы делаем это нашим личным делом, несмотря на то, что говорит Библия, закон или медицина» [9].

Две грани свободы — распоряжаться собственным телом и выбирать между жизнью и смертью — переплетены между собой, и являются выражением губительного абсолютного своеволия. Для человека, принявшего решение в крайней мере ими воспользоваться, нет ничего, кроме самого себя: ни долга перед Богом (если он допускает Его существование), ни долга перед обществом. Поэтому, как очень

точно замечает К. Ясперс, "... человек, который совершенно сознательно лишает себя жизни, представляется нашему взору совершенно независимым, полностью опирающимся на самого себя, человеком, который сопротивляется всякому наличному бытию мира, поскольку оно полагается абсолютным или хочет представить себя в качестве приносящего себя в жертву абсолюту и отдает победу своему врагу и победителю. Однако остается наш экзистенциальный ужас" [8, с. 88]. Этим ужасом перед самоубийством можно объяснить многое: амбивалентность общественных взглядов на суицид, стремление его контролировать (уголовно наказывать или лечить, принимая за болезнь), желание найти ему объяснение. Мы не можем ясно ответить на вопрос о том, почему люди убивают себя, но с уверенностью можно говорить лишь о том, что губительность описанной свободы очевидна, и поэтому стоит самым серьезным образом выстроить критерии для выбора тех, кому она будет доступна.

Литература

1. *Беккариа Ч.* О преступлениях и наказаниях. М.: БИМПЛ, 1995.
2. *Дюркгейм Э.* Самоубийство. Социологический Эюд. М., 1994.
3. *Ефремов В.С.* Основы суицидологии СПб.: Диалект, 2004.
4. *Кони А.* Самоубийство в законе и жизни. // Суицидология: Прошлое и настоящее: Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах / Изд. 2-е, стереотипное. М.: Когито-Центр, 2013.
5. *Руссо Ж.-Ж.* О самопроизвольной смерти. Академические ведомости. СПб.: 1780. Ч. 4.
6. *Шнейдман Э.* Десять общих черт самоубийств и их значение для психотерапии. // Суицидология: Прошлое и настоящее: Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах / Изд. 2-е, стереотипное. М.: Когито-Центр, 2013.
7. *Юм Д.* О самоубийстве. // Суицидология: Прошлое и настоящее: Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах / Изд. 2-е, стереотипное. М.: Когито-Центр, 2013.
8. *Ясперс К.* Неусловленные действия, ведущие за пределы наличного бытия. // Суицидология: Прошлое и настоящее: Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах / Изд. 2-е, стереотипное. М.: Когито-Центр, 2013.
9. *Szasz T.* Suicide as a Moral Issue // *The Freeman*. 49. 1999. July. P. 42

Freedom and suicide

A.A. ANTIPOV

Ethics chair

Philosophy's department Lomonosov Moscow State University

etic@philos.msu.ru

Abstract: When we start talking about suicide, we inevitably accepted one of the two positions: the approval or disapproval of suicide. However, it is not often possible to hear positive comments about suicide. Most of these statements arise from extreme events when a person voluntarily going to die for the sake of the good of others, and his death is considered to be not in vain. We feel horror before committing suicide. This horror of suicide can be attributed to many things: the ambivalence of public views on suicide, the desire to control behavior of the kind by criminal penalty or treat it like a disease, or desire to find an explanation. We cannot clearly answer the question of why people kill themselves, but we can certainly assert the disastrous character of described freedom, and so it obviously important to build criteria for selecting those people who have tendency to accept the freedom of suicide.

Keywords: freedom, suicide, responsibility, punishment, guilt, ethics.

References

1. *Bekkaria Ch.* O prestupleniyah i nakazaniyakh. M.: BIMPL, 1995.
2. *Dyurkgeym E.* Samoubiystvo. Sotsiologicheskii Etюд. M., 1994.
3. *Efremov V.S.* Osnovy suitsidologii. SPb.: Dialekt, 2004.
4. *Koni A.* Samoubiystvo v zakone i zhizni. // Suitsidologiya: Proshloe i nastoyashee: Problema samoubiystva v trudakh filosofov, sotsiologov, psihoterapevtov i v hudozhestvennykh tekstakh / Izd. 2-e, stereotipnoe. M.: Kogito-Tsentr, 2013.
5. *Russo Zh.-Zh.* O samoproizvolnoy smerti. Akademicheskije vedomosti, Ch. 4, SPb.: 1780.
6. *Shneydman E.* Desyat obschih chert samoubiystv i ih znachenie dlya psihoterapii. // Suitsidologiya: Proshloe i nastoyashee: Problema samoubiystva v trudakh filosofov, sotsiologov, psihoterapevtov i v hudozhestvennykh tekstakh / Izd. 2-e, stereotipnoe. M.: Kogito-Tsentr, 2013.
7. *Yum D.* O samoubiystve. // Suitsidologiya: Proshloe i nastoyashee: Problema samoubiystva v trudakh filosofov, sotsiologov, psihoterapevtov i v hudozhestvennykh tekstakh / Izd. 2-e, stereotipnoe. M.: Kogito-Tsentr, 2013.
8. *Yaspers K.* Neobuslovlennyye deystviya, veduschie za predelyi nalichnogo byitiya. // Suitsidologiya: Proshloe i nastoyashee: Problema samoubiystva v trudakh filosofov, sotsiologov, psihoterapevtov i v hudozhestvennykh tekstakh / Izd. 2-e, stereotipnoe. M.: Kogito-Tsentr, 2013.
9. *Szasz T.* Suicide as a Moral Issue // The Freeman. 49. 1999. July. P. 42.

Д.С. Акимова, В.Б. Бранкович

Кафедра этики
Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносов
ad.akimova@gmail.com

Социогенетические концепции преодоления агрессии в человеческих сообществах: критическое осмысление (на примере теории Кристофера Боэма)

Аннотация: В статье авторами подробно анализируется социогенетическая концепция преодоления внутригрупповой агрессии в человеческих сообществах К. Боэма. Боэм полагает, что на определенном этапе эволюции человечества на смену внутригрупповой иерархической конкуренции приходит эгалитарный этос. На основании критического осмысления данной теории как с внутриэтических, так и с этологических и эволюционных позиций, авторами предлагается рассматривать иерархическую конкуренцию и безличный альтруизм как альтернативные комплементарные эволюционно обусловленные стратегии внутригруппового поведения.

Ключевые слова: внутригрупповое поведение, преодоление агрессии, конкуренция, безличный альтруизм, эволюционная этика.

В рамках эволюционной этики — одного из наиболее динамично развивающихся направлений в современной моральной философии на сегодняшний день — ставится множество сложных вопросов о природе моральных убеждений человека и факторах, влияющих на его поведение, в контексте эволюционных и этологических методов исследования моральных феноменов(1). Тем не менее, некоторые проблемы остаются без внимания исследователей.

Эволюционная методология активно применяется в изучении феномена агрессии у человека, однако проблема преодоления аг-

рессии в человеческих сообществах освещена гораздо меньше. Одним из наиболее разработанных и упоминаемых в западной литературе исследований, посвященных данной проблеме, является исследование этнографа Кристофера Боэма, согласно которому, внутригрупповая конкуренция закономерно сменяется «этосом»(2) взаимопомощи и равенства: в ходе эволюции человеческих сообществ иерархия, в которой господствовал один «альфа-тип», трансформируется в так называемую «обратную иерархию», в рамках которой попытки выделения себя или доминирования подавляются коллективными силами всего сообщества [1, pp. 56–60].

По Боэму, это происходило следующим образом. У человека, как и у множества близких ему обезьян, есть врожденная неприязнь к давлению со стороны другой особи. У большинства животных эта неприязнь является фактором стремления каждой особи к доминированию. В человеческих же сообществах в результате воздействия ряда обстоятельств, неприязнь к чужому властвованию обернулась против самой иерархии и сформировала зачатки «эгалитарного этоса», то есть систему норм, требующих определенных форм деления ресурсов, взаимной поддержки и просоциального поведения, а также предполагающую наказание за отклонение от этих норм [1, pp. 79–83]. Отметим, что, поскольку «эгалитарный этос» Боэма принципиально не делает различий между индивидами внутри группы (исключение — женщины), он предполагает практическую реализацию установок безличного альтруизма. Боэм выделяет несколько возможных причин такого изменения.

Человек, во-первых, обладает большими возможностями (по сравнению с другими приматами) для создания внутригрупповых объединений, или коалиций [1, pp. 184–185]. Во-вторых, наличие эффективного оружия делает возможным запланированное убийство даже самого сильного члена племени [1, pp. 187–194]. Наконец, человек может свои первичные чувства перестроить в «видение общества» [1, p. 185], то есть в идеологическую программу, в соответствии с которой общественные отношения могут целенаправленно и постоянно регулироваться.

Эти факторы привели к трансформации привычной иерархии у предков человека. На место индивидуальной власти пришла «об-

ратная иерархия». В рамках новой системы в сообществе формировался долговременный союз большинства, целью которого было свержение уже имеющихся вождей и недопущение попыток узурпации власти в будущем. Эта система отношений характеризуется выраженным имущественным равенством, которое поддерживается постоянным перераспределением ресурсов, и неприятием любых попыток индивидов выделяться на общем фоне. Пример такого институционального закрепления эгалитарных установок мы находим в сообществе современных бушменов [1, pp. 58–61]. Стремление присвоить себе больше, чем положено, в имущественном, сексуальном или даже социальном отношении, и тем более стремление доминировать, подавляется коллективными действиями (начиная с унижения и высмеивания совершившего проступок вплоть до изоляции из племени и преднамеренного убийства такого потенциального вождя). Даже успешных охотников соплеменники высмеивают вместо того, чтобы хвалить.

Эгалитарная система взаимоотношений наиболее эффективна в условиях непредсказуемости среды, что, по Боэму, должно было особенно ярко проявиться в эпоху резких климатических изменений [1, pp. 231–235]. Отметим также, что эгалитарное сообщество является привлекательным для большинства членов других сообществ, в которых влияние иерархического давления значительно больше [1, p. 208]. Эгалитарное сообщество защищено институциональными механизмами [1, pp. 53–55] как от проникновения в него так называемых «социальных паразитов» (то есть членов общества, пользующихся его преимуществами, но не участвующих в создании общих благ), так и от утверждения новых вождей.

Боэм полагает, что «эгалитарный этос» распространился во всем первобытном человечестве и преобладал вплоть до появления сельского хозяйства и постоянных населенных пунктов [1, p. 151–160]. Данный этос утвердился в групповом отборе между человеческими сообществами. Там не менее, Боэм утверждает, что современная человеческая природа сугубо амбивалентна, и в ней присутствуют как эгалитарные нравы, так и эгоистическое стремление доминировать [1, pp. 238–245]. Таким образом, мы можем отметить некоторую внутреннюю противоречивость его концепции.

Нам представляются значимыми два основания критики концепции Боэма. Во-первых, описание перехода от традиционной иерархии к обратной имеет под собой слабые основания и не показывает убедительной модели появления эгалитарного этоса. Дело в том, что смена личной власти коалиционной не гарантирует победы общей обратной иерархии; более того, велика вероятность превращения иерархии «альфа-типа» в господство отдельной, узкой группы («альфа-элиты»), коллективные силы которой будут достаточными для доминирования над остальными, и которая сможет из этого доминирования безопасно извлечь дополнительные выгоды.

В сообществах шимпанзе, которые, безусловно, не являются эгалитарными в понимании Боэма, размер особи и ее физическая сила не определяют социальное положение — власть и привилегии принадлежат коалициям. На наш взгляд, факторы, приведенные Боэмом, обуславливают и объясняют именно такую, коалиционную систему внутрigrупповых взаимоотношений у человека, и это представление подтверждается на примере современных сообществ охотников — собирателей. Сообщества бушменов и инуитов могут рассматриваться как коалиционные иерархии, ограниченные только теми культурными обычаями, которые необходимы для жизни в суровых условиях. Эти сообщества патриархальны: женщины подавляются коллективными (коалиционными) усилиями мужчин. В то же время мужчины могут при первой необходимости разделиться на более мелкие союзы для защиты частных интересов [4, pp. 95–96].

Таким образом, во многих случаях «обратная иерархия», которую Боэм представляет как прообраз эгалитарного этоса, может пониматься как компромисс конкурирующих сил, что в поведении приматов является не чем-то уникальным, а, скорее, разновидностью более «традиционного» иерархического поведения. Свойственные эгалитарному поведению эмоциональные механизмы в этой модели сообщества излишни и, более того, неуместны, поскольку безличный внутрigrупповой альтруизм не позволяет извлекать выгоды из положения в коалиционной иерархии. В силу данных причин мы полагаем, что необходимо другое объяснение возникновения эгалитарного поведения.

Концепция Боэма фактически аргументирует следующее: предполагается, что групповой отбор, укрепляющий обратную иерархию в течение десятков тысяч лет, подавлял агрессивное, доминирующее поведение на уровне генов [2, р. 66]. В доисторическую эпоху человечество развивалось в эгалитарных группах без особых проявлений неравенства. Однако нам известно, что альтруизм и щедрость в современных сообществах охотников — собирателей нуждаются в постоянной и сложной институциональной поддержке (ярким примером является уже упомянутое нами ритуализированное презрение и умаление добычи охотника у бушменов) [1, pp. 45–47]. В иных же современных и исторических формах организации общества преобладали строгие иерархии и конкуренция людей между собой, что, в свою очередь, такой поддержки не требовало. Таким образом, подавление тенденции к доминированию на уровне фенотипа либо вообще не имело места в истории человеческого вида, либо незначительно влияло на поведение на уровне генотипа, что прямо противоположно выводам Боэма.

Во-вторых, предложенная Боэмом интерпретация эгалитарного этоса, или феноменов внутригруппового альтруизма, представляет альтруистическое поведение инструментальным, а не имманентным. В этом и заключается главный недостаток концепции Боэма. Она, вероятно, может служить моделью в определенных случаях, например, для описания формирования внутригрупповых поведенческих норм в таких сообществах, как политические партии, где явно существуют и мотивация, и механизм отбора, способствующие появлению таких решений, как «обратная иерархия». Однако какими бы сложными ни казались поведенческие обычаи, формирующиеся таким образом, они тем не менее являются инструментальными, но не моральными установками. Они суть модификация таких поведенческих склонностей, которые сложно называть моральными. Неприязнь к подчинению первоначально служит пусковым механизмом агрессивного, доминантного поведения, способствующего лишь переустройству, но не отмене иерархии. При «обратной иерархии» этот же агрессивный мотив реализуется в несколько измененном виде, как агрессия против «альфы» без попытки занять его место. Реального преодоления

иерархической конкуренции не происходит, именно поэтому модель Боэма не может претендовать на объяснение имманентного альтруизма и должна либо полагать, что имманентного морального мотива, а значит, и поведения не существует, либо оно является малозначительным, и в подавляющем большинстве случаев поведение, характеризующееся как безличный альтруизм, является фактически инструментальным поведением.

Осуществленная нами критика концепции Боэма не должна быть понята как опровержение возможности возникновения в сообществах наших предшественников подлинного эгалитарного этоса. Однако нам представляется, что для непротиворечивого объяснения его генезиса необходимо установить некоторый более общий для всех человеческих сообществ фундамент морального поведения.

Допуская возникновение эгалитарного этоса по схеме Боэма, мы не оставляем места для исследования личной неприязни к агрессии, уступчивости, альтруистического поведения, которое не было бы результатом только лишь осознания невозможности достижения доминирующей роли. Таким образом, концепции социогенеза моральных установок, к которым можно отнести и теорию Боэма, навязывают нам очень узкую интерпретацию моральных феноменов.

В рамках нашего исследования мы предлагаем обратить внимание не только на внешнее поведение, а на его внутреннее «сопровождение». В жизни животных (по крайней мере, млекопитающих) эмоциональные психические феномены имеют большее биологическое значение. Эмоциональное состояние включает в себя ряд психофизиологических изменений, способствующих совершению действия и как бы предсказывающих его последствия. Волк, готовый к бою, напрягается, тем самым разминая мышцы перед внезапным нападением на противника. Вожаки в волчьих стаях демонстрируют постоянно повышенный уровень глюкокортикостероидов ^[7, pp. 387–396], способствующий быстрому перенаправлению энергии, даже в тех случаях, когда они принимают меньшее участие в схватках, чем остальные волки. Данные физиологические и связанные с ними психические процессы «зафиксированы» на генетическом уровне и не могут быть быстро изменены под влиянием факторов среды. В ходе эволюционного процесса при

усложнении поведения уже имеющиеся психофизиологические механизмы являются определяющим фактором: новое поведение суть их расширение и развитие, но не замена. Это хорошо известно дрессировщикам, которые могут формировать у своих подопечных самое разнообразное, в том числе сильно отличающееся от естественного поведение. Однако и эти животные испытывают во время работы довольно однородный спектр эмоций-мотиваций — голод, радость игры и т.п. То есть даже при значительном поверхностном разнообразии поведения его фактическая психическая основа остается прежней. Поведение человека в этом плане не является исключением. Человек, проживший много лет среди волков, может научиться выть в правильный момент и с правильными интонациями, однако за его поведением будет скрываться совершенно иная психоэмоциональная основа, нежели чем у волка.

Разграничив инструментальную модификацию поведения и его имманентную эмоциональную базу, мы понимаем, что «эгалитарный этос» Боэма существенно отличается от других поведенческих феноменов, которые мы тоже называем альтруистическими. В распоряжении исследователей имеется множество альтруистических форм поведения, общих для человека и других социальных видов, которые являются сами по себе адаптивными, врожденными установками, со своим собственным эмоциональным сопровождением, и представляющими собой «самоценность» для особи. При описании подобных феноменов этолог Франс де Вааль называет их «гедонистическими» [3, pp. 77–84], указывая на то, что альтруизм может быть сам по себе фактором позитивных эмоциональных переживаний, не сводимым ни к каким другим мотивациям.

Однако, осуществляя попытку реконструкции универсальных оснований альтруистического поведения, мы сталкиваемся с проблемой аналогичного объяснения агрессии и иерархических склонностей, которые наблюдаются у людей. Агрессия не только не была оттеснена более эффективными и «современными» нормами, устанавливающими эгалитарные отношения, но зачастую сама оттесняет последние на периферию поведения. На щедрость, доброту, и внутригрупповой альтруизм чаще смотрят не как на правила, а как на исключения из общих закономерностей поведения.

Отметим, что эволюционное понимание имманентности основ морального подразумевает равную имманентность, или врожденность предпосылок аморального поведения. Иерархическое поведение во многом обуславливается «аффективностью» так же, как и альтруистическое. Борьба за статус и связанные с ним привилегии — едва ли не всеобщий феномен для видов, ведущих групповой образ жизни. В ходе эволюции появились очень сложные формы иерархического поведения, а значит — и обеспечивающие их психофизиологические комплексы, ведь за любым поведением высших животных стоит эмоциональная мотивация.

Наличие агрессивных, иерархических тенденций поведения как общечеловеческий феномен бросает вызов попытке понимать склонность к альтруизму как нечто глубоко укорененное в психику. Адекватное понимание морального поведения предполагает своего рода природную амбивалентность человека: безличный альтруизм и агрессия соперничают в индивидуальной психике. Моральная философия должна объяснять, или, по крайней мере, допускать без противоречий эту чрезвычайную вариативность человеческого поведения — вариативность, в рамках которой возможно появление как личностей, совершенно чуждых агрессии, так и безжалостных социальных хищников.

Мы полагаем, в отличие от Боэма, что нет никакой необходимости описанную вариативность сводить к области культурного воспитания в отрыве от генетической предзаданности. Иерархическая агрессия и безличный альтруизм должны быть соотнесены с конкретными условиями, в которых как одно, так и другое может быть наиболее адаптивной формой поведения. В рамках данного исследования мы предлагаем понимать эти противоположные, казалось бы, феномены как проявления альтернативных, комплементарных поведенческих стратегий, каждая из которых обуславливается собственными факторами внешней среды. Рассматриваемая здесь система вариативности поведения соответствует внутренней логике эволюционного процесса и не требует наличия у человека каких-либо узкоспецифических способностей.

Более того, мы можем предположить, что амбивалентность поведенческих паттернов характерна для многих животных (по крайней

мере, для млекопитающих). Этологам известно много примеров, подтверждающих эту мысль. Самцы львов, живя самостоятельно вне стаи, или на этапе вхождения в стаю, убивают всех детенышей, до которых могут добраться; однако уже став главой стаи, они с детенышами играют и активно защищают их от других самцов-бродяг. Конечно, в первом случае речь идет о чужом потомстве, а во втором — преимущественно о своем собственном, однако исследователи полагают, что дело не в том, что лев распознает потомство как свое. Лев не чувствует «запах» своих генов, он не трогает детенышей скорее вследствие запуска другой программы поведения, который происходит после вхождения в стаю. Лев как бы переключает поведенческую стратегию «Лев-бродяга-убийца» на стратегию «Лев-вожак-отец» [5]. Приведем еще один пример подобного поведения, на это раз у крыс. Самцы этого вида, как правило, убивают детенышей, с которыми сталкиваются. Тем не менее, когда самцы находятся в условиях эксперимента в одном пространстве с детенышами, и экспериментаторы не позволяют им убивать младших сородичей, через определенное время кровожадность сменяется родительской заботой [6]. Данный пример описывает «противоестественное» поведение в том смысле, что родительская забота со стороны самцов у диких особей не обнаруживается. Тем не менее, этот пример демонстрирует особую форму внутренней амбивалентности, в рамках которой конфликтующие поведенческие паттерны заменяют друг друга в зависимости от текущих условий, но не тянут животное одновременно в разных направлениях, подобно страстям в модели человека-куклы Платона.

Таким образом, мы предлагаем рассматривать иерархическую конкуренцию и безличный альтруизм как альтернативные комплементарные эволюционно обусловленные стратегии внутригруппового поведения. На наш взгляд, такой подход позволит предпринять попытку снятия проблемы амбивалентности поведения человека. Также данный подход предполагает дальнейшее исследование конкретных факторов, определяющих выбор одной из стратегий внутригруппового поведения на индивидуальном и групповом уровнях, которое может представлять практическую ценность, а его результаты — гармонично применены к широкому спектру социальных феноменов.

Примечания

(1) Данное исследование фокусируется на поведении и связанных с ним поведенческими установками. В соответствии с логикой эволюционного метода, мы рассматриваем поведение общественных животных и людей как сопоставимое, аналогичное, имеющее общие основания (в связи с этим в работе встречается много примеров из жизни различных животных, а также представителей сообществ охотников — собирателей).

(2) В рамках данного исследования допускается несколько непривычное для моральной философии употребление некоторых терминов, что связано со спецификой темы. Одним из них является понятие альтруизма. Оговоримся, что «эволюционного альтруизма» (то есть жертвования особью своей адаптивностью ради повышения адаптивности другой особи) в строгом смысле (в котором мы привыкли употреблять это понятие в моральной философии) не существует. Если некоторый тип поведения закрепился в популяции, значит, он влечет за собой в определенных условиях реальную выгоду. Альтруистическое поведение, согласно такой логике, это поведение, в рамках которого посредством отказа от некоторых доступных выгод, или же посредством дополнительных усилий в пользу другого косвенным образом достигаются некоторые другие, неявные выгоды. Близкий, пересекающийся по смыслу феномен — просоциальное поведение, которое посредством личных жертв и взаимных компромиссов делает возможным сотрудничество между индивидами и обеспечивает таким образом общую выгоду. Данное исследование фокусируется на безличном альтруизме, то есть тех разновидностях альтруистического поведения, которые не обусловлены или обусловлены в незначительной степени личным знакомством, взаимными обязательствами, а также личными качествами и заслугами адресата. В рамках данного исследования мы будем называть комплекс поведенческих установок, так или иначе предписывающих альтруистическое поведение, моральными установками. Также, на наш взгляд, корректно использовать для обозначения этих установок понятие «эгалитарного этоса», предложенное К. Боэмом именно в контексте его ис-

следования эволюции нравов. Понятие эгалитаризма также кажется нам уместным для обозначения установок альтруистического внутригруппового поведения, поскольку, будучи безличными, эти установки нейтральны по отношению к социальной иерархии и как бы ее «не учитывают». Отметим, что употребленные таким образом понятия не являются исчерпывающими с формальной точки зрения и не претендуют на это.

Литература

1. *Boehm C.* Hierachy in the Forest: the Evolution of Egalitarian Behaviour. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1999.
2. *Boehm C.* Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism and Shame. New York: Basic Books, 2012.
3. *De Waal F.* The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates. New York: W.W. Norton & Company, 2013.
4. *Lee R.* The Dobe! Kung, USA: Holt, Rinehart and Winston, 1984.
5. *Pusey A.E., Packer C.* Infanticide in lions: consequences and counter-strategies // Infanticide and parental care. Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers, 1994. P. 277–299.
6. *Rosenblatt J.S.* Nonhormonal basis of maternal behavior in the rat. Science, 1967.
7. *Sands J., Creel S.* Social dominance, aggression and faecal glucocorticoid levels in a wild population of wolves *Canis lupus* // Animal behaviour. 2004. 67.3.

The concept of the social origin of the overcoming of aggression in human groups: a critique (on the example of the theories of Christopher Boehm)

D.S. AKIMOVA, V. B. BRANKOVICH

Ethics chair

Philosophy's department Lomonosov Moscow State University

Abstract: In this article we analyze C. Boehms theory of the social-genetic conception of aggression overcoming within human groups. Boehm argues that at a certain stage of human evolution intragroup hierarchical competition changed by an egalitarian ethos. On the basis of a critique of this theory on both ethics-philosophical and ethological-evolutionary grounds, we propose that hierarchical competition and impersonal altruism should be viewed as alternative, complementary evolutionary strategies of intragroup behavior.

Keywords: intragroup behavior, the overcoming of aggression, competition, impersonal altruism, evolutionary ethics.

References

8. *Boehm C.* Hierachy in the Forest: the Evolution of Egalitarian Behaviour. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1999.

9. *Boehm C.* Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism and Shame. New York: Basic Books, 2012.

10. *De Waal F.* The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates. New York; W.W. Norton & Company, 2013.

11. *Lee R.* The Dobe! Kung, USA: Holt, Rinehart and Winston, 1984.

12. *Pusey A.E., Packer C.* Infanticide in lions: consequences and counterstrategies // Infanticide and parental care. Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers, 1994. P. 277–299.

13. *Rosenblatt J.S.* Nonhormonal basis of maternal behavior in the rat. *Science*, 1967.

14. *Sands J., Creel S.* Social dominance, aggression and faecal glucocorticoid levels in a wild population of wolves *Canis lupus* // *Animal behaviour*. 2004. 67.3.

В.Ф. Гусейнова

Кафедра этики
Философский факультет МГУ имени М.В.Ломоносова
tchock21@gmail.com

Мораль и мышление в философии Х. Арендт

Аннотация: В статье производится анализ трёх концептуальных подходов, изложенных американской исследовательницей Ханной Арендт и посвящённых взаимосвязи морали и мышления. В каждом из них представлен свой ответ на вопрос о том, является ли мышление деятельностью, имеющей моральную значимость. На основе реконструкции понимания мышления как деятельности ума, а также выделения тех аспектов, которые имеют значение для морального опыта, автор статьи сделал попытку показать, каким образом и в каких случаях мышление определяет моральные оценки (поступки).

Ключевые слова: Мораль и рациональность, моральный опыт, поступок, суждение.

Проблема связи морали и мышления занимает одно из центральных мест в философии Ханны Арендт. Её интерес к исследованию деятельности мышления был вызван судом над Эйхманном и описанным феноменом «банальности зла» [1] (1963 г.). Арендт показала, что зло может быть банальным, и совершаемое злодеяние не всегда сопровождается дурными побуждениями: оно возможно при полном отсутствии способности мыслить. Несмотря на скромный отказ от «звания» философа, Арендт пытается взглянуть на мышление по-философски, рассматривая его онтологический статус в другой своей работе — «Жизнь ума» [2]. Действительно, обращение к понятию мышления выводит данный вопрос за рамки узко-этической проблематики. Ханне Арендт удалось взглянуть на этот вопрос непосредственно, и в этом принципиаль-

ная новизна или, скорее, исключительность её взгляда: словно изнутри, как человеку военного поколения, свидетелю полного крушения нравственных норм под влиянием политики, и сведения ценностей морали до уровня простых условностей.

Мышление — одна из трёх способностей наряду с волеием и суждением, которые Ханна Арендт исследует в качестве главных деятельности ума [2, с. 11–24]. С мышлением сопряжены ещё две мыслительные деятельности, а именно — познание и логическое мышление. Что их объединяет друг с другом, так это тот факт, что в каждой задействованы интеллектуальные способности человека, которые выступают потенциалом, ресурсом мыслительной деятельности, однако в отдельном случае реализуются по-разному.

Когда Арендт говорит: «мыслить означает расспрашивать и вопрошать», — то говорит о Сократе, чей образ кажется ей привлекательным, поскольку оказывается ближе всех к обычному человеку². Он мыслит, не являясь при этом «профессиональным философом». Фигура древнегреческого философа даёт нам уникальную возможность обратиться к «самой мыслительной деятельности», к конкретному «опыту» мышления³. Что же показывает нам этот опыт?

Он ни к чему не приводит, он апориен, как мышление, как и сократические диалоги Платона. В диалоге «Геэтет», о знании, Сократ разъясняет вопрос о взаимоотношении между мной и мной самим и пытается сказать о размышлении. «Я называю так беседу, которую ум ведёт сам с собою о том, что он рассматривает. Я объясняю тебе это, хотя и сам в этом не уверен. Я воображаю, что он делает не что иное, как ..., хорошенько растолковывает дело, сам себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая. Когда же он достигает точки, где следует вынести решение, когда оба говорят одно и то же и больше не колеблются — тогда мы считаем это его мнением. Так что взвешивание «за» и «против» и формирование мнения я называю беседой, а само мнение — изреченным утверждением, но без участия голоса и обращённым не к кому-то дру-

² *Idem.* Некоторые вопросы моральной философии. С. 232.

³ *Ibid.* С. 230.

гому, а к самому себе, молча». Или в «Софисте»: «мысль и изречённое утверждение есть одно и то же, за исключением того, что мысль — это диалог, который ум беззвучно ведёт с самим собой, а мнение есть окончание этого диалога. Вполне очевидно, что в таком преступник будет не лучшим собеседником».

Предметом диалогов обычно выступает какое-либо простое на первый взгляд понятие, о котором знает каждый. Арендт приводит следующий пример из диалога Менон: «Чтобы знать, что такое справедливость, нужно знать, что такое знание, а чтобы знать, что ты знаешь, нужно иметь предшествующее непроверенное понятие о знании. Следовательно, человек, знает он или не знает всё равно не может искать. Если он знает, то нет нужды в поисках. Если он не знает, то он даже не знает, что именно искать». И никакое знание становится невозможным.

Мышление подобно безрезультатному движению по кругу, оно апорийно и противопоставлено всякому действию. По словам Арендт, именно прерывание всякого действия выступает «главной» характеристикой мышления. В этом смысле оно может восприниматься как нечто «неестественное» в силу противоположности «человеческой ситуации» (*human condition*). «В нашем мире нет более явной и радикальной противоположности, чем противоположность между мышлением и деланием» [2, с. 74]. Разворачиваясь в мире явлений, и означая направленность на себя саму, мыслительная деятельность осуществляется сознательно отвлекаясь от явлений. Чтобы усилить этот тезис, исследовательница приводит цитату Хайдеггера: Мышление как таковое «выпадает из всякого ряда» (то есть мира явлений).

Для наглядной иллюстрации того, что происходит с этим «простым мыслящим» человеком, Арендт приводит три сравнения, а именно: Сократ — овод — «будит сограждан чтобы мыслить и задавать вопросы — для деятельности, без которой жизнь не только малого стоит, но и не является жизнью». Сократ — повивальная бабка, принимающая у других роды мыслей, то есть «помогать им выводить следствия из своих мнений». В-третьих, Сократ — электрический скат, приводящий любого, с кем приходит в соприкосновение в оцепенение своим замешательством (этот образ исследовательница находит в диалоге Менон).

Сократ в образе электрического скака вызывает оцепенение: «остановись — и — подумай». Характер сократовского мышления, а в данном случае просто мышление хорошо передаёт метафора ветра. «Ветер мысли» не видим, но внешне выражается в ценностях, добродетелях. Но беда в том, что этот ветер «при каждом очередном порыве уничтожает свои собственные прежние проявления». «Если вы занимаетесь применением общих правил поведения к отдельным случаям, как они возникают из повседневной жизни, то вы впадете в оцепенение, потому что ни одно из подобных правил неспособно выдержать ветер мысли». Мышление как ветер размораживает то, что язык, посредник мышления заморозил в мысли или в письме. Следствием этого является неизбежное деструктивное подрывное воздействие мышления на все устоявшиеся ценности.

В рассмотрении морали и её связи с мышлением, нам необходимо вспомнить об одном существенном для Арндт различии между ними, которое открывается в их соотносённости с миром явлений. В этом сравнении рассматриваемые понятия оказываются противоположными. Для раскрытия этой противоположности мы намерены проанализировать понимание морали Арндт в связи с тремя этическими моделями.

В своих рассуждениях об этике (в особенности это касается курса лекций «Некоторые вопросы моральной философии») Арндт главным образом рассматривает три установки: этику Сократа, христианскую мораль, а также этическую теорию Канта. Однако можно говорить о некоей единой линии, о специфически арндтовском понимании морали. Исследовательница не просто описывает различные установки, но проводит синтез, принимая за основу указанные модели.

Основанная на разуме как на деятельности мышления, сократовская мораль нацелена на избегание зла. Моральный, то есть мыслящий индивид, не совершает дурной поступок постольку, поскольку он «осуждён» на жизнь с самим собой. Человек должен заботиться о том, чтобы оставаться с «другим малым» в хороших отношениях, то есть в гармонии с собой. Здесь представляется возможным говорить о двух уровнях отношений: помимо отношений с другими людьми, моральный индивид Сократа «строит от-

ношения» со своим внутренним собеседником, который как будто поджидает его дома. Находиться в разногласии с ним — это всё равно что «жить и ежедневно общаться с врагом»⁴. Отсюда, зло определяется, как то, «совершение чего стало бы для меня невыносимым, а преступником был бы тот, кто не годится для общения, особенно мыслительного мышления с самим собой»⁵. «Сократ полагал, что люди — и просто разумные животные, но мыслящие существа, и что они скорее подвергнутся увечьям и оскорблениям, чем пожертвуют этой способностью»⁶. Так, именно обращённость на самого себя является главной добродетелью, как бы обуславливающей все остальные.

Арендт говорит, что анализ сократической морали одни негативные результаты и «позволил узнать только то, при каких условиях мы гарантированно не поступаем неправильно»⁷. Указание для морального поведения заключается в следующем: «не быть в разногласии с самим собой, даже если придётся быть в разногласии со всем миром»⁸. Основанная на разуме как на деятельности мышления, этическая установка Сократа становится действием, выражающемся как «отказ присоединения» лишь в моменты кризиса. Отсюда следует, что только в этом случае мышление отождествляется с моральным поведением и становится морально значимым. Арендт приходит к выводу, что «моральные аспекты мышления вторичны по отношению к самому мыслительному процессу», что «этот процесс, протекая в уединении не может дать позитивных указаний для нашего поведения среди других»⁹. Мы можем принять первое положение, если только не будем считать мышление личной добродетелью философа.

В отличии от сократовской модели, основанная на воле христианская этика является деятельной. Арендт говорит о ней как об этике действия: если мораль Сократа «нацелена на избегание зла»,

⁴ Ibid Некоторые вопросы моральной философии С. 134.

⁵ Idem. С. 179.

⁶ С. 137.

⁷ Ibid с. 176.

⁸ Там же.

⁹ Ibid с. 177.

то вторая «всецело посвящена творению добра». Во-вторых, критерием добра здесь выступает уже не самость, а самоотверженность, утрата интереса к себе¹⁰. В качестве причины «подобного смещения акцентов», Арендт приводит тот факт, что «никто не может творить добро и знать об этом»¹¹. Здесь недопустим раскол надвое, который имеет место в мыслительной деятельности: «если я хочу творить добро, то мне нельзя думать о том, что я делаю»¹². Что касается определения зла, в христианской этике это «камень преткновения (Skandalon), убрать который вне человеческой власти» [5, с. 179]. По сравнению с сократовской этикой, критерием здесь служит «не самость и не вопрос о том, с чем он сможет жить, а с чем — не сможет, но поступки и самые разные последствия деяний»¹³. В христианской этике общественная опасность содеянного снова направляет нас на другого\других: «акцент здесь делается на вреде для сообщества, на возникновении опасности для всех»¹⁴. «В наставлениях Иисуса самость и внутренний диалог человека с самим собой уже не являются окончательными критериями поведения. Цель здесь отнюдь не в том, чтобы не поступать несправедливо, пусть даже придётся несправедливо страдать, она совершенно иная. Делать добро другим. Другой — вот единственный настоящий критерий христианской морали»¹⁵, пишет Арендт. О христианской этике Арендт говорит в логике поступка и действия. Воля, на почве которой возникает действие¹⁶, была открыта в русле религии. Для того, чтобы быть моральным, индивиду необходима воля. Арендт говорит о двух её функциях: первая — побуждать к действию, вторая — быть арбитром. Последняя функция совпадает с функцией суждения, способности отличать правильное от неправильного¹⁷. Однако говорить о суждении как о части воли Арендт не решается, называя этот вопрос открытым. Тем не

¹⁰ Ibid. с. 180.

¹¹ С. 177.

¹² Там же.

¹³ Ibid. с. 180.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Ibid. с. 168.

¹⁶ Ibid. С. 177.

¹⁷ С. 192.

менее, исследовательница указывает на то, что в при обсуждении моральных вопросов на первый план выходит функция суждения, то есть способность легко и ясно отличить правильное от неправильного. Она была необходима, когда нужно было отличить приказы голоса извне, отдаваемые то голосом Бога, то священнослужителя¹⁸. В попытке разъяснить природу суждения, Арендт переходит от христианской этики к кантовской морали.

Арендт приводит выражение Канта из его лекций по этике — «мы сами судьи откровению», — делая вывод о том, что говорить о моральной философии можно только там, где мораль — сугубо человеческое дело. «Творцом моральных законов не является никакое существо, даже божественное». Так, с «точки зрения морали будет достаточно, того, чтобы человек не противоречил сам себе, делая исключения в свою пользу, не ставил себя в такое положение, в котором он вынужден будет себя презирать». С точки зрения морали этого достаточно, чтобы отличить правильное от неправильного, и чтобы человек поступал правильно, избегая неправильного. Тем самым Арендт объясняет, что Кант «ставит обязанности человека по отношению к самому себе впереди обязанностей по отношению к другим» (что идёт вразрез с христианской этикой). Здесь внимание сосредоточено не на Другом, а на самой личности, не на кротости, а на человеческом достоинстве и даже гордости. В качестве эталона выдвигается не любовь к какому-то ближнему и не себялюбие, а самоуважение.

Уместно замечание о видимой близости этики Сократа и Канта в понимании Ханны Арендт по отношению к христианской морали. Исследовательница представляет концепции философов словно на одном полюсе — на полюсе *самости* в противоположность полюсу *другого*, как в случае с христианством, где я, прежде, чем обратиться к самому себе, — обращаюсь к ближнему своему. В некотором смысле я обращаюсь к самому себе через взгляд другого на меня.

Продолжая линию кантовской морали, Арендт говорит о том, что моральное поведение не имеет ничего общего с повиновением какому-либо закону, данному извне, хотя категорический императив Кан-

¹⁸ Там же.

та имеет обязывающий характер. «Если можно сказать, что я повинуюсь категорическому императиву, это означает, что я повинуюсь своему собственному разуму. Я и есть законодатель, а закон, который я себе даю, имеет силу для всех разумных созданий, для всех умопостигаемых существ, где бы они ни обитали». Грех или преступление определяется теперь не как неповиновение закону кого-то другого, а как отказ выполнять свою роль всемирного законодателя для того, чтобы убедить волю слушаться велениям разума. Форма императива понадобилась именно для того, чтобы описать это отношение между двумя способностями. «Если Сократ ещё сохранял веру в то, что перед лицом достаточных разумных доводов невозможно не поступить соответствующе, то Кант, зная, что воля может сказать разуму нет, счёл необходимым ввести обязательность».

Арендт обращается к концепции суждения Канта, используя полученные им результаты в своих рассуждениях о морали. Впервые Кант определил суждение как суждение о прекрасном, способность вкуса, однако Арендт описывает природу морали в терминах кантовской концепции суждения. Она находит ситуацию морального коллапса в XX веке схожей с той, в которой Кант говорил о способности вкуса. Его деятельность — подведение особенного под общее правило, — основывается на общем чувстве. «Общее чувство, с помощью которого я сужу существует лишь в обществе и создаётся только в ходе общения между людьми». Это мать суждения, чувство, посредством которого мы становимся членами сообщества. Арендт утверждает, что «значимость общего чувства проистекает из общения с людьми точно так же, как мышление из диалога с самим собой» [5, с. 198]. Отсюда необходимость отречения от самого себя, которое необходимо для представительного мышления. Моральное суждение об особенном как способность судить о правильном и неправильном также основывается на способности представления. «Представительное мышление, осуществляющееся в суждении, когда особенное не может быть подведено ни подо что общее, он назвал “мышлением в примерах”»¹⁹.

¹⁹ Ibid. С. 199.

Положения этической теории Канта и Сократа в своей ориентированности на самость составляют главную оппозицию по отношению к христианской этике. Однако именно в связи с последней возникает вопрос о природе суждения. Арендт совершает попытку построить концепцию суждения как моральной способности, опираясь на положения кантовской теории способности вкуса.

Среди рассмотренных мыслительных деятельностей лишь об одной можно говорить, как о морально значимой — о сократовском, то есть негативном мышлении, при том лишь в единственном случае. Оно проникает в пространство морали в качестве морального ограничителя только когда становится действием, выражающим отказ присоединиться. Ни логический рассудок в форме идеологического мышления, ни познание не являются самостоятельными в этом смысле. Мышление «не создаёт ценностей; оно не устанавливает раз и навсегда, что есть «благо», оно не укрепляет, но скорее подтачивает принятые правила поведения» [2, с. 25]. На этом, казалось бы, можно было закончить исследование ещё в начале, согласившись с Арендт и ответив на главный вопрос отрицательно. Но, как оказалось, моральный «тупик мышления» можно преодолеть. Ответом будет другая умственная способность человека, а именно — суждение. Для определения его роли обратимся к постановке вопроса, с которой Ханна Арендт начинает том «Мышление» в «Жизни ума». Она исходит из предпосылки о том, что существует два мира — мир явлений, в который мы помещены изначально, и также отвлечённый мир мыслящего эго. Действие и жизнь, которые совершаются в первом мире препятствуют деятельности мышления. Эти два мира противостоят друг другу, когда мы говорим о мышлении, предполагающем раздвоенность мыслящего субъекта, в то время как в мире явлений он един. Однако говоря о связи морали и мышления мы предполагаем, что мышление может претендовать на ориентирование человека в мире явлений, то есть в обычной жизни, что кажется сложным в условиях подобного разрыва. Необходимо связующее звено, которое бы могло вытащить мышление наружу, «мостик» для перехода из одного мира в другой. Таким звеном является суждение, о котором Арендт говорит, как о побочном продукте мышления и его положительном результате. Сужде-

ние понимается исследовательницей в кантовском смысле как способность отличать правильное от неправильного, что помогает нам ориентироваться в мире. Лекцию «Мышление и соображения морали» Арндт заканчивает, обращаясь к способности суждения, которое служит настоящим арбитром правильного и неправильного, прекрасного и безобразного, истинного и неистинного. Она рассматривает суждение в последнюю очередь, как будто оно может поставить точку, которую так и не удалось поставить из-за «бесконечного вращения по кругу» мышления. Действительно ли суждение имеет наибольшую моральную значимость среди остальных способностей человека? И является именно той способностью, которая поможет избежать зла?

Чтобы ответить на этот вопрос, понадобится рассмотреть суждение, сравнив понимание Арндт и концепцию «открывателя» этой человеческой способности — Канта. Однако согласно теоретическим представлениям Арндт, нет сомнения в том, что именно способность суждения позволяет выйти из тупика, в который заводит индивида мышление. Суждение, как то что различает частное не подводя перед этим под всеобщее, в то же время является самой политической способностью. Как пишет Рональд Бейнер в работе, посвящённой реконструкции концепции суждения Арндт, мысль — критическое движение мышление — ослабляет хватку всеобщего (расшатывая моральные традиции, окостеневшие до жёстких общих заповедей), тем самым освобождая способность суждения для оперирования в открытом пространстве моральной или эстетической дифференциации и различения. Лучше всего суждение функционирует, когда это пространство уже очищено для него критическим мышлением. Ослабляя власть всеобщего над частным, мышление высвобождает политический потенциал способности суждения — потенциал, содержащийся в её умении воспринимать вещи такими, какие они есть так, как они феноменально явлены. Суждение и только, по мнению Арндт, может решить вопрос о том, как возможно решить конфликт, возникающий в результате применения универсалистских принципов морали в политике, сфере непрерывных столкновений общих и частных интересов.

Литература

1. *Арендт Х.* Банальность Зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008.
2. *Арендт Х.* Жизнь ума. СПб. : Наука, 2013. 517 с.
3. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.
4. *Арендт Х.* Лекции по политической философии Канта. СПб: Наука, 2012.
5. *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Институт Гайдара, 2013.
6. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000.
7. *Beatty J.* Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann // Journal of Value Inquiry 10. 1976. № 1. P. 266–278.
8. *Benhabib S.* Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought // Political Theory. Vol. 16. 1988. № 1. P. 29–51.
9. *Kohn J.* Thinking/Acting // Social Research. Vol. 57. 1990. № 1. Philosophy and Politics II. P. 105–134.
10. *Minnich E.K.* Arendt, Heidegger Eichmann: Thinking in and for the World // Soundings: An Interdisciplinary Journal. Vol. 86. 2003. № 1/2. P. 103–117.
11. *Newman J.* Hannah Arendt — Thinking in circles // European Judaism: A Journal for the New Europe. Vol. 34. 2001. № 1. P. 44–56.
12. *Villa Dana R.* Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt // Publisher: Princeton University Press. August 1999.
13. *Кант И.* Лекции по этике. М.: Наука, 2000.
14. *Магун А.В.* Понятие суждения в философии Ханны Арендт // Вопросы философии. 1998. № 11. С. 102–115.
15. *Платон.* Тезет // *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2.
16. *Платон.* Менон // *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 1.

Morality and mind in Hannah Arendt's philosophy

V. F. GUSEYNOVA

Ethics chair

Philosophy's department Lomonosov Moscow State University

Abstract: In this article the three conceptual approaches concerned question of correlation between morality and thinking represented by American researcher and philosopher Hannah Arendt are analyzed. Each of them itself is an attempt to find the answer on the problem of whether a thinking have a moral meaning or not. On the basis of reconstruction Arendt's understanding of thinking as the activity of mind, defining the aspects important for moral experience, au-

thor tries to find out the way of how thinking defines the moral evaluations and moral acts.

Key words: morality and rationalism, moral experience, moral act, judgment.

References:

1. *Arendt H.* Banalnost Zla. Eyhman v Ierusalime. M.: Evropa, 2008.
2. *Arendt H.* Zhizn uma. SPb.: Nauka, 2013. 517 s.
3. *Arendt H.* Istoki totalitarizma. M.: TsentrKom, 1996.
4. *Arendt H.* Lektsii po politicheskoy filosofii Kanta. SPb.: Nauka, 2012.
5. *Arendt H.* Otvetstvennost i suzhdenie. M.: Institut Gaydara, 2013.
6. *Arendt X.* Vita activa, ili O deyatelnoy zhizni. SPb.: Aleteyya, 2000.
7. *Beatty J.* Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann // Journal of Value Inquiry 10. 1976. № 1. P. 266–278.
8. *Benhabib S.* Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought // Political Theory. Vol. 16. 1988. № 1. P. 29–51.
9. *Kohn J.* Thinking/Acting // Social Research. Vol. 57. № 1. Philosophy and Politics II (SPRING 1990). P. 105–134.
10. *Minnich E.K.* Arendt, Heidegger Eichmann: Thinking in and for the World // Soundings: An Interdisciplinary Journal. Vol. 86. 2003. № 1/2. P. 103–117.
11. *Newman J.* Hannah Arendt — Thinking in circles // European Judaism: A Journal for the New Europe. Vol. 34. 2001. № 1. «Great teachers». P. 44–56.
12. *Villa Dana R.* Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt // Publisher: Princeton University Press. August 1999.
13. *Kant I.* Lektsii po etike. M.: Nauka, 2000.
14. *Magun A.V.* Ponyatie suzhdeniya v filosofii Hannyi Arendt // Voprosyi filosofii. 1998. № 11. C. 102–115.
15. *Platon.* Teetet. Sobranie sochineniy: V 4 t. M.: Myisl, 1993. T. 2.
16. *Platon.* Menon. Cobranie sochineniy: V 4 t. M.: Myisl, 1993. T. 1.

Этические аспекты информационной войны²⁰

Аннотация: Сегодня на уровне возникновения и управления информационными потоками, обусловленными социальными и политическими процессами развивается ситуация при которой *Bellum omnium contra omnes*. Характер и последствия информационного воздействия в данном контексте практически не поддаются системному контролю, поскольку в условиях доступности и открытости Интернет-пространства оценивание, а следственно, искажение информации происходит уже на этапе передачи от коммуниканта к коммуниканту.

Стремление осуществить контроль информационного противоборства правовыми средствами не обеспечивает гарантий от несанкционированного воздействия на сознание человека, поэтому все чаще возникает апелляция к моральным категориям долженствования и личной ответственности каждого человека, «вооруженного процессором и клавиатурой».

В связи с этим становится важным достижение соглашений между моральными субъектами относительно того, в чем заключается ответственность всех вовлеченных сторон, т. е. относительно определения содержания нравственных ограничений и принципов ведения информационной деятельности, которую можно классифицировать как информационную войну.

Ключевые слова: информационная война, нравственные ограничения, моральная демагогия, принцип предосторожности, ответственность.

На современном этапе ведущую роль практически во всех сферах жизнедеятельности человека играет информация и та информационная среда, в которой информация формируется, трансформиру-

²⁰ При финансовой поддержке РГНФ (15–03–00414)

ется, транслируется и воздействует на человека и общество. В связи с этим возникают проблемы определения достоверного источника информации, верификации данных, приводимых в различных СМИ, использования информационных потоков в интересах доминирующих социальных и политических групп, манипуляции индивидуальным и массовым сознанием, пропаганды насилия. Все это в контексте социально-политических реалий приводит к возникновению информационной войны, которая трактуется на понятийном уровне достаточно широко, семантически включая в себя такие дефиниции, как «информационная агрессия», «психологическая война», «информационный терроризм», «информационное загрязнение» и тому подобное.

Сегодня частотность использования термина «информационная война» в социально-политическом и философском дискурсе, особенно в последние два года, заметно возросла в свете общеизвестных резонансных событий, обусловленными внутривнутриполитической и внешнеполитической деятельностью России, и само понятие имеет несколько определений, детерминированных правовыми, политическими и этическими коннотациями.

Что касается многочисленных рассуждений об информационной войне в контексте моральной проблематики, то здесь, на мой взгляд, присутствуют вполне объяснимые, но от этого не менее бессодержательные рассуждения о том, что такое этика информационной войны. Так, например, Георгий Почепцов в статье «Информационная война и этика» [1] ставит проблему соотношения указанных понятий и говорит, что проанализировать явление возможно в контексте «аспектов нравственности и этичности». Уже само смешение терминов говорит о своеобразном понимании этики. Далее, в этой же статье, он делает неутешительный вывод, который, однако, дает пространство для дальнейшего поиска соприкосновений информационной войны и этики: «Проблема этичности информационной войны конфликтует с самим понятием борьбы, потому что на войне действуют другие правила, правда, их тоже пытаются привести к какому-то знаменателю. Но это длительный и нелегкий путь. И человечество его все равно когда-нибудь пройдет» [1].

Не ставя перед собой задачи, осуществить системный анализ понятия информационная война в данной статье (оставим специалистам, которых в последнее время эта проблематика привлекает в различных своих контекстах), тем не менее, позволим себе процитировать несколько современных авторов.

Так, например, украинские исследователи Короткий Т.Р. и Коваль Д.А. отмечают, что в широком смысле под информационной войной можно понимать любое негативное информационное воздействие на противника... Ранее такое воздействие носило наименование пропаганды или идеологической войны, но с появлением Интернета и широкого применения электронных средств коммуникации круг участников такого воздействия, а также разнообразие его видов и форм резко увеличились [2, 331].

Раскин А.В., Тарасов И.В. в статье «Информационное противоборство в современной войне» отмечают, что информационная война — это война нового типа, ее объектом является сознание людей. «Она основана на возможности управления и манипулирования общественным сознанием, подчинения воли человека. Это чаще всего происходит неосознанно для тех, кто подвергается информационно-психологическому воздействию [3, 6].

Учитывая все вышесказанное, под информационной войной будем понимать (определение носит дискуссионный характер и подлежит конкретизации) информационное взаимодействие, направленное и/или приводящее к наступлению негативных, разрушительных последствий для субъектов этого взаимодействия, которыми могут быть индивиды, группы индивидов, организации, государства, международное сообщество. Результатом информационной войны всегда является дискредитация существующей системы норм и ценностных установок субъектов, и прежде всего нравственных норм.

Признавая особую специфику информационной войны, исследователи выдвигают различного рода предположения по поводу того, каким образом возможно противодействовать ей, минимизировать негативных последствий. В обобщенном виде рассуждения движутся в двух направлениях: создание государственных институтов, осуществляющих контроль за информационными потоками и ограничивающий их, или индивидуальная ответственность каж-

дого субъекта информационного взаимодействия за создание и распространение информации.

Политологи и политтехнологи, в частности И. Панарин, анализируя проблему информационной войны, и отмечая ее чрезвычайную остроту, пишут о том, что с целью противодействия ей на уровне государства необходимо «создать государственный Комитет информационной безопасности России (КИБР), куда будут прикомандированы специалисты в информационной сфере разных ведомств, задействованных в системе проведения информационных операций (оборонительных и наступательных). В конце концов, назрела острая необходимость в государственном Интернет-холдинге» [4].

Необходимо отметить, что сложность реализации подобных предложений заключается в том, что в настоящий момент провести четкую границу между частным и публичным, особенно в сети Интернет, практически невозможно. Современные информационно-коммуникационные технологии обостряют все существующие в этой плоскости противоречия, поскольку позволяют каждому пользователю сети Интернет быть не только объектом воздействия, но и субъектом, инициатором этого воздействия. При этом пользователь не берет на себя никаких обязательств, в силу дистанционности и зачастую отсутствия личной идентификации, он не связан нормами какого-либо этического кодекса вообще, кроме индивидуальных нравственных установок, при условии, что таковые имеются.

Существующая технология «репостов» в социальных сетях позволяет распространять любую информацию с большой скоростью и без приложения усилий. В подобных условиях расширяются возможности для безответственного поведения, отказа от обдумывания и предотвращения возможных негативных последствий, для манипулирования массовым сознанием на макро- и микроуровнях. Зачастую достаточно трудно определить, кто именно и по каким причинам явился инициатором распространения информации, под воздействием каких оценок и комментариев окончательно оформился итоговый контент.

Славой Жижек в книге «Добро пожаловать в пустыню реального» констатирует, что современная война — война информационная, «невидимая» отличается тем, что она десубстантивирована, границы

ее размыты, определить, где агрессор, где жертва, кто прав, кто виноват, практически невозможно [5, 44]. Однако он признает, что это различение жизненно необходимо. Возникает вопрос, как его осуществить? Жижек уточняет: «Сделать это можно только прибегнув к диалектической категории всеобщности: нельзя выбирать между этими двумя позициями, каждая из них является односторонней и ложной. Не намереваясь предложить ясную этическую позицию, мы сталкиваемся здесь с пределом моральной аргументации: с моральной точки зрения, жертвы невинны, налицо отвратительное преступление; однако, сама невинность не так уж невинна — принятие такой «невинной» позиции» [5, 58].

Следовательно, если невозможно четко определить, кто виновник, кто жертва, кто ответственен за несправедливые действия, за дезинформацию и информационное загрязнение и каковы критерии справедливости в сложившейся ситуации, то возникает вопрос о том, как и возможно ли предотвратить, минимизировать последствия информационной войны или в целом прекратить ее. Осуществить это на макроуровне — государства, значить ввести жесткую цензуру и тотальный контроль (о такого рода предложениях уже говорилось выше), признать, что какой-то институциональный орган власти будет обладать правом утверждать и экстраполировать моральные нормы, давать нравственную оценку всего происходящего в качестве некоего высшего абсолюта.

В этом случае мораль приобретает превращенные формы, она становится не инструментом ограничения и противостояния информационному насилию, а, напротив, оборачивается моральной демагогией. А.А. Гусейнов в статье «Моральная демагогия как форма апологии насилия...» пишет: «Непосредственный индикатор моральной демагогии — этическая перегруженность языка, само обилие моральной терминологии и оценок в общественной коммуникации... В самом общем виде они сводятся к позитивной оценке субъектом самого себя и негативной оценке других» [6, 7].

Ограничить моральную демагогию на макроуровне, когда чиновники, публичные деятели от лица государства, сообщества дают однозначные и категоричные оценки неоднозначным событиям, позволяют себе комментировать происходящее или уже

случившееся с единственно верной точки зрения, не представляется возможным.

Тем более что сегодня многие правовые и моральные принципы дискредитированы информационной войной. Это факт отмечает Ольга Зиновьева, утверждая, что принцип свободы распространения информации должен подвергнуться корректировке. «А именно: страна, против которой развязана информационная война, имеет право на гибкое применение этого принципа, включая правовые ограничения на его применение, если это диктуется обстановкой. Поэтому не надо реагировать на обвинения в агрессивности, зомбировании, фальсификациях, ну и в любом случае — не оправдываться, так как Запад действует против нас теми же методами. Следует продолжать вести информационную войну так же активно, как и сейчас, пока не возникнет реальная перспектива снижения уровня конфронтации [7].

Тогда в каких пределах здесь возможна нормативная регуляция и каковы нравственные ограничения в информационной войне?

На первую часть вопроса ответ представляется очевидным только в контексте индивидуальной ответственности, в формулировании и применении нравственных принципов, направленных на ограничение информационной деятельности человека, результаты которой способны нанести ущерб, прежде всего «невоюющим» сторонам. Ограничения, которые по своей природе являются самоограничениями, т.е. применяются индивидами к самим себе и потому могут способствовать снижению уровня агрессии в информационном пространстве.

На что бы ни была нацелена информационная война, какими бы субъектами не велась, прежде всего, она направлена против человека, обесценивание его ценностей, размывание границ добра и зла, справедливого и несправедливого. Информационная война с ее «риторикой ненависти», стремлением любыми способами склонить на свою сторону разрушает морально-нормативную составляющую поведения человека. И только система обязываний и ограничений, причем самообязываний и самоограничений, которая, собственно, и есть мораль, способна в данном случае противостоять моральной демагогии и осуществляющемуся с ее помощью насилию.

А.А. Гусейнов отмечает, что моральное обязывание — не только условие возможности других обязанностей, но и их деятельное ограничение. Реальность (фактичность, предметность, бытийная укорененность) морали является негативной. Мораль говорит не о том, что делать (об этом говорят другие формы знания и практики), а о том, чего не делать. Не просто не делать, а никогда не делать [8].

Механизмом защиты от информационного воздействия является ответственность каждого человека, «вооруженного процессором и клавиатурой». Достижение соглашений на уровне моральных субъектов об ответственности всех сторон и формулировке ключевых нравственных ограничений ведения информационной войны возможно с учетом понимания воздействия на сознание и моральные ценности, которые определяют поведение (задачей противника является разрушение существующих ценностей сообщества и внедрение других).

Здесь, по нашему мнению, важное значение приобретает система внутреннего противодействия, опирающаяся на принцип предосторожности (в большей степени актуализированный в экологической этике) как систему внутреннего противодействия и контроля, то есть разграничения информационных потоков, их детального оценивания и принятия ответственного решения о трансляции той или иной информации с четким осознанием последствий.

Моральные дилеммы, возникающие перед человеком в информационной войне, принцип предосторожности позволяет рассматривать как поступки в ситуации неопределенности последствий и необходимости срочного реагирования на информационные «вбросы». Он может быть сформулирован следующим образом: решение неотложных, судьбоносных проблем не может зависеть от кажущейся достоверности источника информации, а при недостатке исходной информации должно ориентироваться на худший из возможных сценариев последствий принятия решения на основе полученных данных.

Принцип предосторожности консенквенционален по своему содержанию, он опирается не на анализ мотивов, запрещающих или разрешающих те или иные действия в информационной войне, а на максимально возможное определение последствий, поскольку следование этому принципу разворачивается в реальном времени в политически детерминированной сфере.

Принцип предосторожности, на наш взгляд, может выступать как инструмент, позволяющий напрямую невовлеченным в информационную войну людям, но так или иначе испытывающим на себе ее влияние, сдерживать личную, а опосредованно и групповую агрессию, с целью уменьшения наносимого в ходе войны ущерба, путем признания личной ответственности, которая осуществляется в ситуации неопределенности последствий.

По мнению социолога Зигмунта Баумана, в целом «быть моральным — значит делать выбор в условиях неопределенности, зная, что вещи могут быть хорошими или плохими и что они могут быть иными, нежели есть сейчас, но, не зная при этом, какие именно вещи хороши, а какие плохи» [9, с. 33].

Следовательно, реализация принципа предосторожности — это попытка наделить некоторые из очевидных в качестве результата альтернатив предпочтением, придать им индивидуальную ценность и смысл, организующий поведение, в том числе в информационной среде.

Применительно к этическим проблемам, возникающим в информационной войне, принцип предосторожности имеет явную практическую направленность (разграничение информационных потоков, их оценивание и решение о трансляции с четким осознанием последствий) и разворачивается в ситуации неопределенности последствий наносимого ущерба.

Однако формулировка принципа еще не гарантирует снижения уровня информационного агрессии даже в условиях интеллектуальной свободы. Здесь, по нашему мнению, необходимо понимать, что признание ответственности, ее осуществление в первую очередь будет касаться тех, кто добровольно этот принцип и эту ответственность принимает.

Н. Хомский пишет: «...Есть смысл...вспомнить некоторые трюизмы. Первый заключается в том, что люди изначально несут ответственность за возможные последствия как собственных действий, так и бездействия. Второй... — озабоченность моральными вопросами..., вероятно, бывает разной, и в одних случаях она способна возыметь положительный эффект на события, а в других — нет... Отсюда вывод: чем больше возможностей, тем выше

ответственность...» [10]. Так, например, степень ответственности блоггеров прямо пропорциональна числу подписчиков.

В связи с этим актуальным является анализ применения принципа предосторожности как важного условия решения проблем, возникающих в ситуации информационной войны. Реализация этого принципа касается тех, кто этот принцип принимает и способен к нравственному самоконтролю в процессе создания, передачи, интерпретации информации, зачастую непредсказуемого по последствиям содержания.

Сегодня трудно доверять фактам, отсутствует бытийная укорененность любой информации, напрямую или опосредованно влияющей на нас, поэтому следование принципу предосторожности может являться механизмом внутреннего противодействия информационной войне и контроля за собственными поступками в информационной среде.

Литература

1. *Почепцов Г.Г.* Информационная война и этика. // psyfactor.org/psyops/infowar12.htm.

2. *Короткий Т.Р., Коваль Д.А.* Понятие информационной войны в международном праве // Альманах Международного права. 2010. Выпуск 2. С. 331–343.

3. *Раскин А.В., Тарасов И.В.* Информационное противоборство в современной войне // Информационные. 2014. № 4(32). С. 2–6.

4. *Панарин И.* Вторая мировая информационная война. Как в ней победить России? // www.russiapost.su/archives/57922.

5. *Славой Ж.* Добро пожаловать в пустыню реального. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. 160 с.

6. *Гусейнов А.А.* Моральная демагогия как форма апологии насилия. Доклад на Международной конференции «Российско-германский диалог: насилие в посттоталитарных обществах» // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 5–12.

7. *Зиновьева О.* Что же такое: информационная война? // РИА НОВОСТИ [ria.ru/zinoviev_club/20141120/1034273877.html#ixzz3ndGSxVgY].

8. *Гусейнов А.А.* Понятие морали // Этическая мысль. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003. С. 3–13.

9. *Bauman Z., Tester K.* Conversation with Zygmunt Bauman. Cambridge: Polity Press, 2001. P. 33.

10. *Хомский Н.* Новый военный гуманизм: уроки Косова. М.: Практис, 2000. 320 с.

Ethical aspects of information war

N. V. ZHADUNOVA

Abstract: At the level of originations and management of information streams, caused by social and political processes, take place the situation under which *Bellum omnium contra omnes* today. The nature and consequences of information influence in this context are resistant to systemic control. This is due to the fact that in conditions of accessibility and openness of the Internet space, estimation, and consequently, the distortion of information take place at the stage of transmission from communicant to communicant.

The desire to carry out control of information warfare by legal means does not provide of guarantees from unauthorized influence on human consciousness. Therefore, we are increasingly appeal to moral duty and personal responsibility of each person, who «armed by processor and keyboard».

In this connection it becomes important to achieve agreements between moral subjects about responsibility of all parties involved, that is, about moral constrains and principles of information activities, which can be defined as information war.

Keywords: information war, moral constraints, moral demagogy, the precautionary principle, responsibility.

References

1. *Pocheptsov G.G.* Informatsionnaya voyna i etika // psyfactor.org/psyops/infowar12.htm.
2. *Korotkiy T.R., Koval' D.A.* Ponyatie informatsionnoy voyny v mezhdunarodnom prave // *Al'manakh Mezhdunarodnogo prava*. Vol. 2. 2010. S. 331–343.
3. *Raskin A.V., Tarasov I.V.* Informatsionnoe protivoborstvo v sovremennoy voyne // *Informatsionnye voyny*. 2014. № 4 (32). S. 2–6.
4. *Panarin I.* Vtoraya mirovaya informatsionnaya voyna. Kak v ney pobedit' Ros-sii? // www.russiapost.su/archives/57922.
5. *Zhizhek Slavoy.* Dobro pozhalovat' v pustynyu real'nogo. M., 2002. 160 p.
6. *Guseynov A.A.* Moral'naya demagogiya kak forma apologii nasiliya Doklad na Mezhdunarodnoy konferentsii «Rossiysko-germanskii dialog: nasilie v posttotalitarnykh obshchestvakh» // *Voprosy Filosofii*. 1995. № 5. S. 5–12.
7. *Zinov'eva O.* Chto zhe takoe: informatsionnaya voyna? // ria.ru/zinoviev_club/20141120/1034273877.html#ixzz3ndGSxVgY.
8. *Guseynov A.A.* Ponyatie morali // *Eticheskaya mys'l'*. Vol. 4. M., 2003. S. 3–13.
9. *Bauman Z., Tester K.* Conversation with Zygmunt Bauman. Cambridge, 2001. P. 33.
10. *Khomskiy N.* Novyy voennyi gumanizm: uroki Kosova. M., 2000. 320 p.

Клонирование человека в свете христианской антропологии

Аннотация: Последние годы все громче звучат слова сторонников идеи трансформации человека в пост-человека — идеи трансгуманизма. Идея трансгуманизма врывается в культурное пространство, предлагая проект нового бытия для человека. По сути речь идет о видоизменении, переформатировании человеческой природы до уровня пост-человека. Пост-человек, очевидно, будет обладать многими техническими расширениями способностей человека нашего времени. Не станем вдаваться в пересказ различных проектов по реформированию человеческой телесности и сознания, ограничившись только одним сюжетом. Клонирование человека — какие практические и моральные последствия принесет эта медицинская практика, если она будет применяться так же легко и свободно, как сегодня, к примеру, применяется зубное протезирование? Иначе говоря, мы как бы не замечаем объективно существующих сегодня трудностей, что пока стоят еще перед учеными, не позволяя практически реализовать проект клонирования человека. Мы сразу смотрим в виртуальное завтра, где каждому из нас грозит быть продублированным собственным, вновь рожденным, подобием.

Ключевые слова: клонирование, биоэтика, христианство, антропология, трансгуманизм, этика.

Последние годы все громче звучат слова сторонников идеи трансформации человека в пост-человека — идеи трансгуманизма [9]. Идея трансгуманизма врывается в культурное пространство, предлагая проект нового бытия для человека. По сути речь идет о видоизменении, переформатировании человеческой природы до уровня

пост-человека. Пост-человек, очевидно, будет обладать многими техническими расширениями способностей человека — нашего современника. Не станем вдаваться в пересказ различных проектов по реформированию человеческой телесности и сознания, ограничившись только одним сюжетом. Клонирование человека — какие практические и моральные последствия принесет эта медицинская практика, если она будет применяться так же легко и свободно, как сегодня, к примеру, применяется зубное протезирование? Иначе говоря, мы как бы не замечаем объективно существующих сегодня трудностей, что пока стоят еще перед учеными, не позволяя практически реализовать проект клонирования человека. Мы сразу смотрим в виртуальное завтра, где каждому из нас грозит быть продублированным собственным, вновь рожденным, подобием.

Какие же практические «выгоды» может сулить регулярно практикуемое клональное размножение? Вообще говоря, вопрос о практической ценности клонирования не включает в себе никакой философской содержательности — человеческая разумность, рациональность человека может сколько угодно находить те или иные выгоды в клонировании, однако санкцию на применение клонирования все-таки выдает не «голое рации» человека, а его нравственное сознание. Поэтому основной вопрос и основной спор здесь — об этике. Однако, попробуем бегло нарисовать практические приобретения, которые окажутся в руках человека (а вернее пост-человека) с приходом клонирования. Кто бы сомневался, что основным мотивом здесь является стремление преодолеть биологическую уязвимость человека, его относительную беззащитность перед болезнями и старением. Органы и ткани, выращенные посредством новой технологии взамен пришедших в негодность, могут если не обеспечить полноценное бессмертие для живой человеческой материи, то вывести медицину на неведомый прежде человечеству уровень. Или такой практический довод в пользу клонирования человека — некая социальная общность (политическая партия, правительство страны, масонская ложа, сообщество поклонников и т.п.) может посчитать целесообразным повторения земного бытия для уже умершего человека. Такой человек, очевидно, должен обладать многими положитель-

ными или, наоборот, отрицательными качествами. Как пример можно вспомнить, как на самом рубеже XX–XXI вв., когда «шумиха» по поводу клонирования (благодаря эффекту «овечки Долли») была наиболее сильной, раздавались противоречивые возгласы: «Давайте клонируем Христа!», «Давайте клонируем Гитлера!». Говоря о практических смыслах клонирования человека, очень часто вспоминают про бездетные семейные пары, в этом случае подразумевается, что ребенок будет клональной копией одного из родителей. Те же речи слышны и относительно гомосексуальных семейных пар, стремящихся против логики человеческого естества обзавестись потомством. Часто клонирование также рассматривается как «средство», способное вернуть погибшего ребенка его родителям. Забежав немного вперед, скажем, что люди, выступающие с такой инициативой, не замечают ее безбожности. Каждое событие земного бытия в своей завершенности знаменуется недоступным человеческому разуму верховным смыслом. Каждый факт земной истории фатально приближает тысячелетнее Царство Христа. Это телеология хилиазма. Если ребенок вдруг умирает, то это означает, что верховный приговор для него состоялся и уже стоит в Вечности. Его нельзя пересмотреть. Нельзя повернуть вспять опыт истории спасения человечества. Желание повторения рождения умершему ребенку — есть желание дурной бесконечности и вечного возвращения. Это стремление повернуть человеческую историю вспять, по сути — желание отменить сам первый день творения мира Богом.

Уже сегодня очевиден насущный интерес к новой медицинской технологии, готовой вот-вот ворваться в мир обыденного бытия. Уже сегодня видны желающие занять себе клона из одного любопытства посмотреть: «А действительно ли он будет похож на меня?». Уже сегодня ощущается желание некоторых авантюристов отправить существовать своего клона спустя 100 лет после своей кончины. Вообще говоря, утилитарность в клонировании может усматриваться человеком какая угодно. Каждый из сторонников клонирования человека приведет вам те или иные доводы, которые будут выражать меру его разумности и культурности. Отвечать всем сразу, говоря сразу во все стороны и в разном дискурсе — дело не-

возможное. Поэтому для этического анализа возьмем позицию кого-то одного из лагеря защитников идеи клонирования человека.

На глаза вашего покорного слуги попала работа аспирантки медвуза — реферат, посвященный нашей теме. Убежден, что много материала для этического анализа проблемы и желать не нужно. Позиция аспирантки выражена с истовой страстностью, свойственной студенческому возрасту, и в определенном смысле служит репрезентацией голоса молодого поколения.

«Отрицательное отношение к клонированию людей — ... следствие *захватывающей дух новизны идеи*, чем каких-то реальных нежелательных последствий... Клон — это *просто* идентичный близнец... человека, отсроченный во времени... Клоны человека будут *обычными* человеческими существами... Клон-близнец будет на несколько десятилетий младше своего оригинала, поэтому нет опасности, что люди будут путать клон-близнеца с оригиналом...» — читаем мы в реферате (курсив мой — И.И.). Заметим для начала очевидную противоречивость выделенных нами фраз. С одной стороны идея «захватывает дух», но одновременно в своей реализации она дает нечто, что настолько «просто», что почти скучно.

Так вот идея клонирования человека именно «захватывает дух», поработает некоей спесью сциентистского экстаза, склоняет к акту своевольного надругательства над человеческой природой. Для упоенных экстазом сцинетизма защитников клонирования не бывает никаких моральных преград. Их влечет соблазн хоть на миг малый побыть в роли Творца, свершить нечто такое, что эксплицируется как: «А я и есть Бог!». В такой формулировке Бог оказывается лишним и содержание экстаза от научной экспансии за все прежние моральные и культурные рубежи лучше передает выражение: «Я — молодец, я первый здесь кошунник, первый низвергатель дряхлых устоев прошлого!». Однако следует признать, что такая моральная диалектика сознательно переживается очень малым числом современных ученых. Скорее это наш пересказ в этических категориях той интенции, необузданной воли к познанию, что бессознательно движет сегодня многими людьми науки. Наука катится по инерции, имея основания только в собственных достижениях. О моральной ответственности, к сожалению, нередко задумываются в послед-

ную очередь, руководствуясь принципом: «Если этих моральных норм не нарушу я, это сделает кто-то другой».

Но вернемся к фразе из реферата «клон — это *просто* близнец». Что это, как ни слепая вера в прогресс и моральную безупречность всякой новой технологии²¹. Не иначе за этими строчками читается что-то такое: «Разве вы не видите? Все идет, как надо. Человечество до сих пор не делало ничего другого, как преуспевало. Преуспевает и сейчас. Все просто. Светлое будущее — завтра, там клоны, там гомосексуалы-родители. Все это ново и хорошо!». «Просто?» — переспросим мы в свою очередь. Здесь вспоминается знаменитое место из «Собачьего сердца» М.А. Булгакова: «Я бы очень попросил вас, — огрызнулся Филипп Филиппович, — не вмешиваться в разговор. Вы напрасно говорите «и очень просто» — это очень не просто».

Так в чем же здесь тайна, что в нашем вопросе такого непростого, чего не видят оголтелые сторонники идеи клонирования человека? Изъяснясь пока даже не в категориях христианской этики, а в некоем общем дискурсе культуры, в дискурсе философии, мы можем сказать, что то, чего не хотят замечать наши оппоненты — это проблема идентичности личности. Во-первых, кто сказал, что клон обязательно будет отстоять по возрасту от своего прародителя и тем самым внешне отличаться? Во-вторых, это ничего не меняет — неповторимая человеческая монада, уже единожды призванная в мир, появится в нем опять по неведомому человеческому произволу. «Но на какого дьявола? — спрашивается. Объясните мне, пожалуйста, зачем нужно искусственно фабриковать Спиноз, когда любая баба может его родить когда угодно» — вспоминаются нам опять слова Филиппа Филипповича из знаменитой повести.

Вопрос «Зачем?» — здесь самый философски уместный. Как уже было сказано, наука имеет основания в самой себе и идет вперед, редко оглядываясь на предостережения морального характера. Радение о достоинстве человека, соблюдение неповторимости Бо-

²¹ Если подобная вера могла иметь оправдание для многих мыслителей эпохи Просвещения (см., к примеру, Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. / Пер. с фр. И. Шапиро. М.: ГПИИР, 2011), то едва ли ее можно простить современному человеку, если мы говорим об образованном человеке.

жественного подобия — ничего такого мы не отыщем в основаниях науки, в мотивах ученого. Основания и мотивы здесь — волевой порыв, голый интерес и, будем откровенны, желание перевернуть мир, сделать из него нечто, что будет совсем не он прежний. Ученый жаждет подвига, хоть наступи конец всему бытию и ему самому. Именно так было изобретено все мощное ядерное и остальное оружие. Ученый — это фейерабендовский бунтарь, готовый в каждый следующий миг обрушить небо на землю из одного своевольного интереса. Это не умеренное подвижничество, это сумасбродный героизм [3]. Ученый никогда не сможет ответить на скромный вопрос умеренного подвижника-христианина: «Зачем?». «Потому что я!» — вот будет суть ответа ученого. А ведь бытие может совсем и не ждет того, чтобы его взрывал очередной Оппенгеймер. Самый простой человек, наш сосед, может оглянуться и сказать сегодня: «Давайте сделаем передышку. Дайте не распасться хоть каким-то остаткам культурного бытия. Дайте дожить в мире привычных норм и вещей. А не симулякров и подделок». Повторим еще раз простой рациональный вопрос: «Зачем клонировать человека — еще раз допускать в бытие того, для кого оно уже состоялось? Ведь это почти безумие». Как сказал Ф. Ницше: «Все хорошие веселые вещи прыгают от радости в бытие — как могли бы они это сделать — только один раз!» [11, с. 124]. На Страшном суде человек, пожелавший иметь клона, будет отвечать только за себя или за обоих? Предполагает ли он вообще что-то отвечать, если он уже поставил себя на место Бога своим своеволием клонирования?

Зачем, вы думаете, мы пытаемся читать курсы биоэтики в медицинских вузах? Потому, что проявление интеллекта вовсе не тождественно проявлению интеллигентности. Потому, что никакое знание не может существовать без принятия его в лоно культуры. «Христианами не рождаются, а становятся» — утверждал Тертуллиан. Так же становятся (или, к сожалению, не становятся) врачами. Начинаящий врач, который не видит в пациенте-объекте пациента-субъекта, не способен на сострадание ближнему своему. Он обречен на отчуждение — от своего страдающего пациента и своей благородной профессии. Так же дело обстоит и с ученым,

безоглядно изобретающим карманный гаджет, способный истребить весь мир нажатием кнопки. Как замечательно сказал С.Н. Булгаков о долге смирения для настоящего ученого: «Настоящий ученый, по мере углубления и расширения своих знаний, лишь острее чувствует бездну своего незнания, так что успехи знания сопровождаются для него увеличивающимся пониманием своего незнания, ростом интеллектуального смирения, как это и подтверждают биографии великих ученых. И наоборот, самоуверенное самодовольство или надежда достигнуть своими силами полного удовлетворяющего знания есть верный и непреходящий симптом научной незрелости...» [3].

Впрочем для человека эпохи постмодерна, человека забывшего собственную личность, клонирование — возможно, свободный и разумно оправданный выбор. Карнавал масок, личин и клонов — это то, что придет на смену человеку прежней культуры. Но тогда не говорите о клонировании именно *человека*, ведь это будет уже не человек, а нечто ему не равное. Ибо ответ на вопрос, что есть человек, предполагает понятие личности. И наоборот, пост-человек — это нечто со множественной идентичностью, без личности и прочих «пережитков эпохи модерна», по сути — анти-человек.

Но вот, что мы читаем в реферате: «...Клонирование человека должно осуществляться на индивидуальной добровольной основе... Человек, которого планируют клонировать, должен будет дать на это свое согласие». Вроде бы нам предлагают пост-человеческий сценарий бытия, а апеллируют к «ветхим» идеалам прав человека, либеральным ценностям, продекларированным, заметим, некогда для человека, а вовсе не для «неведомой зверушки» — пост-человека. Почему энтузиасты клонирования не осознают этого противоречия? Но, пускай, уступим им на мгновение, закроем глаза на то, что клон — воистину уже не человек в нашем прежнем представлении. Допустим на миг, что у нас есть основания воспринимать клон как самого обычного человека, права личности которого призывает оберегать автор реферата. Но ведь личностное начало в человеке есть идея, продиктованная иудео-христианской традицией [10, с. 160]. От этого невозможно отвернуться пускай неверующему, но образованному человеку. Человек —

это сотворенный образ Бога-Отца, иудейского Ягве. Бог-творец — личность, и созданный Им человек-тварь — тоже личность. Как же мы можем радеть о соблюдении прав личности человека и не делать того же в отношении Бога и Божьего закона? Своеволие человека замечает личность Творца в последнюю очередь. Личность Бога-Отца оказывается забыта в угоду гипертрофически раздутому эго, самости, но совсем не личности человека, который желает разменять свое Божественное подобие в дурной бесконечности клонального размножения. С.С. Аверинцев писал: «Человек, казалось бы, искренне верующий, спешит безапелляционно решать за Бога, подсказывать ему свои приговоры, выражает собственную волю как Его волю» [1, с. 21–23].

Едва ли можно согласиться с тем, чтобы научный аппарат генетики был избран универсальным принципом, которым будет регулироваться человеческое бытие. Отвлеченный принцип евгеники — идеи усовершенствования «породы человека» — бесчеловечен. Будущий обзор потребностей человечества быть может заинтересован совсем не в том, чтобы человеческая природа совершенствовалась сегодня именно методом клонирования. Логика и рацию, к которым апеллируют защитники клонирования человека, тут ничего не решают. Наши потомки, быть может, пожелали бы, чтобы мы как можно дольше оставались «кроманьонцами», не знавшими клонирования. Кто знает, в какой ад стремится человека развитие современных технологий? Но обыватель рассуждает по-другому. «Предоставить возможность семьям зачать детей-близнецов выдающихся личностей» — читаем мы в реферате. Обывательский интерес, сколь ни печально, предпочитает искусственно фабриковать Спиноз. Верховным принципом избирается прогресс человеческой материи. Убеждение, что явление гения, талантливого человека в мире есть результат генетической работы рода, генетической селекции и т.п. — не более чем предрассудок, с моей точки зрения. Знакомство работами Ф. Гальтона [5] и В.П. Эфроимсона [12] не поколебали моей уверенности в данном вопросе. Главное — не работа рода, а Промысел Бога, Божественная воля придти в мир великому человеку.

«Перспектива клонирования выдающихся людей прошлого — *крайне захватывающая* возможность и оправдывает наиболее ин-

тенсивные исследовательские усилия»— читаем мы в реферате (курсив мой. — *И.И.*). «Это же так интересно. Прикольно. По сути это и есть смысл жизни!» — видится нам здесь между строчками. Так говорит голая воля, инерция жизни людей без самозаконности в душе, без толики рефлексивности. Так полагают люди не способные замечать, что существуют не на необитаемой планете, а в поле обжитой культуры, культуры, которая предъявляет к человеку требование своей нормативности. Мир для людей, оперирующих аргументом «прикольности клонирования» — скучная пустошь, где только просмотр очередного реалити-шоу дарует умножение аффекта «прикольности». Весь трагизм ситуации дня сегодняшнего состоит в том, что в мире постмодерна голос таких профанов, имеющих подобное понимание о мире, в котором они существуют, полновесен и громок. Мы должны выслушивать этот лепет в межкультурном диалоге и относиться к нему, как (сказать такое почти не под силу) к голосу разума. Как писал В. Ерофеев: «Надо чтить... потемки чужой души, надо смотреть в них, пусть даже там и нет ничего, пусть там дрянь одна — все равно: смотри и чти, смотри и не плюй...» [7, с. 467]. Только какой-то очередной подрыв основ прежнего культурного бытия позволяет ощутить «бие-ние жизни» таким людям. Они жаждут рукотворного светопре-ставления, знамения (а мы помним, что сказал Иисус о знамении²²). Мир для них скучен, они не видят совершенства зем-ной ойкумены, устроенной не просто так само-собой, но силою Божественной благодати с каким-то верховным смыслом.

«Какие *научные чудеса* могли бы открыть эти два великих ума, работая вместе?»— пишет автор реферата (курсив мой. — *И.И.*), имея в виду перспективы единовременного клонирования Ньютона и Эйнштейна. Так главным оказываются «научные чудеса». В запале полемики про аргумент прав личности забывают. Целью провозглашаются «чудеса», права же умерших оказываются забыты и растоптаны. Про то, что отношение уже умерших людей к собственному клонированию установить никогда не удастся, не вспоминают. Автор реферата заворожена возможностью клонировать уже умерших из-

²² «Истинно говорю вам, не дана роду сему знамение» (Мк. 8:12).

вестных людей, а так же, как она пишет: «дать шанс на новую жизнь людям прошлого, чьи жизни были несправедливо и преждевременно оборваны». Вот уж воистину «голос справедливости» — фатально не имея никакого согласия ворошить прах достойного предка, пытаться сотворить из него реинкарнацию Франкенштейна. Дескать, ему же во благо. Он бы, дескать, этого точно хотел! Вы, поборники клонирования, сначала докажите, что ноуменальный мир не существует, что никакого Бога и Его Царствия нет. А то представляете себе казус: вы клонируете Эйнштейна, а он сидит в загробном мире на облаке и шлет проклятья вашим проделкам с его прахом. Нельзя узурпировать права уже умерших людей.

Нет, обыватель не мучается моральными дилеммами. Ему подавай «чудеса науки». Люди, желающие скорых чудес и пышных мистических эффектов, скоро их получают. Все мы помним, как слуга Антихриста маг Аполлоний творит подобные фокусы пред лицом человечества в «Краткой повести об Антихристе» В.С. Соловьева. Мера здравомыслия, умеренности, скорбной застенчивости, похоже, утрачена приходящими нам на смену поколениями. Они жаждут «научных чудес», чтобы была «жизнь как кино». Но поскольку я, человек принадлежащий культуре прошлого, могу говорить, я делаю это, адресуя свой упрек бойким агитаторам пост-человеческого бытия. Зачем? — вопрошаю я. Зачем нужно какое-то клонирование, когда в моральном плане сегодняшний человек — все тот же червь²³, что и ветхозаветный Адам? Клонирование только умножит первородный грех человека²⁴. «Я в этот мир пришел, чтоб видеть Солнце» (как ска-

²³ «Я же червь, а не человек...» (Пс. 21:7).

²⁴ В статье И.В. Силуяновой «Искушение клонированием. Человек как подобие человека» мы встречаем такие слова: «Для католического мира клонирование обернулось серьезной богословской проблемой: будет ли наследоваться первородный грех людьми, появившимися без полового акта?» (Силуянова И.В. *Искушение клонированием. Человек как подобие человека*. М: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998). В своем ответе на статью И.В. Силуяновой священник С. Красовицкий верно замечает: «Напрасны... сомнения... упомянутых И. Силуяновой католических богословов относительно непередаваемости при клонировании первородного греха. Дело обстоит как раз наоборот...» (Красовицкий С. *Искушение клонированием*. www.moral.ru/l6.htm). Первородный грех — есть свидетельство падшести человека, он не может быть изжит посредством суетной, бездуховной практики клонирования.

зал К.Д. Бальмонт), а вовсе не затем, чтобы мне являлись «научные чудеса». Я желаю принять мир по истине, а не из пустой склонности, хотения того, чтобы мне было в нем «прикольно».

«...Был бы громадный *интерес и выгода* от клонирования великих фигур спорта... Олимпийские игры... могли бы стать *сенсацией*...» — читаем мы в реферате (курсив мой. — *И.И.*). Спорт и политика — это два полюса притяжения массового сознания. И еще сладострастие. «Сладострастие есть медленный огонь для отребья, на котором сгорает оно» — писал Ф. Ницше [11, с. 135]. Мне вспоминается одно интервью А.И. Солженицына, в котором он недоумевал, мол, как так — груда людей беснуется по поводу такого ничемного события как футбольный матч. Да, в футбольной игре может содержаться известная эстетика, но не этика. Какое дело трансцендентальному чистому разуму до того, кто победит сегодня — «Спартак» или «ЦСКА»? Ведь завтра результат будет обратным. Узнаю ли я что-то о смысле жизни, посмотрев новости спорта? В вечности стоит приговор Бога, а не преходящий факт суеты сует человека.

Но автор реферата, аспирантка-медик, ничего этого не видит, глубина вопроса остается сокрыта для ее поверхностного анализа, потому она и пишет, что «единственное возражение, которое остается в результате... — технология клонирования пока не совершенна. Но это — оправдание для дальнейших исследований, а не запрета». Для нее клонирование человека — простая распространенная практика будущего, подобная сегодняшней операции по удалению аппендикса. «Даже сам патриарх и папа не обходятся без услуг врачей» — пишет она. Во-первых, клонирование совсем не обязательно может производиться по медицинским показаниям, всецело вписать эту практику в контекст медицины не получается. Во-вторых, идентичность личности не подвергается поруганию, когда у человека отрезают, допустим, аппендикс. Лицо, индивидуализированный облик человека — относится к личности, эксплицирует ее черты. Повстречай я, положим, своего двойника, я бы испытал неловкость и смущение — своим бытием такой двойник намекал бы мне о несурзности, ненужности моего собственного бытия в мире.

Далее автор реферата пытается полемизировать с представлением о том, что «создание еще одного человека с тем же самым

генетическим кодом нарушило бы человеческую уникальность». В ответ она приводит такой довод: «Естественные близнецы намного более одинаковые, чем клоны-близнецы, так как естественные близнецы имеют... одинаковый возраст...». Однако, следует заметить, что близнецам повелел родиться Промысел Бога, а нравственная безупречность рождения клона человека до сих пор порождает дискуссии. Кроме того, как же можно человеческую уникальность сводить враз к одним генам. Это напоминает страстное недоумение Ф.М. Достоевского, высказанное словами его героя Мити Карамазова: «...Это там в нервах, в голове, то есть там в мозгу эти нервы... есть такие этакое хвостики, у нервов хвостики-то... я посмотрю на что-нибудь глазами, вот так, и они задрожат... вот почему я и созерцаю, а потом мыслю... потому что хвостики, а вовсе не потому, что у меня душа и что я там какой-то образ и подобие...Химия идет!» [6, с. 138]. «Никакой души, идентичность определяет набор генов. Генетика идет!» — слышится нам сегодня старый знакомый мотив вечно вульгарного редуccionизма. В конце-концов человек — это не одно его тело, человеческая материя, это так же и его форма-душа, дух-личность. Как проникновенно писал В. Ерофеев: «Ведь в человеке не одна только физическая сторона; в нем и духовная сторона есть, и есть — больше того — есть сторона мистическая, сверхдуховная сторона» [7, с. 421]. Этой мистической стороной человек должен предчувствовать Царствие Божие, соразмерять, какие дела совершаются в согласии с правдой Божьей, а какие — есть преступное своеволие. Промысел Творца и своеволие твари — разные вещи.

Обратим внимание, какой контраргумент приводится в реферате в отношении замечания, что «клонирование сократило бы генетическое разнообразие, делая нас более уязвимыми к эпидемиям и т.п.». «На... планете существует более 7 млрд. людей. Очевидно, клонирование человека будет производиться очень в скромных масштабах из-за предполагаемой стоимости процедуры...» — читаем мы здесь. Но почему будет именно так? — изумляемся мы, — откуда эта очевидность? Все может быть как так, так и эдак, то есть ровно наоборот. С одной стороны, быть может, клонирование человека — это всеобщий тренд будущего. Может быть, эта про-

цедура станет повсеместно применяться (вовсе не в «скромных масштабах»), если ей сегодня будет дозволено ворваться в жизнь, сокрушив на своем пути все моральные регуляции? С другой же стороны, клонирование вообще может быть не востребовано в будущем. Кто вообще сказал, что клонирование человека — прогрессивный научный ход сегодняшней науки? Кто поручится за последствия: страстный фанатик идеи клонирования или трепещущий от нетерпения применить опальную практику медик-авантюрист? Нечего думать, эти люди будут отвечать за возможные негативные последствия в последнюю очередь. Как писал Б.Г. Юдин: «Вполне вероятно, что через полстолетия... современные изощренные технологии воздействия на человека будут восприниматься как ужасно грубые, неэффективные и малонаучные» [13, с. 10]. Может быть наука в будущем предложит человечеству что-то иное, взамен взрывающей сегодня умы идеи клонирования человека.

Автор реферата полемизирует также и с таким возражением: «Даже если многие люди... находят мысль о клонировании человека отвратительной, это недостаточное основание для запрета... Многие считают отвратительными серьги в носу и операции по смене пола. Но они не запрещены, так как мы ценим свободу выбора». Хорошо, конечно, что автор реферата замечает слабость эстетических аргументов в моральном споре. Но вместе с эстетикой в сторону здесь оказывается отброшена и этика. Свобода преподносится как единственный достоверный, необходимый для жизни, критерий. Как мы уже сказали, автор реферата просто не замечает моральной проблематики вопроса. Как можно не видеть того, что свобода, к реализации которой она призывает на примере клонирования человека, не более, чем своеволие? В том-то и дело, что клонирование (так же, как искусственное оплодотворение, эвтаназия) представляет собою точку болезненного напряжения в сегодняшнем общественном сознании. Клонирование — есть символ раскола общества: одни думают так, а другие иначе. А третьи думают так и иначе одновременно. Клонирование для сегодняшнего обывателя, мало знающего о существовании вопроса — есть амбивалентная идея, готовая в любой момент времени обернуться в одно из двух своих состояний: «прекрасное», «безобразное». Этим кло-

нирование и замечательно для невзыскательного человека постмодерна. «Ну и что с того, что вас будет двое, трое... миллион... Пусть даже и отвратительно, но это же так весело... А значит уже и прекрасно» — так говорит нам постмодернистский релятивистский аморализм. Для стоящего в вере христианина, решившего однажды для себя эту дилемму, «отвратительность» клонирования не может вдруг обернуться в свою противоположность. «Отвратительно» — это, может быть, не философский, но уж точно человеческий контраргумент, высказанный в отношении проекта клонирования человека. Все мы помним об идеале единства истины, добра и красоты, заповеданном древнегреческой философией. Мистической своей стороной человек должен разделять добро и зло.

Как же резюмирует свою работу аспирантка, чей реферат мы здесь рассматриваем? В конце его мы читаем: «Очевидно, что клонирование человека имеет громадные потенциальные преимущества и несколько возможных отрицательных последствий... Клоны человека могут сделать большой вклад в области *научного прогресса* и *культурного развития*» (курсив мой. — *И.И.*). К большому прискорбию приходится сегодня признать, что эпоха модерна завершила дни своего бытия. Даже в эпоху Просвещения, когда идея научного прогресса приобрела, казалось бы, всеобщее признание, диссонансом прозвучал голос Ж.Ж. Руссо о несовпадении научного и нравственного прогресса. Что уж говорить о совсем недавних философских концепциях. Вспомним хотя бы «Закат Европы» О. Шпенглера, который предвосхитил сегодняшний упадок европейской культуры. Клонирование человека как некая осваиваемая технология сможет сегодня встроиться только в тело современной технократической, бесчеловечной, постмодернистской цивилизации. Но никак не культуры, тело которой сегодня истерзано Интернетом, медийными средствами и технологиями, отсутствием моральных ориентиров в децентрированном постмодернистском бытии. Говорить сегодня о вере в научную истину и научный прогресс — значит говорить о представлениях в общественном сознании, которые нашли свое завершение в первой половине XX в. Люди не способные воспринять весь трагизм положения культуры, создают тексты, подобные тем, что мы разбирали сегодня.

Приведем последнюю цитату из реферата: «...Существуют два мнения по поводу клонирования: “опасаться дальнейшего клонирования” и “бросить все силы на продолжение проекта”. Я скорее поддерживаю вторую часть мнений. Давайте вспомним то время, когда религиозные убеждения человека запрещали ему обращаться к врачам, а теперь *человечество просто не может жить без лекарств и медицины...*» (курсив мой. — *И.И.*). Разве это может служить сильным доводом в пользу применения практики клонирования человека? Едва ли можно ликовать по поводу утраты роли Церкви для современного человека. Едва ли можно радоваться тому, что человечество получило зависимость от биотехнологий и стоит перед серьезной проблемой регуляции бесконтрольного потребления продуктов фармацевтической индустрии. А как быть со злоупотреблениями медицины? А нацистская и советская практика евгеники? Тут открывается обширное пространство идей для нескончаемого спора. Кроме того, мы уже говорили, клонирование человека невозможно рассматривать в одном только медицинском дискурсе. Поэтому выслушаем в конце суждение православного священника по нашему вопросу. «...Почитая образ Божий в каждом человеке..., зная об уникальности каждой человеческой личности, мы ее охраняем и сохраняем, а клонирование, скорее разрушает... Каким будет клон человека? ...Будет ли это человек, а не просто некое подобие человека? Человек — духовное существо, и опасность в том, что может быть разрушена уникальность личности» — говорит священник Георгий Кочетков [4, с. 23].

В заключение следует сказать, что ни философская глубина проблемы, ни нравственная ее противоречивость не замечаются теми, кто сегодня рагует за научное и практическое форсирование практики клонирования человека. Сегодня необходима жесткая этическая редукция всех направлений научных исследований. Уже давно не на первом месте вопрос: «Будут ли наши потомки людьми наследующими нашу веру и культуру?». Ибо на первом месте сегодня стоит вопрос о нас самих. Способны ли мы сами дать отчет перед самими собой: уже ли мы по-прежнему можем называть себя людьми, теми кто сообразуется в своих поступках с Заветом и Евангелием, верой в осмысленность своего бытия? Хватит изобретать, пора решить, кто мы

такие есть. Как сказал М. Хайдеггер: «Вопрос не в том, что делать, а как начать думать» [2, с. 9]. Или как выразился В.А. Кутырёв: «Нужен не сциентистский, а гуманистический взгляд на бытие» [8].

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Мы призваны в общение // Живой родник. 2004. № 3.
2. *Бибихин В.В.* Дело Хайдеггера // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
3. *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество // Вехи; Интеллигенция в России: Сборник статей 1909–1910. М.: Молодая Гвардия, 1991.
4. Вопросы биоэтики. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2012.
5. *Гальтон Ф.* Наследственность таланта, ее законы и последствия. СПб.: 1875.
6. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М.: Правда, 1991.
7. *Ерофеев В.* Москва — Петушки. М.: Книжная палата, 1989.
8. *Кутырёв В.А.* Философия постмодернизма: Научно-образовательное пособие для магистров и аспиранов гуманитарных специальностей. Нижний Новгород: Волго-Вятская академия государственной службы, 2006.
9. *Кутырёв В.А.* Философия трансгуманизма: Учебно-методическое пособие. Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010.
10. *Лосев А.Ф.* Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. С. 160.
11. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2.
12. *Эфроимсон В.П.* Гениальность и генетика. М.: Русский мир, 1998.
13. *Юдин Б.Г.* Чтоб сказку сделать былью? // Бюллетень сибирской медицины. 2006. № 5.

Human cloning from the point of christian anthropology

I.A. IVANYUSHKIN

Department of Humanitarian Expertise and Bioethics Institute of Philosophy
Russian Academy of Sciences
ivan_ivanushkin@mail.ru

Abstract: In recent years, more and more loudly sound words of supporters of the idea of human transformation from a contemporary stage to the stage of post-human — the ideas of transhumanism. The idea of transhumanism involves into a cultural space offering a new draft for the human being. In fact this is a modification, reformatting of human nature to the level of post-human. Post-man,

obviously, will acquire many technical extensions of contemporary human being capabilities. We will not go into a retelling of the various projects on the reforming of human body and consciousness and limited by one subject. Human cloning — what practical and moral consequences will this medical practice have, if it is applied as easily and freely as it is today, for example, is used dentures? In other words, we are reasoning as if we do not notice the objective difficulties on the way of cloning existing today that still not allowed practically implement the project of human cloning. We will look into a virtual tomorrow, where each of us faces with the possibility to be duplicated by our own, newly born, resemblance.

Keywords: cloning, bioethics, Christianity, anthropology, transhumanism, ethics.

References

1. *Averintsev S.S.* Myi prizvani v obschenie // Zhivoy rodnik. 2004. № 3.
2. *Bibihin V.V.* Delo Haydeggera // *Haydegger M.* Vremya i byitie: Stati i vstupleniya: Per. s nem. M.: Respublika, 1993.
3. *Bulgakov S.N.* Geroizm i podvizhnichestvo // Vehi; Intelligentsiya v Rossii: Sb. st. 1909–1910. M.: Mol. Gvardiya, 1991.
4. Voprosy bioetiki. M.: Kulturno-prosvetitel'skiy fond «Preobrazhenie», 2012.
5. *Galton F.* Nasledstvennost talanta, ee zakony i posledstviya. SPb.: 1875.
6. *Dostoevskiy F.M.* Bratya Karamazovy. M.: Pravda, 1991.
7. *Erofeev V.* Moskva-Petushki. M.: Knizhnaya palata, 1989.
8. *Kutyiryov V.A.* Filosofiya postmodernizma: Nauchno-obrazovatelnoe posobie dlya magistrów i aspiranów gumanitarnykh spetsialnostey. N.N.: Izdatel'stvo Volgo-Vyatskoy akademii gosudarstvennoy sluzhby, 2006.
9. *Kutyiryov V.A.* Filosofiya transgumanizma: Uchebno-metodicheskoe posobie. N.N.: Nizhegorodskiy universitet, 2010.
10. *Losev A.F.* Derzanie duha. M.: Politizdat, 1988. S. 160.
11. *Nitsshe F.* Tak govoril Zaratustra. Soch. v dvuh tomah: T. 2. M.: Myisl, 1990.
12. *Efroimson V.P.* Genialnost i genetika. M.: Russkiy mir, 1998.
13. *Yudin B.G.* Chtob skazku sdelat byilyu? // Byulleten sibirskoy meditsiny. 2006. № 5.

Нормативный конфликт права на признание и права на забвение в условиях информационной войны²⁵

Аннотация: Признание — перспективный и популярный моральный феномен. Признание имеет коммуникативный характер, поэтому право на признание концептуально связано с возможностью реализации, в первую очередь, таких прав и свобод, как свобода слова, свобода совести, право на объединение. Однако в условиях информационной войны коммуникация субъектов осложняется. Расширение публичного пространства, вовлечение огромного количества граждан в информационное противоборство приводит к ценностно-нормативной дезориентации и конфликту прав. В статье рассмотрен конфликт права на признание и права на забвение, точнее, ситуация злоупотребления данными правами, которые вне конфликтного контекста, безусловно, обладают позитивным содержанием.

С одной стороны, признание личности или социальной группы включает в себя обмен информацией друг о друге, причем полнота и достоверность информации обеспечивает устойчивость признания. С другой стороны, право на забвение позволяет уменьшить полноту информации, в том числе, неконфиденциальной, циркулирующей в публичном пространстве. Возможность уничтожения своего информационного следа — это возможность скрыть участие в любой информационной «перестрелке»; возможность сконструировать новую персональную историю, новое Я, которое, возможно, более достойно признания, чем грешное предыдущее.

²⁵ При финансовой поддержке РГНФ (15–03–00414).

В условиях информационной войны право на признание, как и право на забвение, должно иметь нравственные ограничения, под которыми понимается самопонижение к нормативному поведению. Один из вариантов нравственных ограничений права на признание — смирение, а права на забвение — ответственность за все сказанное в публичном пространстве.

Ключевые слова: признание, борьба за признание, право на забвение, информационная война, нормативный конфликт.

В публикации 2006 года Г.Ю. Никипорец-Такигавы отмечается, что по частотности употребления слово «война» конкурирует в списке лидеров с такими словами, как «хорошо», «народ», «думать», «женщина» [4]. Сегодня популярность набирает словосочетание «информационная война». Данное понятие употребляется как синоним пропаганды, как обозначение вида военных действий, осуществляемых при помощи информации, как способ психологического воздействия на гражданское население и военных с целью получения политического, экономического, идеологического превосходства. Однако современная ситуация выводит информационную войну за пределы деятельности военных, политтехнологов и СМИ. Каждый блогер, чья аудитория превышает 3000 пользователей в сутки, по статусу приравнивается в СМИ, и несет ответственность не только за свои публикации, но и за комментарии, оставляемые пользователями [5]. Каждый «рядовой» пользователь сети Интернет, попадая в публичное пространство, оказывается вовлеченным в создание, трансляцию, модификацию информационных потоков. В подобных условиях информационную войну можно определить как информационное взаимодействие, направленное и/или приводящее к наступлению негативных, разрушительных последствий для ценностно-нормативных установок субъектов этого взаимодействия. Речь идет о взаимодействии, а не о воздействии, поскольку сложно определить, кто является солдатом, а кто — гражданским населением; кто нападает, а кто — жертва нападения; кто осознанно использует язык ненависти, а кто просто делает перепост сообщения. Становится все

сложнее отличать добро от зла, поскольку любое зло находит рациональное оправдание; любой неправде и любому насилию находится весомое обоснование с апелляцией к моральным категориям: «если бы этого не сделал я, то сделал бы другой, хуже меня»; «добро должно быть с кулаками»; «в этой ситуации не было другого выхода» и т.п. В контексте информационной войны ценности и нормы приобретают новые смыслы и значения, меняются границы социальных норм и, соответственно, поведение людей.

Один из актуальных нормативных конфликтов разворачивается между правом на забвение и правом на признание.

Право на признание

Признание правосубъектности личности является одним из фундаментальных прав человека и гражданина. Признание достоинства каждого человека, вне зависимости от его расы, национальности, пола, возраста, религиозных и политических убеждений — базовая ценность современной цивилизации. Однако признание перешагнуло обозначенные границы. Сегодня обсуждается не только и не столько признание личности, сколько признание групповых различий. Можно сказать, что в конце XX века был осуществлен нормативный поворот от перераспределения к признанию. Индивиды и группы борются уже не за экономическое, а за статусное и культурное равноправие.

Философское осмысление феномена признания отражено в работах Ю. Хабермаса, А. Хоннета, Ч. Тэйлора, Н. Фрэйзер, С. Бенхабиб и др. Авторы разрабатывают различные нормативные модели признания, определяя его основные формы. Однако идея признания была сформулирована еще Г.В.Ф. Гегелем. При этом понимание признания современными авторами существенно отличается от гегелевского признания как процесса, происходящего между самосознаниями [1]. Проиллюстрирую это на примере работ А. Хоннета, который обращается к Гегелю йенского периода [13, 1]. Хоннет предлагает модифицировать идеи Гегеля с учетом актуальных социальных реалий:

1. Гегель полагает, что практическая личность формируется в процессе взаимного признания. Однако межличностные отношения он видит не как эмпирические события, а как взаимодействия между единичными разумными существами. Для того чтобы «исправить» этот взгляд, Хоннет обращается к эмпирической социальной психологии, а именно к социальному бихевиоризму Дж. Мида. Основная идея социального бихевиоризма: идентичность может быть сформирована только как результат intersubjectивного признания.

2. Гегель в качестве форм признания выделяет любовь, право и нравственную жизнь (*ethical life*). Хоннет описывает такие формы, как любовь, право и солидарность. Любовь у Хоннета — это сильная эмоциональная связь между небольшим количеством людей; право предполагает равные возможности для всех (гражданские права гарантируют свободу, политические — участие, социальные — базовое благосостояние) [13, 115]; солидарность предполагает, что в масштабах общества каждый может быть признан, а именно принят как ценный для общества.

3. Логика последовательности форм признания у Гегеля носит метафизический и теологический характер. Хоннет переосмысливает эту логику, используя философские концепции социальной борьбы и социальных конфликтов, в частности, теорию К. Маркса. Он изображает развитие общества как результат борьбы за признание.

Борьба за признание — новая форма социальных протестных движений. А. Хоннет полагает, что движущая сила таких движений — это осознание несправедливости, несоответствия нормативных моральных интуиций наличным социальным практикам (например, работа 1981 года «Моральное сознание и социальное классовое господство»). Иными словами, униженные и оскорбленные социальные группы добиваются признания, а в некоторых случаях, и возмездия за прошлые унижения, о чем свидетельствует феномен обратной дискриминации. Обратная дискриминация — деструктивное явление. Подтверждение этому можно найти у Гегеля: «...если из двух людей, борющихся друг с другом за свое взаимное признание, хотя бы один погибает, то никакого признания не осуществляется, тогда оставшийся в живых столь же мало, как и мертвый, существует в качестве признанного» [1].

Признание в идеальном варианте приводит к двусторонним изменениям. **Признающий** лишается своего самолюбия: «... В признающем субъекте происходит децентрирование, так как он наделяет ценностью другой субъект, который является источником легитимных притязаний, наносящих внезапный разрушительный ущерб его самолюбию» [9]. **Признаваемый** излечивается от моральных травм трех типов [12]: 1) травмы, связанные с лишением человека возможности наслаждаться физическим благополучием (убийства, пытки, изнасилование и т.п.); 2) травмы, связанные с пренебрежением моральной ответственностью некоторыми личностями. Такие травмы приводят к потере самоуважения (мошенничество, обман, правовая дискриминация индивидов и групп); 3) травмы, причиненные путем унижения или неуважения. Такие поступки умаляют чувство социальной значимости (от игнорирования приветствия до стигматизации).

Однако в условиях информационной войны, где осуществляется одновременно тотальная и незаметная дискредитация ценностей, размывание границ нормативного, невозможно гарантировать, что у признаваемого субъекта вместо нормального чувства собственного достоинства и самоуважения не разовьется ненормативное превозношение над признающим. В условиях войны возможно только понуждение к признанию, в то время как субъект должен быть достоин признания, что, в свою очередь, возможно, если субъект самодостаточен. Очень остроумно об этом пишет Д. Юм: «Человек здравомыслящий и достойный доволен собой независимо от привходящих соображений, но дурак всегда нуждается в другом лице, еще более глупом, чтобы не утратить уверенности в своих талантах и своем уме» [10].

Борьба за признание — это понуждение Другого к признанию собственной ценности. Требование «Признай меня как ценность» разрушает идею моральной автономии, поскольку только Я может и должно заставить себя признать Другого. Если же Другой борется за признание, понуждает Я к этому, проблема выходит за пределы моральной автономии, в область социального конфликта.

Конфликт социальных практик перерастает в конфликт носителей практик. Мы как будто играем в игру, основанную на принципе

«Ты — мне, я — тебе»: если ты меня признаешь, то и я тебя признаю, но если ты меня унизишь и обманешь, и я тебя унижу и обману. Б.В. Марков очень точно характеризует игровой момент современного дискурса признания: «Речь должна идти о некотором рынке признания, когда оно осуществляется не на основе долга и любви, а на основе «стоимостной» оценки акта признания, которая уподобляется товару. Тот, кто играет в игру признания другого, сильно рискует, ибо велика вероятность, что другой вовсе не ответит взаимным признанием» [2]. В самом деле, низкие показатели социального доверия и высокие показатели социального цинизма свидетельствуют о том, что мы только играем в признание, но по факту проявляем невежливость, невоспитанность и нелюбовь друг к другу.

Борьба за признание в условиях информационной войны приводит к вариациям злоупотребления правом на признание. Полагаю, что одной из форм такого злоупотребления является переход от признания субъекта к признанию различий. Человек понимает и осознает себя, свою уникальную сущность через другого человека. Так, согласно К. Марксу, «лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку» [3]. Человек заслуживает уважения просто потому, что он человек, а не из-за наличия отличительных признаков. Однако злоупотребление правом на признание приводит к иным выводам и порождает иные социальные практики. Как иронично отмечает Р. Вайсберг, «к Хуану следует относиться хорошо не потому, что он человек, и все люди заслуживают уважения, Хуан заслуживает уважение, потому что он отличается» [14]. Переход от субъекта к различиям также незаметен, как переход от «есть» к «должно». Мы сталкиваемся с новой гильотиной. В результате в публичном пространстве возникает довольно серьезная проблема, которую А.Е. Галиотти сформулировала следующим образом: «Все различия, будучи индивидуальными установками и предпочтениями являются равными с политической точки зрения. Вот только, перефразируя Оруэлла, можно сказать, что некоторые различия различнее других» [11].

Все члены общества — вне зависимости от убеждений — имеют право на равное признание и уважение. Однако не понятно, как

практически — в политическом пространстве, где ведется информационная война — добиваться равных прав на уважение людей, имеющих диаметрально противоположные убеждения по ряду вопросов публичного характера.

Право на забвение

Право на забвение можно сформулировать следующим образом: гражданин имеет право защищать свою электронную репутацию. Способом защиты является возможность обращения к операторам поисковых систем с запросами об удалении ссылок на страницы, содержащие персональные данные граждан.

В Евросоюзе нормативным основанием права на забвение является Директива № 95/46/ЕС Европейского парламента и Совета Европейского Союза «О защите физических лиц при обработке персональных данных и о свободном обращении таких данных» [7]. Однако Комитет Европарламента по гражданским свободам, правосудию и внутренним делам в 2013 году предложил заменить Директиву, и удалять не только ссылки из поисковых запросов, но и данные о пользователях.

Ограничениями права на забвение в европейском варианте являются защита свободы слова и сохранение баланса частных и публичных интересов.

В российском законодательстве предлагается иной набор ограничений права на забвение. Подлежат удалению ссылки на информацию о заявителе, которая распространяется с нарушением законодательства Российской Федерации, является недостоверной, а также неактуальной, утратившей значение для заявителя в силу последующих событий или действий заявителя, за исключением информации о событиях, содержащих признаки уголовно наказуемых деяний, сроки привлечения к уголовной ответственности по которым не истекли, и информации о совершении гражданином преступления, по которому не снята или не погашена судимость [6].

Авторы законопроекта о праве на забвение привели ряд аргументов, обосновывающих его необходимость:

- право на забвение необходимо для пресечения шантажа и травли в Интернете, Интернет-унижения;
- право на забвение позволит начать создавать культуру правового регулирования споров в Сети;
- право на забвение позволит избавиться от «мусора в Интернете» [8].

Однако еще на этапе обсуждения законопроекта были выдвинуты серьезные аргументы критического характера:

- право на забвение нарушает свободу слова;
- право на забвение нарушает конституционное право личности искать, получать, передавать, производить и распространять информацию;
- право на забвение не обеспечено действующими механизмами правоприменения (нет критериев достоверности и актуальности информации; государственные функции вынуждены выполнять операторы поисковых систем и т.п.);
- право на забвение позволяет публичным людям, мошенникам, извращенцам исправлять свою репутацию.

На мой взгляд, эти аргументы не отражают полностью проблему злоупотребления правом на забвение и масштабов последствий его реализации в условиях информационной войны. Оно позволяет любому человеку — не только политику или мошеннику — конструировать индивидуальное воображаемое и выдавать его за собственную экзистенцию. Мы имеем возможность выглядеть в собственных глазах и в глазах других людей лучше (или хуже), чем мы есть на самом деле.

Право на забвение — это топор, которым, вопреки поговорке, можно вырубить написанное пером. Возможность уничтожения своего информационного следа — это возможность скрыть участие в любой информационной «перестрелке», нивелировать ответственность за любое информационное загрязнение, которое можно определить как информацию, существующую за пределами нравственных ограничений.

Итак, и право на признание, и право на забвение, безусловно, обладают позитивным содержанием, однако в контексте информационной войны увеличиваются соблазны злоупотребления обозна-

ченными правами. Помимо этого, можно предположить, что механизмы реализации права на забвение стали прорабатываться на законодательном уровне только в 2014 году далеко не случайно. Является ли причиной специфика информационно-коммуникационных технологий и расширение публичного пространства, или же есть более фундаментальные причины популяризации забвения? Предположу, что одной из таких причин является вступление права на забвение в нормативный конфликт с правом на признание.

3 Конфликт прав

Можно выделить несколько аспектов конфликта анализируемых прав.

1) Я жаждет признания, реализует свободу слова, говоря о себе и Другом; Другой, используя право на забвение, удаляет то, что заявлено Я о Другом в публичном пространстве. При этом Я, притязующее на хабермасовскую триаду истинности, правильности и правдивости, оказывается обманутым.

2) право на забвение может обернуться получением признания. Так, например, разработка европейского варианта нормативных механизмов реализации права на забвение связана с решением Европейского суда в пользу Марио Костехи Гонсалеса, который пытался уничтожить информационный след о своих прошлых финансовых проблемах. Однако поскольку судебный прецедент не в пользу Google был уникален, вместо забвения Гонсалес получил признание: его имя, его история, включая финансовые проблемы в прошлом, доступны по тысячам ссылок в сети Интернет на разных языках мира.

3) представляется интересным сочетание борьбы против феномена, который А. Хоннет обозначает термином «looking through» [9], и нормативного обеспечения права на забвение. С одной стороны, признание личности или социальной группы включает в себя обмен информацией друг о друге между коммуникантами, причем полнота информации обеспечивает формирование устойчивого признания. С другой стороны, право на забвение означает, напротив, уменьшение полноты информации, в том числе, неконфиденциальной, циркулирующей в публичном пространстве.

4) Одной из причин трудности реализации права на признание в форме солидарности является плохая репутация. Крайне сложно обосновать ценность для общества личностей, склонных к таким негативным социальным практикам, как обман, мошенничество, сутяжничество и т.п. Однако право на забвение позволяет сформировать новую идентичность, такую, которая не будет омрачаться «прошлым грехами». Поскольку право на признание сегодня актуально не только для личности, но и для социальных групп, можно предположить, что в недалеком будущем права на забвение будут требовать и социальные общности.

Для разрешения нормативного конфликта анализируемых прав, а также для предотвращения массового злоупотребления такими правами необходима система нормативных ограничений, включающая, главным образом, правовые и нравственные нормы и принципы. Под нравственными ограничениями понимается самопонуждение к нормативному поведению.

Представляется, что эффективным нравственным ограничением злоупотребления правом на признание является смирение, а ограничением злоупотребления правом на забвение — ответственность. Смирение и ответственность способствуют определению меры, нормативных границ, в которых и признание, и забвение не приводят к усугублению существующих и возникновению новых внутриличностных, межличностных и межгрупповых конфликтов. Нормативное поведение в условиях информационной войны характеризуется ответственностью за все сказанное личностью в публичном пространстве, смирением с тем, что достоверно сказано о личности Другим и уважением к честному, нормативно правильному публичному слову Другого о себе.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992 // psylib.org.ua/books/egel02.
2. Марков Б.В. Мораль и разум // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001. С. 374.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1955–1974. Т. 23. С. 62.
4. Никитопорец-Такигава Г.Ю. Агрессия в языке СМИ — опыт статистического анализа // Язык, сознание, коммуникация: сборник статей /

Отв. ред. Красных В.В., Изотов А.И. М., 2006. Вып. 33. С. 56.

5. О внесении изменений в Федеральный закон «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» и отдельные законодательные акты Российской Федерации по вопросам упорядочения обмена информацией с использованием информационно-телекоммуникационных сетей: Федер. закон № 97-ФЗ от 05.05.2014.

6. О внесении изменений в Федеральный закон «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» и статьи 29 и 402 Гражданского процессуального кодекса Российской Федерации: Федер. закон от 13.07.2015 № 264-ФЗ.

7. О защите физических лиц при обработке персональных данных и о свободном обращении таких данных: директива № 95/46/ЕС Европейского парламента и Совета Европейского Союза (принята в г. Люксембурге 24.10.1995).

8. Стенограмма рассмотрения законопроекта № 804132–6. // transcript.duma.gov.ru/api_search/?search_mode=number&sessid=4320&dt_start=&dt_end=&deputy=&number=804132-6&keyWords=.

9. *Хоннет А.* Невидимость. О моральной эпистемологии признания // Кантовский сборник. 2009. Вып. № 1.

10. *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. / Под общ. ред. И.С. Нарского. М., 1965. Т. 1. С. 632.

11. *Galiotti A.E.* Toleration as Recognition. Cambridge, 2003. P. 6.

12. *Honneth A.* Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory. Cambridge, 2007. P. 136.

13. *Honneth A.* The Struggle for Recognition: moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, 1996. 216 p.

14. *Weissberg R.* Pernituous Tolerance: How Teaching to Except Differences Undermines Civil Society. New Brunswick (USA); London (U.K.), 2008. P. 65.

Normative conflict of right to recognition and right to oblivion in conditions of information war

E.A. KOVAL

Middle-Volga Institute (branch) of Russian State University of Justice
(MOJ Russia RPA) in Saransk
nwifesc@uandex.ru

Abstract: Recognition is a promising and popular moral phenomena. Recognition is communicative phenomena in nature, so right to recognition is conceptually related to the possibility of realization, in the first place, these rights and freedoms: freedom of speech, freedom of conscience, freedom of association.

However, communication of subjects in condition of information war is complicated. Extension of the public space, involving a huge number of citizens in the information warfare leads to disorientation in the sphere of values and norms and conflict of rights. The article deals with the conflict of right to recognition and right to oblivion, or rather, the situation of abuse of these rights, which have a positive content in the non-conflict context.

On the one hand, the recognition of a person or social group includes the exchange of information about each other, and completeness and reliability of the information ensures the stability of recognition. On the other hand, the right to oblivion make possible to reduces the completeness of information, including non-confidential information, which circulates in the public space. The ability of destruction of information track is the ability to conceal involvement in any information «shootout» and the ability to construct a new personal history, the new identity, which is perhaps more worthy of recognition than previous sinful identity.

Right to recognition and right to oblivion must have the moral constraints in the condition of information war. Moral constraints are understood as self-coercion to normative behavior. The variant of moral constraint of right to recognition is humility, and variant of moral constraint of right to oblivion is responsible for everything that said by person and about person in the public space.

Keywords: recognition, the struggle for recognition, the right to oblivion, information war, normative conflict

References

1. *Gegel G.V.F.* Fenomenologiya dukha. SPb., 1992 [psylib.org.ua/books/gegel02].
2. *Markov B.V.* Moral' i razum // *Khabermas Yu.* Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deystvie. SPb., 2001. S. 374.
3. *Marks K., Engel's F.* Soch. T. 23. M., 1955–1974. S. 62.
4. *Nikiporets-Takigava G.Yu.* Agressiya v yazyke SMI — opyt statisticheskogo analiza // *Yazyk, soznanie, kommunikatsiya: sb. statey.* M., 2006. Vol. 33. S. 56.
5. O vnesenii izmeneniy v Federal'nyy zakon «Ob informatsii, informatsionnykh tekhnologiyakh i o zashchite informatsii» i ot del'nye zakonodatel'nye akty Rossiyskoy Federatsii po voprosam uporyadocheniya obmena informatsiy s ispol'zovaniem informatsionno-telekommunikatsionnykh setey: Feder. zakon № 97-FZ ot 05.05.2014.
6. O vnesenii izmeneniy v Federal'nyy zakon «Ob informatsii, informatsionnykh tekhnologiyakh i o zashchite informatsii» i stat'i 29 i 402 Grazhdanskogo protsessual'nogo kodeksa Rossiyskoy Federatsii: Feder. zakon ot 13.07.2015 № 264-FZ.
7. O zashchite fizicheskikh lits pri obrabotke personal'nykh dannykh i o svobodnom obrashchenii takikh dannykh: direktiva № 95/46/ES Evropeyskogo parlamenta i Soveta Evropeyskogo Soyuz (prinyata v g. Lyuksemburge 24.10.1995).
8. Stenogramma rassmotreniya zakonoproekta № 804132–6 // transcript.duma.gov.ru/api_search/?search_mode=number&sessid=4320&dt_start=&dt_end=&deputy=&number=804132–6&keyWords=.

9. *Honneth A.* Nevidimost'. O moral'noy epistemologii priznaniya // Kantovskiy sbornik. 2009. Vol. № 1.
10. *Yum D.* Soch. V 2 t. M., 1965. T. 1. S. 632.
11. *Galiotti A.E.* Toleration as Recognition. Cambridge, 2003. P. 6.
12. *Honneth A.* Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory. Cambridge, 2007. P. 136.
13. *Honneth A.* The Struggle for Recognition: moral Grammar of Social Conflicts / Translated by Joel Anderson. Cambridge, 1996. 216 p.
14. *Weissberg R.* Pernituous Tolerance: How Teaching to Except Differences Undermines Civil Society. New Brunswick (USA); London (U.K.), 2008. P. 65.

Н.П. Мартыненко

Доктор философских наук
Факультет политологии МГУ имени М.В. Ломоносова
nick9@yandex.ru

Первоисточки понятия «и» 義 в учении раннего конфуцианства

Аннотация: Данная статья посвящена проблеме изучения одного из центральных этических понятий конфуцианства, обозначаемого иероглифом «и» 義. Его смысл при переводах на русский язык словами «справедливость», «долг», лишь частично отражают весь его смысловой спектр. Для уточнения данного понятия требуется изучение его древнейших форм начертания и истории развития. В своих первоисточках оно восходит к изображению «жертвоприношения барана». Мотив жертвоприношений и ритуальной родовой трапезы и стал первоосновой развития его семантики.

Ключевые слова: Китай, конфуцианство, история, этика, справедливость, долг, жертвоприношение, иероглифы, этимология.

Понятие «и» 義 входит в состав центральных этических понятий конфуцианства, «пяти постоянств» («у чан»), пяти основных этических категорий. На письме это понятие передается иероглифом «и» 義 (сокращенная форма начертания 义). Данное понятие фигурирует, например, в изречениях Конфуция, записанных в трактате «Лунь юй» («Беседы и суждения»). Конфуций использовал его для характеристики «благородного мужа» («цзюнь цзы»), противопоставляя его «мелкому человеку» («сяо жэнь») и говоря: «Благородный муж понимает справедливость, мелкий человек понимает выгоду». Согласно Конфуцию, именно справедливость является образцом для действий благородного мужа. Говоря о самом себе, Конфуций утверждал: «[Быть] несправедливым, но богатым и влиятельным, для

меня это так же [далеко], как и облака в вышине». Его последователь Мэн-цзы писал: «Справедливость — это то, что сдерживает [желания] сердца и делает дела достойными».

Предложенная версия перевода иероглифа 義 «и» в вышеуказанных фрагментах классических текстов на русский язык словом «справедливость» не единственно возможный и принятый в научной литературе вариант. Возможен и встречается также вариант перевода словом «долг». Какое из этих двух слов, «справедливость» или «долг», более точно передает значение понятия «и» сложный вопрос. Понимание амбивалентности его смысла отражается в варианте его перевода в толкованиях биномом «долг/справедливость», «должная справедливость». Выбрать наиболее точный аналог этому понятию в русском языке непросто. В целом, иероглиф 義 «и» принимает широкий круг значений и в разных контекстах может переводиться на русский язык, разными словами. Например: «справедливость», «долг», «чувство долга»; «порядочность», «честность», «правильность», «честь», «нравственность»; «принцип», «значение», «смысл»; «довод», «принцип», «доктрина»; «дружба»; «дружеские отношения»; «тесные, близкие связи»; «общинный», «общий»; «находящийся в общественном пользовании»; «бесплатный»; «благотворительный».

С целью уточнения понятия и семантики иероглифа «и», проанализируем историю его развития. Рассмотрим его древнейшие формы начертания и значения в культурно-историческом и языковом контекстах. Такой подход позволяет реконструировать историю развития понятия, возникшего в процессе осмысления семантики иероглифических знаков. Разлагающееся на множество слов, лексических контекстуальных значений единство символа, позволяет увидеть нечто, несводимое к конструкции логики и демонстрирующее характер смыслового свершения, свойственный данному языку процесс образования понятий. В ином случае возникает трудноразрешимая проблема многозначности иероглифов, которые одновременно могут принимать совершенно разные по смыслу лексические значения.

Ярким примером этому может послужить иероглиф 象 «сян», принимающий в китайском языке лексические значения, перево-

димые на русский словами «образ», «символ». Корневое значение иероглиф 象 «сян» «слон», что отражено и в древних формах начертания данного иероглифа, изображающего слона, и в определении его корневого значения в древних толковых словарях. Для понимания его производных значений необходимо знать логику переноса значения от рисунка «слона» к его пониманию в качестве «образа» и «символа». Это можно понять из объяснения переноса значения в толковании древнекитайского мыслителя Хань Фэй-цзы: «Люди редко видят живых слонов, но когда встречаются кости мертвого слона, тогда мысленно представляют себе, как он выглядит живым. Поэтому то, что люди представляют в мыслях, называется сян — образ [слона]». Таким образом, «сян» — это представляемое в воображении или образ, а если еще точнее, то некая часть, глядя на которую судят о целом. Перенос его значения тесно связан с кардинальными изменениями климата на территории Китая в древности. До конца II тысячелетия климат там был значительно теплее и более влажным. Настолько, что некогда ареал джунглей и обитания слонов распространялся вплоть до местоположения Пекина. Затем климат изменился и слоны ныне водятся лишь значительно южнее. Это произошло еще в древности, чем и было продиктована необходимость объяснения значений иероглифа, сделанное в I тысячелетии в тексте Хань Фэй-цзы.

Иероглифы и обозначаемые ими понятия развивались в китайской культуре на протяжении тысячелетий. За это время они наполнились огромным количеством смысловых связей. Поэтому при их изучении важную роль играют этимологические изыскания, которым издревле придавалось большое значение в китайской философской мысли. Реконструкция выражаемых в древнекитайском языке и иероглифических знаках смысловых структур позволяет выявить смысловые пласты древнейших философских текстов, анализ которых невозможен при изучении только лексических значений иероглифов, описанных в словарных статьях.

Древнейшие формы начертания иероглифа «и» 義 встречаются в надписях на панцирях черепах и костях животных («цзягувэнь») II тысячелетия до н.э. Эта форма повторяется и в надписях на

бронзовых сосудах («цзинвэнь») II–I тысячелетия до н.э. . В надписях I тысячелетия до н.э. в стиле начертания «чжуань» он приобрел форму, более близкую к современной: . Иероглиф «и» 義 состоит из двух элементов. Верхний элемент 羊 «ян» восходит к изображению «барана». Нижний элемент 我 «во» в своих древнейших формах начертания изображает «нож-пилу». Вместе два этих элемента задавали такое древнейшее буквальное значение иероглифа «и»: «ножом-пилой забивать и разрезать быков, баранов, принося их в жертву». Возникает вопрос, как данное значение инспирировало вышеперечисленный комплекс значений?

Жертвоприношения животных распространенный феномен в истории развития древних культур. Не являлся исключением в данном ряду и Древний Китай. В частности, о ситуации, связанной с жертвоприношением барана и комментарием Конфуция в данной связи, повествуется и в тексте «Лунь юй». Согласно ритуалу, в первый день каждого месяца правитель царства должен был приносить в жертву баран. Как-то раз: «Цзы-гун захотел прекратить жертвоприношения барана в первый день месяца. Учитель сказал: Сы! Ты любишь [и] жалеешь баранов. А я люблю [и] жалею ритуал — ли». Как видим, в ритуал входило и требование регулярного приношения в данном случае в жертву барана. В данном контексте можно усмотреть условия для развития переноса от буквального значения иероглифа «и» «приносить в жертву барана», к его производному значению «должное», «долг». Конфуций призывал к неукоснительному соблюдению ритуала, говоря: «Нельзя смотреть на то, что не соответствует «ли»; нельзя слушать то, что не соответствует «ли»; нельзя говорить то, что не соответствует «ли»; нельзя делать то, что не соответствует «ли».

Следующий на очереди вопрос, каковы условия для появления производного значения иероглифа «и» «справедливость»?

Символизм, зафиксированный в форме начертания иероглифа «и», имел важное социальное и культовое значение в китайской культуре и восходил в своих первоисточках в глубокую древность. Об этом, в частности, можно судить на основании семантики и этимологии его составного элемента, нижнего элемента — иерог-

лифа 我 «во». Его древнейшие формы начертания в надписях «цзягувэнь»: , . Затем он трансформировался, эволюционируя к современной форме: , ; 我. Как мы уже указали, этот «нож-пила» использовался в древнейшие времена для забоя и расчленения туш животных. Он также использовался и для жестокой казни — четвертования тел или ампутации конечностей преступников, что наглядно зафиксировано в следующих двух древних иероглифах, на которых наглядно изображена казнь ампутацией ноги подобным орудием: . Это орудие к I тысячелетию до н.э. вышло из употребления и в исходном значении этот иероглиф редко употреблялся, однако широко стал употребляться в производном значении.

Наиболее вероятный древнейший прообраз орудия, легшего в основу форм начертания иероглифа 我 «во» — это орудия, получившие широкое распространение в эпоху мезолита и продолжавшие применяться в эпоху неолита. Они создавались и использовались во многих регионах. Не только в Китае, но и на других территориях Азии, а также Африки, Европы. Их производили из мелких каменных орудий, иногда геометрических форм (в виде треугольника, трапеции, сегмента и др.), которые вставлялись в пазы костяных и деревянных рукоятей, образуя составное кремниевое лезвие в форме пилы. Реконструированные орудия подобного типа можно увидеть в экспозициях исторических музеев Китая. Эти конструкции, с рядами зубьев на них, использовались для разных целей. Например, для устройства ловушек на животных. Пилообразная конструкция с рядами каменных лезвий, по видимому, использовалась и для разделки туш животных, «разрубания — разрезания — распиливания» их на части. В древнейшие времена иных столь же эффективных инструментов подобного рода просто не существовало.

Затем, во времена эпохи бронзы, подобная конструкция в Древнем Китае воплотилась в форму особого бронзового пилообразного топора . Подобного рода орудия и послужили древнейшим прообразом изображения, воплотившегося в форме начертания иероглифа «во». В древнекитайском языке этот иероглиф стал использоваться как показатель принадлежности: «мой», «моя», «мое». В дальнейшем

его значение расширилось и до местоимения личного лица — «я», а затем и понятия «эгоизм». Кроме того, иероглиф 我 в произношении «э» также принимает значение «голодный».

Можно предположить, что изначальная семантика иероглифа 我, обусловившая лексические значения «мое» и «голодный», производны от некогда реальной ситуации, сопровождавшей «расчленение туши животного» при жертвоприношении, с последующей раздачей кусков туши и коллективной родовой трапезой. «Мое» в данном случае могло иметь смысл «моя часть мяса туши животного, предназначенного для общинной трапезы». Дальнейший перенос значений привел к появлению показателя принадлежности — «мое», а затем также «я» и производного «эгоизм».

Этот иероглиф, будучи дополнен иероглифом «баран», и стал элементом важнейшего конфуцианского понятия, обозначаемого иероглифом 義 «и». Он наглядно указывал на «расчленение туши жертвенного животного» и так мог использоваться и в значении «справедливости» при разделе туши во время общинной жертвенной трапезы. Поэтому семантику знака «и» можно возвести и к идее «справедливого деления частей туши жертвенного барана». Ее справедливому разделению среди сотрапезников, членов общины, принимающих участие в жертвоприношении. Данная ситуация может выступать и основанием для переноса значений в направлении: «общинный», «общий»; «находящийся в общественном пользовании»; «бесплатный»; «благотворительный»; «тесные, близкие связи».

Быт древних общин с практикой жертвоприношений и последующих родовых торжественных трапез отражен и в семантике другого центрального конфуцианского понятия «ли»: «ритуал», «церемонии», «правила поведения», обозначаемого на письме иероглифом «ли» 禮. Его древнейшая семантика сводится к значению: «торжественно угощать»; «сосуд для проведения ритуальных торжественных угощений»; «торжественное угощение». Его конфуцианское толкование представлено в каноническом тексте конфуцианцев «Ли цзи» («Записи о церемониях»): «Самое высшее из почитаемого — это добродетель дэ. Включает в себя долг, прояв-

ление взаимности. Ли с древности — это дарить и получать ответные дары [устанавливая взаимные] отношения, входить и уходить, [навещая друг друга]. Если дар вручен, но не возвращается ответной благодарностью, это не соблюдение ли».

Данная семантика представлена и в комплексе значений другого иероглифа «и» 儀, производного от рассматриваемого нами иероглифа «и» 義, к которому слева добавлен знак «жэнь» 亻 - «человек». Этот составной иероглиф «и» 儀 принимает такие значения, как: «подарок», «подношение»; «пара», «ровня», «достойный партнёр»; «закон», «норма», «эталон», «образец», «правила поведения»; «ставить себе за образец»; «этикет», «ритуал»; «культурный обиход»; «парадный», «церемониальный».

Практика жертвоприношений и последующих торжественных ритуальных трапез существовала в рамках территориальных и большесемейных общин, на базе которых и формировалась культура и государственность в Древнем Китае. В эпоху правления династии Чжоу (XII-III вв. до н.э.) ядро подданных составляли свободные общинники, обладавшие правом на даровые раздачи предметов питания и т.п. Эти раздачи питания происходили в контексте жертвоприношений и функционально объединяли всех близких и дальних родственников в единый коллектив — большую семью. Совместная ритуальная трапеза должна была способствовать укреплению отношений между ними и родом. В основе этой большесемейной общины лежал единый род, связанный внутри сложной системой родства всех его членов.

Трансформация этой патриархальной общины происходила во времена жизни Конфуция в I тысячелетии до н.э. по мере изменения уклада жизни древнекитайского общества. Но и потом государство продолжало пониматься как большая семейная община. Немалую роль в этом играло и учение Конфуция. Понимание населения страны как разросшегося родового объединения выражалось, например, в виде запрета на браки между мужчиной и женщиной однофамильцами, несмотря на то, что их, родство, которое если и имело место, то несколько столетий назад. О существовании подобной практики в Китае в средние века можно судить на

основании уголовного законодательства династии Тан (618 — 907 гг. н.э.): «Всем, кто имеет общих предков и носит одинаковые фамилии, нельзя заключать браки. При нарушении этого оба [вступивших в брак] наказываются 2 годами каторги. Однако в древности фамилии и родовые имена жаловались и присваивались вследствие ярких добродетелей и заслуг, по названиям удельных владений (и), должностей или титулов знатности, так что дело [возникновения фамилии] не может быть сведено к какой-то одной причине. Бывает, что те, кто имел общих прародителей, перемещались и разделялись, так что год от года и от поколения к поколению мало-помалу отдалялись [друг от друга]. Поток [удалялся от] источника, а корни расщеплялись. Редко можно выяснить это в подробностях. Что касается [тех, кто носит фамилии] Лу и Вэй, это [принадлежащие к] отцовским поколениям потомки Вэнь-вана, а [тех, кто носит фамилии] Фань и Цзян — это отпрыски Чжоугуна. Хотя поначалу они и были родичами, но затем были возведены во владение своими [уделами], все начали [из поколения в поколение] носить фамилии по [названиям] своих уделов (го), и это стало [причиной] возникновения [отдельных] родов. ... [Родственники] как по основной, так и по боковым линиям этих нынешних фамилий никак не должны вступать в брак [один с другим]. Если у людей одинаковые фамилии, значит, некогда у них был общий предок. Будь то жена, будь то наложница, разницы в надругательстве над законом нет. ... При вступлении в брак однофамильцев оба [вступивших в брак] наказываются 2 годами каторги... И по моральным устоям Ли, и по общеобязательным установлениям наказания [за женитьбу на однофамилице как на жене и как на наложнице] не разнятся [одно от другого]».

Мотив жертвоприношений отразился и в представлениях об истории формирования китайского общества в учении о первопредке Фу-си, часто называемого также Пао-си. Центральное понятие для его обозначения иероглиф 羲 «си». Он представляет собою все тот же знак «и» 義, к которому снизу добавлен элемент «си» 兮, символизирующий «заклинание», «клятву». Значение древнейших форм начертания иероглифа «си» , , в китайской па-

леографии соотносят с иероглифом 義 «и» и определяют в значении: «забой домашнего скота для жертвоприношений».

Бином Фу-си буквально можно истолковать как обозначение древнего «охотника с собакой» (изображается в иероглифе «фу», также принимающим значение «притаиться в засаде») добыча которого делилась среди членов общины и приносилась в жертву — «си». Понятие «Пао-си» можно перевести как «хранитель» — «пао» «жертвоприношений» — «си». Данные концепты символизируют персонализацию роли родоплеменного вождя и/или шамана, как распорядителя жертвоприношений. Они могли отражать историю и осмысление развития социальных институтов от общин древних охотников-собирателей к ранним государственным образованиям.

Миф о Фу-си, который фигурирует также под именами Пао-си, Ми-си, почти дословно, с небольшими вариациями, встречается в ряде канонических текстов. В тексте одного из разделов комментаторской части «Книги Перемен» («И цзин» или «Чжоу И») — «Сицы чжуань». В разделе «И вэнь чжи» («Описание искусства письмен») сочинения «[Историо]писание [ранней династии] Хань» («Хань шу» или «Цянь Хань шу»). В древнейшем толковом словаре «Шовэнь цзецзы». Данный миф гласит: «В древности, когда род Пао-си правил Поднебесной, поднимая голову, фиксировали, [вырезая знаки] образов, наблюдаемых на Небе. Склоняя голову, фиксировали, [вырезая знаки] наблюдаемых закономерностей, последствия [и прогнозировали] бедствия на Земле. Разглядывая окраску — «вэнь» птиц и зверей устанавливали жертвы, соответствующие Земле. Вблизи хватали [дичь], используя тело, вдали ловили [дичь] используя вещи. Так началось создание восьми триграмм — гуа [Канона] Перемен. Оставили наставление [и пример для подражания] будущим поколениям». Иероглиф «си» также выступает альтернативным названием «Книги Перемен» — «И цзин», которая иногда называется «Си цзин» — «Книга [первопредка Фу-]си». В мифах о Фу-си (Пао-си), ему приписывается изобретение силков для ловли животных; рыболовных сетей; ритуалов бракосочетания, где в качестве приданного за невесту становились шкуры животных.

Иероглиф «си» также использовался и для обозначения Солнца — «Си-яо», «Си-ян», использовался как сокращение для обозначения

Богини Солнца — «Си-хэ». Данный мотив вошел в превращенной форме и в конфуцианские историософские построения, где иероглиф «си» обозначал чиновника первопредка Яо, в чьи обязанности входило наблюдение за светилами. Согласно классическим древнекитайским текстам, разделу «Шу цзин» («Канон писаний») — «Яо дянь» («Уложение Яо»), разделу «Шицзи» («исторические записки») — «У ди бэнь цзи» («Записи о пяти первопредках»), первопредок Яо поручал своим чиновникам вести астрономические наблюдения. Следить за восходом и заходом Солнца, местоположением ночных звезд на небосводе для установления солнечного и лунного календаря. Вступив на престол, правитель Яо приказал составить календарь для определения хода сельскохозяйственных работ и поручил это своим помощникам братьям Си и братьям Хэ, которые определили дни равноденствия и солнцестояния, установили продолжительность года и с помощью добавочного месяца выправляли четыре времени года.

С глубокой древности и вплоть до XX века важнейшей задачей правителей китайских династий являлось отправление церемоний вознесения жертв. Правитель должен был строго блюсти церемониальный распорядок, непосредственно увязанный с календарными циклами и сельскохозяйственными сезонами, согласно преданиям, восходивший к легендарным временам правления первопредков. Так он осуществлял свои наиболее важные властные полномочия. Возвещал наступление нового года, смену сезонов года, сопровождавшихся принесением жертвоприношений. Эти церемонии являлись главными церемониями в империи. Они предвещали расхлывшуюся отсюда цепь более мелких церемоний, проводившихся удельными правителями, которым также полагалось возвещать в своих храмах предков о начале каждого месяца, принося при этом соответствующие жертвы. Данный мотив звучит и в высказываниях Конфуция, отраженных в «Лунь юй»: «Кто-то спросил [Конфуция] рассказать о большом жертвоприношении в храме предков. Учитель ответил: Не знаю. И, указывая на свою ладонь, сказал: Тому, кто знает ее сущность, легко управлять Поднебесной».

Конфуций ратовал за сохранение способов социальной регуляции, сложившихся в древности и показавших свою эффектив-

ность. За усиление социальных связей в обществе, как способе преодоления кризисных явлений в современную ему эпоху трансформации родо-племенных образований. Быт древних общин создавал жизненный контекст, в рамках которого появлялось множество разных языковых концептов, ассоциативно соотнесенных с теми или иными изображениями, лежащими в основании иероглифов. В данном контексте и складывался древнейший комплекс значений иероглифа 義 «и», ставшего обозначением одного из ключевых этических понятий конфуцианской традиции. Его комплекс древнейших значений был инициирован бытом общин, бытовавшей в них практикой заклания жертвенных животных и совместных ритуальных трапез. В данном культурно-историческом контексте и складывалась его специфическая семантика. Она лишь частично отражается при переводах понятия «и» 義 на русский язык словами «долг», «справедливость» и поэтому требует дополнительных уточнений и прояснений.

Primary sources of concept 義 in the early confucianism

N.P. MARTYNENKO

Doctor of Philosophy

Faculty of Political Science Lomonosov Moscow State University

nick9@yandex.ru

Abstract: This article is devoted to the study of one of the central ethical concepts of Confucianism, referred hieroglyph «and» 義. Its meaning expressed by the words «justice», «duty» when it is translated into Russian, only partly reflect the entire spectrum of relating connotations. The clarifying of this concept requires study of its oldest forms tracing the history of its development. In their original sources, it goes back to the image of «sacrifice a ram.» The motive of sacrifice and ritual tribal meal is a fundamental foundation of its semantics.

Keywords: China, Confucianism, history, ethics, justice, duty, sacrifice, characters, etymology.

А.В. Разин

Кафедра этики
Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова
Razin54@mail.ru

Бог как виртуальное понятие человеческого сознания

Аннотация: Представление о Боге рассматривается в связи с проблемой идеального. Показывается, как идеальное оказывается значимым для ориентации субъекта в динамической, реальности, предстающей перед субъектом разными сторонами. Далее рассматривается представление о Боге как высшей идеальной сущности, оценивается степень реальности существования такой сущности. При этом используется методология, предложенная американским профессором Суинберном, рассматривающим проблему по аналогии с научным познанием.

Ключевые слова: Субъект, идеальное, Бог, вероятность, материя, форма, познание, сознание.

Прежде чем начинать обсуждение этой темы надо определиться с некоторыми исходными понятиями. Это понятия идеального и сознания. Я понимаю, что определение этих понятий самих по себе могло бы составить предмет отдельной статьи, и даже — книги, но все же позволю себе сказать об этом несколько слов.

Идеальное это не просто копия каких-то материальных объектов. Отражение одних качеств одних объектов в структурах других это еще не идеальное. Например, в записи музыки на магнитной пленке, или CD диске нет ни грана идеальности, если не считать приложением идеального к действительности творчество того, кто изобрел данный способ хранения информации. Идеальное это всегда способ опережающего отражения действительности на основе сопоставления некоторых виртуальных образом. Это игра, которая разыгрывается с помощью нейронов головного моз-

га ради представления будущего состояния действительности и возможного действия, отнесенного к этому будущему состоянию. Например, как показал П.Я. Гальперин, для того, чтобы сделать успешный прыжок на жертву с разных расстояний, хищнику нужно представить всю ситуацию в идеальных образах[2.]. Но такое идеальное, конечно еще не сознание. Это просто ориентация на уровне психической организации.

Тем не менее, уже из этих наблюдений мы можем сделать первый важный вывод: понятие идеального бессмысленно вне соотношения этого понятия с понятием субъект. Если идеальное наделяется признаком самостоятельного существования оно тем самым парадоксальным образом превращается в материальное. Скажем если гипотетически допустить существование платоновского мира идей, это будет материальный мир, сходный с совокупностью сигналов, записанных на жестком диске компьютера. Он будет лишен признаков идеального. Правда платоновский мир идей это вместителище общих понятий. В этом смысле он несет на себе черты идеальности. Но если взять формы, так как они представлены в платоновском уме, то это уже многообразные формы, каждая из которых находится в корреляте с единичной материальной вещью. Показательно, что Аристотель прямо приписывал форме черты материальности. Так как материя согласно Аристотелю это, вообще, то, из чего все состоит, «то и форма из материи, [однако из материи], свойственной форме» [1, 101.]. Это ли не образчик непонимания природы идеального. Но недалеко от Аристотеля ушел и материалист Демокрит, который считал, что идеальное это слепок, вызванный влиянием отделяющейся от вещи тонкой материи.

Сознание человека это высший по сравнению с психикой способ ориентации, в котором представлены метафизические идеи, т.е. наиболее общие предположения о том, как устроен мир. Они тоже дают возможность опережающего отражения — успешного, в том случае, если эти идеи обладают какой-то степенью истинности.

Дальше начинается самое интересное, касающееся как раз вопроса об истинности или степени вероятной полезности метафизических идей.

Употребляя термин виртуальное, я хотел показать, что Бог это такое понятие, которое не образовано в результате простого обобщения признаков непосредственно наблюдаемых предметов нашего окружения. В этом смысле предположение о творце мира сходно с некоторыми научными понятиями. Многие из таких понятий, разумеется, также не являются результатом простого обобщения наблюдений и не являются выводами из результатов специально поставленных экспериментов. Они наоборот, являются такими предположениями о мире, которые позволяют наметить методику проведения данных экспериментов.

К фундаментальным предположениям, о том, как устроен мир, критерий истины оказывается не применим в полной мере, если под истиной понимать соответствие наших знаний действительности.

Если мы возьмем такие понятия как теплород, флогистон, эфир, то ответ на вопрос о том, истины они или ложны, в действительности вызывает большие затруднения. Современная наука не считает их истинными. Но на основе данных понятий ставились вполне реальные научные эксперименты, которые приводили к значимым для науки результатам.

Томас Кун, например, пишет по поводу флогистона следующее: «...Подвергавшаяся злословию теория флогистона внесла упорядоченность в большой ряд физических и химических явлений. Она объяснила, почему тела горят (потому, что они богаты флогистоном) и почему металлы имеют намного больше общих друг с другом свойств, нежели их руды (металлы полностью состоят из различных элементарных земель, соединенных с флогистоном, а поскольку флогистон содержится во всех металлах, постольку он создает общность свойств). Кроме того, теория флогистона объяснила ряд реакций получения кислоты при окислении веществ, подобных углероду и сере. Она также объяснила уменьшение объема, когда окисление происходило в ограниченном объеме воздуха, — флогистон высвобождался при нагревании, которое «портит» упругость воздуха, поглощающего флогистон, точно так же, как огонь «портит» упругость стальной пружины» [3, 155.].

Джозеф Пристли, получивший кислород как газ, выделяющийся при нагревании красной окиси ртути, был убежден, что это воз-

дух, имеющий меньшую, чем обычно, дозу флогистона. «...Лавуазье пришел к выводу, что это был газ особой разновидности, один из основных компонентов, составляющих атмосферу» [3, 91.]. Но при этом он полностью разделял теорию теплорода.

Лейденская банка (прообраз современной батарейки) была создана при попытках собрать электричество в сосуд, так как считалось, что электричество это жидкость (флюид), способная к перетеканию.

Сейчас мы понимаем, что все эти представления были ложными и используем другие понятия. Например, — понятие гравитации. Но кто может с уверенностью сказать, что это понятие не будет когда-то отвергнуто так же как и понятие теплород. Собственно говоря, за понятием гравитации стоит только утверждение, что все отдельные тела стремятся к телам (материальным объектам) большего размера, или если быть более точным — большей массы. Но что стоит за этими определениями не ясно. Физики, кажется, даже не задумываются, почему гравитация и ускорение описываются в общей теории относительности Эйнштейна теми же самыми уравнениями, почему мир демонстрирует нам такое единство.

Тем не менее, Томас Кун показал в своих исследованиях, что каждая новая парадигма в науке (хотя она и не может претендовать на некоторое абсолютное знание). Открывает дальнейшие перспективы исследований. Она по крайней мере показывает, какие проблемы на данном этапе развития науки можно считать разрешимыми, а какие и нет, какие базовые методы могут быть применены для того, чтобы подойти к решению отнесенных к компетенции науки проблем.

Это означает, что принятые в научной мысли наиболее общие предположения об устройстве мира являются относительно истинными на данном этапе развития научной мысли.

В мировоззрении мы имеем дело с еще большей степенью абстракции в предположениях об устройстве мира, так как всякое мировоззрение пытается иметь дело с бесконечностью, на что наука не претендует. Но схожесть с наукой имеет место. Каждая новая мировоззренческая парадигма должна давать человеку большую степень уверенности в его отношении к миру. Она должна по-новому решать этические задачи в том смысле, что че-

ловек в ходе исторического развития постоянно преодолевает локальные формы своего общения. Соответственно, он нуждается в новых идеях, обслуживающих это расширение социального контекста человеческих коммуникаций — от преодоления конфликта между враждующими племенами, к общечеловеческой этике, включающей на современном этапе и отношение к будущим поколениям. Новая мировоззренческая парадигма также должна согласовываться с другими фактами культуры. Так же как каждая новая научная парадигма, должна не только открывать новые перспективы видения мира, но и быть способной к объяснению уже зафиксированных научных фактов.

По существу многое из того, что показал Кун, применительно к смене научных парадигм может быть отнесено и к религии. В историческом изменении религии мы тоже можем видеть периоды, когда те или иные религиозные воззрения подходили к критической точке. Когда для согласования верований с другими достижениями культуры требовалось все больше уточнений, новых схем (признак того, что научная парадигма приближается к своему кризису). Это, скажем, показывают схоластические споры, которые свидетельствовали в позднее средневековье о кризисе в развитии католической церкви.

Религиозная мысль последовательно отвергла гилозоизм, культ первопредка, многобожие, выраженное в зороастризме представление добра и зла в качестве самостоятельных субстанций. На все это, разумеется, были свои культурно-исторические причины.

В современном мире делается много попыток соединить веру и знания. Один из распространенных тезисов, аргументирующих возможность такого соединения — указание на то, что в науке, точнее в каждой научной теории, так же как и в религии имеют место недоказанные аксиоматические положения. Но различие здесь совершенно очевидно.

Во-первых, в науке отдельные аксиоматические положения относятся к какой-то определенной теории и не относятся к науке в целом. В религии же они относятся к взгляду на мир в целом. Это очень существенная разница.

Во-вторых, каждая научная теория стремится свести к минимуму количество не доказываемых в ее рамках аксиоматических

положений. Религия к этому не стремится. В этом плане у нее гораздо больше общего с мифологией, чем с наукой. Христианская мысль не обсуждает вопрос о том, почему нужно принять догмат о троичности Бога. В других религиях, где утверждается многобожие, также не обсуждается вопрос, почему необходимо существует именно такое количество богов, а не какое-то другое.

В-третьих, наука всегда включает сильный скептический элемент, а религия против него восстает. В этом смысле религиозная парадигма обладает по сравнению с научной невероятно большей косностью, а представители религиозной мысли, вступая в диалог со светскими мыслителями, впадают в перформативное противоречие, так как они не готовы изменить свои взгляды под воздействием критики. Но тогда не о чем и разговаривать.

Как известно все известные в истории попытки научного доказательства бытия Бога потерпели свой крах, Кант в своих рассуждениях об этих попытках пришел к выводу, что идею Бога нужно принять по практическим — моральным соображениям.

Собственно говоря, близкую позицию демонстрирует Вл. Соловьев, хотя он и не соглашается с Кантом потому, что религия у него как бы подкрепляет мораль. С точки зрения Соловьева дело обстоит как раз наоборот. Однако в его рассуждениях об универсуме можно найти вполне практические основания для утверждения целесообразности мирового процесса, и, следовательно, — божественной воли, которая такую целесообразность обеспечивает:

«Спрашивается только: то, от чего я завишу, имеет смысл или нет? Если не имеет, то, значит, и мое существование, как зависящее от бессмыслицы, тоже бессмысленно, и в таком случае вовсе не приходится говорить о каких бы то ни было разумно-нравственных принципах и целях, ибо они могут иметь значение только при уверенности в смысле моего существования, только под условием разумности мировой связи, или преобладании смысла над бессмыслицей во вселенной. Если нет целесообразности в общем ходе мировых явлений, то не может быть целесообразной и та часть этого процесса, которую составляют человеческие поступки, определяемые нравственными правилами; а в таком случае не могут устоять и эти правила, как ни к чему не ве-

душие, ничем не оправдываемые» [6, 179.]. Отсюда предельно ясно, что если без допущения идеи целесообразности (для Соловьева — как вносимой в мир посредством божественной воли) нравственность невозможна, такую целесообразность следует принять по соображениям именно практическим.

Интересную попытку рассуждения о религиозных догматах с позиции науки предпринимает Ричард Суинберн.

Он ставит вопрос так: «Основная структура моего аргумента — следующая. Ученые, историки и детективы наблюдают данные и выводят из них некоторую теорию, которая наилучшим образом объясняет наличие этих данных. Мы можем проанализировать критерий, которые они используют в достижении заключения, что определенная теория является в наибольшей степени поддерживаемой данными, нежели другая теория — то есть, более вероятно, на основании этих данных, что она верна.

Используя те же самые критерии, мы обнаруживаем, что взгляд, что Бог существует, объясняет все, что мы наблюдаем, а не просто некоторую узкую область данных. Он объясняет факт, что вообще существует вселенная, что в ней действуют научные законы, что она вмещает в себя животных и людей с очень сложно организованными телами, что мы имеем богатые возможности развития самих себя и мира, а также более частные данные о том, что люди сообщают о чудесах и имеют религиозный опыт. Научные причины и законы объясняют некоторые из этих вещей (и весьма неплохо), но сами эти причины и законы требуют объяснения, и действие Бога объясняет их. Тот же самый критерий, который использует ученый, чтобы достичь своих собственных теорий, приводит нас к тому, чтобы двигаться за рамки этих теорий к Богу Творцу, который поддерживает все в существовании» [6, 2.].

Все, кто слышал выступление Суинберна на конференции, посвященной 70-летию воссоздания философского факультета МГУ, помнит, что там он говорил о Большом взрыве, и аргументировал в том плане, что творец как причина этого события — наиболее вероятное и наиболее простое из возможных объяснений, что нет соперничающих с этим объяснением гипотез. В науке, же наиболее простые объяснения и оказываются наиболее верными.

С некоторыми из этих утверждений можно согласиться, но простота не единственный критерий наибольшей вероятности достоверности научных теорий. Научные теории должны объяснять уже известные факты. Или, как говорит Суинберн, согласовываться с фоновым знанием. Однако теизм, с его точки зрения является теорией с таким большим диапазоном, что фонового знания здесь нет. Но тогда нельзя и провести сопоставление теизма с научным знанием и вся методика Суинберна по существу рушится.

Если вернуться здесь опять к введенному Куном понятию парадигма, то новая парадигма должна содержать новый ключ не только к объяснению уже известных науке фактов, она должна открывать перспективу решения проблем, которые в данной парадигме относятся к классу научных, т.е. в принципе разрешимых проблем.

Можно попытаться оценить с точки зрения данных научных критериев современные религиозные, в частности — христианские верования, раз уж мы взяли за то, чтобы проводить параллели между понятиями науки и наиболее общими предположениями об устройстве мира метафизического характера. В результате такой оценки мы увидим множество признаков кризиса в современных религиозных парадигмах.

В смысле классификации тех или иных проблем как разрешимых или не разрешимых религиозная парадигма не предлагает никаких методологических ограничений.

Что же касается сочетания современных религий с уже известными науке фактами, скажем даже шире — с фактами культурной жизни, то здесь религия, в том числе христианская запутывается в огромном множестве противоречий.

В момент своего возникновения христианская парадигма разрешила множество мировоззренческих, философских и этических проблем. В частности указала на авторитетный источник морального добра, преодолев тем самым тупиковые ветви рассуждений античных философов, нередко заканчивающихся аморализмом. Большим достижением христианства было осознание связи души и тела. Но христианская теология не довела рассмотрение следствий принятия данной идеи до конца. На базе этой теологии не было, да и не могло быть показано, что:

1. Сознание не может быть качеством единичного субъекта, или какого-то предельно малого числа субъектов: одного, двух, трех и такого же порядка.

2. Сознание не может быть качеством извечно существующего, не способного к развитию и не нуждающегося в этом существа.

3. Сознание не может существовать без тела, причем тела смертного.

4. Понятие индивидуальности несовместимо с понятием бессмертия, так же как не может быть бессмертного сознания.

Сказанное можно легко подтвердить, обратившись к проблеме создания искусственного интеллекта.

Еще 40 лет назад специалисты в области кибернетики делали оптимистические прогнозы о создании искусственного интеллекта и имитации человеческого сознания. Но и ныне мы ненамного приблизились к разрешению этой проблемы, чем 40 лет назад.

Дело в том, что в процессе формирования индивидуального сознания имеет место постепенность, связанная со стадиями роста, с процессом, когда ребенок имитирует поведение взрослых, подражает им. А делает он это только потому, что он имеет схожее с ними тело.

Но и это еще недостаточное условие формирования сознания. Нужен еще феноменальный опыт осознания состояний своего тела, оценка общей перспективы жизни, что связано с сознанием смерти. В общем, если подробно проанализировать все эти условия, получается, что изначально совершенное существо не может обладать сознанием. Не может его обрести и существо, изолированное от процесса коммуникации с другими такими же существам и от культуры, которая содержит в себе средства коммуникации (прежде всего — язык).

В русской философии идеи, связанные с критикой абсолютного добра и совершенства развивал Ланц. Он говорит, что лишая жизнь смерти мы убиваем ее. «И прежде всего умрет добро, ибо добро есть борьба и преодоление. Его логическая сущность конституируется целью» [4, 254.].

Отдельно можно отметить этические проблемы, с которыми сталкивается христианская парадигма:

– отсутствие идеи автономии — эгоистическая цель личного спасения как основа морального поведения.

– отказ от попытки определения конкретных степеней ответственности в моральном поведении. Решение о спасении человека принимает только Бог, а сам человек, каким бы праведным он не был, не может быть в этом уверен, так же как он не может претендовать на собственную безгрешность. В конечном счете христианская этика остается эсхатологической этикой девизом которой является «азм воздам».

– недоучет необходимости прогнозирования результатов в моральном выборе (акцент в христианской этике делается на совершенные мотивы поведения, так же как это делал и Кант).

Л.Н. Толстой в «Крейцеровой сонате» сравнивает христианские заповеди со стрелкой компаса, который показывает, куда надо плыть, но не говорит непосредственно, когда мы доплывем до берега. Сам Толстой считал, что этого вполне достаточно для организации жизни общества на христианских принципах. Но в действительности, конечно, нет, особенно в современном обществе, когда нужно быстро предотвращать проявившиеся угрозы, осуществлять выбор альтернатив, сравнивать последствия принимаемых решений. Как говорит Р. Хеар общество ангелов (имеющих лишь добрые намерения) было бы утопично. Для практической жизни нужно быть не ангелом, а архангелом, т.е. обладать даром предвидения всех результатов своих действий. В этом отношении христианская заповедь «Не судите, да не судимы будете», конечно, неприемлема для современного общества. И весь план жизни христианина в нехристианском обществе, предлагаемый Толстым также является утопичным.

В ортодоксальном христианстве весьма ограниченно понимаются добродетели. Наиболее важной среди них, важной в этическом смысле является добродетель любви. Отсюда следует требование милосердия, благотворительности, но развитию практических умений как нравственной задаче уделялось в христианстве недостаточное внимание. Идей несения своего креста как выполнения жизненной задачи, собственно появляется в христианской теологии только в XII в. Но и эта задача имеет свои ограничения.

Они заложены в самих принципах этики долга (на базе которых, собственно и строится христианская этика), в которой каждый человек рассматривается как равнодостоинный другому. Но если так, то практические достижения, и связанное с ними определения достоинства не имеют значения. Тогда действительно может быть ситуация, в которой совершенно неграмотный, неспособный к выполнению значимых социальных функций человек может рассматриваться как высоко духовный, если он выполняет фундаментальные моральные ограничения.

Это, безусловно, не соответствует тем требованиям к поведению, которые органично следуют из самой стадии развития нашего общества, из актуальных задач, обусловленных постоянно возрастающей степенью напряжения противоречия между обществом и природой.

Кроме того, следует отметить несовместимость эсхатологической идеи второго пришествия с заботой о будущих поколениях в смысле бесконечного продолжения жизни.

На основе сказанного можно сделать вывод о том, что христианская парадигма подошла к критической точке своего развития. Она нуждается в изменении, в том числе в коррекции своих базисных принципов. Назревшая необходимость таких изменений подтверждается взглядами таких мыслителей как Макс Шелер, Эммануэль Мунье, Пауль Тиллих, Жак Маритен, Э. Жильсон и др.

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика М.; Л.: СОЦЭКГИЗ, 1934.
2. *Гальперин П.Я.* Введение в психологию. М.: МГУ 1976.
3. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: АСТ: АСЕ Москва, 2009.
4. *Ланц Г.Э.* Вопросы и проблемы бессмертия // Логос. Междунар. ежегодник по философии культуры. М.: Мусaget, 1913. Кн. 3–4.
5. *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1.
6. *Swinburne R.* Is There a God? Oxford University Press, 1996.

God as a virtual concept of human consciousness

A.V.RAZIN

Ethics Chair

Philosophy's department Lomonosov Moscow State University

Razin54@mail.ru

Abstract: The idea of God is considered in connection with the problem of the ideal. It is shown that ideality as a form of brain activity is important for subject orientation in a dynamic reality appeared before subject in different appearances. In the following the concept of God represented as the highest ideal essence, estimated the degree of this essence reality. The problem is considered on the base of the methodology proposed by the American Professor Swinburne, considers the problem by analogy with the scientific knowledge.

Keywords: Subject, ideality, God, probability, matter, form, cognition, consciousness.

References

1. *Aristotel. Metafizika* M.; L.: SOTS'EKGIZ, 1934.
2. *Galperin P.Ya. Vvedenie v psihologiyu.* M.: MGU, 1976.
3. *Kun T. Struktura nauchnyih revolyutsiy.* M.: AST: ASE Moskva, 2009.
4. *Lants G.E. Voprosy i problemy bessmertiya // Logos. Mezhdunar. Ezhegodnik po filosofii kulturyi.* M.: Musaget, 1913. Kn. 3–4.
5. *Solovev V.S. Opravdanie dobra // Solovev V.S. Soch.: V 2-h t. T. 1.* M.: Myisl, 1990.
6. *Swinburne R. Is There a God?* Oxford University Press, 1996.

О.Г. Садикова

Этический антропокосмизм Н.Г. Холодного

Аннотация: Данная статья показывает актуальность этических воззрений одного из ярчайших представителей естественнонаучной ветви русского космизма конца XIX- первой половины XX века — академика Н.Г.Холодного. Рассматриваются взгляды ученого как борца с антропоцентризмом, за утверждение антропокосмического мировоззрения, в связи с чем он может рассматриваться как один из родоначальников экологической этики. Выявляются и анализируются и другие этические проблемы, поднятые Н.Г.Холодным: моральная ответственность, ноосфера как идеал будущего, преобразование мира и человека, иммортология, соотношение морали и религии. Также исследуются первоисточки подобных воззрений в биографии ученого*.

Ключевые слова: мораль, антропокосмизм, антропоцентризм, экологическая этика, будущее, бессмертие, религия.

Русский космизм в наше время по праву является востребованной и актуальной системой взглядов. Эта современность, на наш взгляд, проявляется при рассмотрении целого ряда этических проблем: взаимоотношения человека и природы, оформившихся в экологическую этику: принцип ответственности; соотношение морали и религии; проблемы будущего; иммортология. А ведь писали русские космисты 60–90 лет назад, еще до эпохи научно-технической революции 50–70хх годов XX века. Тем важнее проследить отечественные корни современных этических взглядов и — шире — всего антропокосмического мировоззрения, ставшего актуальным именно в наши дни.

* Садикова Ольга Георгиевна; Московский государственный университет путей сообщения (МИИТ), доцент; г. Москва, ул. Нагорная, д.26, корп.2, кв.7; liikynn@mail.ru; 89163396520

Термин «космизм» был предложен в начале 70-х годов XX века Н.К. Гаврюшиным. Хотя вначале для обозначения подобной системы взглядов был предложен термин «антропокосмизм». В 1944 году термин «антропокосмизм» ввел в своей работе «Мысли дарвиниста о природе и человеке» академик Н.Г.Холодный.

Среди блестящих представителей русского космизма первой половины XX века находится, бесспорно, Николай Григорьевич Холодный (1882–1953). Учёный с чрезвычайно широким диапазоном научных интересов, выдающийся биолог, основатель ряда научных направлений, один из крупнейших ботаников-физиологов XX века, обогативший мировую науку фундаментальными исследованиями по анатомии и экологии растений, микробиологии и почвоведению, написавший оригинальные труды по проблемам науки в целом и по философско-этической проблематике.

Из крайне скудной, к сожалению, литературы о Н.Г. Холодном, из сохранившейся служебно-деловой и личной, например, с В.И. Вернадским, переписки, по воспоминаниям современников Н.Г. Холодного этот естествоиспытатель и мыслитель вырисовывается личностью незаурядной, широкообразованной, высоко нравственной. Нам близко понимание космизма, имеющее место у представителей естественнонаучной ветви, в частности у Н.Г. Холодного, где космизм — это понимание Космоса как гармонично устроенного, гармонии человека с Космосом, активная деятельность человека в Космосе на принципах добра, огромное значение такой человеческой деятельности для эволюции Космоса, оптимистический характер творческой деятельности по строительству великого светлого будущего.

Анализируемые в данной статье положения Н.Г. Холодного были напечатаны в его работах: «Мысли дарвиниста о природе и человеке» в 1944 году, «Дарвинизм и эволюционная физиология» в 1943 году и в работе «Мысли натуралиста о природе и человеке» в 1947 году.

Основные труды Н.Г. Холодного философской направленности не случайно, на наш взгляд, появились в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. и сразу по ее окончанию. В духе космизма и всей русской мысли Н.Г. Холодный пытался отыскать

именно связанные с моральной оценкой причины войны, оценивая, вслед за В.И.Вернадским, ее как вселенское зло.

Ученый долгое время дружил и переписывался с В.И. Вернадским и был знаком с его крайне отрицательной оценкой войны как противоестественного процесса, тормозящего наступление ноосферы, с характеристикой войны как «одного из величайших проявлений варварства человечества» [3. С.41]; с его высказываниями о том, что войны — «организованные массовые убийства» «с ужасами и жестокостями величайшего преступления» [3. С. 90].

Н.Г. Холодный пытался объяснить войны и другие мешающие радостному человеческому существованию процессы как следствие антропоцентричности мировоззрения человечества, утверждая необходимость усвоения человечеством новых нравственных ценностей, которые будут лежать в фундаменте нового мировоззрения. Мировоззрение, «которому автор присвоил наименование антропокосмического, чтобы противопоставить его отжившему антропоцентрическому, в корне изменило наши представления о месте и роли человека в природе, в космосе» [10. С. 140].

Не ставя целью в данной статье проанализировать антропокосмизм подробно, приведем яркое определение самого Н.Г. Холодного: «В антропокосмическом отношении к природе самое характерное — это постоянное ощущение человеком своей органической, неразрывной и действенной связи с ней, со всем космосом. Эта связь распространяется на все стороны человеческого существа и имеет двусторонний характер в том смысле, что человек, испытывая разнообразные и сложные воздействия со стороны окружающей природы, и сам в то же время может влиять и влияет на нее различными способами» [10. С.181].

«Антропокосмизм, в отличие о антропоцентризма, оптимистичен. Его философия — философия света и радости. Человек, освободившийся от пелены антропоцентрического мировоззрения, которой он был окутан в течение веков, как гусеница окружается коконом перед окукливанием, подобен узнику, вырвавшемуся после продолжительного одиночного заточения на простор вольной жизни среди полей, лесов и в обществе других людей. Ощущение своей глубокой, всесторонней и органической связи со всем миро-

зданием, с космосом, наполняет его чувством беспредельной радости» [10. С. 181].

«Этот переворот во взаимоотношениях человека и природы должен... оказать глубокое влияние на философские, этические и социальные идеи современности» [10. С. 140–141].

О русском космизме иногда говорят как об этической онтологии, т.е. как о теории бытия, ориентированной на постижение смысла жизни человека. Человеческое существование вписывается здесь в космические рамки, детерминируется идеалами и целями вселенского масштаба, наделяется космическим предназначением. Говоря об этической направленности философской мысли, надо отметить, что эта черта традиционно является характерной для русской философии вообще и русского космизма в том числе. Русская мысль всегда ставила в центр исследование человека, углубленное его рассмотрение, живое стремление помочь людям, особое внимание уделяя вопросам этики.

Первый же абзац предисловия работы «Мысли натуралиста о природе и человеке» говорит о том, что для Н.Г. Холодного было совершенно очевидным мыслить бытие космическими масштабами, под природой подразумевая не только земную природу, но — шире — всю Вселенную, всё существующее. Автор сразу отмечает возможность понимания природы в узком и широком смысле. Концепция антропокосмизма является онтолого-этической, и, анализируя тексты Н.Г. Холодного, мы это попытаемся доказать.

«Этот человеческий микрокосмос — органическая часть всего великого мирового целого, нераздельно с ним связанная и ему же обязанная своим существованием. Нет и не должно быть никаких границ между миром человека и всей остальной Вселенной, и поэтому нельзя противопоставлять их друг другу.» [10. № 104]

В кратком предисловии к этой работе Н.Г. Холодный сразу же выходит на этическую проблематику, подчеркивая гуманистическую направленность книги. Ученый отмечает, что ему достаточно, чтобы его труд помогал человечеству идти к счастливой жизни: «Если эта работа усилит интерес к естествознанию, как одной из сил, ведущих человечество вперед, к более счастливой и разумной жизни, то автор будет считать свою главную цель достигнутой» [10. С. 141].

Выход Н.Г. Холодного на нравственные вопросы очень органичен и естественен. Н.Г. Холодный считал главной задачей — и своей и всего человечества — противодействие злу, благо людей, их счастливую жизнь. Реализацию этих задач Н.Г. Холодный видел, прежде всего, в отказе от антропоцентризма и в утверждении антропокосмизма, на пути безрелигиозного нравственного совершенствования.

Очерчиваемое им мировоззрение Н.Г. Холодный называл антропокосмизмом, подчеркивая его противоположность господствующему антропоцентризму.

«"Головокружительные" успехи [науки и техники] создают предпосылки для некоторого преувеличения роли человека в космосе и для частичного возрождения антропоцентрических идей. На этой почве возникает иногда стремление приписывать человеку силы и способности, ставящие его над природой, поднимающие его до уровня творца новых закономерностей, равноценных действующим в природе или даже отчасти заменяющих эти последние» [10. С. 182].

«Психологически разница между антропоцентризмом и антропокосмизмом выражается в том, что первый сосредоточивает главные усилия ума и концентрирует почти все внимание на человеке, как центральной фигуре мироздания, оставляя в тени то, что его окружает, тогда как второй, наоборот, стремится более или менее равномерно осветить светом сознания весь космос, и сам человек при этом освещается, главным образом, «отраженными лучами», поскольку его природа и его судьбы находят себе правильное объяснение только в свете знаний о космосе в целом» [10. С. 182].

«Антропокосмизм в самом широком понимании этого слова — со всеми его философскими, этическими, социологическими и другими выводами — это определенная линия развития человеческого интеллекта, воли и чувства, ведущая человека наиболее прямым, а стало быть, и кратчайшим путем к достижению высоких целей, которые поставлены на его пути всей предшествующей историей человечества». [10. С. 195].

«Как было уже сказано, антропоцентризм не мог полностью освободить человека и от примитивного страха перед природой. Это доступно только антропокосмизму с его **светлым и радостным восприятием** космоса» [выделено нами. — *О.С.*] [10. С. 181].

Изучая тексты Н.Г. Холодного, подчеркнем этическую направленность его трудов по общенаучной проблематике. Н.Г. Холодный говорит именно о личной моральной ответственности, «моральном облике», «нравственных чертах» [понятия Н.Г. Холодного. — *О.С.*], а не об административно-правовых наказаниях, исходящих от принудительной силы государства, за отсутствие ответственности. Фактически, речь идет о необходимости новой этики. Можно говорить о том, что Н.Г. Холодный формулирует новые этические ценности, описывая провозглашаемый моральный облик формирующегося человека во вводимых им понятиях: «любовь», «космическое чувство», «жалость», «человечность», «бережность», «радостное восприятие», «заботливость», «благороднейшее качество» (Н.Г. Холодный отмечает, что оно взято из Ч. Дарвина), «симпатия». Причем Н.Г.Холодный подчеркивает, что эти этические ценности должны быть приложены человеком ко всем живым существам. Благодаря всему вышеуказанному Николай Григорьевич Холодный видится нами как один из родоначальников экологической этики.

Столкнувшись в последние десятилетия с глобальными экологическими проблемами, человечество начало осознавать, что их решение — задача не столь технико-экономическая, сколько этическая. Для выживания Земли и человечества требуется формулирование новой иерархии ценностей, прежде всего, нравственно-этических, выработка новой мировоззренческой парадигмы, отказ от признания главенствующей роли человека.

В настоящее время западные ученые достаточно интенсивно работают над этой проблематикой, о чем свидетельствует разработка таких концепций, противостоящих антропоцентризму, как: патоцентризм, биоцентризм, или жизнецентризм, экоцентризм. В этот перечень вписывается и немецко-американский философ Ганс Йонас с его книгой «Принцип ответственности» 1979 года [См. 4].

Но такой эколого-этический мировоззренческий поворот, по нашему твердому убеждению, четко прослеживается и в более ранних по времени создания трудах — у представителей естественнонаучной ветви русского космизма, особенно, на наш взгляд, у Н.Г. Холодного.

«Именно в экологической этике..., — отмечает Р.Г. Апресян, — утверждается новое ценностное видение мира, в котором человек более не считается тем существом, интересам которого следует отдавать приоритет, к кому только и следует относиться не только как к средству, но также как к цели, кто исключительно самоценен» [1. С.16–17]; «... ценность не-человеческого мира не определяется его полезностью для человека» [1. С.23].

В процитированной статье Р.Г.Апресяна современные экологические концепции объединяются понятием «нон-антропоцентризм» с той же целью — подчеркнуть их противостояние антропоцентризму на пути создания нового мировоззрения. В этом новом мировоззрении ключевыми моментами являются противостояние антропоцентризму и расширение предмета и объектов моральной ответственности. Именно эти этические аспекты, на наш взгляд, пронизывают работы философского плана Н.Г. Холодного, что находит отражение приведенных выше цитатах.

Центральное место в аксиологических аспектах воззрений Н.Г. Холодного занимают нравственные ценности, их, безусловно, ведущая роль. В целом, в системе ценностей Н.Г. Холодного, при указании на положительную значимость эстетических ценностей, религиозные ценности, значимость религии практически отрицаются при современном ученому уровне развития науки.

Атеистические взгляды были присущи ученому с ранних лет. «Чем раньше наступает период критики и сомнений, тем менее вероятны такие рецидивы религиозности. Я пережил этот период сомнений уже в самой ранней юности — под влиянием занятий естественными науками, выработавших во мне привычку верить только тому, что может быть подтверждено опытом и логическими доводами. Очень рано я понял также, что религия и наука по существу враждебны друг другу, чтобы ни говорили любители компромиссов» [8. С. 42].

Можно однозначно констатировать атеистичность, пожалуй, даже воинственный атеизм Н.Г.Холодного, который, нам представляется, сродни взглядам мыслителей эпохи Просвещения. Юный Николай Холодный отрицательно оценивал строительство в центре Новочеркасска здания собора. Выражая свои мечты он

писал: «...Как было бы хорошо, если бы на его месте стояло столь же величественное здание Храма Науки и если бы огромные затраченные на него средства пошли на просвещение нашего темного народа» [8. С. 43.].

«Соблазны, которыми религия привлекает сердца и мысли людей, разнообразны. Большое значение имеет то обстоятельство, что всякая религия стремится, по крайней мере, в теории, поднять человека над уровнем его будничных интересов и будничной морали, обещает ему **нравственное обновление и совершенствование, потребность в котором свойственна большинству нормальных людей** [выделено нами. — *О.С.*]. Поэтому, чем больше угнетает окружающая действительность, чем меньше удовлетворения дает она его естественному стремлению к справедливым и нравственным отношениям с другими людьми, тем охотнее ищет он помощи и утешения в религии. И наоборот, чем совершеннее общественный строй, тем менее благодарную почву представляет он для распространения и процветания религии» [10. С. 151].

Отметим, что Н.Г. Холодный не считал несовершенным существовавший современный ему социальный строй Советской страны. Он говорит о том, что попыток переустройства социальных отношений «на религиозной основе в мировой истории было немало, но все они оканчивались неудачей и говорят нам только о **бессилии религии внести коренные улучшения в быт и мораль** [выделено нами. — *О.С.*] человеческого общества, на какой бы ступени своего развития оно ни находилось» [10. С. 201–202].

Н.Г. Холодный правильно понял, что мораль включает в себе знание ценностей и целей жизни, бесценнейший опыт человеческих отношений. Предрассудки, религиозные догматы, невежественный фанатизм — все то, что нередко сопутствовало в историческом прошлом нравственности, — отмирает по мере роста познавательного содержания морали. Поэтому Н.Г. Холодный принципиально не связывал мораль, нравственность с религией: «...религия не потеряла окончательно своего значения до сих пор только потому, что она всегда опиралась и поныне опирается на познавательную, нравственную и эстетическую неудовлетворенность человека, что она давала и отчасти дает еще теперь некоторое кажущееся удовлетворение лучшим

порывам мятущегося человеческого духа... Однако связь её с тремя названными выше здоровыми и жизнеспособными проявлениями духовной природы человека не органическая, а паразитическая» [10. С. 151]. Н.Г. Холодный утверждает, что познавательная деятельность, нравственность и эстетическое чувство порождают науку, мораль и искусство. Именно эти порождения человеческого духа, а не религия, органично связаны с процессом познания, нравственным и эстетическим чувством «и должны с течением времени полностью заменить религию»[10. С. 151].

Нам представляется важным прислушаться к этим искренним убеждениям советского академика, особенно учитывая проявляющие себя тенденции представления православия как ведущей идеологии в современной России. Философам и политикам стоит, по меньшей мере, очень серьезно задуматься над пропагандируемой теологической концепцией происхождения морали и сущности. Риторически звучит вопрос: «Какой концепции мы придерживаемся», если только 40% родителей выбирают на 2012–2013 учебный год для школ в системе среднего общеобязательного образования «Основы светской этики» при альтернативных учебных предметах. Так как история мировых религий это тоже светская дисциплина, выбирающих светские начала в образовании больше.

Н.Г. Холодный опирается в своих выводах на объективные данные естественных наук. «...мысль об органической связи человека с окружающей его Вселенной давно уже назрела: она естественно вытекала **из растущих научных знаний о человеке и об отношениях его к природе**» [выделено нами. — *О.С.*] [10. С. 195]. И, как следствие этого антропокосмического мировоззрения, принципиально иных ценностных установок, подразумевающих иное поведение человека, формируется, на наш взгляд, особое внимание Н.Г. Холодного к нравственно-этической проблематике. Во-вторых, это внимание имеет место благодаря повышенному интересу Н.Г. Холодного на протяжении всей жизни к философским вопросам, которые он, поясним ниже, имел возможность достаточно квалифицированно решать.

Широта, масштабность, глобальность ракурса научного рассмотрения у Н.Г. Холодного имеют, на наш взгляд, следующие ис-

токи. Несомненно, что огромную положительную роль в таком глубоком осмыслении ученым-биологом человека, человечества с его этическими проблемами сыграло полученное Н.Г. Холодным добротное классическое образование. Благодаря учебе в Донской Новочеркасской гимназии был приобретен солидный уровень знаний. Главное внимание в гимназической учебной программе было направлено на изучение классических (латинского и греческого) языков, а также французского, немецкого и английского. Это дало возможность Н.Г. Холодному в старших классах гимназии читать в подлиннике Платона, Горация и др., — читать лучшие образцы мировой мудрости в самом благоприятном для формирования личности подростково-юношеском возрасте. Также, по нашему мнению, знакомство с учением Платона сформировало у Н.Г. Холодного целостность видения мира, холистичность взглядов, приведшую в совокупности с рядом других факторов к космичности воззрений Н.Г. Холодного.

Также, конечно, надо учесть роль интеллигентной атмосферы в семье Холодных, университетское историко-филологическое образование отца — Григория Макаровича Холодного, наличие богатой домашней библиотеки.

Продолжая оценивать большое положительное воздействие образования, отметим учебу Н.Г. Холодного на естественном отделении физико-математического факультета Киевского университета, где в то же время он активно посещал в течение почти всего времени учебы психологический семинар профессора Г.И. Челпанова, на котором большинство рассматриваемых вопросов касалось истории философии и новейших философских трудов. О серьезности еженедельных четырехлетних занятий в этом семинаре говорит, например, участие в обсуждении каждого доклада двух обязательных оппонентов, также заранее готовивших содоклады по обсуждаемым темам. Н.Г. Холодным были тщательно проанализированы и подготовлены для выступлений темы по философии Канта, Спинозы и Авенариуса. Работа над этими докладами потребовала обстоятельнейшей подготовки, в том числе была связана с изучением первоисточников. Кстати, в этом семинаре принимал участие блестящий оратор и диалектик Г.Г. Шпет, впоследствии — известный философ.

Н.Г. Холодный также очень сблизился в университете, фактически, сдружился с очень глубоким и оригинальным мыслителем — А.Н. Гиляровым. Их дружба началась с прослушивания Н.Г. Холодным блестящих лекций А.Н. Гилярова по философии. Вдохновленный и заинтересованный этими лекциями, Н.Г. Холодный взялся за специальную тему для анализа и почти год старательно переводил с древнегреческого труд «К самому себе» одного из величайших представителей стоицизма — Марка Аврелия. Очень повлияла на Н.Г. Холодного сама личность А.Н. Гилярова, его философские, особенно историко-философские знания. А.Н. Гиляров всю жизнь работал над книгой, в которой он хотел представить изложение основных идей диалектического и исторического материализма. Материалы к этой книге Н.Г. Холодный с восхищением читал ещё задолго до смерти А.Н.Гилярова.

С Киевским университетом будут теснейшим образом связаны более чем сорок лет научной деятельности Н.Г. Холодного. Здесь же для целей нашего рассмотрения выдвинем предположение о влиянии на философско-этические воззрения Н.Г. Холодного возможности его присутствия 21 ноября 1901 года в Киеве на публичной лекции С.Н. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип». Сергей Николаевич Булгаков — один из виднейших русских философов. Он является создателем системы русского этического идеализма, отличительными чертами которого являются главенство этики, панморализм и т.п. Обоснование приоритетного значения этики в русском сознании и было предпринято в той знаменитой лекции, что не могло не повлиять на Н.Г. Холодного.

Хотелось бы еще раз подчеркнуть важнейшую роль получения добротного образования в формировании передовых этических идей Н.Г. Холодного. В Киевском университете была открыта уже упоминавшимся профессором Г.И. Челпановым лаборатория экспериментальной психологии, причем открыта всего на несколько лет позже, чем самая первая — в Лейпцигском университете В.Вундтом в 1879 г., открытие которой символизировало рождение науки психологии.

Говоря об этической направленности философской мысли, надо отметить, что эта черта традиционно является характерной для

русской философии вообще и русского космизма в том числе. Русская мысль всегда ставила в центр исследование человека, углублённое его рассмотрение, особое внимание уделяя вопросам этики. Интересы человека, прежде всего его духовного мира (а не просто материального существования), подразумевая также под миром спокойствие, гармонию — и в душе человека, и в бытии в целом, — именно на этих положениях базирует свои общенаучные, философские и этические взгляды Н.Г. Холодный.

Но наибольшее влияние из всей русской философии на развитие антропокосмических и этических взглядов Н.Г. Холодного, бесспорно, принадлежит Владимиру Ивановичу Вернадскому, формировавшейся им концепции ноосферы. Велика роль широчайших научных интересов В.И. Вернадского и его человеческих качеств. Об этом прямо писал и сам Николай Григорьевич: «Печать высокого благородства, кристальной нравственной чистоты, преданности лучшим идеалам прогрессивной части человечества лежала на всем его существе. Живой интерес к самым разнообразным вопросам науки, философии, культуры, общественной жизни невольно заражали и увлекали собеседников Владимира Ивановича, заставляя их незаметно, вместе с ним подниматься до тех высот, на которых его мысль парила свободно и легко, как в своей привычной стихии. Именно эта неизменная настроенность мысли на философский лад была, как мне кажется, наиболее характерной особенностью интеллектуального облика Владимира Ивановича, придававшей ему особую красоту, значительность и одухотворённость» [9. С. 325].

Знакомство В.И. Вернадского и Н.Г. Холодного состоялось в 1909 году на XII съезде русских естествоиспытателей и врачей. И в дальнейшем на протяжении нескольких десятилетий — вплоть до смерти в 1945 году В.И. Вернадского — эти великие личности вели постоянную переписку, включающую и обсуждение вопросов философского круга

Н.Г.Холодного называют учеником В.И. Вернадского, но, наш взгляд, правильнее было бы говорить об их научном сотрудничестве и дружбе. Ведь на момент начала их совместной работы летом 1919 года на Старосельской (Днепровской) биологической

станции Н.Г. Холодный был уже 37-летним, защитившим диссертацию магистром в звании профессора Высших женских курсов, которые представляли собой, практически, обособленный факультет Киевского университета.

В философском плане особенно велико влияние создаваемой В.И. Вернадским концепции ноосферы, о чём Н.Г. Холодный неоднократно писал; например, в работе «Мысли натуралиста о природе и человеке»: «В.И. Вернадский приходит к выводу о неизбежности постепенной перестройки всей биосферы «в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого», о неизбежности превращения биосферы в ноосферу, в которой главной действующей силой будет разум человека. Мы переживаем только начало эпохи, в течение которой лик Земли должен коренным образом измениться под влиянием этой новой космической силы. В.И. Вернадский считает возможным распространение ноосферы и за пределы нашей планеты — в более отдаленные части космического пространства» [10. С. 201]. И далее идет продолжение этих идей самим Н.Г. Холодным: «Философские идеалисты всех направлений и сторонники религиозного мировоззрения часто говорят о «победе духа над материей» как о конечной цели существования и деятельности человека. В известном смысле превращение биосферы в *ноосферу* можно было бы рассматривать как достижение именно этой цели, так как оно было бы равносильно торжеству разума, или «духовного начала», над слепыми силами природы. Но если человечество действительно должно когда-либо прийти к этой цели, то она может быть достигнута только в процессе дальнейшего развития науки и техники, на основе единственно правильного прогрессивного материалистического мировоззрения, путем преобразования окружающей естественной среды и самого человеческого общества в соответствии с требованиями, вытекающими из этого мировоззрения» [10. С. 201].

Эта цитата также показывает, что Н.Г. Холодный с большим пониманием плодотворно использует утвердившийся в Советской России диалектический материализм. Именно использование диалектического метода в трудах Н.Г. Холодного мы видим, например, при анализе им эволюции человеческого мировоззрения.

«Идущий на смену антропоцентризма антропокосмизм возрождает это чувство связи [органической связи человека с природой в широком смысле. — *О.С.*], но не в той форме, какая была ему свойственна вначале, а в новой, более совершенной. Выражаясь в терминах диалектического материализма, мы можем сказать, что антропокосмизм поднимает сознание человеком своей связи с природой на новую, высшую ступень. Здесь, следовательно, перед нами один из примеров закона повторяемости фаз развития в новых, измененных формах или, говоря образно, пример эволюционного движения «по винтовой спирали»» [10. С. 181].

Продолжая рассматривать проблему ноосферы как идеала и — шире — проблему будущего, подчеркнем, что эта проблема имеет этический характер, так как невозможно встретить нейтрального в моральном аспекте отношения к будущему. Это одна из наиболее значимых этических проблем, поднимавшаяся как философами, так и учеными. Н.Г. Холодный поддерживал убежденность в эволюции биосферы в ноосферу, т.к. она была основана на научной, эмпирически установленной закономерности исторического и геологического развития. «Уверенность в том, что разум с течением времени станет главной силой не только в человеческом обществе, но и во всей подчиненной воле человека части космоса, покоится на объективных данных, характеризующих общее направление эволюционного процесса» [10. С. 199]. Вслед за В.И. Вернадским и Д. Дана Н.Г.Холодный пишет о «цефализации». «Сущность этого явления, которое может быть прослежено на огромном палеонтологическом материале, сводится к тому, что в эволюции живой природы непрерывно возрастает значение процессов, связанных с деятельностью центральной нервной системы» [10. С. 199]. У Н.Г. Холодного, как у В.И. Вернадского, тесно сплетаются естественнонаучный подход к выявлению и установлению этой закономерности и выраженная этическая направленность идеи ноосферы.

Н.Г. Холодный видит в идее ноосферы В.И. Вернадского высокую цель, общечеловеческий идеал. Он не прописывает и не аргументирует, подобно В.И. Вернадскому, средства достижения ноосферы как идеала. Но Н.Г. Холодный подчеркивает, что строительство этого желанного идеала является не только общим делом всех лю-

дей, но и делом, идущим в векторе развития биосферы, т.е. общим делом человечества и природы. И, более того, в русле идей космизма мы можем констатировать выход на концепцию со-деятельности развития Космоса (бытия) и творческих объединенных усилий человечества. И именно этический компонент, как нам представляется, является определяющим в этом со-развитии. Даже описание со-развития идет в этических категориях: добро-зло, ответственность, гуманистическая нацеленность на должное, цель — высшее благо людей.

Н.Г. Холодный говорит о неоднозначности перспектив развития науки и техники, «зато ни в одной другой сфере человеческой деятельности мы не наблюдаем такого стремительного движения вперед» [10. С. 195]. Экстраполируя в будущее эту тенденцию, Н.Г. Холодный пишет, что «это дает нам основание рассчитывать, что именно здесь нас ожидают в ближайшем будущем наиболее крупные успехи... И как один из результатов дальнейшего успешного развития науки и искусства мы можем мыслить себе постепенное их сближение, на основе которого будет расти и крепнуть то новое, живое и глубокое ощущение всей **полноты, многообразия и красоты космической жизни и нашей связи с этой жизнью**, которое можно было бы назвать космическим чувством. Оно же станет и здоровым источником того **облагораживающего человека «дыхания вечности»**, которое лучшие из религиозно настроенных умов прошлого тщетно пытались найти в наивных выдумках, завещанных нам предшествующими поколениями» [выделено нами — О.С.] [10. С. 195].

«Основа для развития космического чувства — любовь к природе, включая в нее и человека ... Оно будет настолько же выше того, что мы называем сейчас «любовью к природе», насколько совершеннее станут доступные науке и искусству средства восприятия и отображения природы, насколько шире и глубже будут наши знания о ней, насколько, наконец, изощреннее и тоньше станут в процессе развития интеллектуальные и эстетические способности человека» [10. С. 196].

Н.Г. Холодный не только строит концепцию будущего, но и полностью в духе родоначальника русского космизма Н.Ф. Федо-

рова пишет о памяти и почитании всего ранее созданного человечеством... «Космическое чувство должно включать в себя и чувство единения со всем человечеством как важнейшим носителем космической жизни на нашей планете. Любовь к человеку, ко всему, что создано его тысячелетними творческими усилиями на Земле, к творениям величайших гениев человечества во всех областях культуры, науки, искусства и, в особенности, горячая вера в светлое будущее человечества, в его способность преодолеть все трудности на пути своего исторического развития — неотъемлемы от космического чувства в нашем понимании» [10. С. 198].

Космичность воззрений Н.Г. Холодного и ряда других русских ученых-естествоиспытателей, таких, как Н.А. Умов, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский с необходимостью приводит к этическим воззрениям и, наоборот, их гуманистичность распространяется на Космос в целом. Мораль становится основным регулятором любых отношений, действий человека, в том числе становится первична моральная оценка отношений ко всему живому, к будущему, к природе в целом.

Термин «регуляция природы», восходящий к родоначальнику русского космизма Н.Ф. Федорову, подразумевает, что надо как-то аккуратно вмешиваться, сообразуясь с внутренними закономерностями природы, понимая, что нельзя вредить ей, осознавая свою ответственность за все сущее. И советский академик Н.Г. Холодный полностью поддерживает и продолжает эту линию религиозного космизма Н.Ф.Федорова. «Человек, несмотря на существенные особенности созданной им жизненной среды, продолжает оставаться неотъемлемой частью космоса, полностью подчиненной действующим в нем законам» [10. С. 141].

«Деятельность человека в биосфере, рассматриваемой как целое, представляет собой мощный эндогенный фактор не только потому, что человек находится внутри природы, но и потому, что он имеет возможность — с помощью разума — проникать и вмешиваться в работу тончайшего внутреннего механизма различных явлений природы, внося в них желательные ему изменения» [10. С. 142].

Человек и природа становятся у ученого, фактически, партнерами, что очень современно звучит. Именно об этом говорит, на-

пример, концепция коэволюции российского академика Н.Н. Моисеева [см. 5.], «диалог с природой» бельгийского ученого русского происхождения И. Пригожина [см. 7.] — одного из родоначальников синергетики — теории самоорганизации.

Н.Г. Холодный призывал к сердечному, разумному и ответственному отношению ко всей живой и неживой природе, предостерегал от произвольных, не опирающихся на действительное знание преобразований. «Изменения, навязываемые человеком природе, имеют свои границы. Эти границы определяются невозможностью выйти за пределы действующих в природе закономерностей, подчинить ее явления абсолютно новым, не имманентным ей нормам и законам. Эта невозможность обуславливается, в свою очередь, тем, что человек — органическая часть природы. **Разум человека, растущий и развивающийся на основе непрерывного активного приспособления его к естественным явлениям природы, не может создать ничего, что противоречило бы закономерной структуре космоса или закономерному ходу его эволюции** [выделено нами. — *О.С.*], так как он сам есть порождение того же космоса, эволюционирующей материи» [10. С. 145].

«Органическая связь нашего разума с породившей его в процессе эволюции космической материей находит свое выражение не только в ограничении деятельности человеческого интеллекта нормами и законами, действующими в космосе. Эта связь является в то же время и источником силы познающего разума, его способности проникать в тайны природы, создавать верное отражение даже таких естественных процессов, которые недоступны непосредственному восприятию, и на основе опыта предсказывать и вызывать сложнейшие закономерные изменения в окружающей нас среде и в нашем собственном организме» [10. С. 145–146]. Такие уникальные высшие свойства человека как разум, сердечность, духовность и определяют человека как особое существо, творчески преобразующее мир. Н.Г.Холодный включает человека в единую эволюцию природы и космоса, что только сейчас стала активно развивать новая научная концепция «Универсальной истории» (Big History) [См. 6.].

Человек объясняется Н.Г.Холодным на основе его укорененности в природной жизни. Если, длительно преемственно развива-

ясь, усложняются все формы жизни, то и человек получает определенный естественный шанс для своего совершенствования. «...по мере того как человек поднимался над уровнем первобытного существования и условия его жизни становились все более благоприятными, отпадала и необходимость в той все подавляющей силе инстинкта продолжения рода, которую человек унаследовал от своих предков. Для современного культурного человека эта наследственная избыточная сила полового инстинкта и связанных с ним более примитивных эмоций часто является источником различных дисгармоний и эксцессов. На этой почве совершается немало ошибок и даже преступлений, явно свидетельствующих о том, что нормальная деятельность человеческого разума может быть подавлена или извращена эмоциями низшего порядка. С дальнейшим ростом интеллекта эти отрицательные явления будут становиться все более редкими — в силу указанного выше психофизиологического и эволюционного антагонизма различных сторон природы человека. А развитие биологии поможет найти такие пути и способы воздействия на человеческий организм, которые, обеспечивая благотворное влияние высших сексуально обусловленных эмоций на художественное творчество и на другие виды умственной деятельности, в то же время сделали бы возможным полное подчинение полового инстинкта воле и разуму человека» [10. С. 205]. Академик, твердо стоя на атеистических и материалистических позициях, ведет речь о будущих закономерных биологических преобразованиях, полагая возможность постепенно распространить силу разума на физиологическое преобразование человека, регулируя некоторые инстинкты, например, половой, обратив эротическую энергию на творчество и работу сознания.

Ученый выходит на важнейшие проблемы преобразования не только материального бытия, но и самого человека. Основные преобразования должны произойти в мировоззрении человека, в системе его ценностей. Н.Г. Холодный, говоря о преображении человека, совершенно правильно выражает сомнение в ценности жизни, не преодолевшей такого зла, как насилие, разобщенность, вражда, ненависть, рабство, использование других исключительно в качестве средства. «Начинает сдавать свои основные позиции и

эгоцентризм. Человек все больше проникается сознанием необходимости дружеского участия в жизни других людей, стремлением не столько брать, сколько давать и помогать другим. Все формы угнетения человека человеком признаются морально недопустимыми, борьба с ними обостряется. Растет и ширится убеждение в равноценности людей, независимо от расы и других биологических особенностей их, а также от их национальности, общественного положения, социального происхождения и т.п.» [10. С. 177]. «Одним из проявлений свойственного антропоцентризму (resp., эгоцентризму) субъективного отношения ко всему окружающему может служить отсутствие терпимости, стремление навязывать другим свои взгляды, свою веру, свою волю. Наоборот, подлинному носителю антропокосмического мировоззрения чужды все эти формы интеллектуального и **морального деспотизма**» [выделено нами. — *О.С.*] [10. С. 185]. В том числе именно поэтому академик ведет борьбу за утверждение новой антропокосмической системы ценностей, а антропоцентризм называется «основным, «первородным» грехом человеческой мысли».

«Антропоцентризм отрицает наличие каких-либо существенных прогрессивных изменений в умственных способностях и в нравственности человека в течение его исторического существования. Исходя из этого, антропоцентризм считает неосновательными надежды на коренное усовершенствование интеллекта и улучшение нравственной природы человека в будущем» [10. С. 205]. Но это же означает принципиальное признание равенства людей. Думается, мы вправе сказать, что Н.Г. Холодный верно увидел и оценил намечавшиеся тенденции толерантности, борьбы с эгоизмом как нравственный прогресс.

Несколько параграфов своего основного труда философской направленности — «Мысли натуралиста о природе и человеке» Н.Г. Холодный посвятил проблеме бессмертия. Отметим, что в русской мысли конца XIX — начала XX в., категория смерти как нравственная проблема личности разрабатывалась достаточно широко. Один из ведущих современных специалистов по этой проблематике В.В.Варава, отмечает, как отличительную черту подхода русской мысли к данной проблеме нравственное неприятие смерти [См. 2. С. 4–5].

Иммортологическая проблематика решена у Н.Г. Холодного достаточно оригинально. Он полагает, что т.к. в природе нет ничего индивидуально-вечного, то логично, что личное бессмертие — ерунда, эгоистическая, трусливая уловка. «Антропокосмизм отбрасывает учение о бессмертии души, как и все другие унаследованные нами от прошлого религиозные предрассудки. Он ведет человечество вперед, не скрывая от него правды и не пытаясь обманывать его сказками о загробной жизни... Он видит **достоинство человека** в свободе от самообольщения и от ложных надежд. Он воспитывает в нас силу и решимость **работать для будущего, не ожидая от него награды** за принесенные нами жертвы. Он учит нас **искать эту награду** в настоящем — в **радостях** плодотворного **труда**, а если надо, то и в светлом пламени **самопожертвования**» [выделено нами. — *О.Г.*] [10. С. 186].

«Неутолимая жажда личного бессмертия, с дарвинистической точки зрения, есть не что иное, как психологическая проекция инстинкта самосохранения на неопределенное по своей длительности будущее... Антропокосмист считает границы, отделяющие его «я» от сознания других людей и от всего космоса, только препятствием на пути к дальнейшей эволюции. Он всегда готов выйти из этих границ и меньше всего склонен мечтать о сохранении обособленного индивидуального сознания даже за порогом смерти. Его воля и мысль направлены на то, чтобы сохранить для будущих поколений не достойную сожаления ограниченность своего «я», а то, что выходит за его пределы, — творения своего духа, произведения своего труда, поскольку они могут быть полезны для дальнейшего прогресса его народа и всего человечества. Жить века в своем творчестве — вот единственный вид бессмертия, о котором может мечтать человек, поднявшийся до антропокосмического отношения к себе, к человечеству, к природе» [10. С. 186–187].

«Антропокосмиста радует и удовлетворяет мысль, что после его смерти в течение неопределенно долгого времени будут возникать все новые и новые сознания, будут жить люди, которые во многих отношениях опередят ныне живущих, станут лучше и разумнее их. Антропокосмист не видит оснований, почему бы ему не отождествить мысленно свое «я» с одним из этих бесчислен-

ных будущих сознаний, тем более, что сама возможность возникновения и совершенствования этих последних в той или иной мере обусловлена деятельностью предшествующих поколений» [10. С. 187]. Т.е. у Н.Г. Холодного делается вывод о торжестве бессмертия человеческого рода в эру антропокосмичности.

«...Каждое индивидуальное существование любого организма, в том числе и человеческого, не представляет собой чего-то исключительного, неповторимого, а постепенно повторяется — со всеми его физическими и психическими особенностями — в беспредельных просторах Вселенной и в бесконечном течении времени. ... Если бы мы имели возможность сравнить между собой всех представителей *Homo sapiens*, обитающих на различных мировых телах бесконечной Вселенной, то мы убедились бы, что каждый из них — только одна из бесчисленных форм, тождественных по всем существенным признакам. Следовательно, каждый из нас имеет во Вселенной бесчисленных двойников. Повторяясь в пространстве и времени, каждая органическая форма в космическом масштабе бессмертна» [10. С. 188].

«...Антропокосмизм, отнимая у человека мечту о мнимой загробной жизни, оставляет ему надежду не на прозрачное, а на реальное существование в будущем. Он говорит человеку: «Среди бесчисленных волн жизни, которые покрывают и всегда будут покрывать поверхность вечного в своем движении океана эволюционирующей материи, возникнет ещё много таких, которые повторят на новом, более высоком уровне все то, что отличает твое сознание от миллионов других, существующих одновременно, все те индивидуальные твои особенности, которые кажутся неповторимыми, но в действительности могут быть многократно воспроизведены неисчерпаемыми в своей вечной работе силами природы. Ты живешь сейчас и ты будешь жить еще много раз в будущем в новых сходных, но все более совершенных формах. И та радость жизни, которая наполняет твое сознание в данную минуту и которую ты считаешь самым ценным своим достоянием, никогда не умрет, но вечно будет вспыхивать все новыми, повторяющимися друг друга и все более яркими огнями — в беспредельных просторах Вселенной и в бесконечном течении времени. Человечест-

во бессмертно; ты — человек: следовательно, и на твою долю приходится частица этого бессмертия. Работай же так, чтобы огни жизни действительно становились все более прекрасными, чтобы люди будущих поколений были лучше, разумнее и счастливее твоих современников. Можно, следовательно, сказать, что антропокосмизм, отбрасывая идею личного бессмертия, ставит на ее место мысль о неограниченном во времени существовании вида *Homo sapiens*» [10. С. 187].

Подводя итог нашему рассмотрению, нельзя не отметить такой важный факт. Н.Г. Холодный постоянно подчеркивает значимость естествознания и всей науки в жизни общества. Говоря современным языком, его можно назвать сциентистом. Причем сциентичность Н.Г. Холодного соединяется с усвоенным благодаря классическому образованию отождествлением осознания и правильного поведения. Тожественность разума и добродетели, нравственности — это позиция, являющаяся, на наш взгляд, безусловным следствием классической системы образования, делавший акцент на ценностях античности. В этических взглядах Н.Г. Холодного (как и у В.И. Вернадского) явно видно следование античному, восходящему к Сократу этическому учению. Именно Сократ отождествил добродетель со знанием, аргументировал взаимозависимость, тождественность знания и добродетели. И представители естественнонаучной ветви русского космизма, по нашему мнению, продолжают эту этическую линию, считая, что, поступая со знанием, по разуму человек не сделает ничего аморально, не этично, во вред мирозданию, Космосу.

Сократическая этика предпочтительнее, на наш взгляд, чем утвердившаяся в современном российском обществе «мораль успеха», капиталистическая этика, где добродетелями наделяются индивиды, распоряжающиеся признанными в обществе ценностями (земля, власть, деньги и т.д.), но эти добродетели отнюдь не выводятся из реальных качеств их как личностей.

Все вышеназванные обстоятельства жизни и творчества Н.Г. Холодного тесно переплетались и взаимовлияли друг на друга, накладываясь на высокую внутреннюю культуру Николая Григорьевича, на его порядочность, личную высокую нравственность, неравноду-

шие, вдумчивость и, соединяясь с его фундаментальными биологическими исследованиям, вели к постановке и раскрытию философско-мировоззренческих, философско-этических проблем.

Изучая личности Н.Г. Холодного и В.И. Вернадского, можно говорить, на наш взгляд, о начале перехода человека и, хочется надеяться, общества к духовно-нравственной стадии существования.

Литература

1. *Апресян Р.Г.* Диллема антропоцентризма и нонантропоцентризма в экологической этике // *Этика и экология*. В. Новгород, 2010. 367 с.
2. *Варава В.В.* Этика неприятия смерти. Воронеж: Воронежский государственный университет, 2005. 240 с.
3. *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. 271 с.
4. *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Пер. с нем. И.И. Маханькова. М.: Айрис-пресс, 2004. 480 с.
5. *Моисеев Н.Н.* Восхождение к разуму. Лекции по универсальному эволюционизму и его приложениям. М.: АТ, 1993. 192 с.
6. *Назаретян А.П.* Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. М.: ПЕР СЭ, 2001. 239 с.
7. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Под общ. ред. и с послесл. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича, Ю.В. Сачкова. 6-е изд. М.: USSR, 2008. 294 с.
8. *Холодный Н.Г.* Воспоминания и мысли натуралиста // *Холодный Н.Г.* Избранные труды. Киев: Наукова думка, 1982. 444 с.
9. *Холодный Н.Г.* Из воспоминаний о Вернадском // *Почвоведение*. № 7. 1945. 325 с.
10. *Холодный Н.Г.* Мысли натуралиста о природе и человеке // *Холодный Н.Г.* Избранные труды. Киев: Наукова думка, 1982. 444 с.

Ethical antropocosmism of n.g.kholodnyi

O.G. SADIKOVA

Abstract: The following article shows the relevance of the ethical views of one of the brightest representatives of the natural scientific branch of Russian cosmism of the first part of the 20th century academician N.G.Kholodnyi. The views of the scientist as a fighter with anthropocentrism for the affirmation of the antropocosmical ideology are being examined, owing to that he can

be considered as one of the founders of environmental ethics. Other ethical problems raised by N.G.Kholodnyi are being identified and analyzed as well: These are moral responsibility, the noosphere as the ideal future, human and world transformation, immortality, correspondence between religion and morality. The origins of such views are also being analyzed through the biography of the scientist.

Keywords: morals, antropocosmical, anthropocentric, ecological ethics, future, immortality, religion.

References

1. *Apresyan R.G.* Dillema antropotsentrizma i nonantropotsentrizma v ekologicheskoy etike // *Etika i ekologiya*. V. Novgorod, 2010. 367 s.
2. *Varava V.V.* Etika nepriyatiya smerti. Voronezh: Izd. Voronezh. gos. un-ta, 2005. 240 s.
3. *Vernadskiy V.I.* Nauchnaya myisl kak planetnoe yavlenie. M.: Nauka, 1991. 271 s.
4. *Yonas G.* Printsip otvetstvennosti. Opyit etiki dlya tehnologicheskoy tsivilizatsii / Perevod s nem. I.I. Mahankova. M.: Ayris-press, 2004. 480 s.
5. *Moiseev N.N.* Voshozhdenie k razumu. Lektsii po universalnomu evolyutsionizmu i ego prilozheniyam. M.: Izd. AT, 1993. 192 s.
6. *Nazaretyan A.P.* Tsivilizatsionnyie krizisyi v kontekste Universalnoy istorii. M.: PER SE, 2001. 239 s.
7. *Prigozhin I., Stengers I.* Poryadok iz haosa: Novyy dialog cheloveka s prirodoy / Pod obsch. red. i s poslesl. V.I. Arshinova, Yu.L. Klimontovicha, Yu.V. Sachkova. Izd. 6-e. Moskva: URSS, 2008. 294 s.
8. *Holodnyiy N.G.* Vospominaniya i myisli naturalista // *Holodnyiy N.G.* Izbrannyye trudyi. Kiev: Naukova dumka, 1982. 444 s.
9. *Holodnyiy N.G.* Iz vospominaniy o Vernadskom. Pochvovedenie. № 7. 1945. 325 s.
10. *Holodnyiy N.G.* Myisli naturalista o prirode i cheloveke // *Holodnyiy N.G.* Izbrannyye trudyi. Kiev: Naukova dumka, 1982. 444 s.

Перевернутое древо Ф. Ницше: этика как основа онтологии

Аннотация: Онтологическое учение Ницше — не что иное как перевернутая система классической философии, древо Декарта, воткнутое ветвями в землю: метафизика, вернее, ее отсутствие, которая была корнем, стала ветвью, а этика-основанием. Наблюдая кризис немецкой мысли, который выражался в полном отсутствии связи между грудой метафизических построений и повседневной реальностью, он отверг бытие и трансцендентную истину в качестве основания. «Сократический человек» ищет добро и благо вместо истины, из-за чего все его поиски оборачиваются созданием призрачной реальности. Продолжая деконструировать мораль как основание вслед за А. Шопенгауэром, Ницше обращается к подробному исследованию сущности «добра». В процессе исследования этой проблемы он обнаруживает лишь утилитарность и историчность этого понятия, которое не имеет ничего общего с самодовлеющей истиной, которую так усердно пытались найти еще эллины.

Ключевые слова: этика, онтология, Ницше.

Фридрих Ницше остается экстраординарной фигурой в истории западноевропейской философии. Его поэтическая манера изложения, нестандартная структура текстов и система образов совершенно выбивались из доминирующей классической парадигмы, которая брала свое начало в платонизме и более поздних системах античности. Его статус философа считается сомнительным и нередко оспаривается в академических кругах. Тем не менее, дискуссионность вопроса о том, является ли Ф. Ницше философом, не отменяет того колоссального влияния, которое оказали его про-

изведения на мышление последующих поколений мыслителей, в том числе отечественных. Ницшеанство оживило этическую, онтологическую и гносеологическую дискуссии, которые почти полностью к тому моменту оторвались от самой жизни и стали собой представлять битву сухих абстрактных построений, построенных на шатких основаниях морализма, который пропитывает классические искания истины. П.Б. Струве замечательно подчеркнул уникальность подхода Ф. Ницше: «Ницше не верил в истину и страстно ее искал. Философ в нем отрицал истину, художник-стремился к ней» [4, с. 333].

Онтологическое учение Ницше — не что иное как перевернутая система классической философии, древо Декарта, воткнутое ветвями в землю: метафизика, вернее, ее отсутствие, которая была корнем, стала ветвью, а этика-основанием. Наблюдая кризис немецкой мысли, который выражался в полном отсутствии связи между грудой метафизических построений и повседневной реальностью, он отверг бытие и трансцендентную истину в качестве основания. «Сократический человек» ищет добро и благо вместо истины, из-за чего все его поиски оборачиваются созданием призрачной реальности. Продолжая деконструировать мораль как основание вслед за А. Шопенгауэром, Ницше обращается к подробному исследованию сущности «добра». В процессе исследования этой проблемы он обнаруживает лишь утилитарность и историчность этого понятия, которое не имеет ничего общего с самодовлеющей истиной, которую так усердно пытались найти еще эллины.

Свое построение он начинает с констатацией смерти сократического человека, создателя всякой иерархии и однозначной определенности. В одном из своих ранних трудов, в «Рождение трагедии из духа музыки...», он пишет: «Время сократического человека миновало: возложите на себя венки из плюща, возьмите тирсы в руки ваши и не удивляйтесь, если тигр и пантера, ласкаясь, прильнут к нашим коленям. Имейте только мужество стать теперь трагическими людьми: ибо вас ждёт искупление»²⁶. Апол-

²⁶ Ф. Ницше. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1 / Пер. с нем. Г. Рачинского-СПБ.: Азбука, 2011, С. 131

лоническое начало эллинской культуры, упорядочивающее и иерархическое, продолжало жить в европейской философии Средних веков и Нового времени. Начало же дионисийское долгое время было вытеснено за пределы философского дискурса, время от времени «говоря языком Апполона»²⁷ в трудах отцов церкви, М. Экхардта и других мистиков и поэтов. Ницше отказывается от понимания «бытия» как чего-то вечного и неизменного, бытия как $\square\rho\chi\eta$, первоначала, предшествующего всему остальному. Первоначало предполагает наличие Бога и само является одним из его основных атрибутов. Благо Платона, источник света Дионисия Ареопагита или Бог как абсолютное совершенство Фомы Аквината является гарантией наличия истины, ибо он и есть сама истина. Все предметы можно познать лишь по отношению к нему. Онтологические концепции конца Возрождения в этом отношении практически не изменились: например, согласно Р. Декарту, Бог, единственная субстанция, наделил людей ограниченным разумом, который позволяет хотя бы частично познавать главные атрибуты тварных субстанций, т.е. их сущность. Следовательно, мы можем познавать вещи лишь через Бога. Б. Спиноза, доведший по меркам своей эпохи до предела пантеизм, также понимал Бога как единственную субстанцию, в которой все существует, а потому «должно признать, что существование субстанции, так же как и ее сущность, есть вечная истина» [5]. В эпоху Просвещения была популярна идея Джона Локка, согласно которой Бог-это источник достаточной способности для истинного познания. Таким образом, необходимость в «убийстве» Бога возникла сама собой, ведь именно он, теистический или деистический, является главным основанием для заблуждений в виде морализаторства и претензии на вечную и объективную истину.

Бог, единственный гарант абсолютной истины, умер, заглянув в душу самого уродливого человека, встретившегося на пути Заратустры. Он должен *был* умереть, так как видел всевидящими глазами глубины и бездны человека, весь его скрытый позор и безобразия. Мертвый бог Ф. Ницше- это моральный бог, бог Паскаля

²⁷ Там же, С. 139

и многих других его предшественников и последующих философов-моралистов. Самый безобразный человек- это воплощение настоящей сущности человека, от которой он бежит также, как и от всякой изменчивой и неумолимой реальности. Реальность им-моральна, ей незнакомо благо и конечность. Ф. Ницше видит в бо-гоискательной и моральной онтологии проявление слабости и страха человека перед прыжком в «Ничто». Ницше считает, что падение европейской цивилизации началось с «псевдогреческих» людей — Сократа и Платона. Особое пренебрежение он выказывал по отношению к диалектике, к основе всякого классического философствования. По его мнению, диалектика замещает честный субъективизм, «вытесняет вкус знатного человека; вместе с диалектикой получает преобладание и чернь»²⁸. Согласно Ницше, диалектика- это удел слабых, ее доводы неубедительны, а потому он считает, что «философствовать с помощью молотка», т.е. силы и авторитета-это участь аристократии.

Однако, важно отметить, что в позднем Просвещении материалисты, такие как Ламетри, на место Бога стали ставить материю и сенсуалистическое восприятие, которые было для них единственными источниками всякой истины. Ф. Ницше также протестовал против такого рода материализма, полагая, что упование на науку и эмпиризм- это очередное заблуждение, пришедшее на смену христианству, ведь наука основывается на вере, в данном случае-на вере в материю. Вера в достоверность- это очередная наивность, ведь реальность обусловлена нашим желанием ее воспринимать. В этом отношении Ницше следует за своим учителем, А. Шопенгауэром, ограничившим восприятие волей, в котором сливаются и взаимоуничтожаются субъект и объект. Однако, он не идет так далеко как Шопенгауэр, находившийся под влиянием адвайта-веданты, считая мир «представлением» и иллюзией, а видит его столь же реальным, как и наши аффекты. Желание усматривать причинность в явлениях- это главное основание сенсуалистских концепций и современной науки. Согласно мировоззрению Ницше, лучшая наука-это стремление не

²⁸ Ф. Ницше. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5 / Пер. с нем. В. Вейнштока-СПБ.: Азбука, 2011, С. 159

дать себя обмануть, а не стремление к истине в ее догматическом понимании. Истинное познание подразумевает не стремление найти окончательную истину, а сам процесс бесконечной и безжалостной критики всех устоявшихся принципов и оснований. Эта мысль ярко выражается в ницшеанской эпиграмме «Неустрасимый», начинающей «Веселую науку»:

Рой поглубже, где стоишь!
Там первопричина!
Пусть кричат невежи лишь:
«Глубже — чертовщина!» [3]

В ней вновь прослеживается образ бездны, пустоты и постоянного становления, без которых трудно представить себе философию Ф. Ницше. Любая остановка в процессе поиска истины- это шаг в сторону упадка и деградации, которой были подвержены древние греки после диалектических наущений Сократа и люди эпохи Модерна. Ужаснувшись пропасти, которая образовалась после смерти морального бога, они устроили «праздник осла», обратившись к материи и к вере в причинность явлений, так как не смогли выдержать онтологической пустоты и отсутствия всякого основания. Возможно, именно такой смысл заложил Ницше в этот сюжет из произведения «Так говорил Заратустра». Папа, самый безобразный человек, злой чародей и другие персонажи сначала были поставлены Заратустрой на путь к Сверхчеловеку, однако в его отсутствие вновь сотворили себе нового идола.

Таким образом, знаменитое изречение Ницше, согласно которому человек-это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, -канат над пропастью, приобретает не только моральное, но и онтологическое значение. Истина-основание не может находиться в бездне, но свободой от основания и иерархии должны воспользоваться философы будущего. Ницше уподоблял их мореплавателям, которые отчалили от берега и плывут по бушующему морю. Их родина находится вдали, и им предстоит потерпеть множество крушений и разочарований на пути познания. Смерть Бога для «свободных умов»- это освобождение, «утренняя заря, которой они

осеянные». Свободные умы не подобны скептикам эпохи Просвещения, ведь они полагают критику и разрушение постулатов в основу своих изысканий. Они не подобны Вольтеру, который «ne cherche le vrai que pour faire le bien»²⁹. Их критика беспощадна и не привязана к каким-либо ценностям, а потому они не могут иметь точек соприкосновения и старой философией, венцом которой стал Кант, которого Ницше назвал фанатиком морали и долга. Его критика предназначалась для ограничения пределов человеческого познания, однако вся эта критика была сведена к утверждению категорического императива и Бога как предмета веры в духе Блезе Паскаля, весь скептицизм которого был в пользу иррационализма.

Для того, чтобы быть канатоходцем, балансирующим над бездной, свободный ум «должен при каждом грубом и утонченном цинизме широко открывать уши, поздравлять себя каждый раз, когда высказывается перед ним бесстыдный шут или ученый сатир»³⁰. Однако, как верно замечает М. Хайдеггер в своей монографии «Европейский нигилизм», ницшеанская переоценка всех ценностей хотя и направлена против метафизики, сама в определенной степени метафизична. Сверхчеловек, стоящий над всеми заблуждениями и над самим собой, является единственным источником всех ценностей, сам он- проводник воли к власти. Воля к власти становится новым основанием для установлений новых значений, новой морали и нового мировоззрения в целом. Второй главный элемент ницшеанской онтологии -это «ничто», бесконечное и абсолютно пустое поле для философской деятельности. Ничто бросает вызов человеку, и этот вызов стимулирует его на пути к Сверхчеловеку. Тот, кто выдерживает это испытание, согласно Ницше принадлежит к «расе господ». Он не ищет ничего, кроме власти и истины, но при этом он строит платонических иллюзий, убегая от невыносимости осознания смерти Бога. Ф. Ницше называет Сверхчеловека победителем Бога и ничто.

Именно этому принципу пытались следовать представители философии, или, вернее, постфилософии Постмодерна. Любое про-

²⁹ Ищет правду лишь для того, чтобы творить добро.

³⁰ *Ницше Ф.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 3 / Пер. с нем. Е. Соколовой-СПБ.: Азбука, 2011, С. 331.

возглашение большого нарратива- это установление всеобъемлющего смысла, который безраздельно властвует в дискурсе. Большой нарратив предполагает метафизичность, выстраивание очередной симуляционной реальности. Постмодернисты, начиная с Дерриды, видели одну из своих задач в деконструкции установленного смысла, выступали против того, что в классической философии называлось эссенцией. Эссенция не обладает онтологическим статусом, она меняется и терпит множество изменений в различных дискурсах. Истина, как писал, Ж. Деррида в произведении «Шпоры: стили Ницше»,- это процесс освоения. Она постоянно ускользает от того, кто пытается ее окончательно покорить. Ж. Деллез уподоблял истинную дыру, которую человек пытается заполнить дефинициями. Здесь присутствует аллюзия одновременно и к Ницше, и к З. Фрейду. Когда мы пытаемся найти истину как некоторое основание, это приводит лишь к смысловой деградации, так как мы упираемся во все новые термины, значение которых также дискретно. М. Фуко, деконструктивист, посвятивший множество своих работ генеалогии тех или иных основных цивилизационных понятий, во многом опирался на Ницше, о чем свидетельствует его работа «Ницше, генеалогия, история». В противоположность метафизикам, он видит смысл генеалогии не в нахождении некоторой «прародины», а в развенчании многовековых заблуждений, передавшихся нам по наследству. Безжалостная критика, показывающая историчность и конструктивность фундаментальных понятий, обнаруживает непостижимость какого-либо смысла.

Вечное возвращение- еще одна из основных онтологических идей Ницше. Существует множество ее трактовок, каждая из которых открывает новый смысл этого словосочетания. Вечное возвращение, вторая весть Заратустры- круговорот прошлого, настоящего и будущего, которые никуда не исчезают. Внезапное возрождение языческой индоевропейского видения времени придало былую трагичность существу. Именно оно порождает Сверхчеловека, который вожделеет причастность к этому постоянному круговороту. Однако, сам Сверхчеловек рождается в муках, ибо путь его никогда не найдет своего конца. Постоянное возвращение Заратустры в его пещеру- аллегория, которую использует Ницше,

чтобы показать вечную внутреннюю борьбу свободного ума с призраками, которые он ежечасно порождает.

Онтологическое учение Ницше является поистине революционным, оно поставило точку в целой веке философской мысли Европы. С одной стороны, он лишь констатировал те тенденции, которые давно намечались в парадигме Модерна со всем его стремлением к рационализации мира. С другой стороны, оно наметило те принципы, которым было суждено проявиться в ее дальнейшем развитии. Современный человек действительно лишен всякой точки опоры в виде трансцендентного начала, а потому ему лишь остается следовать тем конвенциональным установкам, благодаря которым мир является ему таким, каким он его себе представляет. Как писал итальянский философ Ю. Эвола, «после непродолжительного периода господства пуританских норм и этического ригоризма буржуазный мир окончательно встал на этот путь; путь поклонения общественным идолам и конформизма» [6, с. 33]. Реальность после Ф. Ницше стала конструктивной, она основывается на том, какой ее хочет видеть только интеллектуальная элита. Более она на не нуждается в онтологических основаниях, так как большие нарративы как последний источник истины повержены и формируются благодаря утилитаристским установкам и признанию большинством.

Литература

1. *Ницше А.* Собрание сочинений: В 5 т. СПб.: Азбука, 2011. Т. 1.
2. *Ницше Ф.* Веселая наука. // www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian.
3. *Ницше А.* Собрание сочинений: В 5 т. СПб.: Азбука, 2011. Т. 3.
4. *Синеокая Ю.В.* Ницше. Pro et contra. СПб.: Издательство РХГИ, 2001.
5. *Спиноза Б.* Этика. О Боге, схолия 2. // philosophy.ru/library/spinoza/01/01.html.
6. *Эвола Ю.* Оседлать Тигра / Пер. с ит. В.В. Ванюшкиной. Вологда: Владимир Даль, 2005.

Inverted tree Nietzsche: ethics as based on ontologies

A.A. STEPANOV

History department

Moscow State University named after MV Lomonosov

Abstract: The Ontological Nietzsche — is nothing short of an inverted system of classical philosophy, Descartes tree, branches stuck in the ground: metaphysics, or rather, lack thereof, that has been the root became a branch, and ethics-base. Seeing the crisis German thought, which was expressed in the complete absence of communication between the pile of metaphysical constructions and everyday reality, he rejected being and transcendental truth as a base. «Socratic man» is looking good and the good instead of the truth, which is why his entire quest wrapped creation of phantom reality. Continuing to deconstruct the morality as the basis of following Schopenhauer, Nietzsche refers to a detailed study of the spirit of «good». The study of this problem he finds a utility, and the historicity of the concept, which has nothing to do with self-sufficient truth that so hard trying to find even the Greeks.

Keywords: ethics, ontology and Nietzsche.

References

1. *Nitsshe A.* Sobranie sochineniy: V 5 t. SPB: Azbuka, 2011. T. 1.
2. *Nitsshe F.* Veselaya nauka // www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian.
3. *Nitsshe F.* Sobranie sochineniy: V 5 t. SPB.: Azbuka, 2011. T. 3.
4. *Sineokaya Y.V.* Nitsche. Pro et contra. SPB.: Izdatelstvo RHGI, 2001.
5. *Spinoza B.* Etika. O Boge, sholiya 2. // philosophy.ru/library/spinoza/01/01.html.
6. *Evola Y.* Osedlat' Tigra / Per. s it. V.V. Vanyushkinoy. Vologda: Vladimir Dal, 2005.

Д.К. Щербачев

Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова
etic@philos.msu.ru

Деменция: между антропологическим и этическим дискурсом

Аннотация: В данной статье автором предлагается феноменологическая реконструкция деменции. Она проводится из перспективы феноменологии Хайдеггера с привлечением методологических идей В.П. Руднева. В результате человек в состоянии поздней стадии деменции представляется пропадающим из перспективы осмысляющего в качестве Другого. Данный взгляд проблематизирует традиционные подходы к деменциальным больным в нерелигиозной этике.

Ключевые слова: деменция, феноменологический подход, Другой, «странный объект», нерелигиозная этика, медицинская этика.

С 2008 года Всемирная Организация Здравоохранения реализует Программу по восполнению пробелов в области охраны психического здоровья. В качестве одной из приоритетных проблем в ней названа деменция [1]. В 2013 году вышел доклад: «Деменция: приоритет общественного здравоохранения».

Количество людей в состоянии деменции стремительно растет. Если в 2013 году их насчитывается порядка 36 миллионов, то к 2030 году число удвоится, а к 2050 году — утроится [1]. Эта динамика не может не пугать мировую общественность: распространение деменции влечет за собой колоссальные экономические убытки. Уход за такими людьми крайне дорог и может длиться годами. Немногие сумьи в состоянии выдержать такое бремя. Создание институционализированной сети систем обслуживания таких людей, поддержки их родных требует колоссальнейших затрат. Рост количества людей в состоянии деменции на фоне стреми-

тельного старения населения — глобальная экономическая проблема.

«Деменция — синдром, обусловленный заболеванием головного мозга, — обычно хроническим или прогрессирующим, — при котором происходит нарушение многих высших корковых функций, включая память, мышление, понимание, речь, ориентацию, способность к счету, познанию и рассуждению» [1]. Слово «синдром» означает совокупность симптомов с общим патогенезом — механизмом зарождения и развития болезни. Кратко обозначить критерий деменции можно следующим образом: это прогрессирующее нарушение когнитивных функций при отсутствии делирия. Деменция (лат. *dementia* — безумие) — не болезнь, а состояние психики, переживающей собственный распад [2].

Чаще всего это состояние встречается у пожилых (сенильная деменция; от лат. *senilis* — старческий, стариковский) и ассоциируется с тем, что в обыденном языке называется «старческим маразмом». Но деменция так же бывает и у относительно молодых людей: в большинстве случаев, это результат их аддиктивного (англ. *addiction* — зависимость, пагубная привычка) поведения, например, наркомании [2].

Вне рамок данной работы находится перечисление болезней, приводящих к деменции, типологизация этого состояния. Работа над этими проблемами ведется в дискурсе медицины. Как таковое состояние деменции мало интересует медиков. Их усилия направлены преимущественно на борьбу с болезнями (в первую очередь, профилактику), его продуцирующими; их цель — уменьшение динамики роста числа людей в состоянии деменции. В отношении людей, уже находящихся в данном состоянии, стоит вопрос лишь о замедлении темпов распада и, на поздних стадиях, снижении болевых ощущений — паллиативной терапии [1].

Медицина как набор научных знаний и методик, объединенных целью распознавания, лечения и предупреждения болезней является способом истолкования сущего. Всякое же истолкование имеет свои предпосылки — определенный способ восприятия сущего. Отталкивание от состояния деменции как феномена, словами Гуссерля, непосредственной данности первичного опыта [3], позволило бы поставить вопросы и об этических обоснованиях меди-

цинских действий, и об антропологических основаниях этики. Таким образом, наше осмысление условно разделялось бы на два «пласта»: 1. Антропологический «пласт»: «Кто/что для меня человек в состоянии деменции?/ Как я воспринимаю человека в состоянии деменции?» 2. Этический «пласт»: «Чем обусловлено мое отношение к человеку в состоянии деменции?/ В чем мотив моих действий по отношению к человеку в состоянии деменции?»

Сразу оговорим, что данная работа представляет собой попытку феноменологического рассмотрения состояния поздней деменции, так как именно на позднем этапе признаки распада психики видны особенно ярко, отчетливо.

Для характеристики поздней стадии недостаточно перечислить, что человек дезориентирован во времени и пространстве, практически лишается подвижности, возможности ухаживать за собой; что у него изменяется поведение, он все чаще внезапно становится агрессивным («нанесение пинков, ударов, пронзительные крики или стоны» [1]). Со временем человек не просто перестает узнавать лица родственников и друзей — он перестает воспринимать Других. Суть поздней стадии деменции — в постепенном необратимом переходе к полнейшей самозамкнутости.

В попытке ответить на вопрос, как я могу воспринимать человека в таком состоянии, обратимся к наработкам Хайдеггера по онтологии Другого. Кто такой Другой? ««Другие» означает не то же что: весь остаток прочих помимо меня, из коих выделяется Я, другие это наоборот те, от которых человек сам себя большей частью не отличает, *среди которых и он тоже*» [4, стр. 118]. Нет никакого единичного, изолированного «духа», перекидывающего мостик к Другому, как в новоевропейской философии. На уровне онтологических возможностей нет Другого как «дуплета самости» Гуссерля. По Хайдеггеру, бытие-к-другим есть самостоятельное, нередуцируемое бытийное отношение, оно как событие уже существует вместе с бытием присутствия. Метафора детали пазла: в случае больного в состоянии поздней деменции, деталь лишается пазов и не может стать частью целой картины.

Важно понять, что Другой — не есть нечто объективное. Другой появляется лишь тогда, когда есть то, что может сказать о се-

бе: «Я». Стоит сделать и другую методологическую оговорку: различие Других и «тел» Нанси. Отталкиваясь от понятия события, он слил воедино и Других Хайдеггера, и наличные вещи [5]. В этом же рассуждении Другой рассматривается именно как присутствие, то, с чем онтологически возможно событие. Только о Другом я могу заботиться. Только Другому я могу доверять.

Итак, могу ли я воспринимать человека в состоянии поздней стадии деменции как Другого? Нет. Для такого человека нет более Других — он тотально самозамкнут. С ним невозможно событие — он не *расположен* ко мне. Он вне возможности всякой речи. Человек в таком состоянии для меня суть уже не реализующаяся возможность Другого. Я пытаюсь *заботиться* о нем в надежде увидеть отклик, но обречен наталкиваться на его самозамкнутость, на безразличие (не в значении негативного модуса заботы, а в значении невосприятия) ко мне. Для него нет Других вообще.

Если болезнь — модус жизни, всегда предполагающий возможность своей оппозиции (хоть и подчас с ничтожной вероятностью), то деменция — умирание заживо. Если мой близкий без сознания, в коме, я до последнего верю, что он *вернется*. Словно его от меня скрыла некая ширма, словно кто-то просто погасил свет. Верю, что настанет время, переключатель щелкнет, и я вновь увижу его — близкого мне Другого. А пока этого не случилось, я помню его, как помню ушедшего. Он может вернуться, он не умер, и я живу надеждой. При деменции этого не происходит. Человек в состоянии деменции находится в сознании (в психиатрической трактовке термина [1]). Свет не гасили и ширму не ставили. При достаточном мужестве для честности с собой я понимаю, что больше не вижу в нем Другого. Теперь это феномен другого рода.

Но и как нечто наличное, вещь я его не воспринимаю. Таким объектом был бы труп. Отношение к трупу и отношение к человеку в таком состоянии сильно разнятся. Труп — объект моего озабочения. Человек же в состоянии деменции постоянно напоминает мне о своей самозамкнутости, будь то пинком, стоном или повторением нечленораздельных звуков. Он умер, но *еще не совсем*. На это «не совсем» я обречен наталкиваться. Перефразируя Сартра, этот мертвый никак не перейдет в мою собственность.

Я воспринимаю такого человека как ехДругого. Всем своим видом это говорит, что когда-то было Другим. Суть деменции можно выразить в «уже нет». Наиболее близкое понятие для ехДругого, отражающее его суть — «странный объект» В.П. Руднева. «Такие объекты, которые обладают способностью оказывать на нас (сильное) воздействие» [6, стр. 7]. Зеркало моих проекций. Они («странные объекты») ни существуют, ни не существуют.

Обратимся теперь к этическому вопросу. Мое поведение по отношению к Другим может быть рассмотрено (мною) в рамках той или иной этической парадигмы. Либо я ощущаю в Другом образ Божий, сам по себе обладающий абсолютной ценностью, либо ценю Другого, исходя из некоторого общественного консенсуса.

Если я — человек религиозного мировоззрения, то для меня не стоит вопрос о мотиве заботы и сострадания по отношению к людям в состоянии поздней деменции. Ведь то, что в человеке от Бога, душа, «сердце» никак с конкретным состоянием психики не связано. Они находятся в разных парадигмах, несоизмеримы. В ехДругом я увижу божественное, принимая заботу о нем как испытание собственной веры и любви.

Но, как мне объяснить себе, почему правильно заботиться о таких людях, если я стою строго на прагматических, «посюсторонних» позициях? Ведь, становясь ехДругими, эти люди перестают быть моральными актерами и выпадают из всего социального — теряют всяческую ценность. Забота о них, я не поддерживаю общество, не «отрабатываю долг» перед ним. Тогда отношение к ним перестает быть нравственным или безнравственным.

Более, даже к некоторым животным мое отношение будет более «человечным». В животных я вижу почти Других. Мы увлеченно ищем у них зачатки сознания, защищаем и постоянно фантазируем, антропоморфизуя их. Животные движимы инстинктом и полностью самодостаточны. И, если по отношению к животным у сторонников «этики консенсуса» еще могут быть какие-то колебания (в зависимости от дистанции этого «почти»), то по отношению к людям в тяжелой стадии деменции их быть не может.

Забота о больном оправдана тем, что он, пусть и в состоянии болезни, но Другой. Даже больной неизлечимым недугом остается

Другим. Он воспринимает меня, более того, я ему нужен. Сейчас я забочусь о нем, потом кто-то позаботится обо мне. Ведь все мы — в обществе. Но, человек в тяжелом состоянии деменции — не Другой. Ему ничего уже не нужно, нет уже «его». Кажется, что для людей «прагматического» склада не должно быть ничего плохого в том, чтобы не проявлять о таких людях заботу. Но мы видим обратное.

«Осмысление есть мужество ставить под вопрос прежде всего истину собственных предпосылок и пространство собственных целей,» [7, стр. 58] — у кого же хватит этого мужества, когда рядом близкий в таком состоянии? Будучи «странным объектом», ехДругой — зеркало моих проекций. Благодаря этому, *по инерции* я могу видеть в этом человеке Другого. По инерции я *забочусь* о таком человеке. Самим актором инерционность «заботы о» крайне редко фиксируется. Я теряюсь в рутине, веренице одинаковых действий — так *ich-selbst* затемняется *man-selbst*.

Публичность амбивалентна по отношению к людям в тяжелой форме деменции: их либо тотально отвергают (словно такого феномена нет вообще), либо настойчиво твердят о них, как о Других, скрывая инерционность от самих себя. «Пограничный статус» подобных людей игнорируется. Это и бросается нам в глаза при прочтении вышеупомянутого доклада ВОЗ.

Можно предположить, что инерционность в отношении публичности к тяжелой стадии деменции обусловлена отношением к смерти. «Уже мысли о смерти считаются в публичности трусливым страхом, нестойкостью присутствия и мрачным бегством от мира. Люди не дают ходу мужеству перед ужасом смерти» [4, стр. 254]. При достаточном мужестве я, последовательный атеист, мог бы осознать, что забочусь о таком человеке не ради него, а ради себя — собственных проекций. Ему же уже не помочь, ведь, откровенного говоря, «его» уже нет. Есть лишь агонизирующая распадающаяся психика, сгусток боли без того, кто бы эту боль ощущал. Но я всеми силами продлеваю это состояние, страдая от собственного амбивалентного отношения к смерти: я страстно желаю наступления окончательной смерти этого человека как конца своих терзаний и, в то же время, боюсь увидеть ее проявление настолько близко. Боюсь пустить ее, признав, что Другого «уже нет»,

что распад неотвратим — боюсь пустить ее и вырвать себя из рутины. Отношение публичности к смерти как к чему-то «существующему» на задворках мешает людям осмыслить мотивы собственной заботы. Еще более проведение такого осмысления осложняется тем, что маловероятен факт существования хотя бы одного последовательного атеиста — чаще мы встречаем религиозный индифферентизм в различных проявлениях.

Итак, проведенная феноменологическая реконструкция деменции показала, что деменциальные больные в поздней стадии приобретают в глазах осмысляющего *странный* статус: они вроде бы уже не Другие, но еще не тела. Данное «пограничное» состояние проблемно для всякой нерелигиозной (не использующей религиозного понятийного аппарата), «секулярной» этической системы, стремящейся фундаментализировать собственные положения в антропологии.

Литература

1. Доклад ВОЗ «Деменция. Приоритет общественного здравоохранения» // apps.who.int/iris/bitstream/10665/75263/14/9789244564455_rus.pdf?ua=1.
2. *Гаврилова С.И.* Психические расстройства при первичных дегенеративных (атрофических) процессах головного мозга // Руководство по психиатрии / Под ред. А.С. Тиганова. М., 1999. Т. 2.
3. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010.
4. *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб.: Наука, 2006.
5. *Нанси Ж-Л.* О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 1991.
6. *Руднев В.* Странные объекты: Феноменология психотического мышления. М.: Академический проект, 2014.
7. *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления: Время картины мира. СПб.: Наука, 2007.

Dementia: between anthropological and ethical discourse

D.G. SHERBACHEV

Philosophy's department

Lomonosov Moscow State University

Abstract: In this article author proposes a phenomenological reconstruction of dementia. It is deduced from the perspective of Heideggerian phenomenology

involving methodological ideas of V. P. Rudnev. As a result, human in the late stage of dementia appears to be missing from the perspective of conceptualizing as the Other. This view problematizes traditional approaches to demential patients in non-religious ethics.

Keywords: dementia, phenomenological approach, The Other, «strange object», non-religious ethics, medical ethics

References

1. Doklad VOZ «Dementsiya. Prioritet obschestvennogo zdravoohraneniya» // apps.who.int/iris/bitstream/10665/75263/14/9789244564455_rus.pdf?ua=1.
2. *Gavrilova S.I.* Psihicheskie rasstroystva pri pervichnyih degenerativnyih (atroficheskikh) protsessah golovnog mozga // Rukovodstvo po psikiatrii / Pod red. A.S. Tiganova. M., 1999. T. 2.
3. *Gusserl E.* Kartezijskije meditatsii. M.: Akademicheskij proekt, 2010.
4. *Haydegger M.* Byitie i vremya. SPb.: Nauka, 2006.
5. *Nansi Zh-L.* O so-byitii // Filosofiya Martina Haydeggera i sovremennost / Pod red. N.V. Motroshilovoy. M.: Nauka, 1991.
6. *Rudnev V.* Strannyye ob'ekty: Fenomenologiya psihoticheskogo myishleniya. M.: Akademicheskij proekt, 2014.
7. *Haydegger M.* Vremya i byitie. Stati i vyistupleniya: Vremya kartiny mira. SPb.: Nauka, 2007.

В.М. Артемов*

Межрегиональная научная конференция «Этика П.А. Кропоткина и проблема соотношения нравственности и права»: общие итоги

25–26, 30 сентября 2015 года в Университете имени О.Е. Кутафина (МГЮА) состоялась межрегиональная научная конференция «Этика П.А. Кропоткина и проблема соотношения нравственности и права». Она явилась плодом сотрудничества между двумя клубами — Московско-Петербургским философским клубом во главе с директором Института философии РАН, академиком РАН, доктором философских наук, профессором А.А. Гусейновым и философско-правовым клубом «Нравственное измерение права» под руководством доктора философских наук, профессора кафедры философских и социально-экономических дисциплин Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА) В.М. Артемова. С самого начала (подготовка велась более полугода) данное научное мероприятие стало рассматриваться не только в качестве строго академического, но и научно-просветительского проекта.

Разумеется, значительную роль сыграло то обстоятельство, что сама тема была инициирована академиком РАН А.А. Гусейновым, который является директором Института философии РАН, веду-

* Артемов Вячеслав Михайлович — доктор философских наук, профессор кафедры философских и социально-экономических дисциплин Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА). [vyach_artemov@mail.ru].

щим специалистом в области этики. Видную роль сыграло и то обстоятельство, что у клуба «Нравственное измерение права» сложились давние и тесные контакты с кафедрой этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова во главе с её заведующим — доктором философских наук, профессором А.В. Разиным. Об этом, в частности, свидетельствуют обзоры предыдущих конференций: «Свобода и ответственность» (2006)³¹ и «Свобода, нравственность, право: пути сближения» (2014)³², опубликованные в ведущих юридических журналах.

В работе конференции приняли участие видные исследователи, представляющие разные отрасли философии, этики, права, других социально-гуманитарных наук, опытные преподаватели и авторитетные общественные деятели Москвы и Санкт-Петербурга. Среди организаций — участников можно назвать такие научно-образовательные центры, как Университет имени О.Е. Кутафина, Институт философии РАН, МГУ имени М.В. Ломоносова, НИУ «Высшая школа экономики» и др. Открыл и вёл все заседания конференции В.М. Артемов.

За три дня работы конференции выступили один академик, двенадцать докторов наук, десять кандидатов наук, несколько молодых преподавателей, аспирант и пятеро студентов — всего 29 докладов. Нельзя не сказать и о масштабности: прежде всего, это Москва и Санкт-Петербург. Приходили также заявки на участие из городов Кропоткин и Вологда. Но, пожалуй, основное достоинство настоящей конференции — это теоретико-методологическая основательность и глубокая содержательность. Темы докладов касались не только творчества П.А. Кропоткина, но, и проблемы соотношения нравственности и права в целом. Здесь и кроется основной замысел нашего проекта — инициировать совместные поиски философов, этиков, социологов, историков, юристов и других специалистов в направлении усиления нравственности в праве.

С приветствием, которое можно рассматривать как отдельный, очень интересный доклад, выступил проректор по научной работе

³¹ См.: Государство и право. 2007, №3.

³² См.: Артемов В.М. Свобода, нравственность, право: пути сближения // LEXRUSSICA. 2015. № 4.

Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА), д.ю.н., проф. В.Н. Сидюков. После слов признательности клубу «Нравственное измерение права» и высоким гостям, которые нашли время для участия в конференции на столь актуальную тему, им был заявлен и аргументированно развёрнут тезис о значимости для юристов системной критики государства. Масштаб личности П.А. Кропоткина аналогичен М.В. Ломоносову, а «Этика» первого позволяет многое понять в философии права, в целом формировать современное юридическое мышление. Прозвучали также адресованные, главным образом, студентам предупреждения о том, чтобы они обратили внимание на некоторые элементы позитивизма и не шли, условно говоря, на баррикады.

Во вступительном слове А.А. Гусейнов поблагодарил Университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА), обратил внимание на сам факт сотрудничества клубов. Он также согласился с выступавшими до него коллегами, имея в виду высокую оценку исторического, особенно этического наследия П.А. Кропоткина. Было обращено внимание на свободолобие и смелость нашего Университета, организовавшего конференцию на столь острую тему. Классик анархизма критиковал не только государство, но и право. Отрицались также принуждение и самопринуждение. В современных условиях усиливаются натуралистические подходы к морали, дело доходит даже до отрицания свободы воли. Важно, поэтому, обратить внимание на органичное сочетание ценностного и собственно научного подходов у автора знаменитой «Этики». Основательное выступление уважаемого академика было выслушано с большим интересом, о чем свидетельствовали последовавшие затем вопросы. Один из них коснулся проблемы нравственно-философской экспертизы. Последняя применительно к праву в теории и практике возможна, однако следует избегать морализаторства.

С основным докладом выступил и д.ф.н., проф. кафедры философских и социально-экономических дисциплин Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА), научный руководитель философско-правового клуба «Нравственное измерение права» В.М. Артемов («Приоритет нравственно-философского измерения свободы в трудах П.А. Кропоткина: опыт теоретической реконструкции в

контексте стратегии этизации современного права»). Им достаточно серьёзно рассмотрены не только приоритет нравственно-философского измерения свободы в трудах сторонника взаимопомощи и гуманизма П.А. Кропоткина, но и пути усиления нравственности в праве в современном обществе.

К числу основных докладов относится также выступление заведующего кафедрой этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, д.ф.н., проф. А.В. Разина (Натуралистические основания этики П.А. Кропоткина в свете новых научных данных) Он подчеркнул, в частности, что отдельные идеи Кропоткина могут быть очень высоко оценены и практически применены к некоторым областям общественной жизни человека и видам его деятельности, в частности к процессу развития институтов гражданского общества, формированию и развитию самоуправляющихся творческих коллективов, особенностям современного сетевого общения людей.

Далее с интересными докладами выступили с.н.с., зав. сектором Института научной информации РАН, д.и.н.А.В. Гордон («Истоки этических воззрений П.А. Кропоткина»); зав. кафедрой общей социологии факультета социальных наук НИУ «Высшая школа экономики», д.с.н., проф. Н.Е. Покровский («П.А. Кропоткин и П.А. Сорокин: принцип взаимопомощи и теория креативного альтруизма»), в.н.с. сектора этики Института философии РАН А.В. Прокофьев («Об использовании аргументов от эволюции морали в нормативной этике»).

В первый же день прозвучали доклады д.ф.н., проф. кафедры философских и социально-экономических дисциплин Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА) Ч.Б. Далецкого («Риторизация этических идей П.А. Кропоткина в интересах правовой культуры современной России»); д.ф.н., проф. Санкт-Петербургского аграрного университета М.А. Арефьева («Принцип взаимопомощи и солидарности как основание нравственных исканий позднего М.А. Бакунина и П.А. Кропоткина» — подготовлен в соавторстве с д.ф.н., проф. Санкт-Петербургского аграрного университета А.Г. Давыденковой); с.н.с. сектора логики Института философии РАН, д.ф.н. Л.Г. Антипенко («Оценка этики П.А. Кропоткина в контексте паранепротиворечивой (воображаемой) логики Василь-

ева»); д.ю.н., проф. кафедры гражданского и семейного права Е.Е. Богданова (доклад публикуется ниже); директора Учебного центра Санкт-Петербургского филиала НИУ «Высшая школа экономики», к.и.н., доц. П.И. Талерова («П.А. Кропоткин о войне: этический и правовой аспекты»).

С интересом был заслушан внеплановый доклад председателя попечительского совета Московско-Петербургского философского клуба, к.э.н. А.В. Захарова («Свобода и право»). Актуальность наследия П.А. Кропоткина была соотнесена, в частности, с имеющимися, на его взгляд, «бессовестными» законами и зачастую нарушаемым принципом презумпции невиновности. Нынешняя ситуация требует усиления потенциала философского сообщества. В этом ключе было представлено (и подарено вместе с некоторыми другими книгами) издание под названием «Философия в публичном пространстве», донесена информация о предложении объявить 2017-й Годом философии.

Во второй день работы конференции выступили к.ф.н., доц. кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова Т.И. Пороховская («Критика системного насилия: от анархизма к современности»), преп. кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова Д.С. Акимов («Учение П.А. Кропоткина о взаимопомощи в свете современной эволюционной этики»), А.В. Бирюков («Образ Кропоткина в произведениях Марка Алданова», с.н.с. Дома русского зарубежья имени А. Солженицына, к.ф.н. Н.И. Герасимов («Нравственно-философские воззрения П.А. Кропоткина и антифашистская деятельность Г.П. Максимова»), к.и.н., доц. кафедры истории РГАУ-МСХА имени К.А. Тимирязева Д.И. Рублев («Проблема соотношения свободы и нравственности: взгляд теоретиков анархистской эмиграции»), д.ф.н., доц. Московского художественного промышленного института Т.А. Чикаева («Соотнесение идей П.А. Кропоткина о праве и справедливости в русском национальном правосознании»), к.ю.н., доц. кафедры международного права юридического института Российского университета дружбы народов Е.В. Кисилева («Проблема ЛГБТ как современный вызов защите нравственности правовыми средствами»), к.э.н., доц. кафедры философских и соци-

ально-экономических дисциплин Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА) Л.В. Чхуташвили («Социально ориентированная этика П.А. Кропоткина и современное право»), и.о. м.н.с. сектора этики Института философии РАН А.А. Сочилин («Коннотации морали и права в европейской философии раннего Нового времени (на примере философии Ф. Суареса)»), аспирант кафедры уголовно-процессуального права А.Н. Ястрембский («Соотношение нравственности и права в контексте защиты «уязвимых» потерпевших и свидетелей в уголовном судопроизводстве») и другие.

Как и было предусмотрено программой, завершила конференцию студенческая секция. Выступило пятеро студентов — активистов клуба «Нравственное измерение права» (С. Зарочинцев, В. Левский и др.). Примечательно, что непосредственно перед конференцией о своём желании поучаствовать в ней заявила группа студентов из нового университетского подразделения «Правовое обеспечение национальной безопасности». Им была предоставлена такая возможность.

Особо следует сказать и о большом интересе к конференции со стороны не только кафедры философских и социально-экономических дисциплин, но и многих собственно юридических кафедр, студентов, аспирантов и магистрантов Университета имени О.Е. Кутафина. Наиболее представительной оказалась кафедра теории государства и права (кроме и.о. зав. кафедрой д.ю.н., проф. А.В. Корнева присутствовало несколько членов этой кафедры). Были представители кафедры конституционного и муниципального права, гражданского и семейного права, уголовного права, уголовно-процессуального права, адвокатуры и др.

После окончания работы конференции 26-го сентября состоялась имевшаяся в программе дружеская встреча на кафедре философских и социально-экономических дисциплин Университета имени О.Е. Кутафина. Она прошла действительно в дружеской атмосфере. Все благодарили за прекрасную организацию, тёплый приём и т.п. После конференции пришло много писем от участников и гостей с благодарностями и позитивными отзывами о конференции. Мы же, в свою очередь, можем сказать спасибо профкому Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА) за определённую помощь.

Можно уверенно сказать, что настоящая конференция открыла новую страницу деятельности по совершенствованию права. Освоение теоретического наследия П.А. Кропоткина — это один из факторов этизации последнего. Своеобразным и достаточно надёжным ориентиром для нас остаются основные цели, задачи, формы деятельности и области сотрудничества наших клубов, изложенные в «Меморандуме о взаимопомощи и сотрудничестве». Там, в частности, говорится о «содействии творческой деятельности по разработке этико-философских теорий и знаний с практикой, профессиональной деятельностью и жизнью в обществе; активном участии в популяризации и пропаганде знаний в области философии и этики, включая их прикладные и профессиональные аспекты; свободном обсуждении широкого круга вопросов, важных как для научного осмысления проблем человека и мира, так и для совершенствования реальной жизни в современной России и мировом сообществе;...дальнейшем продвижении в систему высшего юридического и философского образования учебного курса «Нравственность и право»³³.

Материалы конференции будут опубликованы в специальном сборнике, а часть из них — в журнале «LEXRUSSICA». Значимым шагом вперёд призвана стать и следующая научно-практическая конференция «Нравственное измерение права: опыт осмысления и практика усиления», которую мы планируем провести в апреле 2016 года.

³³ Контуры научной школы. Свобода, нравственность, право: пути сближения. К итогам работы философско-правового клуба «Нравственное измерение права» (2002–2014 гг.) под руководством доктора философских наук, профессора В.М. Артемова. М., 2015. С.141–142.

Рецензии

И.А. Авдеева

Кафедра этики

Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова

Рецензия на монографию А.Я. Иванюшкин, О.В. Попова «Социальный и философский контекст проблемы смерти мозга»

В российской науке социальный и философский контекст проблемы смерти мозга исследован очень мало, обсуждение проблемы смерти мозга происходит преимущественно в научных периодических изданиях (например, в таких журналах, как «Человек», «Биоэтика» и др.), однако, за исключением очень незначительного количества статей по социальным аспектам проблемы смерти мозга и монографии «Проблема смерти мозга в дискурсе биоэтике» (авторы А.Я. Иванюшкин и О.В. Попова), где отчасти анализируется социокультурный и философский контекст проблемы смерти мозга, научно-популярные труды по заданной теме отсутствуют. В связи с этим представляемый труд в ряду существующей научно-популярной литературы в России не имеет аналогов. Имеется ряд частных исследований отдельных аспектов проблемы смерти мозга (медицинских, правовых, философских, однако они не носят системного характера и не направлены на широкую аудиторию читателей. Монография выполнена в рамках проводимого РГНФ конкурса подготовки научно-популярных трудов 2015 года и соответствует его духу, представляя читателю различные стороны такого сложного феномена,

как смерть мозга, давая возможность прикоснуться к таким вечным вопросам, как: что такое жизнь? как провести границу между жизнью и смертью? что значит быть личностью? Эти вопросы поднимают не только представителей различных научных дисциплин, философов, но также волнуют и человека с улицы, к которому в равной степени и обращена рецензируемая монография.

В рецензируемой книге широко представлен социальный и философский контекст проблемы смерти мозга. Особое внимание уделено таким вопросам, как социокультурное восприятие диагноза смерти мозга, донорства органов и трансплантологии, национальные особенности формирования критериев смерти и отношения к смерти, этико-правовые проблемы диагностики смерти мозга в кросскультурной перспективе. Также достаточно широко освещены особо этизированные вопросы, касающиеся диагностики смерти мозга у детей и перспектив развития детской трансплантологии.

Следует отметить низкий уровень знакомства российской общественности с содержанием проблемы смерти мозга в целом и ее социально-философских аспектов в особенности. Невежество относительно понимания проблемы смерти мозга оказывает влияние на формирование стереотипов о «черных» рынках трансплантологии, «черном» донорстве и т.д., еще более усугубляет недоверие к медицинскому персоналу. В связи с этим работы, подобные представленной монографии, безусловно, особенно актуальны. Необходимо подчеркнуть, что концепция смерти мозга в настоящее время испытывает кризис во многих странах мира. Если ранее, в период «закрепления» концепции смерти мозга, формирования нормативно-правовой базы в отношении проблем трансплантации и донорства органов, руководств по констатации смерти мозга она широко обсуждалась на мировоззренческом основании, то теперь критический подход к данной проблеме во многом обусловлен накопленным в рамках различных научных медицинских сообществ опытом, несоизмеримостью имеющихся клинических практик.

Сомнения относительно валидности концепции смерти мозга, возросшие за последнее десятилетие с повышенной частотой и интенсивностью отмечаются такими авторами, как D. Shewmon; R. Veatch, S. Youngner, E. Bartlett и др. В Российской Федерации

критическая линия выражена достаточно слабо, это свидетельствует о закрытости данной «медицинской» темы для общественности, тем не менее актуальность ее обсуждения подчеркивается хотя бы таким фактом, как настороженное отношение к концепции смерти мозга со стороны потенциальных доноров, рядовых граждан, которые в массовом потоке информации не могут провести отчетливого различия между «мифами» о проблеме смерти мозга и достоверной информацией. Наличие массовых негативных стереотипов по отношению к концепту «смерть мозга» в практическом отношении выражается в снижении показателей органного донорства. В США, например, это вызвало потребность к переходу к новому этапу обоснования концепции смерти мозга, широкому междисциплинарному экспертному обсуждению (в 2008 г.). Развернутая аргументация, направленная на защиту концепции смерти мозга, была представлена медиками, философами, юристами, однако в то же время была продемонстрирована неоднозначность, непрозрачность концепта «смерть мозга», сложность связанных с ним социокультурных коннотаций.

В российском обществе ярко выражена потребность в междисциплинарном научном диалоге по всем аспектам проблемы смерти мозга, включая социально-философские. В системе профессионального медицинского образования проблема смерти мозга должна стать тем модульным форматом, в рамках которого будут углубленно изучаться различные аспекты данной проблемы в курсах реаниматологии, биоэтики, медицинского права, философии и т.д. Осмысление этической дилеммы смерти мозга отечественными реаниматологами-анестезиологами, неврологами, неонатологами и т.д. должно стать одним из критериев формирования профессиональной идентичности этих специалистов. Предлагаемая книга должна оказать информационную поддержку целому ряду специалистов и в дальнейшем способствовать обеспечению междисциплинарного диалога в сфере таких пересекающихся проблем, как констатация смерти, трансплантация и донорство органов.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АВДЕЕВА ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА — кандидат философских наук, научный сотрудник кафедры этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, avdeeva@rambler.ru;

Avdeeva Irina Aleksandrovna — Doctor of Philosophy, Ethics chair, Philosophy's department of Lomonosov Moscow State University, avdeeva@rambler.ru;

АНТИПОВ АЛЕКСАНДР — студент кафедры этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, etic@philos.msu.ru;

Antipov Aleksander — student of Ethics chair, Philosophy's department of Lomonosov Moscow State University, etic@philos.msu.ru.

АКИМОВА ДАРЬЯ СВЯТОСЛАВОВНА — ассистент кафедры этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский», Г-550, d.akimova@gmail.com;

Akimova Daria Svyatoslavovna — assistant of Ethics chair, Philosophy's department of Lomonosov Moscow State University; 119991, GSP-1, Moscow, Lenin Hills, Moscow State University, Training and Research Corps «Shuvalov», the Faculty of Philosophy, d.akimova@gmail.com.

АРТЕМОВ ВЯЧЕСЛАВ МИХАЙЛОВИЧ — доктор философских наук, профессор кафедры философских и социально-экономических дисциплин Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА), vyach_artemov@mail.ru;

Artyomov Vyacheslav Mihailovich — Doctor of Philosophy, professor of the Chair of philosophical and social disciplines, Kutafin University (Moscow State Law Academy), vyach_artemov@mail.ru.

БРАНКОВИЧ ВУК БРАНИМИР — студент кафедры этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, etic@philos.msu.ru;

Brankovich Vuk Branimir — student of Ethics chair, Philosophy's department of Lomonosov Moscow State University, etic@philos.msu.ru.

ГУСЕЙНОВА ВЕРА ФАРИДОВНА — студент кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский», tchock21@gmail.com;

Guseynova Vera Faridovna — student of Ethics chair, Philosophical department of Lomonosov Moscow State University; 119991, GSP-1, Moscow, Lenin Hills, Moscow State University, Training and Research Corps «Shuvalov», the Faculty of Philosophy, tchock21@gmail.com.

ЖАДУНОВА НАТАЛЬЯ ВЛАДИМИРОВНА — кандидат философских наук, начальник центра дополнительного образования; Средне-Волжский институт (филиал) ВГУЮ (РПА Минюста России) в г. Саранске (г. Саранск);

Zhadunova Natalya Vladimirovna — Doctor of Philosophy, Head of Add. Educational Center, Middle-Volga Institute (branch) of Russian State University of Justice (MOJ Russia RPA) in Saransk.

ИВАНЮШКИН ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ — кандидат медицинских наук, сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН, ivan_ivanushkin@mail.ru;

Ivanyushkin Ivan Aleksandrovich — Doctor of Medicine, Department of humanitarian expertises and bioethics, Philosophy's Institute of Russian Academy of sciences, ivan_ivanushkin@mail.ru.

КОВАЛЬ ЕКАТЕРИНА АЛЕКСАНДРОВНА — кандидат философских наук, доцент; Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России), nwifesc@yanbdex.ru;

Koval Ekaterina Aleksandrovna — Doctor of Philosophy, associated professor of Middle-Volga Institute (branch) of Russian State University of Justice (MOJ Russia RPA) in Saransk, nwifesc@uandex.ru.

МАРТЫНЕНКО НИКОЛАЙ ПЕТРОВИЧ — доктор философских наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета Политологии Московского Государственного университета имени М.В. Ломоносова. Адрес: 119991, Москва, МГУ, Ломоносовский проспект, д. 27, корпус 4. Факультет политологии. Тел.: +7 (985) 786–10–96. Эл. адрес: nick9@yandex.ru

Martynenko Nikolai Petrovich — Doctor of Philosophy, professor of the department History of Social and Political Studies the faculty of Political Science Lomonosov Moscow State University. Address: 119991, Moscow, Moscow State University, Lomonosovskii prospekt 27, housing 4, the faculty of Political Science. Tel.: +7 (985) 786–10–96. E-mail: nick9@yandex.ru

РАЗИН АЛЕКСАНДР ВЛАДИМИРОВИЧ — доктор философских наук, заведующий кафедрой этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, razin54@mail.ru;

Razin Aleksander Vladimirovich — Doctor of Philosophy, Head of Ethic's Chair, Philosophy's Department of Lomonosov Moscow State University, razin54@mail.ru.

САДИКОВА ОЛЬГА ГЕОРГИЕВНА — кандидат философских наук, доцент кафедры «философия и культурология» Московского государственного университета путей сообщения (МИИТ), liikynn@mail.ru;

Sadikova Olga Georgievna — Doctor of Philosophy, associated professor of Moscow State University of Railway Engineering (МИИТ).

СТЕПАНОВ АРТЕМИЙ АНДРЕЕВИЧ — магистрант исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, etic@philos.msu.ru;

Stepanov Artemiy Andreevich — History's department of Lomonosov Moscow State University, etic@philos.msu.ru.

ЩЕРБАЧЕВ ДМИТРИЙ — студент кафедры антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, etic@philos.msu.ru;

Scherbachyov Dmitriy — student of Anthropology chair, Philosophy's department of Lomonosov Moscow State University, etic@philos.msu.ru.