
Л. В. БАЕВА

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ЖИЗНИ

Своеобразие современной постановки философской проблемы жизни связано как с осознанием ее хрупкости и незащитности перед реалиями меняющегося мира, порождающего новые войны и экологические трагедии, так и с пониманием возможности ее многократного возвеличения и совершенствования посредством развития науки и биотехнологии. Однако статус жизни в моральном и правовом аспектах во многом остается неопределенным, что и вызывает бесчисленные споры и дискуссии о правомерности и допустимости тех или иных научных проектов, связанных со здоровьем и самим существованием человека. Кризис безоценочной науки, стремящейся к открытию объективной истины о природе вещей и явлений, наиболее остро обнаружился с середины XX века, когда результаты фундаментальных исследований в области физики, химии, генетики, кибернетики привели к открытиям, способным уничтожить цивилизацию и жизнь на планете. Дальнейшая эволюция знаний должна быть, вероятно, связана не только со стремлением внести разумное начало в природу, но и с привнесением нравственного основания в саму науку. В этой связи перед исследователями возникают проблемы ценностного анализа не только социальных, но и гносеологических процессов, а также пристального изучения ценностей индивидуального и общественного бытия как ориентиров жизнедеятельности цивилизации. Одной из важнейших среди проблем, подлежащих ценностной рефлексии, является проблема жизни как онтологического основания духовной и социальной реальности.

Несмотря на то, что «жизнь» является понятием биологическим, а не онтологическим, именно она выступает воплощением бытия человека во внешнем мире и мерой его исполненности. Но является ли жизнь ценностью индивидуальной или принадлежит роду и всеобщему мирозданию? Относительна или абсолютна ее ценность? Что именно в жизни и делает ее ценностью? Может ли быть альтернатива жизни положительно ценной? Ответы на эти и другие вопросы не ограничиваются теориями философии жизни или экзистенциальной метафизики, их поиск продолжается в современную нам постнеклассическую эпоху в силу того, что ответы на них способны повлиять уже не только на мировоззрение общества, но и на его бытие.

Сравнение культур различных цивилизаций и эпох свидетельствует о бесконечном многообразии аксиологической картины мира. Но, вероятно, чем более простыми являются ценности, тем больше людей их разделяют. Биологические, витальные ценности, традиционно имеющие, по мнению представителей духовной элиты, достаточно низкую оценку в силу их естественности, во многом выступают тем выражением всеобщего, которое свойственно и миру должествования. Простота инстинкта или воли к жизни заставляла многих мыслителей доказывать ее абсолютную ценность для природы, но не достаточную – для человека. Духовная и эстетическая философия сделали не мало для того, чтобы показать обособленность человеческого существования в природе, которая, в частности, выражается в способности оценивать жизнь не только с позиции биологического организма. Наиболее ярко это стремление продемонстрировал А. Шопенгауэр, утверждавший, что подлинное духовное существование наступает после победы над волей к жизни и ее явлениями. Как не парадоксально, но после этого вывода проблема жизни приобрела модный оттенок и оказалась в центре внимания философских исканий. Обоснование жизни как особой ценности в мироздании происходило параллельно с кризисом рационализма и технократических идеалов. К примеру, главным по

значению качеством жизни, по мнению А. Бергсона, выступало развитие индивидуального, неповторимого, творческого начала, постигаемого интуитивно, но не рационально: «Наша мысль в чисто логической форме не способна представить себе действительную природу жизни, глубокий смысл эволюционного движения»¹, «в то время как интеллект трактует все вещи механически, инстинкт действует, если так можно выразиться, органически»². Таким образом, низкую оценку феномена жизни Бергсон, а вслед за ним Дильтей и Зиммель, объяснили ее узким и даже деструктивным рационалистическим видением. Они в свою очередь предложили собственное интуитивное истолкование жизни, показав ее исключительную ценность, не только как истинного бытия, но и как истинной цели. Безусловно, интерес к понятию жизни на рубеже 19–20 веков не был новым, но он оказался достаточно острым и своевременным. Во многом его можно расценить как переживание этапа перехода к новому качественному состоянию общества, где, с одной стороны, человек становится «массовым», а с другой – все больше сближается с техникой. Духовная атмосфера начала 20 века уже испытывала на себе влияние напряженного противостояния «органицизма» и «механицизма» не только в понимании Вселенной, но и в отношении природы самого человека. В понимании жизни как центрального феномена среди философов не было единства, скорее ими были намечены весьма противоречивые основы ее истолкования. Рассмотрим эти основные антиномии.

1. С одной стороны, жизнь рассматривалась как воплощение родового, коллективного, целостного начала, связывающего человека с мировым единством, с другой – она трактовалась как воплощение индивидуальности и единичности. Первая позиция в свою очередь не была единой. Одни мыслители видели в «коллективности» жизни положительную ценность, так как это предполагало, что отноше-

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1909. С. 3.

² Там же. С. 141.

ние к миру в целом и его созданиям будет строиться по аналогии с отношением человека к самому себе. Ощущение заботы, ответственности за мироздание в целом рождается у индивида, в том числе и из осмысления своей причастности и взаимосвязи с ним. Размышления об этом пронизывают произведения многих авторов, включая Вл. Соловьева, Н. Лосского, Л. Толстого, А. Швейцера – во многом так и не услышанных современным поколением.

Но многие философы увидели в истолковании «коллективности» феномена жизни и отрицательную ценность; это качество жизни было расценено ими как угнетающее и поработающее уникальность отдельной личности, делающей ее равной другим творениям мира природы и носителем безличного волевого стремления к утверждению своего присутствия. Этот подход был близок многим теоретикам персонализма и экзистенциализма, в частности Н. Бердяеву, Э. Мунье, Ж. П. Сартру, А. Камю, которые подчеркивали не только уникальность человека в природе, но и исключительность каждого человека среди безликой массы рода. Понятие жизни рассматривалось ими как негативная противоположность внутреннему, субъективному существованию.

Противоположная часть антиномии исходила из совершенно иных определений сущности жизни. Жизнь утверждалась как выражение индивидуальности и неповторимости во времени и пространстве, где каждое из ее проявлений несет не только всеобщность средств и целей, но их собственное прочтение и претворение в реальность. Как выразил эту идею Г. Зиммель, «индивидуальность повсюду жизненна, а жизнь повсюду индивидуальна»³. Этот антитезис в свою очередь отстаивали «философы жизни», противопоставляя живое, органическое – механическому, мертвенному, лишенному творческого, уникального начала и выражения. С этой точки зрения жизнь ни в коей мере не обезличивала своего носителя, но напротив, позволяла ему

³ Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996. С. 19.

выразить свою неповторимую единичную сущность на фоне такого же многообразия других феноменов. Единичность в этом смысле становилась неотъемлемым признаком жизни, способствующим стремлению к самовыражению и творческому становлению.

2. Другая антиномия заключается в оценке жизни как самоцели, с одной стороны, и как средства для достижения «большого, чем сама жизнь», – с другой. Жизнь в первом случае расценивается как постоянный переход в новое состояние, непрерывный творческий акт. Изменения, наполняющие жизнь, порой противостоят ей самой и могут быть наделены собственными значениями. Тем самым жизнь уже содержит в себе все возможности и всю энергию того, что может быть актуализовано. Так понимаемая жизнь рассматривается не только как высшая ценность, но и как самоценность, так как все иные значения и смыслы будут проистекать из ее возможности. Такое оценивание жизни было характерно для А. Бергсона, Г. Зиммеля, Э. Трельча, А. Швейцера. Подчеркивая единство жизни и мира духовности, ценностей, Э. Трельч, давал убедительный отпор критике философии жизни со стороны Риккерта и Шлейермахера. Он пришел к выводу, что «значение всего этого отождествления всех ценностей состоит в том, чтобы показать живое существо как в принципе не наблюдающее и отражающее, а как практически действующее, выбирающее, борющееся и стремящееся, вся интеллектуальность и все наблюдение которого, в конечном счете, служат жизни, будь то животной или духовно-личной»⁴.

Вторая часть антиномии свидетельствует о том, что высшей ценностью является не сама жизнь, как возможность любых проявлений, но лишь та ее часть, которая устремлена к духу, гармонии, священному началу, добру и т. д. Такое понимание жизни приводило мыслителей даже к полному противопоставлению мира духовного, наполненного ценностями и мира материальной реальности. От Пла-

⁴ Трельч Э. Историзизм и его проблемы / Пер. с нем. М., 1994. С. 171.

тона до Шелера эта традиция наполнялась все новыми аргументами. По мнению Г. Риккерта, жизнь относится к гетерогенному континууму и служит лишь материалом для полагания мыслей или ценностей: «Повсюду это ценности, которые придают жизни осмысленную «жизненность» и тем самым превращают ее в нечто иное, чем просто жизнь. Ради тех ценностей, которые находят себе выражение в жизни, мы любим ее как целое; более того, непонятно, как мы могли бы любить ее, если бы она не воплощала ценностей»⁵. Из таких оценок Риккерт приходит к утверждению разграничения, чуждости и даже враждебности культуры и жизни. М. Шелер не отказывает жизни в положительном оценивании, но связывает его всецело со способностью к духовной деятельности: «Лишь в той мере, в какой существуют духовные ценности и духовные акты, в которых они постигаются, *жизнь как таковая* – отвлекаясь от дифференциации среди витальных ценностных качеств – обладает некоторой ценностью»⁶. Все возможные ценности с его точки зрения такого подхода, обоснованы ценностью личного духа, которая обусловлена бытием абсолютного царства ценностей. Ценность жизни здесь видится в том, что в ней присутствует духовность, которая способна самоотчуждаться и развиваться независимо от телесности. В этом случае сама сущность жизни видится в выходе за свои пределы, в трансцендировании, которое, в какой-то степени, служит отрицанием собственного первоначала.

3. Еще одна антиномия относится к проблеме общественной и личностной значимости жизни. С одной стороны, для каждого индивида жизнь это процесс, имеющий предел, границу с небытием, похожий скорее на «тупик», оканчивающийся смертью. С другой, для человеческого рода в целом жизнь есть лишь переход от одного состояния к другому, целостный и непрерывный поток. Если рассматривать жизнь как уникальный процесс реализации неповторимого набора генетических и приобретенных

⁵ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 340.

⁶ Шелер М. Формализм в этике // Избранные произведения. М., 1994. С. 314.

способностей, то смерть в каждом из случаев не может быть искупленной ни какими рассуждениями о ней как о космическом, родовом явлении. Несмотря на бесчисленное множество возможностей и силу жизненной энергии смерть легким движением и в любой момент может обратить их в ничто. Факт личной жизни и смерти является не только ключевой онтологической, но и аксиологической проблемой человека.

С другой стороны, безысходность и обесценение жизни как результаты осмысления неизбежного трагического финала могут быть преодолены, по мнению многих мыслителей, только через понимание жизни как единого непрерывного потока. Этот поток может быть понят как жизнь рода или цепь перерождений, но в каждом из случаев он не умаляет ценности индивидуального бытия, а позволяет оценить его как имеющее вневременное, всеобщее значение и смысл.

Три приведенные антиномии, безусловно, не исчерпывают всего противоречивого характера процесса оценивания феномена жизни, но позволяют увидеть его наиболее характерные черты. Каждый из исследователей исходит из собственного понимания самого термина «жизнь», с одной стороны, и из субъективного опыта ее переживания – с другой. Психологические особенности, трагическое или оптимистическое отношение к миру, интеллектуально-волевые качества – все это в той или иной степени отражается на теоретических рассуждениях философа, которые прорастают из его оценивания собственной жизни.

Противоречивое понимание сущности жизни личности как природно-социального феномена стало причиной многочисленных разногласий и споров о ее цели и ценности среди мыслителей последнего столетия. Но, несмотря на критику ценностного статуса жизни со стороны мистических, экзистенциальных и иных теорий, идея о том, что жизнь оказывается тем всеобщим, что обуславливает и объединяет все прочие ценности в единый комплекс, тем не менее сохранила свою значимость и актуальность. Основа-

ния для этого, по нашему мнению, могут исходить из следующих суждений:

1. Жизнь есть единство прошлого, настоящего и будущего. Со стороны логики реальностью обладает лишь мгновение «теперь-бытия», «точка настоящего», тонкая грань между небытием прошлого и небытием будущего. Но жизнь, способная к переживанию и осмыслению, реально включает в себя субъективное прошлое и будущее, оценивая их через призму настоящего. Прошлое, не обладающее значимостью, стирается и существует в настоящем уже в субъективном «преображенном» или «искаженном» виде. Настоящее укореняется в моментах прошлого, которые порой бывают для субъекта более значимыми и исполненными смысла, чем настоящее мгновение. Срастание прошлого с настоящим и предполагаемым будущим, которое достигается жизнью на «стадии духа», вызывает иное чувство времени, подчиненное собственным законам. Здесь достигается некая вневременность, где возможны движения в обоих направлениях и с различной скоростью. По словам М. Хайдеггера, «подлинное время является близостью присутствия, объединяющей своим тройным просветом простирающие из настоящего, прошедшего и будущего»⁷. Субъективное время делает возможным движение не от прошлого к будущему, но от настоящего к прошлому. Что касается будущего, то его пространство не достигнуто, а интерпретировано индивидом через переживание и мышление. Оно уже открыто и дано субъекту и ждет включенности и постижения сопричастности. Его неактуализованность в «теперь» имеет второстепенное значение, так как будущее протягивается из настоящего и просто сокрыто в нем.

Субъективность времени – один из центральных феноменов, ставших предметом философствования после Канта. Жизнь человека в свете этой проблемы оказалась тем основанием, которое позволило осмыслить возможность иных, не объективных законов протекания времени. К примеру,

⁷ Хайдеггер М. *Время и бытие* // *Разговор на проселочной дороге*. М, 1991. С. 93.

те состояния, которые в экзистенциальной философии обозначаются как «пограничные ситуации», обладают парадоксальной с точки зрения логики способностью «прокручивать» время с огромной скоростью, когда день может быть равным годам или десятилетиям. Но при этом возможен и противоположный феномен, когда, в момент исключительно значимый для субъекта, время, казалось бы, останавливается, замедляется на столько, что уже не может повлиять на его существование. Ценность жизни личности в этом контексте выражается в возможности удержания времени и трансцендирования в нем, что в свою очередь позволяет изменять и границы реальности.

2. Жизнь есть единство внутреннего и внешнего, своего и иного. Индивидуальная жизнь автономна только строго логически, так же как происходит темпоральное трансцендирование, осуществляется постоянный выход субъекта во вне для обмена энергией, информацией, материальными и идеальными компонентами. Единство времени указывает на присутствие в субъективном бытии того, что только станет реальностью другого состояния. Будущее как смерть выступает воплощением другого. Э. Левинас назвал это «событие, в котором субъект более над ним не властен»⁸. Наличие иного выступает для субъекта как проблема, так как вызывает вопрос о сохранении Я в трансцендировании. Включение другого в свое бытие – сущность самой жизни, где не происходит стирания и подчинения индивидуально-го, так как положение другого такое же. Жизнь становится некой «тотальной взаимностью», где «существа не то чтобы взаимозаменяемы, а взаимообратимы...»⁹. Высшим воплощением взаимоотношений выступает любовь, когда отношения могущества и подчиненности становятся обоюдными и внутренне значимыми. В этом случае жизнь способна не только к созданию своего – другого, но и к приятию другого извне, при том, что первое становится

⁸ Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека* / Пер. с франц. СПб., 1998. С. 77.

⁹ Там же. С. 90.

условием для второго, а то, в свою очередь, основанием для гармонии личности и мировой целостности.

Процесс жизнедеятельности имманентен взаимодействию внутренних, субъективных качеств и способностей условиям внешней реальности, гармоничное сочетание которых способствует наибольшей реализации жизненных возможностей. Осуществление этого вида единства происходит не только на уровне химических и физиологических взаимодействий, но в сфере духа, сознания, нравственности. При этом преобладание внешнего над внутренним – на уровне потребностей или информации – нередко понимается как угнетение и необходимость, в то время как приоритет внутреннего трактуется как свобода субъекта. Такое понимание свободы характерно, скорее, для западной традиции мировоззрения и в целом сориентировано на активность личности, в то время как восточное мировосприятие отличается стремлением привести внутреннее и внешнее в некое гармоничное единство. Внешнее в восточной традиции расценивается враждебно как источник опасности для индивидуальности лишь в том случае, если внутреннее имеет недостаточно развитое физическое и духовное состояние. Односторонность, утрата внутренней гармонии «с самим собой» предполагает и отсутствие ценности внешнего, Другого, которое видится искаженным и отрывочным. Потенциальная способность жизни к осуществлению этого типа единства, данная каждому при рождении, утрачивается с процессом самопознания и принудительной социализации, и потому ее новое обретение становится результатом напряженных духовных исканий. Жизнь и развитие ее формы становятся основанием позитивного оценивания иного и враждебного, включения их во внутреннее бытие, освоение и осуществление субъективного преобразования внешней реальности уже с позиции ее понимания и приятия.

3. Жизнь есть единство потенциального и реального, небытия и бытия, возможности и творчества. Главным достижением экзистенциализма, вероятно, можно считать по-

нимание жизни и сущности индивида как проекта и состояния постоянного качественного выбора. С этих позиций понимание жизни обусловлено не только способностями, задатками, условиями и влияниями внешней среды, но и действиями самого субъекта, которые способствуют исполненности, раскрытию и созданию некоей новой субъективной реальности. Непрерывный до мгновения смерти процесс становления и осуществления того, что не обладало бытием – это и сама жизнь, и ее творческая сущность. Живое каждое мгновение порождает все новые формы существования, связанные не только с внутренней реальностью, но и переносом ее во внешний мир. Жизнь становится каналом, идущим от небытия к бытию, где созданные и отчужденные объекты способны к независимости от факта смерти самого субъекта. Духовное творчество – высшая часть этого процесса, где происходит создание не только форм и явлений, но и знаков, значений, смыслов, истолкований. Но актуализация может оказаться далеко не полной, что наделяет особой ценностью не только сами результаты и творческие акты, но и не проявленное изначально состояние жизни как потенции. Ценность потенциального, не проявленного, сокрытого особенно характерна для даосского миропонимания, в то время как для западного типа философствования свойственно оценивание феноменов, исходя из результатов выбора, осуществленного в направлении добродетели. Но в каждом из случаев ценность жизни выступает первичной и обуславливает последующие ряды в системе значений, будь то просветление или творческий прорыв к вечному.

4. Жизнь есть единство природного и духовного. Говоря об этом единстве, позволим себе не согласиться с авторитетным мнением о принципиальной разнородности сферы природного и духовного, с тем, что «никогда жизнь не станет мудрой и мудрость живой»¹⁰. Г. Риккерт, обосновывая такую позицию, по-своему интерпретирует слова Гельдер-

¹⁰ Риккерт Г. *Философия жизни*. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 238.

лина из «Сократа и Алкивиада» (которые, кстати, совершенно иначе и гораздо глубже комментирует М. Хайдеггер): «Лишь тот, кто глубины помыслил, полюбит живое»¹¹. Восхождение к пониманию целостности духовного и природного связано с преодолением разграничения, враждебности, отрицания этих сфер друг другом. Философствование, исследование сущности духовного завершается не отрывом и отказом от жизни, но любовью к ней и пониманием ее ценности в снятии дуализма нашего мышления и в усмотрении нового единства.

Освобождение духовного есть результат развития личности, осуществляемого не вопреки жизни, а продолжении ее в новом качестве. Жизнь становится пересечением, единством миров и качеств, имеющих самостоятельную ценность и подчиненных различным целям. Выбор человека происходит каждое мгновение, он может обнаружить как пропасть между этими мирами и стать причиной трагического миропонимания, либо осуществить гармонию между ними и стать основой высшей радости. Жизнь выступает основанием для духовного поиска, соединяя в себе индивидуальную реальность и реальность внешнего мира, возможность гармонии и возможность свободы.

Анализ приведенных суждений дает возможность заключить, что жизнь выступает не только первичной ценностью индивидуального бытия, но и тем единым, которое позволяет дать оценку всем иным феноменам и качествам. Но само оценивание жизни происходит, отталкиваясь от субъективных переживаний и потребностей, а потому может иметь и различный статус. В природе происходит не только развитие самой жизни и ее форм, но и эволюция оценивания жизни, связанная со способностью сознания к трансцендированию, выходу на уровень общего и всеобщего. В наиболее обобщенном виде процесс развития по-

¹¹ См.: Риккерт Г. Философия жизни. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 238. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 141.

нимания жизни как ценности проходит по следующим ступеням:

1. Инстинктивное чувство самосохранения и самоутверждения.

2. Рациональное осмысление жизни как уникального и конечного во времени феномена, требующего заботы.

3. Иррациональный поиск возможности продолжения жизни в иных качествах и формах.

4. Постигание жизни как целого, большего, чем его части: биологические процессы, интеллектуальное познание, духовное видение.

Совокупность всех ценностей, благ и добродетелей, составляющих «сумму» жизни, направленных на ее поддержание – земное или вечное – меньше ценности самой жизни. Вместе с тем мы можем переживать и осмысливать их только в обособленном варианте, но не в синтезе, вызывающем взаимоусиление. Восхождение к такому пониманию ценности жизни проходит длительный ряд ступеней, отрицающих те или иные ее проявления. Но все формы отрицания ценности жизни есть не отказ от жизни вообще, а отрицание «этой» жизни или «такой» жизни, которую не приемлет для себя тот или иной субъект. Приоритет чувственного, рационального или интуитивно-мистического переживания и истолкования жизни вызывает переоценивание определенной способности субъекта, дающей, как ему видится, наибольшую реализацию его возможностей. Однако чем выше развитие субъекта, тем более сложные способности для него выходят на уровень высокозначимых, в то время как предыдущие рассматриваются как низшие и недооцениваются. Отрицание каждой из ступеней предшествующего качества делает оценивание все более одностронним до тех пор, пока не достигается высший синтез, где разграничения преодолеваются и жизнь выступает как некое всеобщее и безраздельное. Ощущение радости от гармоничного восприятия жизненной целостности было характерно для мирозерцания народов, различных по ценностным ориентирам: даосов, дзэн-буддистов, греков

периода архаики и классики, арабских мыслителей средневековья. Что касается христианства и традиционного мировоззрения Индии, то им оказалось присуще трагическое, разграниченное: двойственное или тройственное видение мира. Не видение ценности чувственного и рационального бытия изменило приоритет от радости к страданию, которое в свою очередь было призвано вернуть утраченную радость. Но если под радостью, подвергнутой отрицанию, понималась чувственность или интеллектуальная гордыня, то конечная радость виделась как целостная и всеединая. Оценивание жизни в каждой из эпох и цивилизаций становилось той основой, из которой затем выстраивался весь последующий ценностный ряд, но это не свидетельствует о том, что ценность жизни является самой простой и минимальной. Напротив, ценность жизни выступает первичной в аксиологическом смысле этого определения, ибо она выступает всеобщим, максимально богатым по содержанию, вбирающим в себя все многообразие возможных проявлений и потенций.

Но проблема оценивания жизни не мыслима без ее внутреннего основания – поиска смысла. Если анализировать современные концепции философского знания, то можно увидеть, что они подходят к ее решению с принципиально различных подходов: теории гомеостаза, теории самореализации и теории трансценденции. Рассмотрим в наиболее общем виде аргументы этих сторон. Теорию гомеостаза представляют О. Марелиус, И. Кникербокер, Ш. Бюлер, которые обосновывают тезис о том, что целью жизни в целом и человека в частности является ослабление напряжения, достижения равновесия с внешним миром, состояние покоя при сохранении своей сущности¹². Корни такого подхода, как видно, вытекают из восточных концепций буддизма и даосизма, где духовным аналогом гомеостаза выступало состояние внутренней и внешней гармо-

¹² O. Murelius. Ethics and Psychology. American Journal of Psychotherapy 12:641, 1958. I. Knikerbocker. Leadership A Conception and some Implications. Journal of Social Issues 4:23. 1948. Ch Buhler. Theoretical Observations About Lifes Basic Tendencies. American Journal of Psychotherapy 13: 561, 1959.

нии. Человек рассматривается в данном случае как существо, стремящееся свести напряжение к минимуму и при этом реализовать полное взаимодействие и взаимоподдержание энергии с внешней средой. Целью жизни в теориях современных психологов и философов искаженно понимается стремление к удовольствию и разрядке, что в принципе ни как не имелось в виду мыслителями в восточных доктринах гармонии, и вызывает справедливую критику со стороны представителей другого подхода – теории самореализации, разделяемой К. Хорни, Э. Фроммом, М. Фуко, А. Маслоу, К. Гольдштейном и др. В частности, А. Маслоу критикует данный подход следующим образом: «Гомеостаз, равновесие, адаптация, самосохранение, защита и приспособление представляют собой просто негативные понятия и должны быть дополнены позитивными понятиями»¹³. Теория гомеостаза подвергается критике, главным образом за то, что человек с ее позиции ориентирован не на собственные психические состояния, а на внешний мир, к которому необходимо адаптироваться через восприятие целей и смыслов. В свою очередь Маслоу говорит о том, что «окружающий мир представляет собой не более чем средство для целей самореализации»¹⁴, в то время как самореализация и выступает высшей целью жизнедеятельности. Курт Гольдштейн полагает, что индивид, чьей целью является просто поддержание уровня своей адаптации, проявляет симптомы заболевания. Что касается главного мотива, определяющего душевное и физическое здоровье индивида, то таковым, с позиции данного подхода, является самовыражение и самореализация. Похожие рассуждения можно встретить и у М. Фуко, который называет целью любого существования исполненность как реализацию собственной уникальности в бытии¹⁵. Критику этого подхода в

¹³ Maslow A. N. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, Publishers, 1954. P. 367.

¹⁴ *Ibid.* P. 117.

¹⁵ См.: Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. СПб., 1994. Фуко М. *История безумия в классическую эпоху*. СПб., 1998.

свою очередь дают К. Ясперс и В. Франкл, полагая, что самореализация и исполненность не могут быть целями сами по себе, но представляют побочные продукты при достижении иных целей в процессе деятельности. Реализация собственного потенциала может присутствовать и в поступках убийцы, если преступление есть воплощение уникального сочетания его природных, генетических задатков. Самореализация предполагает проявление человека как он есть, но не приближает его к тому, кем он должен стать. С другой стороны, если рассматривать общество, как множественность индивидуальностей, стремящихся к самораскрытию, то в такой духовной монадологии будет невозможно не прийти к полному релятивизму в понимании ценностей, смыслов и значений. Франкл видит решение этой проблемы в теории трансцендирования сущности субъекта через отношения к другим индивидам и выходу к объективно существующему смысловому полю. В его работе «Воля к смыслу» он формулирует эту мысль с наибольшей глубиной: «Самоактуализация – это не конечное предназначение человека, это даже не его первичное стремление. Если превратить самоактуализацию в самоцель, то она будет противостоять самотрансценденции человеческого существования. ...Только в той мере, в какой человек осуществляет смысл во внешнем мире, он осуществляет и себя»¹⁶. Этот подход, прежде всего, основан на идее интенциональности всех действий индивида, в том числе и его переживаний, творчества, мышления. Объектом в этом случае выступает другая личность, общество, Бог – то, что противостоит индивиду в бытии и имеет собственную активность. Самореализация не отвергается как важнейшая из целей индивидуального существования, но видится достижимой опосредованно, в ходе достижения конкретных жизненных задач человека.

Несмотря на то, что жизнь присуща всем субъектам ценности, ценность самой жизни, как видно, может быть

¹⁶ Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000. С. 247.

интерпретирована различным образом. Но столь многообразные подходы к определению ее значимости и смысла свидетельствуют, с одной стороны, о предельно высоком интересе к ней, как единственно данной реальности, позволяющий мыслить все прочие сферы бытия и небытия, и с другой – о том, что сравнение ее с чем-либо иным не представляется возможным. Жизнь не может быть оценена, соизмерена с чем либо аналогичным и, следовательно, она бесценна, что, по сути, означает предел оценки.

Для оценивания жизни мы не можем на время выйти из ее состояния, а потому всегда будем воспринимать ее как объективный феномен только по отношению к жизни другого. Смерть другого человека становится не только опытом сострадания, но и опытом оценивания самой жизни. Смерть другого – это частичная смерть самого себя, многократно умноженная в случае любви к умершему. Переживание чужой смерти выступает одной из форм реальности собственной смерти, когда она проигрывается в сознании и видится им как бы со стороны. Как известно, опыт чужой смерти стал для царевича Гаутамы одной из причин духовного прозрения. Для стойков именно смерть, а не жизнь были критериями оценки силы и мудрости умершего, что ставило задачу постоянной подготовки к ее приходу. Смерть других позволяет видеть со стороны свое существование как конечный путь, не дающий надежды в будущем, но многократно повышающий ценность настоящего. Смерть в этом смысле выступает не только как высшее зло, но как условие придания жизни высшей ценности. И в таком случае мысли о смерти нам жизненно необходимы, только через них мы можем по-настоящему оценить жизнь. Очень тонко развивает эту тему Н. Трубников, приходя к выводу о том, что от того, «как мы решаем вопрос о смысле и ценности нашей смерти, зависит решение вопроса о смысле и ценности нашей жизни»¹⁷. В этой оценке смерти нет ее оправдания или воспевания, в ней – попытка обрете-

¹⁷ Трубников Н. Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни // Трубников Н. Н. О смысле жизни и смерти. М., 1996. С. 66.

ния смысла в ограниченном земном бытии, где важно не беспредельное будущее или «золотое» прошлое, а каждое мгновение из настоящего. В этом случае страшно не умирать, а умирать, так и не узнав жизни, не испытав высшей радости, любви, творческого подъема, счастья общения. Смерть, считает русский мыслитель, не слишком большая плата за это.

Смерть есть некое непереносимое условие жизни, которое есть не столько показатель победы сил зла, сколько – возможность для глубокого наполнения жизни. Ценность жизни, таким образом, становится более полной через переживание и осмысление смерти. Результатом этого может стать любовь к жизни, которая есть важнейшее условие для любви к жизни другого, также, идущего к смерти. Пренебрежение к жизни становится основанием для пренебрежения в отношении к другому, к его настоящему, неповторимому существованию. В этом, вероятно, и состоит глубочайший аксиологический смысл смерти, осознание которого позволяет увидеть жизнь как высшую ценность бытия. Смерть выступает не столько ценностной альтернативой жизни, сколько важнейшим условием исключительно высокого ее оценивания и понимания.

Современная эпоха позволяет по-новому оценить феномен жизни как целостности. Возможность массовой смерти становится для одних причиной глубокого неприятия мира и его условия смерти, но для других выступает основанием для осмысления жизни как единичности и уникальности во Вселенной. Для обыденно-мыслящего, витально-ориентированного субъекта, для массового человека эпохи потребления характерна достаточно средняя оценка жизни, вытекающая из двух основных причин. Во-первых, наполненность и глубина настоящего существования оказалась предельно связанной с удовлетворением все возрастающих потребностей. Несмотря на то, что степень их удовлетворения очень высока, уровень роста потребностей остается недостижимым. Обретая, человек, уже одержим новыми желаниями и не способен к истинной радо-

сти и позитивной оценке настоящего. Массовое общество объективно уменьшает качество общения, возможность творческого выражения, значение любви, что не дает смыслозначимого наполнения жизни и приводит к ее утилитарно-функциональному истолкованию и в результате к низкому оцениванию. Вторая причина незначительной ценности жизни в современную эпоху связана, как нам кажется, с новым отношением к смерти. Переживание человечеством массовых убийств, повседневность насилия, культ смерти в искусстве стали основой для пренебрежения к смерти другого – важнейшему фактору, благодаря которому человек осмысливает ценность жизни в целом. Смерть становится условием интереса в игре и в реальности, но ее обыденность и отсутствие духовного переживания по причине ее возможности и неизбежности уже не являются основанием для понимания ее ценности и смысла. Ужас по причине бессмысленной гибели людей на войне или в катастрофах поражает человека лишь первое время, затем становясь повседневной «информацией», не вызывающей аксиологической рефлексии и сопереживания. Общество, как опытный врач, психика которого может выдержать лишь состояние отстраненности от страдания и смерти больного, осознание ее рутинности и вещественности для собственного самосохранения, находит выход в непереживании и несострадании, ибо вместить все происходящее в сознание и душу ему не представляется возможным. Все это становится причиной того, что жизнь воспринимается как относительное благо, ценность которого далеко не безусловна.

Начало XXI века поставило человечество перед проблемой возможности преодоления единичности и уникальности жизни посредством клонирования. С одной стороны, это свидетельствует о высокой оценке биологической жизни, приумножение которой видится наукой как высшее благо. С другой – способно стать основанием небрежного отношения к жизни и бессмысленности использования телесности, которая может быть механически замененной и

почти бессмертной. Ценность жизни, не существующая вне ценности ее смысла, должна стать не только заботой рациональной науки как высшей активности, но и философского и духовного знания, созерцательность которого может привести к окончательной утрате нравственного основания современного общества потребления. Философский идеал молчания тех, кто *знает*, в реалиях современных техногенных и биогенных открытий уже не является высшей мудростью по отношению к тем судьбам, которые искалечены сегодня еще только потенциально и зависят от развития человеческого гения и уровня его нравственного совершенствования.