

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

1/2009

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Мионов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Ермашин О.Т., Пантин В.И.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тулчинский Г.Л., Федоров В.М.

Ответственный секретарь: Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал» и
в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «**Ulrich's Periodicals Directory**».

Подписные индексы журнала:

– в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490

– в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 25.12.2008 г. Формат 60x90/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.

Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2009

© Академия гуманитарных исследований, 2009

© Издательский дом «Гуманитарий», 2009

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Философское измерение ■

<i>Х.Э. МАРИНОСЯН</i>	Истоки и сущность глобального кризиса. Задачи государства в построении нового миропорядка	5
-----------------------	---	---

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Феномен жизни в трансдисциплинарном измерении ■

<i>ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ</i>	Амбивалентность трансдисциплинарного опыта	25
<i>Л.П. КИЯЩЕНКО</i>	Биологос: динамика хронотопа	29
<i>В.И. МОИСЕЕВ, О.Н. МОИСЕЕВА</i>	В пространстве биологоса	44
<i>В.И. МОИСЕЕВ</i>	Теоретическая биология: основные принципы	60
<i>А.Ю. ШЕМАНОВ</i>	Медикализация жизни и генезис этического сознания	75
<i>Е.Г. ГРЕБЕНЩИКОВА (Курск)</i>	Биоэтика – вариант «постэтики»	90
<i>П.А. ПЛЮТТО</i>	Моральное сознание между культурой и природой (а-культурой)	97
<i>И.А. АСЕЕВА (Курск)</i>	Этико-аксиологические аспекты медицинского прогнозирования	114
<i>О.Н. МОИСЕЕВА</i>	К базисной концепции решения проблем биоэтики	121

XXII ВСЕМИРНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС

Республика Корея, Сеул.
30 июля – 5 августа 2008 года

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	О мудрости философской	131
<i>ПИТЕР КЭМП</i>	Обращение к участникам XXII всемирного философского конгресса (на английском и русском языке)	132

<i>ЛИ МЁН ХЁН</i>	Поздравительная речь от корейского организационного комитета (<i>на корейском и русском языке</i>)	134
-------------------	--	-----

Эксклюзивное интервью ■

<i>ЛИ МЁН ХЁН, УМ ДЖОН СИК</i>	Переосмысливая философию	136
------------------------------------	--------------------------	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Неизвестное прошлое ■

<i>С.Н. КОРСАКОВ</i>	VIII всемирный философский конгресс (Прага, 1934 г.) в истории отечественной философии	143
----------------------	--	-----

Обзоры, объявления, сообщения ■

В помощь аспирантам	157
---------------------	-----

В Академии гуманитарных исследований ■

Список книг, выпущенных издательским домом «Гуманитарий» в 2008 г.	158
--	-----



Наши авторы	159
--------------------	-----



Contents	160
-----------------	-----

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводится лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.



АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
СОВРЕМЕННОСТИ



Философское измерение



ИСТОКИ И СУЩНОСТЬ ГЛОБАЛЬНОГО КРИЗИСА.
ЗАДАЧИ ГОСУДАРСТВА В ПОСТРОЕНИИ
НОВОГО МИРОПОРЯДКА

Исследования процессов глобализации и сопутствующих им (во многом вызванных ими же) социокультурных явлений – как способствующих их безграничному распространению, так и крайне реакционных, исключающих их географическое и даже фрагментарное проявление – продолжают оставаться одними из наиболее актуальных во всем мире.

Одной из приоритетных эта тема является и для нашего журнала, в особенности в связи с усилением мирового системного кризиса. Вопрос о противоречивой связи глобализации с различными формами проявления современного национализма, увеличивающееся многообразие которых растет пугающе быстрыми темпами, остается одним из самых сложных. Как и прежде, основной вектор глобализации характерен распространением евро-атлантической модели развития и глобализация (в форме вестернизации) продолжает оставаться ведущей тенденцией эволюции современного человечества. Вместе с тем, мы наблюдаем, что, невзирая на угрозы национальной идентичности, *именно национальные государства в мире глобальной экономики сохраняют за собой функции социокультурных стабилизаторов.*

Совершенно очевидно, что современные глобальные процессы сами, в основном, и стимулируют появление и распространение экономического, политического и культурного этнонационализма, в совокупности препятствующих осуществлению современной неолиберальной версии глобализации ровно в той степени, в которой экономическая, политическая и культурная глобализация ставит под вопрос национальную идентичность. С. Хантингтон конста-

тирует, что «кризис национальной идентичности наблюдается повсеместно, то есть носит глобальный характер»¹.

Надо признать, что ни экономической, ни финансовой, ни политической, ни межнациональной стабильности современная глобализация не принесла. Общей тенденцией наблюдается децентрализация и фрагментаризация как в сфере экономики, так и в сфере культуры вообще.

До сих пор рынок функционировал в рамках однородного экономического и правового пространства, создававшегося государством. Это пространство, вследствие однородности, одновременно было и пространством формирования самой нации — национальным пространством. Определенные культурные и исторические традиции обеспечивали соответствующие формы функционирования рынка в этом пространстве. Поэтому вырвавшийся на наднациональный простор глобальный рынок заведомо был обречен на конфликтную форму функционирования — адекватно степени всеобщей однородности, а правильнее будет сказать — социокультурной неоднородности. В итоге обострялась коллизия между экономикой как способом существования и национальностью как формой бытия сообществ, результатом которой оказывалось усиление националистических настроений, соразмерно тем диспропорциям, которыми сопровождалось развитие мирового рынка.

А между тем, механизмы регулирования глобального рынка не сложились, более того, в условиях господства неолиберальной парадигмы их принципиально не хотят разрабатывать.

В результате рынок, ранее имевший возможности выравнивания социальной среды, усугублял дифференциацию, которая в свою очередь накладывалась на существующую этнополитическую картину мира, вызывая представления об ущемленности одних и привилегированности других. *То есть национализм стимулировался, и в условиях современной глобализации продолжает стимулироваться самим принципом и механизмами функционирования глобальной экономики. Он становится естественной реакцией на углубление неравномерности общемирового развития.*

Например, по мнению Л. Зидентопа, лозунг реставрации «государства всеобщего благосостояния» лишь стимулирует национализм и подрывает демократические ценности².

Очевидно, уже сегодня мировая экономика нуждается в срочном лечении — в существенной степени гуманитаризации и гуманизации.

Человечество, видимо, в целом должно вступить в принципиально новое состояние экономики, формы которого станут в существенной степени иными, не имеющими прецедентов ранее. Экономика будущего в меньшей степени будет зависеть отныне от известных экономической науке и практике законов и в несоизмеримо в большей степени находиться в зависимости от состояния межнациональных процессов и социокультурных конфликтов, разворачивающихся на планете.

В отличие от предшествующей, для современной стадии глобализации, в особенности, характерны экспонентально растущая интеграция глобальной торговли, инвестиций и финансовых потоков, усиление регулирующей деятельности международных структур (НАТО, МВФ, ВТО и др.), невиданное ранее по «проникающей способности» действие информационно-коммуникационных средств.

Существенные отличия настоящей стадии глобализации состоят в принципиально новой технологической основе, обеспечивающей действительно всемирный характер современной экономики и капитала, изменении структуры и сущности современного капитала — за последние тридцать лет темпы роста трансграничных финансовых потоков существенно превышают темпы роста международной торговли, тем более, производства.

Принципиально ситуация преобразилась в связи с изменением международной финансовой системы, характеризующейся отказом от Бреттон-Вудской системы как правительственно организованной системы финансового контроля эпохи «золотого стандарта», его заменой долларovým стандартом и переходе к системе плавающих валютных курсов. Благодаря чему произошло повышение значимости США в мировой экономике, не связанное и даже имеющее обратную связь с благополучием самой американской экономики и состоянием внешнеторгового дефицита США.

В этом обстоятельстве во многом и заключается та принципиальная проблема, на которую никто не обращает

внимания даже в условиях надвинувшегося мирового кризиса, когда она обнаружила себя во всей полноте.

Что же принципиального произошло?

Мы далеки от желания анализировать сложившееся состояние мировой экономики и мировой финансовой системы в соответствии с логикой и законами экономической науки. Уверены — это ошибочный путь. Тем более, что современное состояние экономики уже во многом не определяется известными до сих пор законами и системой координат, которые применимы при анализе реальной экономики. Ибо по мере расширения объема деривативов и, соответственно, отхода на второй план реального сектора экономики ирреальный сектор стал преобладающим, а со временем — определяющим. И в целом, вся сфера экономики стала переходить в мир виртуальной реальности, где условные рейтинги, имиджи и прочие квалификационные оценки, характеризующие состояние устойчивости и успешности банков, корпораций, фондов, финансовых компаний — по сути всех участников рынка, определялись многочисленными аудиторскими, консалтинговыми, страховыми, риэлторскими, маркет-мейкерскими и подобными компаниями, статус которых в свою очередь определялся с такой же условностью и, следовательно, пребывающими в таком же виртуальном мире. И так — массово!

Между тем, такое современное *мифотворчество по созданию параллельного мира* — абсолютно ирреального — если и имело отношение к истинному состоянию экономики, то, во многом, с точностью до наоборот.

Именно такой круговорот условностей, состоящий из финансовых «пирамид», парада «имиджей» и ложных ценностей, в совокупности и вывел экономику в состояние ирреальности, которое и должно было рано или поздно сокрушиться.

Яркой иллюстрацией сказанному может послужить история с фирмой Бернарда Лоренса МэдOFFа, которая почти 50 лет представлялась едва ли не эталоном благополучия и устойчивости. Но это, как оказалось — лишь в том, ирреальном мире. А в реальном мире — «пирамида», правда, возможно, самая большая, с задолженностью примерно 50 млрд. долларов!

Говоря проще — кризис был предопределен с первых же шагов виртуализации экономики, а катализатором послу-

жили во многом искусственно нагнетаемые процессы глобализации.

Глобальное и национальное. Pro et contra

Сторонники неолиберальной модели развития П. Дракер, К. Омаэ, Дж. Сорос, Р. Райх и другие, прежде всего, выступают против сохранения суверенитета национального государства в его нынешнем виде и намечают для государств перспективу стать местными органами власти глобальной системы. П. Дракер, например, считает, что в формирующемся глобальном обществе знаний и глобальной экономике складывается новая система ценностей, в которой национальному государству места не будет. По его мнению, национальное государство – это отжившая форма, которая годилась для индустриального общества, но неприемлема для постиндустриального, в котором формирование управленческих институтов глобализации будет происходить не на государственной, а на корпоративной и сетевой основе³.

По мнению Дж. Сороса, доктрина суверенитета препятствует созданию эффективного международного механизма, способного не допускать падения уровня жизни и загрязнения окружающей среды. При этом Сорос совершенно произвольно изымает суверенитет из набора основных принципов классического либерализма, что явно противоречит историческим фактам⁴. Высказывания Сороса относительно того, что можно свободно взламывать национально-государственный суверенитет, исходя из тех или иных глобализационных соображений, получили в литературе название «доктрина Сороса».

Солидаризуясь с ней, К. Омаэ прямо прокламирует «конец национального государства» и называет приверженность ему «картографическими иллюзиями» и «ностальгическими фикциями»⁵. По его мнению, нужно ослаблять национальные государства, поскольку они мешают бизнесу. На место государственного суверенитета должен стать суверенитет потребителя. Государства мешают транснациональным корпорациям (ТНК) удовлетворять потребителей, у которых сформирована глобальная система предпочтений. Омаэ считает необходимым разрушение архаических национальных чувств, куль-

турной идентичности, языка, традиций, т.е. социокультурных уз, которые мешают «подсесть» на потребление все новых и новых товаров, производимых ТНК, а государство, с его поддержкой национальной культуры как раз является гарантом поддержания национальной культурной среды. Как известно, важнейшей частью продукции ТНК, продвигаемой по всему миру, являются информационные технологии. В этом смысле совершенно не случайно то, что компьютерные игры целенаправленно формируют привычку к пребыванию в фантастической реальности, в которой все возможно и изначально можно задать любые условия этой реальности.

Омаэ приветствует подобную виртуализацию сознания и то, что она приводит к выключению молодежи из потока социокультурной трансляции национального опыта предыдущих поколений. Однако глобальных потребителей в мире не так много, и в неолиберальных построениях Омаэ содержится поэтому изрядная доля утопизма. Правда, утопизм сразу исчезает, когда у Омаэ заходит речь о том, что государство «должно». Оно должно создавать удобную инфраструктуру и готовить работников для ТНК, которые, возможно, заинтересуются инвестиционными предложениями. Омаэ, естественно, признает, что средства на это государство должно извлекать из налогов от ТНК. Но, как известно, ТНК сами нацелены именно на уклонение от налогов, особенно в странах с развитым социальным сектором. Неолибералы любят бросать государственной системе обвинения в потворстве социальному иждивенчеству, в то время как для ТНК стремление к иждивенчеству характерно в большей степени.

Г. Киссинджер считает позитивным как то, что глобализация подрывает основы суверенитета национального государства вследствие беспрецедентной ликвидности глобального капитала, так и то, что это не касается главного «проводника» глобализации – Соединенных Штатов. Важнейшим аргументом здесь оказывается то, сформировало ли государство нацию, или является «несостоявшимся» национальным государством. А «несостоявшееся» государство – потенциальный объект «гуманитарной интервенции» для США и других стран, отвергающих принцип невмешательства. Вместе с тем, Киссинджер осознает противоречие между безудержным

стремлением капитала к прибыли не зависимо от государственных границ и национально-государственной стратификацией политической и экономической реальности. Разделение на национальные сегменты – важнейшая характеристика политической реальности, что в свою очередь предопределяет ответственность правительств перед своим населением за качество жизни. Правительство, идущее на низкое качество жизни населения ради включения в глобальную экономику, не сможет удержаться у власти. Это еще один источник возможной нестабильности государств⁶.

Неолиберал Р. Райх обосновывает тезис об исчезновении в глобальной экономике такой реальности, как «национальное хозяйство», что обесмысливает самостоятельную экономическую политику национального государства. В книге «Труд наций» Райх ярко и аргументировано обосновывает тот факт, что в глобальных производственных системах любой их сегмент не имеет национально-государственной принадлежности и не подконтролен регулирующим усилиям государств, на чьей территории он находится⁷. Однако Райх, пожалуй, преувеличивает роль сетевых структур, услуг, знаний и малых форм в современной экономике, которая продолжает оставаться корпоративной, но, как и прежде, во многом решает свои проблемы через те или иные государственные органы. Другое дело, что в новой экономике корпорациям стало удобнее выводить свои прибыли из-под государственного контроля, декларируя их в любой точке глобального потока, и прежде всего – в оффшорных зонах, так называемых зонах экономического благоприятствования.

В отечественной литературе критическую позицию по отношению к суверенитету национального государства занимают авторы неолиберальной ориентации В.Л. Иноземцев и С.А. Караганов. Они считают, что принцип национального суверенитета устарел, более того: его краткосрочное либо продолжительное ограничение будет способствовать преодолению экономических кризисов и финансовых катаклизмов⁸. В свою очередь, П.К. Гречко также уверен, что «национальный суверенитет отмирает», поскольку «исчерпал, выработал свой социально-исторический и политико-правовой ресурс»⁹. На мой взгляд, здесь налицо явное стремление вы-

дать желаемое за действительное. Если нужны меры для ограничения суверенитета, значит, он не отмирает, а вполне живуч, как и его субъект — национальное государство.

Поэтому гораздо ближе к истине представители так называемого трансформистского подхода, для которых глобализация является абсолютно новым феноменом. С их точки зрения, она представляет собой движущую силу всех современных изменений, в ходе которых осуществляется трансформация экономических и социально-политических границ. Одной из отличительных черт сегодняшнего мира, по их мнению, оказывается адаптация государств к новому миропорядку, в котором нет четкого разделения на внешнюю и внутреннюю сферы. Как пишет Э. Гидденс, вследствие того, что современные государства теснейшим образом связаны с региональными и транснациональными политическими альянсами и экономическими ассоциациями и корпорациями, границы современных государств теряют статус жестких демаркационных линий. Скорее, их можно сравнить с фронтами, отодвигаемыми по мере добровольного делегирования правительствами части суверенных полномочий в пользу наднациональных институтов и организаций¹⁰. Таким образом, глобализация ассоциируется с трансформацией, в том числе и государства¹¹.

Можно даже усилить этот тезис и заявить, что в современных условиях национальные государства не только не утратили свой политический потенциал, но и обрели в условиях современной глобализации новые весьма значимые функции. Более того, можно утверждать, что умаление роли национального государства в работах многих современных теоретиков и политиков неоллиберальной ориентации есть ни что иное, как отрицание принципов классического либерализма XIX столетия, программа которого «состояла из трех основных элементов: избирательное право, перераспределение благ и национализм»¹². Либерализм был в свое время важнейшим идеологическим инструментом формирования национальных государств. Классический либерал, как правило, разделял принципы национализма. Современный неоллиберализм их категорически отвергает.

Если отвлечься от многочисленных дисциплинарных и авторских вариантов неоллиберализма, то ключевыми мо-

ментами этой идеологии являются требование политической демократии и безусловной свободы движения людей, товаров и, прежде всего, финансового капитала. То есть отказ от вмешательства национальных государств во внутреннюю и внешнюю экономическую жизнь и, соответственно, — дерегулирование внутренних и международных рынков для свободного (неуправляемого) перемещения товаров и финансов через национальные границы. По существу это означало отказ от хорошо зарекомендовавшей себя во времена Великой Депрессии неклассической либеральной модели капиталистического развития британского экономиста Джона Мэйнарда Кейнса и Бреттон-Вудской системы фиксированных курсов обмена валют ведущих индустриальных стран. Остановимся подробнее на этом вопросе.

Национальные экономики: в поисках панацеи

Вспомним, что модель экономического развития Кейнса появилась как ответ на политические итоги Версальского мира и глобальный экономический кризис 1920 — 1930 гг., подорвавший веру в капитализм как либеральную саморегулирующуюся систему производства, перераспределения и потребления. Кейнс предложил универсальный «метод лечения» либерально-капиталистической модели жизни: рекомендовал президенту США Рузвельту, чтобы государство взяло на себя ответственность за обеспечение занятости и способствовало росту производства при помощи регулирования кредита и денежного обращения, а также организации общественных работ за счет бюджетного финансирования¹³.

В своей теории Кейнс отвел государству роль главного финансового инвестора национальных экономик. Из чего следовало, что госбюджет можно использовать как средство интервенции и в период экономических спадов, и в период экономических подъемов. В последнем случае государство должно было бы обеспечивать погашение возникшего в предшествующий период государственного долга за счет увеличения налогов и предотвращения инфляции. Кроме того, правительство могло напрямую поддерживать те отрасли промышленности, которые, согласно ожиданиям, должны были обеспечить быстрый рост и спрос на рабочую силу.

В июле 1944 г. идея государственного вмешательства в валютно-финансовую сферу была артикулирована и принята двумя странами-победительницами: в деревне Бреттон-Вуд в горах Нью-Гэмпшира представители США и Великобритании утвердили новый послевоенный финансовый порядок, получивший название Бреттон-Вудской системы. В соответствии с этим новым финансовым порядком цены валют стран-участниц привязывались к доллару, в то время как эмиссионный банк США со своей стороны гарантировал обмен долларов на золото. В то же время сделки с валютой контролировались официальными органами, так что в большинстве стран требовалось получать разрешения на обмен и перевод крупных сумм. В этой системе виделся ответ на хаотическое развитие событий 1920-х и 1930-х годов, которые привели к бессистемным национальным ответным мерам и, в конечном счете, к мировой войне.

Однако быстро растущие промышленность и коммерческие банки рассматривали такие бюрократические ограничения, как механизмы сдерживания послевоенного роста. В 1970 г. США, ФРГ, Канада и Швейцария отменили контроль за перемещениями капитала. Плотина была прорвана. Спекулянты, оценивающие валюту в соответствии с различными факторами, стали договариваться о курсах обмена между собой, и система фиксированных курсов развалилась.

Это означало, что все остальные страны, сохранившие контроль, попали под давление. Их крупные корпорации стали страдать ввиду прекращения доступа к иностранному капиталу с выгодными процентными ставками. В 1979 г. сняла последние ограничения Великобритания, годом позже – Япония. Об остальных позаботились МВФ и Европейское Сообщество. Направляемые твердой верой в способность не скованной никакими ограничениями экономики повысить благосостояние, правители ЕС начали в 1988 году движение к единому рынку. В ходе этой «величайшей программы дерегулирования в истории экономики» (как назвал ее председатель Еврокомиссии Петер Шмидхубер) Франция и Италия тоже освободили циркуляцию денег и капитала, а Испания и Португалия продержались до 1992 г.

Главной причиной перехода к экономическому и политическому неолиберализму была конкуренция двух мировых

систем: «социализма» и «капитализма». Ответом Запада на вызовы СССР стал новый финансово-экономический порядок, который в условиях послевоенного биполярного мира был поддержан политически в качестве альтернативы «глобальному коммунистическому проекту». Предлагалась неолиберальная «евро-атлантическая модель развития», предполагающая расширение НАТО и развитие международных экономических (ГАТТ, ВТО, МВФ, Всемирного банка и др.) организаций при доминирующей роли США. Не случайно нынешнюю, евро-атлантическую форму глобализации справедливо называют «американизацией». После 1968 г. мировая (евро-атлантическая) система капитализма эволюционировала от неклассических либеральных принципов организации социально-экономической жизни стран-участниц (принципа «государство всеобщего благосостояния» и принципа «национализма») к неолиберальной идеологии развития – свободе перемещения товаров и капитала сначала в пределах евро-атлантического альянса, а затем и за его пределами, отказу от вмешательства государства в национальные экономики и сокращению объема государственных социальных гарантий. Что, по мнению многих, давало Западу, во-первых, конкурентные преимущества перед странами Варшавского договора и всем социалистическим лагерем, а во-вторых, позволяло более гибко осуществлять политику неоколониализма в отношении стран третьего мира, проводниками которой, помимо глобальных финансовых институтов (МВФ и ВФ), были и остаются имеющие «национальную прописку» крупнейшие ТНК.

Как ни странно, авторами и акторами неолиберальной идеологии в сферах внутренней и внешней политики выступили консерваторы. После побед консерваторов на выборах в Великобритании и США в 1979 и 1980 гг. соответственно правительства этих стран стали проводить откровенно монетаристский курс, наиболее последовательными адептами и проводниками которого стали советник президента Рейгана Милтон Фридман и наставник Маргарет Тэтчер Фридрих Август фон Хайек. Поэтому эволюцию либерализма в XX столетии кратко характеризуют как «путь от Кейнса к Хайеку».

Согласно этим теоретикам, стратегическим инструментом экономической политики должны были, как уже отме-

чалось, стать «дерегулирование», «либерализация» и «приватизация». По их мнению, государство должно было обеспечивать принцип: чем больше у частного бизнеса свободы, тем выше темпы роста и всеобщее благосостояние. Отталкиваясь от этих принципов, преимущественно «неолиберальные» (хотя и именовавшие себя «консерваторами») правительства Запада в 1980-е гг. начали своего рода борьбу «за дело капитала». Они устранили механизмы контроля во многих областях и резко снизили возможность государственного вмешательства, прибегнув к торговым санкциям и иным средствам давления, чтобы заставить несговорчивые страны следовать тем же курсом.

Распад СССР и «мировой системы социализма» упрочил представление о правильности неолиберального курса на глобальную экономическую интеграцию (осуществленную, прежде всего, за счет «нового мирового финансового порядка»), породил представление о «конце истории» (Ф. Фукуяма) и дал старт так называемому Вашингтонскому консенсусу.

Сформированная к середине 1990-х гг. международная финансовая система поражала размерами и мобильностью глобального, прежде всего, финансового капитала. Согласно данным Банка международных расчетов, уже в начале XXI века ежедневный объем валютных сделок превышал 1,5 триллиона долларов. Сделки с акциями, корпоративными займами, казначейскими облигациями и специальными контрактами (так называемыми деривативами) осуществлялись примерно в тех же объемах. Уже в конце 1990-х гг. ценовой объем выпущенных деривативов (всех этих «свопов», «фьючерсов» и «опционов») составил примерно 480 триллионов долларов. И это создавало иллюзию почти безбрежного инвестирования и следующего за ним роста также и реального сектора экономики. Но последовавшая череда финансовых кризисов в Юго-Восточной Азии, Латинской Америке и России поставила под сомнение эффективность неолиберальных рецептов.

Попытки выправить ситуацию за счет сокращения государственных расходов и девальвации национальной валюты вызвали падение уровня жизни и социальное недовольство, закончившееся, например, в Индонезии сверже-

нием существовавшего режима. Новым индустриальным странам Юго-Восточной Азии пришлось расплачиваться за излишне поспешную интеграцию в структуры глобальных финансовых рынков. Конечно, кризисы в Юго-Восточной Азии 1997 г. и России 1998 г. – не локальное явление, вызванное просчетами местных правительств, а проявление нестабильности глобальной финансовой системы. Эти кризисы – не нечто из ряда вон выходящее, напротив, они хорошо встраиваются в ряд: 1992 – Европа; 1994 – Мексика; 1999 – Бразилия; 2002 – Аргентина; 2008 – США и Европа.

Эпоха глобализации – глобализация кризиса

Итак, налицо новая форма глобализации – глобализация кризиса. Как с ней бороться? Как показали события всемирного финансово-экономического кризиса 2008 г., единственным эффективным стабилизатором экономического развития, как, собственно говоря, и прежде, остаются национальные государства. Но именно те государства, которые в условиях неолиберальной глобализации не только не утратили своей политической и экономической мощи, но и обрели новые функции. Назовем эти спасительные функции.

Прежде всего, примем во внимание, что, как и по мнению некоторых исследователей, само решение о либерализации финансовых рынков являлось, во многом, не следствием естественной экономической необходимости, а было продиктовано политическими соображениями¹⁴. Оно было инициировано правительствами США и Великобритании, которые хотели таким образом обеспечить проникновение своих банков и корпораций на рынки других стран. Вообще феномен США активно обсуждается в литературе в связи с проблемой будущего национального государства в условиях глобализации. Наиболее распространенным является мнение, что США представляют собой исключение, подтверждающее правило: глобализация в целом ослабляет национальные государства, но одно из них становится ее рычагом. М.Г. Делягин видит причину роста мощи США в избранной ими стратегии выращивания и концентрации на своей территории глобальных ТНК¹⁵. Глобальные корпорации выходят из США, менеджеры ТНК стажируются в США, решаю-

шая часть виртуальной экономики базируется в США¹⁶. Вследствие этого глобализация оказывается способом национального развития. Борьба с США как со страной означает борьбу с находящимися в симбиозе с государственными структурами США транснациональными структурами.

Кроме того, глобализация осуществляется не помимо, а посредством государственных институтов. Государственный аппарат большинства стран активно сотрудничает с транснациональными финансовыми структурами и корпорациями¹⁷. Именно государства гарантируют существование монополий – важнейшего источника накопления капитала. Легитимного эквивалента национальным государствам на глобальном уровне все равно нет, поскольку именно они только и вносят некоторую упорядоченность в априори довольно хаотическую глобальную экономику. Глобальная экономика, будучи в значительной степени виртуальной, по определению нестабильна. Государства же способны ее стабилизировать в той мере, в какой она связана с производствами, так или иначе находящимися в поле государственного контроля. Р. Кокс вообще называет государства «приводными ремнями» глобального хозяйства¹⁸.

Неолиберальная глобализация разрушает национально-культурное своеобразие и социальную ответственность государства, но поддерживает его репрессивные механизмы. Наиболее отчетливо данную позицию выразил команданте Маркос. С непосредственностью крестьянского вождя он пишет, что «государство оставило при себе лишь последнюю, необходимейшую функцию – функцию подавления. В условиях, когда его материальная база разрушена, суверенитет и независимость аннулированы, а политическое лицо стерто, национальное государство превращается просто в службу безопасности при мегакорпорациях. Вместо того, чтобы направлять государственные средства на социальные нужды, оно тратит их на бесконечное совершенствование своего аппарата подавления, позволяющего ему более эффективно контролировать общество»¹⁹.

Еще одной функцией, сохраняющейся за государством, по мнению И. Валерстайна, является предотвращение возможности стран Периферии вмешиваться в ход миро-хозяй-

ственных трансакций. «Государство все еще остается значимым, прежде всего для предпринимателей», — пишет И. Валлерстайн. Он обращает внимание на то, что лишь государства смогут взять на себя издержки предпринимателей, которые могут возникнуть вследствие долгосрочной тенденции к понижению нормы прибыли²⁰. А антиглобалисты говорят о том, что в ходе глобализации происходит реорганизация государств, в результате которой «целые страны входят на правах отделов в неолиберальное мега-предприятие»²¹.

Для достижения своих целей ТНК нуждаются в содействии политиков и правительств. Именно эти вопросы вызывают необходимость в согласованиях, ради которых проводятся встречи, подобные Давоскому форуму.

Более того, можно говорить о функциях государства, специфических именно для глобализующейся экономики. Прежде всего, это касается технологических и патентных приоритетов. США, например, четко обозначила позицию защиты своих ТНК, отказавшись ратифицировать Конвенцию по биологическому разнообразию в Рио-де-Жанейро и Киотский протокол. Государства сохраняют возможности регулировать пределы колебания обменных курсов валют, продолжают субсидировать НИОКР. Известно, что именно благодаря государственному финансированию был разработан Интернет. Информационные технологии требуют огромных инвестиций, и здесь государственные вложения необходимы. Кроме того, прибыльность частных инвестиций в развитие новых информационных технологий определяется возможностью монополизировать рынок вследствие государственной поддержки.

ТНК развиваются, используя на внешних рынках благоприятные местные ситуации, которые сами же и создают с помощью государств²². Управлять рынками посредством правительств удобнее. Развивающиеся страны не имеют реальных возможностей выбора во взаимоотношениях с ТНК, преимущество последних состоит как раз в наличии этого выбора. Одновременно активность ТНК приводит к укреплению «своих», т.е. ведущих мировых держав²³. Происходит это на основах взаимности. Попытки развивающихся стран в 1970-е гг. разработать в рамках ООН «нормы поведения» для ТНК

провалились из-за противодействия стран Организации экономического сотрудничества и развития.

Эффективными методами помощи корпорациям со стороны ведущих государств являются применение принципов свободы торговли к одним странам и экономической блокады к другим, «гуманитарная помощь», навязывание вестернизированных культурных стандартов, управление миграцией рабочей силы. Важной формой сотрудничества ведущих государств и ТНК является «военное кейнсианство». Дестабилизация обстановки в богатых ресурсами развивающихся странах «требует» военного вмешательства, для осуществления которого необходима поддержка высокотехнологических производств. Возможность с помощью военной силы «своих» государств контролировать те или иные страны оборачивается для ТНК выгодными контрактами и преференциями. А взаимно, ТНК помогают «родным» государствам в развертывании гегемонии.

Глобальный финансовый рынок вопреки идеологемам неолиберализма не является царством безгосударственной свободы и не работает эффективно без применения ведущими державами военной и прочей силы, обеспечивающей как статус-кво, так и преимущества сильных в конкурентной борьбе.

Есть еще один аспект — не новый, но важный, касающийся компенсации непроизводственных издержек корпораций. Речь может идти о различных издержках — социальных, культурных, экологических. Эта практика ТНК перекладывать свои трудности и проблемы на государство, конкурентов, окружающую природную среду получила название экстернализации²⁴. Возможности экстернализации растут в условиях глобализации по мере расщепления национальных хозяйственных комплексов. Под наибольшим ударом оказывается экологическая обстановка, и практика экстернализации закономерно вызывает появление и обострение глобальных проблем.

Обратим особое внимание на еще одно, очень важное обстоятельство: транснациональные корпорации не хотят тратиться на развитие необходимой даже им самим социальной инфраструктуры. Государство берет эту функцию на себя. Идеологи неолиберализма в своих построениях, естествен-

но, предпочитают игнорировать это обстоятельство. Однако оно носит принципиальный характер. Корпорации чувствуют себя настолько уверенно, что убеждены в своем праве получать все, что государства способны им предоставить. Авторы книги «Многоликая глобализация» приводят высказывание руководителя отдела по связям с общественностью одной из ТНК: «Я думаю, страны начинают осознавать, что если они хотят быть участниками глобальной экономики, то они должны создать у себя инфраструктуру и рынки»²⁵. Принимая на себя издержки по созданию и поддержанию инфраструктуры, государство фактически вынуждает всех налогоплательщиков возмещать убытки корпораций. Таким образом, срабатывает современный механизм перераспределения ресурсов в пользу сильных. Нельзя сказать, чтобы его работа способствовала укреплению социальной стабильности. Политика «жесткой экономии» и сокращения бюджетного дефицита не только добывает остатки «государства всеобщего благосостояния», но и способствует замедлению темпов экономического роста и снижению занятости.

И, наконец, государственные органы незаменимы для глобального финансового рынка и ТНК в том, что касается борьбы с инфляцией, снижения издержек производства: социальных гарантий, стоимости рабочей силы, а также повышения ее гибкости и, в меньшей степени, мобильности. Снижение социальных расходов все больше становится для развитых стран формой поддержки своего производителя в конкурентной борьбе с развивающимися странами. Повсеместное продавливание транснациональными финансовыми структурами мер торговой либерализации под флагом борьбы с демпинговыми ценами производителей из развивающихся стран на деле подкреплено мерами «нового протекционизма»²⁶, правда, всего лишь носящего неявный характер. Помощь «своим» компаниям разнообразна и осуществляется через проведение государственной политики в области НИОКР, реализацию программ расширения экспорта и другими способами. Так что и в условиях неолиберальной версии глобализации государство по-прежнему необходимо транснациональным монополиям, поскольку государственные гарантии прав собственности необходимы для поддержания монополизации

рынков, приносящей значительные материальные выгоды за счет экспонентального накопления капитала, поскольку мощное государство может воспрепятствовать более слабому создавать защитные барьеры для ТНК, поскольку государство принимает на себя бремя расходов в случае экономических трудностей ТНК, к примеру, может национализировать убыточное производство, реанимировать за счет национальных средств и реприватизировать по сходной цене.

Таким образом, национальное государство продолжает оставаться важнейшим фактором развития современной глобальной экономики и политики. Но его роль, в зависимости от типа и «качества» государства, принимаемой правительством стратегии развития и социальной политики, может быть разной. Ослабленные государства, по мнению З. Баумана, низводятся до уровня местных полицейских участков глобальной системы. Содержание в этом качестве слабых государств выгоднее, чем создание каких-то глобальных структур с законодательными и исполнительскими полномочиями. Сходные идеи развивают Р. Бербах и У. Робинсон, которые считают определяющей чертой современной глобализации вытеснение национального государства как организационного принципа капитализма и замена его транснациональными институтами²⁷. По их мнению, многие государства ослабли, превратившись лишь в конторы по реструктуризации, не берущие на себя никакой ответственности перед трудящимися и населением в целом.

Действительно, в результате инициированных группой стран G-7 глобализационных процессов с организованным рабочим движением практически перестали считаться. Классическая социал-демократия переживает крах не столь заметный как у коммунистов, но более глубинный и серьезный. Из под нее выбита опора — профсоюзы. Глобальных инвесторов больше не интересует «подкуп» рабочей аристократии у себя дома, как не интересует их в прежней степени реальный сектор производства. Прибыли в значительно больших масштабах могут извлекаться в виртуальном секторе и за счет дешевой рабочей силы стран «третьего мира». Но все это касается поражения проекта «государства всеобщего благосостояния». Само же национальное государство остается. Оно по опреде-

лению есть инструмент выражения существующих в обществе интересов. Поэтому оно может обеспечивать для ТНК пере-кладывание издержек на плечи трудящихся и высвобождение кампаний из кризисов, но, в то же время, может и защищать национального производителя и национальную культуру.

Невзирая на мировой кризис и пользуясь неолиберальными рецептами, многие национальные правительства предпринимает традиционные меры для обеспечения инвестиционной привлекательности за счет привлечения портфельных инвестиций. Но парадоксальным образом в среднесрочной перспективе эти меры усугубляют существующие экономические трудности внутри этих стран (невозможность создания новых рабочих мест в реальном секторе экономики, снижение покупательной способности населения) и приводят к уходу капитала. Кто будет расплачиваться за неминуемые катастрофические последствия глобальных игр с деривативами? В любом случае – правительства и налогоплательщики, гражданское общество. И никак иначе. А влиять на процессы они не могут. Неолиберальная идеология запрещает это.

Очевидный выход – отказ от неолиберализма как глобальной идеологии и создание нового финансово-экономического миропорядка, порядка с новыми макрорегиональными валютными центрами и центрами властных полномочий, деятельность которых будет основана на безусловном учете действительно национальных, истинно народных интересов всех входящих в них государств.

Примечания

¹ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М., 2004. – С. 36.

² Зидентон Л. Демократия в Европе. – М., 2001. – С. 56, 57.

³ См.: Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999. – С. 67 – 101. В отечественной литературе аналогичного мнения придерживается П.Г. Щедровицкий. Он убежден, что «национальные государства не соответствуют требованиям постиндустриального общества», которое будет формироваться на основе некоего «постнационального государства», и которое автор считает оптимальным и для России (см.: Щедровицкий П.Г. Бунт капиталов // Эксперт. 2000. № 23. – С. 47).

⁴ См.: Джордж Сорос о глобализации. – М., 2005.

⁵ Первая глава его книги так и называется «Картографические иллюзии» (см.: Омаэ К. Конец национального государства: становление

- региональных экономик // Глобализация: контуры XXI века. — М., 2004. — Ч. I. — С. 211 — 220).
- ⁶ См.: *Киссинджер Г.* Нужна ли Америке внешняя политика? — М., 2002. — С. 6, 235, 242.
- ⁷ См.: *Райх Р.* Труд наций // Новая постиндустриальная волна на Западе. — М., 1999. — С. 506 — 527.
- ⁸ См.: *Иноземцев В.Л., Караганов С.А.* О мировом порядке XXI века // Россия в глобальной политике. 2005. № 1. С. 9, 15.
- ⁹ *Гречко П.К.* Понятие «мирового порядка» в контексте глобальных преобразований // Глобализация и мультикультурализм. — М., 2005 — С. 41.
- ¹⁰ См.: *Гидденс Э.* Навстречу глобальному веку // Отечественные записки. 2002. № 6. — С. 436.
- ¹¹ Другие сторонники данного подхода считают, что на современном этапе власть следует понимать «только как отношения сотрудничества между правительством государства и властью международных организаций» (*Лакашук И.И.* Глобализация и государство // Журнал российского права. 2001. № 4. — С. 66).
- ¹² *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира. — М., 2003. — С. 147.
- ¹³ Правда, достоверно не известно, в какой мере осознанно президент Рузвельт использовал работы Кейнса: «Экономические последствия Версальского договора» (1922) и, тем более, — «Общую теорию занятости, процента и денег», опубликованную в 1936 г.
- ¹⁴ См.: *Navarro V.* Neoliberalism, «globalization», unemployment, inequalities, and welfare state // Intern. j. of health services. Vol. 28. 1998. № 4. — P. 671.
- ¹⁵ См.: Практика глобализации. М., 2000. — С. 138.
- ¹⁶ См.: Многоликая глобализация. М., 2004. — С. 370.
- ¹⁷ См.: *McMichael Ph.* Globalization: Myths and realities // Rural sociology. — N.Y., 1996. — Vol. 2, № 1.
- ¹⁸ См.: *Cox R.W.* Global «perestroika» // Approaches to word order / Ed. by Cox R.E. with Sinclair T. J. — Cambridge, 1996.
- ¹⁹ *Маркос.* Четвертая мировая война началась // Альтернативы. 1998. № 4. — С. 11.
- ²⁰ *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира. — С. 88, 89, 91, 103, 104.
- ²¹ *Бенсаид Д.* Разбитое зеркало неолиберализма // Альтернативы. 1998. № 4. — С. 20.
- ²² См.: *Perrot E.* Penser la mondialisation // Recherches de science religieuse. — P., 1998. — Vol. 86. № 1. — P. 23.
- ²³ См.: *Rugman A.* The End of Globalization. — L., 2000. — P. 219.
- ²⁴ См.: *Коллонтай В.* Эволюция западных концепций глобализации // Мировая экономика и международные отношения. 2002. № 2. — С. 35.
- ²⁵ Многоликая глобализация. — С. 368.
- ²⁶ *Marshall D.* Understanding late-twentieth-century capitalism: Reassessing the globalization theme // Government and opposition. — L., 1996. — Vol. 31. № 2. — P. 203.
- ²⁷ *Burbach R., Robinson W.I.* The fin de siecle debate: globalization as epochal shift // Science & society. — N.Y., 1999. — Vol. 63. № 1. — P. 31.

*Шеф-редактор журнала «Философские науки»,
Президент Академии гуманитарных исследований
Х.Э. Мариносян*



ФИЛОСОФИЯ НАУКИ



Феномен жизни

в трансдисциплинарном измерении



АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОГО ОПЫТА

В этой рубрике мы предлагаем вниманию читателей тексты, которые являются развитием тезисов докладов, сделанных авторами в рамках научно-практической конференции «Философские проблемы биологии и медицины: Междисциплинарные аспекты», которая прошла в Москве 22 – 24 октября 2008 г. и была организована Московским государственным медико-стоматологическим университетом совместно с Институтом философии РАН и Московским философским обществом. Общая тематика рубрики озаглавлена как «Феномен жизни в трансдисциплинарном измерении», поскольку центральной темой представленных текстов является так или иначе тема философии науки, биологии, медицины, биоэтики, т.е. та область исследований, в которой центральными являются проблемы жизни, ее сущности, болезни и здоровья, понимаемые в самом широком смысле основания органического мировоззрения в философии, науке и практике. Основания для решения проблем, связанных как с трудностями определения самого феномена жизни, так и частных его проявлений (например, нормы и патологии, блага и вреда для состояния здоровья и т.п.) носят открытый и незавершенный характер. И в первую очередь, при внимательном рассмотрении, это связано с амбивалентностью, гетерогенностью составляющих каждого жизненного проявления. Методологической платформой подобных исследований избрана авторами философия трансдисциплинарности, т.е. существенно комплексный и интегративный взгляд на проблемы науки, укореняющий их в структуре полного жизнебытия. Такой подход ориентирует научные исследования на комплексное рассмотрение экзистенциальных проблем, не редуцируемое к простым и однозначным, раз и навсегда, принятым решениям. Сохраняя необходимость обращения к дисциплинарному знанию, трансдисциплинарные исследования выходят за рамки дисциплинарных областей знаний. Испытывая недостаточность каждой из них в отдельности, они вынуждены совместно осуществить трансцендирующий сдвиг в пограничную сферу с жизненным миром (в повседневность). При этом в такого рода исследованиях явно проступает сквозное (trans), взаимно обратимое циркулирование между двумя необ-

ходимыми, спорящими между собой обстоятельствами, выступающее по большому счету их основаниями. А именно, первое обстоятельство — «универсальность и определенность встречаются только в области, лежащей за пределами опыта, в области рационального и концептуального» (Дж. Дьюи) и второе — «разум пользуется своей силой исключительно в том случае, когда опыт доставляет ему для этого основания» (А. Пуанкаре). Это взаимное опосредование — основание взаимодействия, как минимум, двух видов опыта трансцендентного и повседневного — обуславливает, по нашему мнению, постнеклассический тип рациональности. Постнеклассический тип рациональности, который находит свое выражение в опыте трансдисциплинарности, разворачивается за границами предельных абстракций классического мышления. Последнее является одним из условий проведения такого вида опыта. Другим его необходимым условием является классический подход, связанный с традициями рациональности Нового времени. Амбивалентность условий проведения трансдисциплинарного опыта, с одной стороны, подчеркивает его историческую преемственность и известную сохранность традиций в современном научном познании. С другой стороны, явным образом обозначает необходимый сдвиг в сторону реальных проблем жизненного мира.

Это основополагающая причина, почему трансдисциплинарность нами рассмотрена как парадоксальное событие, в котором самодостоверность всеобщего вступает в резонанс с очевидностью общезначимого, образуя во взаимодополнительности своих дискурсов универсальность амбивалентного опыта. В феномене трансдисциплинарности встречаются обращенные друг к другу знания, провоцирующие парадоксы «встречи» всеобщего (дисциплинарного знания) и общезначимого (жизненных ситуаций, повседневности). Парадокс состоит в том, что для разрешения трансдисциплинарной проблемы вступают во взаимодействие, необходимо оспаривая друг друга, номадические дискурсы всеобщего и идеографические, повествовательные дискурсы, описывающие единичные события из реальной жизненной практики. Через парадокс и противоречия, через необходимость их совместного рассмотрения схватывается динамика проведения трансдисциплинарного исследования, разворачивающегося между устойчивостью и подвижностью, бытием и становлением.

Представленные тексты выражают в определенной мере трансдисциплинарный «срез» современных проблем философии науки в сфере биологии, медицины и биоэтики.

В работе *Л. П. Киященко* «Биологос: динамика хронотопа» дается представление понимания трансдисциплинарной методологии в приложении к проблемам биомедицинского знания. Это своего рода концептная методология, в которой сам концепт понимается как существенно субъектное образование живой человеческой ментальности, как становящийся смысл, так что рефлексия метода суще-

ственно коррелирует в этом случае со своим предметным содержанием. Исследуется концепт «био-логоса», два его полюса «био»- и «логического», привлекаются идеи его «хронотопической» организации. Образы «биологоса» оказываются существенно много-мерными и антиномичными, соединяющими в себе разного рода «интервалы» — меж-полярные смысло-протяженности, в которых разворачиваются те или иные «смысловые срезы» биологоса.

В работе *В.И. Моисеева и О.Н. Моисеевой* «В пространстве биологоса» делается попытка связать определения логоса органических наук с повышенной смысловой концентрацией определений все-смысла, дается определение жизни как сущности, обладающей собственным внутренним миром. Исследуются онтологические определения феномена «внутреннего», делается попытка их связи с внешними выражениями живой телесности.

В.И. Моисеевым в статье «Теоретическая биология: основные принципы» предложен эскиз теоретического знания в биологии, сделанный в полуформальной аксиоматико-дедуктивной манере. Автор попытался показать *возможность* построения теоретической биологии. Им использован более интегративный философский подход, в рамках которого живое понимается как единство внутреннего мира и материального тела.

Ряд более биоэтических представлений биорациональной проблематики представлен в статьях А.Ю. Шеманова, П.А. Плютто, О.Н. Моисеевой, Е.Н. Гребенщиковой и И.А. Асеевой.

По мнению *А.Ю. Шеманова* («Медикализация жизни и генезис этического сознания»), обоснование этических и моральных решений невозможно без обращения к радикально иному источнику мысли. В современном этическом сознании решается вопрос, как возможно этическое обоснование в условиях исчерпанности путей абсолютизации идеального в качестве образа радикально иного. Одним из решений, как считает автор, остается признать связь конечного мышления с действительным полаганием своей позиции в мире совместно с другими на основе согласования истолкований выбираемой позиции в качестве истинной.

П.А. Плютто рассматривает проблему биологической детерминации этического сознания, за которой автор в конечном итоге обнаруживает двуполюсную природу самого сознания, полагающего свои полюсы-модусы как начала а-культурного и интра-культурного, что позволяет сблизить противоположные подходы этических нативистов и моральных реалистов. Вновь центральной темой биорациональности звучит тема существенно органической и многополярной природы самого сознания.

О.Н. Моисеева в статье «К базисной концепции решения проблем биоэтики» отмечает тесную связь биоэтических представлений со структурой органического мировоззрения, где так или иначе дол-

жны решаться проблемы жизни и смерти, и дело медицины понимается как стратегия усиления «жизненности жизни». Крайние либеральные и консервативные подходы должны, по мнению автора, найти свое примирение в некоторой более интегративной методологии, опирающейся на органическую картину мира.

«Биоэтика – вариант *пост*этики» – так обозначена тема статьи *Е.Н. Гребенщиковой*. Она отмечает существенную связь биоэтической рациональности с постнеклассической ситуацией в современной культуре и науке, которая обычно связывается с феноменом постмодернизма и так или иначе обозначает себя как «ситуация *пост*». Здесь проблематизируются фундаментальные константы культуры и человека, в том числе ставится под вопрос проблема сущности человеко-бытия.

И.А. Асеева обращается к такой важной составляющей медицинской практики, как медицинский прогноз. Автор отмечает комплексную природу этой деятельности, вскрывает рациональные и аксиологические ее основания, ее существенную укорененность в интегративной познавательной способности человеческого существа, сложное взаимодействие с различными принципами классической медицинской этики и биоэтики.

В целом все представленные статьи очерчивают некоторые контуры той области, в которой находит свое развитие трансдисциплинарный опыт. В проекте была предпринята попытка показать гетерогенность и амбивалентность составляющих данный вид опыта. Наиболее адекватное представление таких сложно организованных явлений, тяготеющих к целостности, возможно через «разрешение» внутри им присущей парадоксальности. Это сфера существенно органических мировоззренческих взглядов, в центре которых присутствуют и играют важнейшую роль феномены жизни и здоровья, которые в основе своей содержат внутреннюю интенцию на становление и обновление. Подобно физической науке, которая обладает своей картиной мира, ставится вопрос о существовании своего рода собственной органической картины мира корпуса биомедицинских наук, что позволяет увидеть эти дисциплины в качестве источника нового типа фундаментального знания, опирающегося на существенно холистические и интегративно-трансдисциплинарные основания.

Л.П. КИЯЩЕНКО, В.И. МОИСЕЕВ,
руководители проекта

БИОЛОГОС: ДИНАМИКА ХРОНОТОПА

Л.П. КИЯЩЕНКО

Биологос. Обращение к концепту *биологос* неслучайно, оно инициировано стремлением прояснить ситуацию с трансдисциплинарным измерением биорациональности. Нужда в трансдисциплинарном измерении биорациональности возникает в том месте и в то время, когда научное знание выходит за свои традиционные дисциплинарные границы (сохраняя интенцию на опредмечивание действительного как на исчисление¹) при попытке решить проблемы экзистенциального порядка (типа экологического, биоэтического, антропологического и т.п. исследований).

Указанные проблемы требуют комплексного, нетрадиционного подхода, предъявляют новые требования к современному научному знанию. Реальные, жизненные проблемы уточняются в процессе формирования их предметного статуса по ходу взаимодействия различных дисциплин, участвующих в решении, порой в режиме реального времени. Происходит корреляция, подгонка методов, нарождаются новые синтезирующие подходы, в дело вступают когнитивно-коммуникативные исследовательские стратегии, сочетающие познавательное и речевое взаимодействие. Идет формирование критериев отбора и выбора из альтернативно возможных и в различной степени оптимальных решений. Неизбежно и остро встает вопрос о соответствии проблемной ситуации предлагаемой теории и об ответственности в ближайшем и отдаленном будущем за ее применение. Место и время экзистенциального события, сохраняя онтическое измерение, в том числе и необратимость случившегося, выходят на уровень онтологии, полагающегося на рекурсивную возможность прояснить его основания.

Речь в этом случае идет об устанавливающей-фиксирующей процедуре, обязательной, по мнению М. Хайдеггера, для всякой теории действительного, об исчислении². Экси-

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Трансдисциплинарные измерения биорациональности», грант № 07-03-00169а.

стенциальный характер проблем требует, в свою очередь, учета в их решении этических ценностей и моральных норм, вносящих дополнительное измерение к истинности и достоверности предмета исследования³. Измерения, несущем *в явном виде* субъектное присутствие в устаналивающе-фиксирующую процедуру, а тем самым и в предмет ее рассмотрения, в отличие от *неявного* присутствия, когда подбираются методы с точки зрения их возможности измерить предмет, что называется, «в объектно-объективном модусе».

Так или иначе, различия в указанных способах измерения (различенных по природе или по степени в терминологии А. Бергсона), выводит на известное – на амбивалентную природу человека, даже если он занимается таким видом деятельности, как научное или философское познание⁴. Оставаясь плоть от плоти частью природного мира, человек (как измеряющий и измеряемое) приобретает качественно иные свойства, среди которых основополагающим является рефлексивное отношение не только к природе как таковой, но и к самому себе, сложным образом сочетая «я-сам как другой». Последнее обстоятельство существенно усложняет рефлексивное отношение как таковое, поскольку «развертывает диалоговое измерение самооценки, до сих пор молчаливо подразумевающееся»⁵.

Именно поэтому предлагается толкование слова *биологос* как концепта. Поскольку концепт в отличие, скажем, от понятия может быть рассмотрен как динамично и непрерывно становящаяся совокупность субъективных представлений о действительности, обретающей целостность в языке в контакте с действующими в культурном контексте смыслопорождающими системами воплощения, понимания и интерпретации⁶. Кроме того, «концепт формируется речью... Речь осуществляется не в сфере грамматики (грамматика включена в нее как часть), а в пространстве души с ее ритмами, энергией, жестикуляцией, интонацией, бесконечными уточнениями, составляющими смысл комментаторства. Неотторжимыми свойствами концепта являются память и воображение. Концепт направлен, с одной стороны, на понимание здесь и теперь; с другой стороны – концепт синтезирует в себе три способности души и как памя-

ти, ориентированной в прошлое, как воображения — в будущее, как акт суждения — в настоящее⁷. Таким образом, представленный ресурс концепта дает возможность синтезировать длящиеся явления (овремененное пространство) внутренней душевной жизни, оставлять свои следы на поверхности видимости (опространственное время) в слове, речи и деле. Концепт переводит — удерживает в напряжении совместного рассмотрения — время души, представленное в событиях душевной жизни и факты физического времени.

Надо заметить также, что двусоставность рассматриваемого концепта (*био-*, и *-логос*) вносит свою лепту прояснения в рассмотрение биологоса как концепта, в прояснении характера его амбивалентности. Философский термин логос «употреблялся огромным количеством авторов, и при этом его смысл не был однозначным. В данном случае проблема заключается не столько в эквивалентности терминов в определенных контекстах, сколько в представляемой этим словом ретроспективе исторической эволюции смысла»⁸, добавим, и перспективе. И вот почему. Если исходить из словарного значения слова *логос* в греческом словаре: *слово, речь, дело*, то оно в таком сочетании *концептуально* в выше указанном смысле. По нашему представлению, каждое из этих значений попеременно, исходя из конкретной ситуации, которая разворачивается при трансдисциплинарном подходе, может играть доминирующую роль, не отказывая другим в осмысленности их существования и сохраняя их актуальность в виде запасного арсенала средств, всегда необходимого, когда мы имеем дело (словом и речью) хотя бы в тенденции с рационализируемым в *био-*. Заметим, рациональное при совместном рассмотрении в *слове, речи и деле* будет иметь различные формы его проявления и иное дополнительное к другу другу содержание, фокусирующее в известной мере то, что мы вкладываем в представление о жизни.

Можно сказать, именно по этой причине *био-* как предмет *приложения, проявления и выражения логоса*, как устанавливающе-фиксирующая процедура (в вышеуказанном смысле), приобретает дополнительное измерение к тради-

ционному пониманию *био-*, закрепленного, скажем, за биологией. Присутствие указанного измерения одновременно и изнутри, и извне образует пространство границы между био- и -логосом, или расширяющуюся «точку» становления представления о жизни. Биологическое, лишенное качества жизни, сводится лишь к выживанию. Жизнь «сама по себе» присутствует в биологии как некая непредставимая предпосылка, но которая некоторым образом дополняет ее и дополняется ею. Жизнь, жизненное, как согласятся с этим, наверно, многие, соотнесенное с конкретным носителем этого качества — это не только *выживание*, но и *проживание* и *переживание*, указывающие на различные модусы состояния жизни, наиболее очевидные в человеческой жизни. Эта взаимодополнительность в определении различных ипостасей *био- и -логоса* может быть замечена с учетом особенностей дополнения каждого из них друг друга, если мы сразу, одновременно, берем их в «расчет», замещая линейную последовательность стереоскопией мысли. Тем самым указывая, что порядок мысли возникает из совместного рассмотрения не только «единства многообразия», но и «многообразия единств». К этому случаю применимо высказывание М. Мамардашвили: «Понятие дискретности жизненного времени, эквивалентное символу смерти — нашей «раскоряченности» между двумя моментами времени, которые не сами по себе связаны, а мы должны их связать, и эту связь — надо держать!»⁹.

Именно поэтому введенные концепты биорациональность, биологос входят как средства представления того, что мы вкладываем в наше понимание *жизненного, жизнь*, при всей их, скажем так, плодотворной неоднозначности. Неоднозначности, проистекающей, не в последнюю очередь, из особенностей применяемых средств, сочетающих дополнительность исторического описания случившегося, как проблемы, с его моралью и теоретической реконструкцией в дисциплинарном рассмотрении. Предмет проблемного рассмотрения жизненного события формируется как совместный проект, как минимум, «историка-этика» и «теоретика». Трудности такого определения напрямую связаны, в частности, и с тем, что эти явления по своему существу подвер-

жены не только движению и изменению, скажем, по естественным причинам (*становление бытия*), отслеживающим следствие-результат, но в них инкорпорирован фактор направленности становления, как процессуальной, целеполагающей деятельности (*бытие становления*), в прилагаемых жизненных обстоятельствах. При обращении к таким явлениям эвристически полезным представляется сохранение «коридора», пространства границы «между» *pro* и *contra*, если исходить из представления, что «понятие жизни может быть сконструировано только из противоположных начал»¹⁰. «Изначальная противоположность может быть снята только в бесконечном синтезе, в конечном же объекте — только на мгновение. Противоположность в каждый момент заново возникает и в каждый момент вновь снимается. Это постоянное возникновение и постоянное снятие противоположности в каждый момент должно быть последним основанием всякого движения. Данное положение, которое является принципом динамической физики, находит себе место, подобно всем другим принципам подчиненных наук, в трансцендентальной философии»¹¹.

Культурная форма сопряжения меры и безмерного понятий жизненного и жизнь — время (в паре с пространством) представляет собой усвоение (одомашнивание) чистой стихии становления — не теряет себя в представлении лишь тогда, когда мысль оказывается способной удержать оба полюса в таком представлении, как хронотоп¹².

Хронотоп. Известно, что понятие хронотоп, охватывающее, по выражению М.М. Бахтина, существенную и неразрывную взаимосвязь временных и пространственных отношений, было введено в математическом естествознании и обосновано на почве теории относительности. Сам же М.М. Бахтин вспоминает, что он присутствовал в 1925 г. на докладе А.А. Ухтомского о хронотопе в биологии. Хронотоп, являясь, по мысли Бахтина, формально-содержательной категорией, имеет существенное значение для определения жанра литературы. В художественном хронотопе ведущим началом является время¹³. В научном хронотопе классического типа, описывающего, как правило, «становление бы-

тия», преимущественное положение занимают пространственные характеристики предметов изучения, которые при всей своей изменчивости в развитии сохраняют тождественность самому себе. И в том и другом случае имеется в виду не столько и не только то различное и разнородное представление о времени и пространстве, которые являются априорными условиями возможного опыта (И. Кант). Последние, как известно, являются абстрактными, формальными понятиями и сами как таковые не поддаются временным и пространственным определениям. Содержание, их конкретизирующее, им придает смысловое наполнение, которое в его предельном выражении возможно, как минимум двоякого рода, что делает и конкретизацию неоднозначной. Одна из них, как раз та, которая связана со смыслом в той или иной форме изначально присутствующим, с которым устанавливается устойчивая связь. Либо в мире платоновских идей, либо в априорных механизмах разума, либо он вписан в конфигурацию устройства природы и т.п.¹⁴, но в любом случае значение смысла не зависит ни от времени, оно вечно, ни от топоса его существования, оно беспрепятственно существует везде. Иное наполнение хронотопа возникает в ситуации предельного предположения, «что у мироздания нет изначальных смыслов, и признать (как одно из онтологических оснований такого мироздания!) наличие в нем процессов, связанных со смыслопорождением»¹⁵. Смыслы утрачивают характеристики стабильных «идеальных предметов» и обретают процессуальные свойства¹⁶, проявляют зависимость от сочетания изменяющихся конкретных времени и пространства, рассматривают «*бытие становления*». Присутствие одновременно двух предельных выражений смысла: как «идеальной предметности» и как процесса смыслопорождения, делают специфичным проявление *живого* применительно к *человеческой жизни*. Она фокусирует в себе *сходимость несходного*, образуя длительности двоякого рода¹⁷. Первая длительность отмерена сроками реальной, биологической жизни, ограничена известными датами, изнутри прописана знаменательными событиями. Вторая – образуя пространство смысла, сопряжена взаимодействием двух выше упомянутых предельных выражений

смысла, содержит оценку их значимости в конкретной ситуации, приурочена к значимости тех или иных событий в первой длительности. Дискретность длительности сферы смысла принимает пространственно-временное выражение, поскольку «всякое вступление в сферу смыслов совершается только через ворота хронотопа». «Каковы бы ни были эти смыслы, чтобы войти в наш опыт (притом в социальный опыт), они должны принять какое-либо временно-пространственное выражение, то есть принять *знаковую* форму, слышимую и видимую нами (иероглиф, математическую формулу, словесно-языковое выражение, рисунок и др.). Без такого временно-пространственного выражения невозможно даже самое абстрактное мышление»¹⁸.

Ж. Делез, разбирая главные вехи философии А. Бергсона — Длительность, Память, Жизненный порыв, в частности, отмечает их главную отличительную черту. Они не укладываются в жесткие рамки абстрактного движения. Бергсон, во многом следуя за Платоном, в каждом случае спрашивает: *как, сколько, когда и где*. «Что по-настоящему важно для философии, так это знать *какое* единство, *какое* многообразие, *какая* реальность — высшие по отношению к абстрактным единому и множому — являются единством многообразия личности»¹⁹. Но это единство имеет совсем неоднозначный характер при всей кажущейся определенности, конкретности вопросов *как, сколько, когда и где*. Говоря о множественности состояний сознания, А. Бергсон выделяет две стороны его жизни, различающиеся по преимуществу во временном или пространственном измерении — качественную и количественную множественность. «Если мы различим две формы множественности, две формы длительности, то очевидно, что каждое состояние сознания, взятое в отдельности, должно будет проявляться по-разному, в зависимости от того, будем ли мы его рассматривать внутри раздельной множественности или внутри слитной множественности, во времени-качестве, где оно возникает, или же во времени, — количестве, куда оно проецируется» (в пространстве. — Л.К.)²⁰. Утверждая свой основной посыл в понимании жизни как творческой эволюции²¹, как производства, созидание различий, Бергсон основную пробле-

му видит в проблеме природы и причин таких различий»²². Он писал: «Следовало бы различать два рода множественности, два возможных смысла «различать», два понимания — качественное и количественное, разницы между тождественным и иным. В одном случае эта множественность, это различие, эта разнородность содержит лишь потенции, как сказал бы Аристотель. Это значит, что сознание осуществляет качественное различие без всякого намерения подвергать качества счету или даже делать из них *несколько* качеств: тогда мы имеем множественность без количества». Но следом за утверждением, «что многие состояния сознания организируются в единое целое, взаимопроникают, все более и более обогащаются, а вследствие этого могли бы сообщить сознанию, не знакомому с пространством, чувство чистой длительности», Бергсон добавляет: «Но самим словом «многие» мы уже изолируем эти состояния друг от друга, внеполагаем их друг от друга и размещаем в ряд в пространстве. Уже само выражение, которым мы пользуемся, вскрывает глубоко укоренившееся у нас привычку развертывать время в пространстве»²³. Последнее утверждение явным образом указывает на динамику соотношения пространства и времени, осуществляющегося в представлении хронотопа жизни.

Динамика. «Основную дилемму представления о времени, — по мнению В.П. Визгина, — в классической и современной науке можно кратко сформулировать так: или предсказуемая обратимость, или непредсказуемая необратимость времени». Дилемма может получить разрешение, если в познании появятся новые категории, которые дадут возможность включить в «объективное» описание природы самого познающего субъекта. Это означает, что объективное время природы включает «субъективное» время коммуникации с ней — время измерения, время сообщения, время вопрошания природы и т.п. Так как для полного описания природы требуется рассмотрение и зон слабой устойчивости, то представление о внешнем времени нужно, как считает Пригожин, дополнить представлением о внутреннем времени. Реальное время складывается из совместного течения обоих видов времени, определяя реальное становление, возник-

новение вещей и их метаморфорзы»²⁴. И тогда к нему в известной мере применимо то, что Бахтин говорил о художественном хронотопе. Художественный хронотоп характеризуется пересечением пространственных рядов и слиянием временных примет в осмысленном и конкретном целом. «Время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысляется и измеряется временем»²⁵.

Помеченные противоположно направленные силы динамики хронотопа образуют тем самым сложную, неоднородную, динамическую среду пространства биологоса, порождают серию представлений, *овременяющих пространственное* многообразие в целостность длительности, создают подобие «волнового» эффекта, представления, *опространствливающих* внутреннее время в «кванты» видимых множественных событий. В своей взаимоотношенности игра помеченных тенденций образует динамический, пульсирующий хронотоп существования биологоса. Ритмика пульса его жизни, то ускоряясь, то замедляясь, «складывается» или координируется в зависимости от того, *что* выходит по преимуществу из различного в пространстве биологоса на авансцену случившего пространственная или временная составляющая. Динамика указанных составляющих ложится в понимание «сознания как опыта различений»²⁶.

Существенным для такого толкования хронотопа является сочетание в нем не только предзаданного чередования «отталкивания» и «притяжения» взаимодействующих в хронотопе сил, что характерно для моментов устойчивых и равновесных его состояний, но и возможность появления спонтанного и непредсказуемого, невозможного следствия с точки зрения линейного причинения. Последнее случается при *последовательном проведении дуализма на уровне отвлечения*. Этот принцип, введенный М. Мамардашвили и А. Пятигорским, раскрывается ими следующим образом. «То, что думается и говорится о вещи, то должно думаться и говориться одновременно с тем, что думается и говорится о сознании (естественно, конечно, что о том и другом будет гово-

риться нечто совершенно разное)»²⁷. Первое связывается этими авторами с *изучением*, причем это действие относится как к вещам, так и к самому человеку, и то и другое — есть еще только «изучаемое». То, что думается и говорится о сознании, связано с пониманием. «Чтобы войти в ситуацию *понимания*, он (человек. — Л.К.) должен будет заменить прежние привычные оппозиции новыми, и такая замена есть постоянное условие расширения сферы сознательного опыта, условие постоянной открытости к непредсказуемому сознательному опыту, опыту, который как результат не выводим ни из какого предшествующего сознанию опыта»²⁸.

Различение изучения (познания) и понимания, произрастающее из одного ствола — человеческого разума — вносит дополнительные размерности в толкования пространства биологоса, как целостности различных оппозиций. А посему «различение как опыт сознания», примененное к самому себе, указывает на иерархию степеней различности. Аналитически выделяя различные оппозиции в рассмотрении пространства биологоса, способы и формы их взаимного соотношения (примеривания), мы понимали, что различения «сосуществуют» в целостном опыте с синтезами и идентификациями»²⁹, которые, собственно, и образуют динамический образ биологоса в целом.

«Код полярности» хронотопа. По мнению М. Элиаде, двоичное членение природы и общества является универсальной чертой человеческого мышления и проявляется в таких характеристиках, как полярность, антагонизм и дополнительность. Для Элиаде «код полярности» приобретает, с одной стороны, значение способа «прочтения» природы и человеческого существования, с другой — универсального системообразующего принципа, охватывающего все многообразие бинарных и дуалистических представлений»³⁰.

«Код полярности» обладает структурой интервала. *А именно условно выделенными границами-оппозициями, между которыми возникает напряжение порождения нового смысла, не сводящегося полностью ни к одному из выделенных пределов.* Все это приводит к тому, по словам М.М. Новоселова, что «мы не можем говорить от «интервальной реальности» как

упорядоченной структуре в математическом смысле термина «порядок». Если же мы хотим сохранить термин «структура», то с большой вероятностью следует ожидать структуру с «испорченным порядком». Пользоваться для ее характеристики такими понятиями, как «иерархичность», «симметрия» и пр. следует с большой осторожностью. Интервальная структура, вообще говоря, не моделируется кристаллической решеткой, хотя в локальной области порядок, конечно, возможен. Таким образом, отправляясь от чисто логической (а не физической) точки зрения, интервальный подход *mutatis mutandis* оказывается в общем круге идей, провозглашенных синергетикой³¹. И прежде всего в ее ориентации на отслеживание процессов становления порядка в ситуациях неопределенности. По большому счету можно сказать, что и сама синергетика как исследовательская научная программа в целом разворачивается между двумя условно выделенными пределами, между «бытием в становлении» и «становлением бытия».

Если оценивать интервальный подход как устанавливающее – фиксирующую процедуру, как исчисление всякой теории действительного³², как некоторую «шкалу мер» в применении к динамике хронотопа, то, в первую очередь, надо иметь в виду неустойчивый самонастраивающийся характер такой «шкалы», ориентированный на конкретные обстоятельства жизненных ситуаций. И в этом состоит расширение толкования интервального подхода от понимания подхода, предлагаемого М.М. Новоселовым и Ф.В. Лазаревым³³. По преимуществу основное внимание ими было уделено тем случаям, когда разведение границ интервального подхода, среда «между» ними «свертывается» в границу-линию формального порядка, которая не признает реальных жизненных обстоятельств. Можно сказать, что к расширительному толкованию интервального подхода применимо высказывание Хайдеггера, когда он говорил о таком исчислении, которое «опредмечивает действительное». «Все равно, прослеживается ли тут путем каузальных объяснений вытекание результата из причин, составляется ли картина рассматриваемых предметов посредством их морфологического описания или фиксируется в своих основаниях та или

иная системно-серийная взаимосвязь»³⁴. Существенным в интервальном подходе, с нашей точки зрения, является качественное «измерение степени» выраженности «ускользающей предметности»³⁵ в условно принятых пределах. Можно рискнуть и назвать, по аналогии с постоянной неопределенности, введенной М. Планком, интервальный подход как переменную, фиксирующую неопределенность.

Рассмотрение интервального подхода в онтологической версии³⁶ позволяет сделать следующий шаг в его содержательном наполнении и дополнить гносеологическую мерность интервального подхода онтологической. Этот шаг представляется правомерным, если онтологическое построение рассматривать в опосредованной зависимости от гносеологического инструментария, а последний считать небезразличным к особенностям моделируемой реальности. Существует необходимая зависимость между представлением о бытии и способе его познания. Но степень определенности представления о бытии неустойчива, если познание разворачивается в интервале между познанием бытия в становлении и становлением бытия. «Мера» степени определенности онтологического представления зависит от степени приближения к одному из составляющих рассматриваемого интервала. Степень определенности стабильного бытия, равного самому себе по форме и по сути, при возможном его изменении, превосходит степень определенности становления бытия, как нарождающейся его формы с соответствующим ему новым смысловым содержанием. Полнота и целостность представления о бытии состоит в доопределении условно выделенных пределов интервала — бытия в становлении и становления бытия, что является отличительной чертой динамики хронотопа биологоса. Особенность выделенного интервала состоит в том, что бытие в становлении можно познавать из внешней позиции наблюдателя, так сказать, объективно, в то время как становление бытия можно наблюдать только изнутри самой ситуации становления, настраивая соответствующий инструментарий познания по всему спектру возможных отношений познающего с окружающим миром и с самим собой — субъективно. Радикализация интервального подхода в он-

тологической версии дает возможность рассматривать «в единстве, но неслиянно» две позиции познающего: объективистскую классического научного познания и субъективную объективность неклассического научного знания. В этом главная дилемма современного научного познания, переживающего кризис становления новых методов и форм, ориентированных не только на предданные всеобщие универсальные истины, но и учитывающие общезначимые ценности, возникающие при решении конкретных, жизненно актуальных проблем. Собственно, на решение этой дилеммы ориентировано трансдисциплинарное измерение биорациональности, представленной в нашем толковании.

Философско-антропологическая версия интервального подхода является прямым следствием взаимодействия двух его предшествующих версий — гносеологической и онтологической. Она образует органическую целостность познания живого и живого познания, саморазвивающуюся систему отношений между архитектурой внутреннего обустройства интервальной ситуации и внешним влиянием на нее.

Фундаментальной чертой бытия человека, его *биологос* является то, что он — по своей природе — нигде не закреплен намертво ни с одним из конкретных контекстов, интервалов. У него существует принципиальная возможность перехода от одного измерения к другому. Все зависит от того, который из них в данный момент ценностно *или* сенсорно актуализирован. Человек с точки зрения интервального подхода образует сложно иерархизированную «голографическую модель», в которой каждый интервал рассмотрения претендует на свою, хотя и ограниченную, но «законченную в себе истину о человеке. Отдельные «образы человека» не исключают, а дополняют друг друга, *если мы научились фиксировать границы их адекватной применимости, а также концептуальные способы перехода от одного образа к другому*³⁷, представленных в динамике хронотопа биологоса.

Примечания

¹ М. Хайдеггер вспоминает часто цитируемый тезис М. Планка «действительно то, что поддается измерению» и добавляет: достоверность знания зависит от измеримости, полагающейся на

- предметную противопоставленность природы и от соответствующих возможностей измерительного метода (см.: *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // *Время и бытие.* — М.: Республика, 1993. — С. 246).
- ² «Конечно, не надо понимать такое «исчисление» в узком смысле цифровых операций. Исчислять — в широком сущностном смысле — значит брать что-либо в расчет, принимать в рассмотрение, рассчитывать на что-либо, т.е. ожидать определенного результата. В этом плане всякое опредмечивание действительного есть исчисление, все равно, прослеживается ли тут путем каузальных объяснений вытекание результата из причин, составляется ли картина рассматриваемых предметом посредством их морфологического описания или фиксируется в своих основаниях та или иная системно-серийная взаимосвязь» (*Хайдеггер М.* Наука и осмысление. — С. 246).
- ³ Причем в наши дни в этическом измерении существенным является осмысленное соединение двух традиционно различных его аспектов: действие по закону или свободному нравственному выбору, реализованному в поступке.
- ⁴ Примечательно мнение, высказанное патриархом нашей отечественной философии Т.И. Ойзерманом в своей статье «Амбивалентность великих философских учений (к характеристике философских систем Канта и Гегеля)» // *Вопросы философии.* 2008. № 8. — С. 128. «Можно даже констатировать тот факт, что, чем более содержательным, новаторским является то или иное философское учение, тем более оно противоречиво, амбивалентно, апористично, несмотря на стремление его создателя и его последователей согласовать все положения этого учения, исключить какую бы то ни было рассогласованность».
- ⁵ *Рикер П.* Я-сам как другой. — М., 2008. — С. 217.
- ⁶ См.: *Зацепин К.А., Саморуков И.И.* Эпистемологический статус концепта. slovar.lib.ru/dictionary/koncept.htm
- ⁷ См.: *Философская энциклопедия:* в 4 т.: Т. 2. — М., 2001. — С. 306.
- ⁸ *Рикер П.* Память, история, забвение. — М., 2004. — С. 10 — 11.
- ⁹ *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. — М., 1983. — С. 244.
- ¹⁰ Там же. — С. 161.
- ¹¹ *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2 т. /сост., ред., авт. вступ. статьи А.В. Гулыга. — Т. 1 — М.: Мысль, 1987. — С. 362 — 363.
- ¹² См.: *Тищенко П.Д.* Время и онтология «Да будет» (Fiat!) // *Синергетика времени. Междисциплинарный подход.* — М., 2007. — С. 28.
- ¹³ См.: *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. — М., 1975. — С. 234 — 235.
- ¹⁴ См.: *Свирский Я.И.* Самоорганизация смысла. — М., 2001. — С. 46.
- ¹⁵ Там же. — С. 47.
- ¹⁶ Там же. — С. 49.
- ¹⁷ «Но мыслим ли мы когда-нибудь истинную длительность? Здесь также необходимо непосредственное обладание. Нельзя подой-

- ти к длительности обходным путем: в нее вступить нужно разом. Именно это интеллект чаще всего и отказывается делать, привыкнув по обыкновению подвижное мыслить при посредстве неподвижного» (*Бергсон А.* Творческая эволюция. — М.; Жуковский., 2006. — С. 286).
- ¹⁸ *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе. — С. 406.
- ¹⁹ *Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. — М.: ПЕРСЭ, 2000. — С. 124.
- ²⁰ *Бергсон А.* Собр. соч.: Т. 1. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. — М., 1992. — С. 105 — 106.
- ²¹ См.: *Бергсон А.* Творческая эволюция. — С. 172.
- ²² *Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. — С. 175.
- ²³ *Бергсон А.* Собр. соч.: Т. 1. Опыт о непосредственных данных сознания. — С.102 — 103.
- ²⁴ *Визгин В.П.* Эюд о времени // Философские исследования. 1999. № 3. — С. 150.
- ²⁵ *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе. — С. 235.
- ²⁶ *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. — М., 2004. — С. 23.
- ²⁷ *Мамардашвили М, Пятигорский А.* Символ и сознание. — М., 1999. — С. 102.
- ²⁸ Там же. — С. 103.
- ²⁹ См. там же.
- ³⁰ См.: *Элиаде М.* Космос и история. — М., 1987. — С. 248 — 250.
- ³¹ *Новоселов М.М.* Абстракция в лабиринтах познания (логический анализ). — М., 2005. — С. 15.
- ³² «Конечно, не надо понимать такое «исчисление» в узком смысле цифровых операций. Исчислять — в широком сущностном смысле — значит, брать что-либо в расчет, принимать в рассмотрение, рассчитывать на что-либо, т.е. ожидать от него определенного результата» (*Хайдеггер М.* Наука и осмысление — С. 252).
- ³³ См.: *Кураев В.И., Лазарев Ф.В.* Точность, истина и рост знания. — М.: Наука, 1988. — С. 10.
- ³⁴ *Хайдеггер М.* Наука и осмысление. — С. 252.
- ³⁵ *Киященко Л.П.* В поисках ускользающей предметности (Очерки о синергетике языка). — М.: ИФРАН, 2000.
- ³⁶ *Ф.В. Лазарев, Б.А. Литтл.* Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. — Симферополь, 2001.
- ³⁷ Там же. — С.35 — 36.

В ПРОСТРАНСТВЕ БИОЛОГОСА

В.И. МОИСЕЕВ,
О.Н. МОИСЕЕВА

В этой статье мы хотели бы затронуть проблему логоса биологических дисциплин («биологоса»), поговорив в некоторой мере об организации и выражении основных смысловых центров возможного теоретического знания в биологии.

О понятии биологоса

Вначале несколько слов о возможных определениях ряда терминов, которые далее будут употребляться. Под «логосом», в отличие от знания или информации, будет пониматься некоторая бесконечная система живого смысла, характерная для определенной предметной области. Например, можно говорить о логосе физических или биологических наук, о логосе социальных дисциплин и т.д. Логос существует как лишь образование живого существа, его разума, он никогда не может быть до конца проявлен и структурно выражен. Он скорее ближе к тому образу «вероятностного смысла», определение которого мы можем найти в работах В.В. Налимова¹, или к идеям «живого цельного знания» в русской философии всеединства². Всякий смысл предполагает за собой целую смысловую вселенную или *все-смысл* («семантический вакуум-континуум», если использовать терминологию Налимова), в которую он бесконечно возрастает, уходя своими окончательными определениями в бездны все-смысла. *Живой разум тем, возможно, и отличен от разного рода своих искусственных имитаций, что он, так или иначе, открыт на пространство все-смысла, обладая потенциальным всеведением.* Именно такая открытость позволяет живому разуму расширять область познанного, проникать в новые смыслы, творить и создавать новое, имея возможность двигаться здесь бесконечно креативно. Под логосом в этом случае можно понимать и само пространство все-смысла (в том числе в рамках некоторых предметных областей, поскольку все-смысл, по-видимому, самоподобно-фрактален, образуя свои части, подобные целому, но

акцентированные на выражении более частных смыслов), и его представление в живом мыслящем разуме, взятое в более тесном единстве с личностными особенностями субъекта познания.

Ниже мы хотели бы в некоторой мере попытаться осветить некоторые измерения биологоса, проделывая это в промежуточной структурно-метафорической стилистике. Нам хотелось бы провести ту мысль, что биологос – по крайней мере в начальном своем срезе – обладает некоторой внутренней организацией, которая совмещает в себе иерархию и сетевую узорчатость смыслов.

Концепт «внутреннего»

В самом центре биосмысла находится *смысл жизни*, который в себе бесконечно-слоен, и мы пока попробуем прикоснуться к его самым поверхностным слоям.

Мы позволим себе одну гипотезу о сути центрального смысла жизни. Она звучит таким образом, что *«жизнь – это сущность, обладающая своим внутренним миром»*. Иными словами, это еще одно определение жизни среди огромного множества уже имеющихся сегодня в биологии или философии разных определений жизни. Мы, однако, стараемся далее показать центральность этого определения, попытавшись развернуть более производные смысловые токи биологоса, исходя именно из этого определения.

Данное определение исходит из гипотезы самой большой важности для определения феномена жизни не «открытости системы», «аутопоэза» или «размножения» и т.д., но именно обладания живой сущностью своим внутренним миром. В самом деле, думаем, любой согласится, что если некая сущность обладает своим внутренним миром, даже если внешне это никак не проявлено (но мы некоторым уверенным образом знаем об этом), то ее уже можно считать живой. В то же время, сколь бы ни были совершенны внешние имитации живого, если за ними нет собственного внутреннего мира (и мы также в этом совершенно уверены), это всего лишь искусственные машины. Так являет себя повсеместно распространенное убеждение в важности феномена внутреннего для бытия жизни.

Чтобы структурно выразить внутреннее, нужны некоторые глобальные *онтологические карты*, настолько глобальные, что внутреннее сможет уместиться там в некоторое ограниченное место. Таким образом, можно спросить: «где смысло-место или смысло-топос «внутреннего», в каких областях или координатах оно лежит и что выступает тем сверх-ландшафтом бытия, который может вместить в себя мощностность внутреннего бытия»?

В арсенале современной науки есть множество смысловых карт и ландшафтов, которые уже обладают большой выразимостью. Например, это смысло-карты числа, пространства, функции, отношения, множества и т.д. Это в конечном итоге разного рода *структуры*, которые понимающий разум использует как ментальные *органы* своего понимания. Есть ли среди этих структур такая, которая могла бы выразить хотя бы структурные составляющие смысла «внутреннего мира»? «Внутреннее» — это что? Это число? Множество? Пространство?..

Здесь мы вскоре должны будем признать, что такой структуры в арсенале современной науки (в первую очередь математики — как науки о чистых структурах) нет. Мы *научно немы*, когда сталкиваемся с бытием внутреннего, а значит, как следует из нашей гипотезы, и с бытием и смыслом жизни. Пускай нас не отвлекает большая выразимость нашего обыденного языка, которая позволяет нам, казалось бы, столь красочно и многообразно говорить о феномене жизни. Когда мы вступаем на площадку науки и пытаемся использовать ее средства научной выразимости для проявления биологоса, мы обнаруживаем свою немоту. *Феномен и смысл жизни оказывается невыразимым для языка современной науки, в первую очередь биологии!* Это следует признать в первую очередь, чтобы получить далее возможность сделать хотя бы один реальный шаг к био-пониманию и постижению био-смыслов.

В связи с этим нам нужны новые смысло-карты и новые структуры, которые могли бы выразить внутреннее бытие, а вслед за этим и смысл жизни. Сначала мы должны найти достаточно удачную структурную кодировку феномена внутреннего, а затем попытаться довести ее до состоя-

ния подлинной структурности, даже математического ее варианта. В ряде своих работ один из авторов уже предлагал такую структурную кодировку³, и здесь мы вновь попытаемся ее озвучить с некоторыми вариациями в приложении к контексту этой работы и ее замысла и стилистики.

Посмотрим, например, как в нашем развитии рождается идея внутреннего мира. Такой генетический подход мог бы позволить в некоторой мере понять сущность и самого внутреннего бытия.

Для субъекта вначале дана некоторая первичная данность всего бытия, которое лишь позднее начинает дифференцироваться на разные виды и регионы⁴. Например, человек обнаруживает, что есть некоторая определенность, которая дана ему непосредственно, а другим людям — нет. Таковы, например, собственные чувства или мысли. Мне они даны, а другим нет. Так возникает выделение *персонального региона бытия*, данного только мне. Еще одно прозрение связано с тем, что весь совокупный фон бытия вдруг оказывается лишь моей перспективой, моим взглядом на мир, в то время как другому субъекту присущи своя перспектива и образ мира. Здесь возникает *локализация глобального* — то, что ранее выступало глобальным фоном бытия, в котором все было так или иначе дано, вдруг оказывается лишь некоторым локальным представлением о бытии, некоторой его локальной презентацией. В таком преобразовании субъект открывает внешний взгляд на себя, когда он как «Я» оказывается некоторым «неЯ», одним из объектов среди множества других объектов. С другой стороны, если «Я» может оказаться одним из «неЯ», то возможно и обратное преобразование — за телом другого субъекта открывается свой собственный взгляд на мир, своя перспектива на все бытие. Внутренняя сложность и дифференцированность такой перспективы может быть разной — от хаоса ощущений у новорожденного до теоретических построений Эйнштейна, но в любом случае такая перспектива может замещать собою все бытие для данного субъекта. В таких актах глобализации, наоборот, некоторое «неЯ» открывается как иное «Я», у которого есть свой глобальный образ бытия. Тем самым, в результате этих двух фундаментальных актов, —

локализации глобального в переходе от себя-как-Я к себе-как-неЯ и *глобализации локального* в движении от некоторого не-Я к другому Я со своей версией глобального взгляда на мир — порождается представление о себе и других субъектах как взаимопереводимых друг в друга: и у меня, и у других есть перспектива и первого, и непервого лица. Коротко говоря, вначале я дан только как «Я», а другие — только как виды «неЯ». Но постепенно за моим Я обнаруживается свое неЯ, а за другими неЯ — свои Я. В итоге я и другие уравниваются, начиная обладать и аспектами Я, и аспектами неЯ. Но если так, то можно предполагать, что я и другие подобны, и, например, персональный регион бытия есть и у других субъектов. Так вкратце можно выразить логику рождения смысла «внутреннего мира» — имеющегося как у меня, так и у других субъектов.

Отсюда мы видим основные характеристики внутреннего мира — он рождается как 1) *персональный* вид бытия, который есть у каждого субъекта и некоторым уникальным образом дается только своему субъекту, 2) как образ всего бытия, имеющийся у субъекта, так что этот образ может *глобализоваться*, потеряв на время свою локальность и сделавшись всем бытием. 3) в то же время, в любой момент времени это бытие может *локализоваться* и стать локальной частью бытия среди других частей. Такое странное *локально-глобальное бытие, привязанное к субъекту*, мы и называем «внутренним (миром)» этого субъекта. «Внутреннее» похоже на бытие тем, что оно может переходить в само бытие в актах своей глобализации. Но, в отличие от бытия, «внутреннее» может в любой момент становиться только частью бытия в актах локализации. И такое «локализуемое бытие» обязательно привязано к некоторому субъекту в моменты своей локализации. Это и есть «внутреннее» этого субъекта.

На фоне «внутреннего» определяет себя и полярный к нему вид бытия, который мы называем «внешним (не внутренним)» бытием. Например, мысли и чувства лежат во внутренних мирах субъектов, а камни и столы находятся во внешнем (не внутреннем) бытии. Что такое внешнее бытие?

Когда внутреннее дано локально, как внутреннее некоторого субъекта, в такой позиции можно выделить нечто

иное в отношении к нему. Во-первых, таким иным окажутся другие внутренние – внутренние других субъектов. Во-вторых, иным будет бытие, которое вообще не относится ни к одному внутреннему, т.е. не обладающее персональным глобально-локальным характером. Такое бытие обычно обнаруживает свой регион *вне всех внутренних*. Оно только и может быть названо по-настоящему «внешним». Оно не персонально и не обладает способностью переходить между состояниями локальности и глобальности, но всегда дано только глобально – если рассматривать его «само по себе», вне представления во внутренних мирах тех или иных субъектов.

Такова, с нашей точки зрения, базовая феноменология «внутреннего» и «внешнего» бытия.

Далее внутреннее и внешнее могут более-менее сложно дифференцироваться в себе и между собой. Например, отдельные внутренние могут обобщаться в идее «коллективного внутреннего» (таково, допустим, «коллективное бессознательное» в философии Юнга или «общественное сознание» в социальной философии), могут возникать комплексы внутренне-внешнего бытия. Существа выступают единствами своего внутреннего и своего тела, которое дано во внешнем бытии мира. Так или иначе, начнет прокладываться путь к более отдаленным делениям бытия, которые все адекватным образом должны найти свое воспроизведение в делениях все-смысла. Кстати, сам все-смысл, по-видимому, возникает на достаточно ранних делениях бытия как бытие внутреннего – но не внутреннего отдельных существ, а внутреннего самого бытия, затем уже воспроизводясь в смысловых пространствах отдельных видов бытия.

От «внутреннего» к пространству-времени

Далее мы должны некоторым образом операционализировать столь метафизически звучащие смыслы, чтобы пытаться приблизить их к научным определениям биологии как науки о живом.

Первое, что должно вытекать из приведенных выше рассуждений, это то, что бытие внутреннего потрясающе глобально (поскольку внутреннее может глобализоваться и выступать как само бытие), и место внутреннего должно

быть в составе бытия всего мира (в составе миро-бытия), чтобы даже малейшее живое существо смогло затем обладать своим сколь угодно малым внутренним мирком. Даже для бесконечно малого нужно бесконечно большое. Чтобы было сколь угодно малое сознание, нужно чтобы было миро-внутреннее бытие, выступающее местом-топосом для всякого внутреннего — хоть малого, хоть большого — в этом мире. Это своего рода крайняя формулировка антропного принципа — чтобы в некоторой онтологии смогла возникнуть жизнь, необходимо, чтобы с самого начала в этой онтологии уже было создано *место* для будущих сознаний-внутренних живых существ. Иначе внутреннему просто негде будет быть в составе миро-бытия (нечто подобное сегодня физика утверждает для внешнего бытия — чтобы возникла даже мельчайшая элементарная частица, нужно, чтобы прежде была дана вся система внешнего бытия, хотя бы в лице ее законов и принципов).

Итак, если живое существо — это сущность со своим внутренним миром, то такой тип бытия может реализовать себя только в онтологии, где есть место внутреннему, где обеспечен сам принцип внутреннего бытия, который уже затем может так или иначе себя реализовать.

Далее, определяя себя на фоне онтологического диполя «внутреннее-внешнее», телесно-воплощенное живое существо должно образовать себя как малый диполь со своим «малым внутренним» и своим «малым внешним» (телом), где малое внутреннее будет частью большого внутреннего, а тело — частью большого внешнего бытия. Тем самым телесно воплощенная жизнь должна будет представлять собой изначально внутренне-внешнее единство, способное соединять в себе полюса внутреннего и внешнего бытия.

До сих пор феномен жизни рассматривался преимущественно статически — как данное единство внутренне-внешнего бытия. Тема динамики ставит перед нами важнейшую задачу постижения *замысла* внутренне-внешней дифференциации бытия. Зачем и с какой целью бытие делит на внутреннее и внешнее свои измерения?

В делении на внутреннее и внешнее ранее недифференцированное бытие усилило себя дифференциацией. Оно

стало более полным и содержательным, выделив в себе новые определения. Но вначале они выделены высоконесовместимыми, что задает *начало* онтологического времени, ход которого идет в направлении все большего совмещения и взаимовосполнения двух типов бытия, которые в итоге должны стать взаимосквозящими в некоем третьем состоянии *транс-бытия*, достижение которого знаменует *окончание* онтологического времени. Оплотненные символы этой онто-динамики мы можем наблюдать в росте опыта любого живого существа, в первую очередь нас самих. Наш внутренний мир с жизненным освоением перестает быть столь замкнуто-абстрактным и все более адекватно открывает себя внешнему бытию. С другой стороны, внешнее бытие нашей телесности (в том числе усиленные жизнью области внешней среды) все более в развитии проникается определениями сознания и внутреннего мира – его ценностями, схемами и гештальтами, становясь «умным» телесным бытием.

Рост мирового пространства идет через рост всех живых существ, голоморфно воспроизводящих в себе онто-динамику. Живое существо начинает с максимальной несовместимости своих полюсов внутреннего и внешнего, обладая крайне абстрактным внутренним миром и крайне непослушно-неразвитой тело-средой, и постепенно движется к их взаимно-открытой интеграции, взаимо-усиливая свой внутренний мир и свою средо-телесность. Так эволюция малых жизней реализует в себе малые токи мировой онто-динамики, в целом складывая мировой рост бытия.

К земным формам жизни

Приближимся далее еще в большей степени к определениям наших земных форм жизни. Здесь мы встречаем одну из планет в Солнечной системе, и эта планета населена жизнью. Она представляет собой некоторый малый мир, онтологию, в которой сонмы живых существ проходят свои пути эволюции, интегрируя внутренне-внешний опыт. Такие онтологии мы будем далее называть *био-онтологиями* – (малыми) мирами, в которых есть воплощенные (со своим телом) живые существа, проходящие в этом мире свои пути эволюции. Планета Земля – одна из био-онтологий.

В каждой био-онтологии должна быть двуслойная — внутренне-внешняя — структура бытия, только благодаря которой возможен будет в таких мирах феномен жизни. Если вспоминать концепцию «Геи» Джеймса Лавлока⁵, то ее можно понимать в этом смысле более расширительно — как земную био-онтологию со своим *гео-внутренним* и *гео-внешним* бытием. Если гео-внешние слои бытия сегодня достаточно хорошо изучены физикой, то о гео-внутренних пластах земного бытия следует сказать особо. У нашей планетарной онто-системы, как малой био-онтологии, можно предполагать особые области *планетарного внутреннего*, только благодаря которому — путем выделения в общем планетарном внутреннем тех или иных регионов — возможно образование внутренних миров живых существ, живущих на Земле.

Это не значит, что гео-внутреннее локализовано где-то рядом с планетой, в каких-то особых «ноосферах», как это думали Вернадский и другие. Топология внутреннего вообще не находится на территории топологии внешнего, т.е., например, бессмысленно искать мысли или чувства в нашем мозгу. Они, как образования нашего внутреннего мира, находятся на территории внутреннего, которая вообще лежит вне внешнего бытия. *Внутреннее — вне внешнего!* Это значит, что моих чувств и мыслей нет не только в моей голове, но их нет нигде вовне, ни в каком месте физического внешнего бытия — ни на Марсе, ни в какой части Галактики Млечный Путь, ни в других галактиках, ни даже в других параллельных, но столь же внешних вселенных. И в то же время в рамках транс-топологии бытия, где внешнее и внутреннее лежат «рядом», мои мысли и чувства совсем транс-рядом от моего тела и мозга, но в некотором транс-пространстве бытия, со-полагающем «рядом» топос внешнего и топос внутреннего. Вот к этому топосу внутреннего, который лежит «рядом», но и вне, всего топоса внешнего, только и может относиться мой внутренний мир и внутреннее системы Геи. По-видимому, для каждой био-онтологии выделена в мировом внутреннем своя область внутреннего, частями которого являются внутренние живых существ этой онтологии. С такими поправками можно вновь восстано-

вить идею «ноосферы» — как в том числе области гео-внутреннего бытия нашей планеты.

Движемся далее в еще более локальные области био-онтологии, рассматривая отдельное живое существо. У него, как отмечалось, есть свое внутреннее и свое внешнее (тело-среда), так что само существо представляет собой транс-единство этих онтологических полюсов, обладая силой постоянного их сообщения между собой. Тем или иным способом живое существо возникает в био-онтологии как внутренне-внешнее транс-единство, проходит свой путь эволюции в этой онтологии и исчезает как такое единство. Коль скоро жизнь — это единство внутреннего и внешнего, то следует и о жизненном цикле живого говорить в таком расширенном понимании — как интервале от возникновения до исчезновения данной формы жизни в *единстве внутреннего и внешнего*, а не только тела живого существа.

Кроме того, мы видим, что земные формы жизни организованы иерархически — более крупные формы (таксоны) включают в себя более частные, образуя разветвленное и обширное многообразие гео-жизни (био-сферу). Как и для ноосферы, достаточно сделать поправки на понимание био-сферы в более расширительном — внутренне-внешнем — смысле, чтобы включить и это понятие достаточно органично в состав биологоса. *Биосфера, иными словами, это вся совокупная планетарная жизнь, данная в единстве своего планетарного внутреннего и внешнего средо-телесного выражения, а не только как внешне материальное представление планетарного феномена жизни.*

Иерархия форм жизни дана также в двух планах — внутреннем и внешнем. В частности, есть иерархия внутренних миров — более глобальные внутренние включают в себя представительства локальных внутренних миров живых существ. Тогда должно быть самое глобальное планетарное внутреннее — назовем его, как и ранее, *гео-внутренним*. По определению, оно содержит в себе все прочие внутренние миры, в том числе человеческие, и потому не может быть проще малых внутренних. Отсюда мы должны сделать вывод, что гео-внутреннее должно быть организовано неизмеримо сложнее индивидуального человеческого разума.

Воистину, на планете, породившей жизнь, живой должна быть сама планета!

Через таксономически крупные внутренние должны реализовывать себя, в том числе законы живого, которые связаны с образованиями внутренних миров — ценностями, смыслами, волей. Это значит, что биологические законы также обладают двойственным внутренне-внешним характером, объединяя в себе номологию внутреннего и внешнего бытия.

В био-онтологиях особым типом организации должно обладать даже внешнее бытие. По крайней мере, оно должно быть двуслойным. Первый слой такого бытия образует некоторая чисто внешняя структура, которая могла бы существовать и без живых существ. Назовем ее физическим слоем («физикой») внешнего бытия. Но поверх этого слоя должна быть возможность второго слоя внешнего бытия, согласованного с внешними определениями — структурой живых тел и активностью живых существ. Назовем этот слой «эпифизикой». Таким образом, в био-онтологиях внешнее бытие должно соединять в себе слои физики и эпифизики. Это значит, что физика должна быть открытой на эпифизические определения, например, *любой физический закон может быть локально прерван или даже обращен вспять активностью живого существа*. Это и значит, что физика должна быть построена *каузально открыто* — с возможностью таких прерываний и обращений без своего собственного глобального разрушения. Например, можно остановить падающий камень и закатить его обратно на гору. Без человека как живого существа чистая физика никогда бы не воспроизвела ничего подобного — камень бы свалился и достиг минимума потенциальной энергии. Человек прерывает такой естественный ход физического процесса и даже обращает его вспять, увеличивая потенциальную энергию камня. Но сама физика от этого не рушится, она готова к таким вмешательствам, оказываясь достаточно гибкой системой, которая постоянно может прерываться-обращаться, по крайней мере, на локальном уровне, продолжая воспроизводить господствующую физическую номологию на глобальном уровне организации. Такая физика локально от-

крыта на вмешательство в себя иного принципа номологии, идущего от живых существ, и может использоваться в био-онтологиях, что также выражает некоторую сторону определения антропного принципа.

О биологических законах

Посмотрим на организацию биологических законов, как они могли бы выглядеть в рамках внутренне-внешнего бытия био-онтологий.

Основу бытия каждого живого существа составляет некоторый высший принцип, который толкает существо к росту и самоусилению. Всякая жизнь стремится расти и усиливаться, развивая свое внутреннее, свое внешнее и связь между ними, обеспечивая свой аспект миро-динамики и роста мирового пространства. Это подлинный *Закон Жизни*, лежащий в основании любых активностей любых живых существ. После столь универсальной формулировки он получает многосложную свою дифференцировку и локализацию для каждого конкретного существа. Во-первых, каждая форма жизни обнаруживает себя как некоторый специфический внутренний опыт и некоторая специальная телосреда, так что эти два полюса должны быть скоординированы между собой. В связи с этим Закон Жизни получает первые локализации, применяясь к конкретной форме жизни и определяя для нее некоторую задачу ее жизненного цикла. Для растения это создание стеблей, листьев и цветков, плодоношение и размножение. Для животного это освоение определенного чувственного опыта, интеграция картин восприятия и пред-мышления, развитие более-менее сложных схем движения. Для человека – развитие разума, чувства и воли, приобщение к миру ценностей, овладение целесообразными деятельностями, в том числе в мире высшей чувственности, долга и смысла.

Далее, для реализации поставленной цели необходимо создание тело-среды (момент внешнего определения) и внутренних способностей, которые бы позволили развиваться и достичь цели (внутреннее определение). Создание тела в рамках эпифизики био-онтологии должно учитывать физико-эпифизические определения внешнего бытия онтоло-

гии, например, создание тела из подходящих субстратов (белков и нуклеиновых кислот в гео-онтологии), определенные принципы задания живой активности (схемы сопряжения с физико-химическими процессами в земных условиях⁶), способы входа в онтологию (рождение тела через тела родительских организмов) и выхода из нее (индивидуальная смерть или бесконечные деления) и т.д. Интеграция внутреннего мира живого существа и его внешне-телесных определений должна быть обеспечена подходящими афферентными органами (глаза, уши и т.д.) и эфферентными органами (руки, ноги и т.д.). Первые позволяют строить изображения внешней реальности во внутреннем мире живого существа. Вторые, наоборот, направлены на реализацию состояний внутреннего мира во внешнем мире, на изменение внешнего мира в согласии с конкретными определениями Закона Жизни данной формы жизни. Каждую частную локализацию Закона Жизни можно обозначать соответствующим типом более локального закона, например, *Закон Формы Жизни* задает конкретные определения на данный жизненный цикл с учетом вида опыта и тело-среды. Сама тело-среда определяется *Законом Тело-Среды*, процессы сопряжения задаются *Законом Сопряжения*, субстрат земных тел живых организмов — *Законом Белково-Нуклеинового Тела* и т.д. Так интегральный Закон Жизни распадается в целую иерархию множества своих под-законов, каждый из которых курирует свою область био-бытия конкретной формы жизни⁷.

Наконец, бытие живого существа в конкретной био-онтологии может быть более или менее осложнено разными факторами отклонения от идеальной схемы Закона Жизни, превращая закон развития жизни в закон ее *эволюции*, который может сопровождаться остановками развития, обращением его вспять или полным прерыванием и уничтожением воплощенной формы жизни, вплоть до исчезновения всей его полноты внутренне-внешних определений. Так рождаются *Закон Абсурда*, приводящий к нарушению целесообразности в активности живого, *Закон Старения*, который ведет к выходу из онтологии через постепенное разрушение тела и внутреннего мира живого существа, *Закон*

Смерти, определяющий выход из онтологии путем полного разрушения живого тела существа, *Закон Болезни*, выражающийся в способности болеть и страдать воплощенных форм жизни, и т.д. Все эти законы могут быть представлены как те или иные частные проявления общего принципа отрицания Закона Жизни, который, в связи с этим, мог бы быть назван *Законом Анти-Жизни*.

Реальные процессы био-онтологии, например, нашей земной онтологии, являют собой некоторую общую пропорцию скрещения этих двух законов – Закона Жизни и Закона Анти-Жизни, которая в каждой конкретной ситуации может получать то или иное колеблющееся соотношение двух онтологических пределов био-бытия.

Каков смысл Закона Анти-Жизни? Возможны были бы био-онтологии вообще без участия этого закона?

На эти непростые вопросы трудно дать универсальный ответ. По крайней мере, мы можем констатировать, что гео-онтология не принадлежит тому идеальному типу онтологий, в которых бы господствовал только Закон Жизни. Это смешанный тип био-бытия, в котором, возможно, итоговая пропорция приближается к некоторому взаимопарализующему равновесию 50% на 50% каждого из принципов, что рождает столь непростые судьбы жизни на Земле – как в путях биологической эволюции, так и в формах человеческой истории.

Пока можно было бы заметить, что достаточно сильное господство Закона Анти-Жизни есть выражение меры несовместимости, малости мирового пространства, слабости интеграции мировых полюсов внутреннего и внешнего... характерного в том числе для нашего фрагмента бытия. Основа Закона Анти-Жизни – небытие, которого тем больше, чем менее продвинута мировая онто-динамика, и еще далеко до финала мирового развития. Ход мирового времени, как рост мирового пространства, вообще предполагает недостижимость полноты бытия и заданность текущих онтологических определений в некоторой частичной пропорции бытия/небытия. В этом, по-видимому, и следует искать высшие основания ненулевой данности в тех или иных био-онтологиях Закона Анти-Жизни.

В единстве Законов Жизни и Анти-Жизни реализует себя наиболее полный закон нашей био-онтологии, который можно было бы назвать *Законом Мета-Жизни*. Он сочетает в себе как моменты идеальной совершенности Закона Жизни, так и усложняющие стороны Закона Анти-Жизни, формируя в целом те неоднозначные, временами трагически-борческие и внутренне противоречивые определения земных форм жизни, которые нам известны, и более материальными определениями которых (например, в форме закона борьбы за существование) занимается современная биология.

Заключение

Таковы, с нашей точки зрения, основные смысловые измерения возможного биологоса. Современная биология со времени XIX века прочно стоит на пути научного метода, и на первых порах ей приходится платить за это погружением в среду фактов без теорий. Сейчас биологическое знание — даже в лице своих выдающихся открытий генетического кода или расшифровки генома человека — находится на уровне только описательном, продолжая накапливать биологическую фактологию. Но чем далее будет продвигаться развитие биологии, тем более она начнет нуждаться во все более глубоких теоретических обобщениях фактологического материала. Как можно предположить, в этом случае биология все более будет испытывать потребность в проявлении основных принципов и структур биологоса, соединяя его со своим эмпирическим материалом. Философия может и должна помочь будущему теоретическому развитию биологии, пытаясь проявлять принципиальную структуру био-смыслов, которые в некоторой мере могут быть постигнуты ранее создания биологических теорий и помочь в их формировании, ускорив развитие биологической науки. Эту задачу в некоторой мере авторы и попытались решать в данной статье.

Примечания

¹ См., например: *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. — М.: Наука, 1979.

² См.: *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соч. в 2 т.: Т. 2. — М.: Мысль, 1990.

- ³ См.: *Моисеев В.И.* Философия науки. Философские проблемы биологии и медицины: учебное пособие для вузов. – М.: ГЭОТАР-Медиа, 2008. – С.251 – 257; *Моисеев В.И.* Экранная модель сознания // *Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьева.* – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – С.362 – 367; *Моисеев В.И.* Проективно-модальная Онтология и некоторые ее приложения // *Логические исследования.* Вып. 11. – М.: Наука, 2004. – С. 215 – 227.
- ⁴ Например, Флейвелл пишет о характеристике первого этапа развития интеллекта ребенка: «В течение этого важнейшего первого периода младенец переходит от рефлекторного уровня новорожденного, когда личность и окружающий мир абсолютно не дифференцируются, к относительно связанной организации сенсомоторных действий» (цит. по: *Флейвелл Дж.Х.* Генетическая психология Жана Пиаже. – М., 1967. – С. 121).
- ⁵ См.: *Lovelock J.E.* Gaia: A new look at life on Earth. – Oxford University Press, 1979. – 252 p.
- ⁶ О процессах сопряжения см.: *Моисеев В.И.* Философия науки. Философские проблемы биологии и медицины: учебное пособие для вузов. – С. 289 – 298.
- ⁷ См. там же. – С.272 – 277.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ БИОЛОГИЯ: ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ

В.И. МОИСЕЕВ

В статье предлагается интегративный философский подход, в рамках которого живое понимается как единство духовного внутреннего мира и материального тела. Такой подход дает одну из возможностей построения теоретической биологии.

Как известно, подобные попытки предпринимались в истории биологии и философии неоднократно – достаточно вспомнить «Теоретическую биологию» Эрвина Бауэра¹ или «Аксиоматический метод в биологии» Джозефа Вуджера². Однако они предпринимались на сугубо материалистической основе, когда живой организм понимался в единстве только его внешне-материальных выражений.

Определение живого. Живой является сущность, которая обладает собственным внутренним миром.

Пояснение. Таким определением предполагается, что главным в определении феномена жизни является свойство обладания своим внутренним миром. Именно этот признак рассматривается как первичный и наиболее существенный в дефиниции живого. Все прочие признаки предполагается вывести из него как некоторые следствия, чему и будет посвящен проект данной аксиоматики. Важность идеи внутреннего мира для дефиниции жизни можно было бы подтвердить, например, следующим простым рассуждением. Если бы мы были, например, совершенно уверены (я здесь не рассматриваю причины такой уверенности, являющиеся самостоятельной проблемой), что у некоторой сущности, например, у стола, есть собственный внутренний мир, то этого уже было бы достаточно, чтобы считать эту сущность живой. С другой стороны, даже если бы перед нами была самая совершенная имитация живого, но мы также были бы абсолютно уверены, что у этой сущности нет собственного внутреннего мира, то этого, как представляется,

также было бы достаточно, чтобы посчитать эту сущность не живой, а лишь совершенной имитацией живого. Подобное рассуждение можно было бы специально как-то обозначить, например, назвав его «*естественной интуицией внутреннего мира*», составляющем интуицию жизни в рамках здравого смысла, не «испорченного» современным редуccionистским медико-биологическим образованием. Если мы хотим строить проект теоретической биологии, нам нельзя игнорировать столь распространенную естественную интуицию о природе живого существа³, но нужно лишь пытаться более рационально и неразрушимо выразить ее средствами того или иного рационального аппарата. Далее и делается такая попытка проекта теоретической биологии, которая бы была совместима с естественной интуицией внутреннего мира.

В качестве возможного дополнительного обоснования важности внутреннего мира для феномена жизни можно привести следующие соображения.

Аксиома Я-внутреннего. Я обладаю внутренним миром.

Этой аксиомой выражается тот факт, что, по крайней мере, каждый человек уверен в существовании своего собственного внутреннего. Такое внутреннее дано в позиции первого лица как «Я-внутреннее». Оно наиболее очевидно из всех видов внутреннего.

Аксиома человеко-подобия. Другие люди подобны мне.

Эта аксиома утверждает также достаточно очевидный факт подобия других людей мне самому, что позволяет распространять на других мои свойства, и, наоборот, — на меня свойства других. В частности, отсюда можно вывести следующую теорему.

Теорема другого человеко-внутреннего. Другие люди обладают внутренним.

Если я обладаю внутренним, а другие люди подобны мне, то и они обладают внутренним. Подобный ход рассуждения также высокораспространен среди всех людей, которые в обычной жизни и типичных условиях вполне уверены, что у других есть свои внутренние миры. Таким образом, в этой теореме феномен внутреннего распространяется на всех людей.

Аксиома непрерывности. Новое качество никогда не возникает абсолютным скачком, но всегда есть ненулевые степени присутствия качества и до его выраженного проявления.

Эта аксиома выражает распределенный во времени характер всех реальных качеств, которые никогда не обладают абсолютной точечностью, полностью отсутствуя до некоторого момента, а затем вполне возникая после данного момента. В реальности всегда есть хотя бы ничтожные степени присутствия качества и до того, как оно вполне возникнет. Например, новое агрегатное состояние вещества возникает хотя и скачком, но не абсолютным прерыванием непрерывности. При закипании воды пузырьки пара возникают в жидкой воде и до ее кипения, при замерзании воды островки кристаллизации возникают, когда большая часть вещества еще жидкая, и т.д.

Используя эту аксиому, можно утверждать следующее.

Теорема животного внутреннего. Хотя бы часть животного мира обладает своими внутренними мирами.

В самом деле, если все люди обладают собственными внутренними мирами, то это качество, согласно Аксиоме непрерывности, не возникает абсолютным скачком, присутствуя только у людей и полностью отсутствуя у дочеловеческих живых существ, в первую очередь животных. Так можно предполагать, что, по крайней мере, часть животных обладает также своим внутренним миром или какими-то его ненулевыми степенями присутствия. Область внутреннего мира расширяется до всех людей и хотя бы части животных. Отсюда уже можно сделать вывод, что теоретическая биология должна заниматься в том числе проблемой внутреннего мира живых существ.

Аксиома бесконечно малого. Отсутствие качества есть его бесконечно малое присутствие.

Этой аксиомой мы делаем еще один шаг по утверждению бытия внутреннего мира. Даже если внутренний мир отсутствует у других живых организмов, то, согласно аксиоме, он присутствует и у них в бесконечно малой степени. В итоге нам удастся хотя бы в бесконечно малой степени расширить феномен внутреннего мира на всех живых существ.

Наибольшей проблемой теперь оказывается не столько бытие внутреннего мира у хотя бы части живых существ, но именно *объем* его распространения. Одна крайняя позиция состоит здесь в том, что уже у животных внутренний мир существует в бесконечно малой степени, что можно было бы рассмотреть как соответствие и Аксиоме непрерывности, и Аксиоме бесконечно малого (если бесконечно малое присутствие рассматривать как вид ненулевого бытия). Другая крайность допускает существование собственного внутреннего мира у всех живых существ. Через представленное выше определение живого как сущности со своим внутренним миром может показаться, что принимается последнее крайнее решение. В ряде своих работ я, однако, развиваю более сложное решение, различая *бытие* внутреннего мира и его *определенность*. Внутренний мир может быть дан, но степень его внутренней дифференцированности и ясности может быть бесконечно мала. В определенном смысле о таком внутреннем мире можно говорить и как о бесконечно мало существующем, но скорее это напоминает состояние сна без сновидений, когда внутреннее бытие вполне дано, но именно как бессознательное и бесструктурное. Опираясь на ряд дополнительных соображений, которые я здесь специально не развиваю, я принимаю тот вариант, что у животных внутренний мир *конечно* дифференцирован, в то время как у растений он обладает только *бесконечно малой* дифференцированностью, подобной сну без сновидений. Говоря коротко, степень дифференциации внутреннего мира выражается в степени развитости внешнего поведения живого существа. В частности, только у животных впервые появляется эндогенный ритм смены сна и бодрствования. Животные впервые начинают засыпать. Это значит, что они и впервые начинают просыпаться. Следовательно, впервые у животных появляется состояние бодрствования, т.е. не бесконечно малая дифференцированность внутреннего мира. То положение, что это именно конечная мера изображений внутреннего мира, связана с тем, что сознание животных не обладает возможностью оперирования с бесконечностью — понятиями, законами, нормами, рефлексией и т.д.

На возражения о том, что внутренний мир другого живого существа является ненаблюдаемой сущностью, можно было бы ответить двояко. Во-первых, в современной науке уже достаточно активно используются разного рода ненаблюдаемые сущности, например, свободные кварки, пси-функция, черные дыры, суперструны в современной физике. В отношении к таким объектам применяются совокупные методы теоретического знания, где ненаблюдаемые сущности встроены в некоторые целостности вместе с наблюдаемыми объектами. Во-вторых, можно использовать методы косвенного наблюдения тех или иных эффектов, которые, согласно теории, можно связать с бытием ненаблюдаемых сущностей. Та же методология может быть применена и к чужому внутреннему миру. Далее будут показаны – в рамках развиваемой здесь аксиоматики – возможные внешние проявления собственного внутреннего мира у живого существа, так что вариант косвенного наблюдения получит свое более конкретное выражение.

Определение воплощенной жизни. Воплощенным живым существом будем называть живую сущность, которая обладает собственным физическим телом.

Пояснение. Здесь предполагается, что есть, по крайней мере, две возможности живых сущностей, т.е. сущностей, обладающих собственным внутренним миром. Первые – это живые сущности, которые обладают собственным внутренним миром, но не имеют выхода этого внутреннего мира куда-то «вовне», в некий внешний физический мир. Такие живые сущности можно было бы называть *невоплощенными* (в физический мир). Это были бы чистые внутренние миры, которые не прорываются во внешний мир физических тел. Неизвестно, насколько такие живые сущности вообще могут быть реальными, но, по крайней мере, можно допустить их некоторую мыслимую возможность в рамках развиваемой здесь аксиоматики. Нас далее будет интересовать другой вид живых сущностей, которые «прорываются» во внешний физический мир через свое физическое тело. Такую жизнь можно называть *воплощенной* в физический мир через свое тело. Итак, воплощенная жизнь – это такая сущность, которая обладает собственным внутренним миром и

своим физическим телом. Сама сущность представляет собой *единство*, которое обнимает своей целостностью как свой внутренний мир, так и собственное тело. Тем самым предполагается принципиальная возможность решения психофизической проблемы⁴, поскольку живая воплощенная сущность выступает основанием психофизического единства своего внутреннего мира и собственного тела.

Аксиома внутрицелостности. Внутренний мир воплощенной живой сущности проявляется в повышенной целостности тела этой сущности.

Пояснение. Предполагается, что внутренний мир живой сущности – это тип бытия, обладающий колоссальной онтологической целостностью – ведь мы говорим о нем как о «мире», т.е. такой части бытия, которая подобна бытию в целом, способна выступать целым миром, всем бытием. Таким образом, бытие внутреннего мира – особое. Это бытие не вещи, но бытие колоссальной онтологической интеграции, подобной по своим ресурсам интеграции целостности Большого Мира. Внутренние миры живых существ – это как бы «малые миры», соотнесенные с телами живых существ. Тела – это только-части Большого Мира, в то время как внутренние миры живых существ – это такие огромные части Большого Мира, которые обладают сильно выраженным свойством *мироподобия* – подобия Большому Миру, что делает их такими частями Мира, которые являются малыми мирами, т.е. частями-мирами, в то время как тела – это части-не-миры Большого Мира. В этом и состоит главная загадка феномена жизни – это пара

(малый мир, часть мира),

так что каждая живая сущность – это тело с целым своим миром, который обнаруживает себя в отношении с бытием внешних тел как внутренний мир. И вот, когда тело соединяется с малым миром живого существа, то оно начинает испытывать на себе влияние этого мира, приобретая до некоторой степени также мироподобие – правда, не в такой сильной степени, как это присуще самому внутреннему миру, но в достаточной мере, чтобы и тела живых существ приобрели значительные отличия от неживых физических тел. Перенос мироподобия с внутреннего мира живого су-

щества на его тело и выражается Аксиомой внутрицелостности. Тело живого существа приобретает характер повышенной целостности⁵, что далее будет расшифровываться в более частных формах.

Аксиома пространства-времени. Пространство-время является мироподобной характеристикой.

Пояснение. Предполагается, что мироподобие далее может начать более конкретно выражаться рядом своих характеристик, которые можно называть *мироподобными характеристиками*. В Аксиоме пространства-времени утверждается, что такой мироподобной характеристикой является пространство-время, т.е. единство пространства и времени в третьем принципе, который их интегрирует.

Теорема своего пространства-времени. Живая воплощенная сущность обладает собственным пространством-временем.

Пояснение. Эта теорема может быть выведена из двух вышеприведенных аксиом — Аксиомы внутрицелостности и Аксиомы пространства-времени. В самом деле, Аксиому внутрицелостности более конкретно можно рассмотреть как утверждение о некоторой степени переноса мироподобных характеристик с внутреннего мира живого существа на его тело. Поскольку, согласно Аксиоме пространства-времени, последнее является мироподобной характеристикой, то оно переносится в некоторой мере на характеристики живого тела, сообщая ему характер собственного малого пространства-времени. Отсюда также вытекает, что живое тело (тело живой воплощенной сущности) следует понимать не только как часть физического вещества, которое образует структуру тела, но и как малое пространство-время живого существа, которое имеет свое начало (рождение) и конец (удаление). В таком понимании точнее говорить не просто о теле, но о *телесности* живого существа. Неживые сущности, за которыми не стоят свои внутренние миры, не обладают своим пространством-временем, но существуют только в общефизическом пространстве-времени, в то время как воплощенные живые сущности даны в *двух* пространствах-временах — в общем физическом и в своем малом пространстве-времени.

Аксиома самости. Самость является мироподобной характеристикой.

Теорема самости. Живая воплощенная сущность обладает самостью.

Пояснение. Что мы имеем в виду, когда говорим в отношении к живому, что оно *само* двигается, *само* реагирует на внешний мир, *само* живет, *само*-стоятельно действует и т.д.? Как представляется, во всех этих и подобных случаях мы используем идею *самости*, выражая ее частицей «само-». Подобная самость выражает опять-таки высокую онтологическую концентрацию сущности — данности ее как некоторого центра бытия, который не только определяется извне иным, но и сам может определять собою иное. Причем, в живом мы ощущаем такую силу самости, которая уравнивает его со статусом самости всего внешнего мира. Только живое выступает на равных — как бы «в равных весовых категориях» — со всем внешним миром, в то время как неживые сущности опять-таки растворены во внешней среде, не имея сил выделиться из нее так значительно и начать взаимодействовать с нею на равных. Но внешняя среда — это целый мир (внешний мир), и на равных может взаимодействовать с ним только такая же онтологически мощная сущность, т.е. сущность-мир, но именно таковой является живая сущность, которая обнимает собою свой малый мир, только и придающий ей способность начать на равных соотноситься с внешним миром. Таким образом, мироподобие выражает себя также в самости. Только миры способны обладать подлинной самостью, поскольку только в мирах возникает тот момент относительной самодостаточности, автономности и безусловности, который позволяет таким миро-бытиям быть собой, т.е. концентрировать в себе такую законченность бытия, что она уже перестает быть высокозависимой от внешнего-иного. Даже в чисто материалистическом подходе эта сила самости живого кодируется идеей «внутренней среды», которая в некоторой мере столь же такая среда, как и среда внешняя, равноправно разделяя бытие на внешнюю и внутреннюю среду. Неживое не способно так усиленно обнять собою часть внешней среды, чтобы превратить ее во внутреннюю среду — ему не хватает самости.

Теорема онтологической дивергенции. Живое тело находится в другом онтологическом статусе, чем неживое тело.

Пояснение. Развиваемая здесь теория в конечном итоге опирается на такое фундаментальное впечатление, что разница живого и неживого — это не просто разница материального состава или функции. Она лежит гораздо глубже, затрагивая разные *способы бытия*, как бы определяя разные *онтологические статусы* живого и неживого. Иными словами, живое и неживое обитают в разных *онтологических режимах* с разными онто-мировыми характеристиками⁶. Когда мы видим и переживаем живое, мы не просто отмечаем особенность формы и поведения живого тела, наша интуиция активизирует в нас гораздо более фундаментальное чувство *инаковости по бытию* этого типа существования, если сравнивать его, например, с лежащим рядом камнем. Это можно вывести из приведенных выше определений воплощенной жизни и Аксиомы внутрицелостности. Живое тело несет на себе разного рода перенесенные мироподобные характеристики, обнаруживая более высокий онтологический статус, более сильную онто-концентрацию бытия, сравнительно с только частичным бытием неживого тела. Ряд последующих пояснений и теорем также позволят прояснить эту идею.

Аксиома причины-следствия. Причина-следствие является мироподобной характеристикой.

Пояснение. Аксиомой предполагается третья категория причины-следствия, которая так же синтезирует в некотором третьем начале отдельные категории причины и следствия, как в пространстве-времени синтезируются пространство-отдельно и время-отдельно. Такая категория вновь предполагает более концентрированное по силе интеграции бытие, где причина и следствие уже проникают-пронизывают друг друга, переходя друг в друга, обеспечивая возможности сетевой и циклической детерминации. Подобная детерминация опять-таки характерна для мироподобных уровней бытия, поскольку мир в целом не может детерминироваться извне, и для него возникает парадоксальная само-детерминация, когда и причина, и следствие лежат в нем самом.

Теорема собственной причины-следствия. Живая воплощенная сущность обладает собственной причиной-следствием.

Пояснение. Поскольку причина-следствие — это мироподобная характеристика, то она, согласно Аксиоме внутривещности, также переносится из внутреннего мира живого существа на характеристики его телесности. Причем, подобно тому, как у каждой живой телесности есть *свое* малое пространство-время, по аналогии можно предполагать, что и каждая живая телесность представляет собой *индивидуальную* категорию причины-следствия, характерную именно для данного живого существа. Это приводит к самодетерминации живого, когда оно оказывается способным определять *себя собою*, выступая для себя и причиной, и следствием. Отсюда, например, вытекает (имея в виду теорему онтологической дивергенции), что никакой неорганической имитацией, какой бы внешне совершенной она ни была, мы не сможем воспроизвести даже живое перемещение в пространстве, поскольку в их основе будет лежать поразному приготовленная категориальная онтологическая среда. В основе неживого лежит высокий *онтологический разрыв* причины и следствия, приводящий к принципам внешней детерминации, когда для активации одного нужно нечто внешнее, извне его активирующее. В то время как живая детерминация будет случаем *усиленной самости в каузальной сфере*, когда причина и следствие будут перетекать друг в друга в рамках единой онто-среды причины-следствия⁷. Более конкретно категория причина-следствие реализует себя в актах *поляризации*, когда она-оно поляризует себя в локальном определении некоторых областей живой телесности как причинных, а некоторых — как определяемых причинными, в то время как в другой момент времени и в другом контексте распределение этих каузальных областей может оказаться уже другим. Достаточно вспомнить о живой ходьбе, где опорные-причинные ноги постоянно сменяют друг друга. Подобный режим каузальности возможен только в принципиально иной онтологической среде, где обеспечивается повышенно интегративная среда бытия, позволяющая слить воедино причину и следствие, сменяя

одни их локальные поляризации на другие в постоянных *пере-поляризациях* в единой онто-ткани категории причины-следствия. Даже протяженная живая телесность уже являет себя как градиент причины-следствия в способности, например, коснуться самой себя собою. Когда живое тело касается себя собою, в нем выделяются полюса касающего и чувствующего, где первый усилен в причинных определениях, а второй — в следственных. Но ведь это два полюса одного единого бытия, которое в этот момент поляризовало себя таким градиентом, а в следующий момент способно пере-поляризовать себя иным причинно-следственным распределением, когда я, например, могу пере-коснуться себя — касаясь ранее касаемым ранее касающего.

Приведу еще один пример нового онтологического состояния живой телесности⁸.

Аксиома целого-части. Целое-часть является мироподобной характеристикой.

Пояснение. Вновь используется та же методология третьей интегративной категории, но в данном случае это единство целого и части — категория целое-часть, которая позволяет целым становиться частями, а частям — целыми. И вновь мы имеем здесь дело с концентрированной онтологической характеристикой, которая более присуща мирам, нежели их немироподобным частям. Мир есть, во-первых, целое. Но если это будет целое, не проникающее в части, то такое целое не способно будет стать подлинным миром, который держит собою все свои части, проникая в каждую из них. Следовательно, мир — это особая распределенная онтологическая инварианта, которая продолжает быть и совпадать с собою в переходах между любыми частями мира и миром в целом (мир и мироподобие как *холомереологическая симметрия*⁹).

Теорема собственного целого-части. Живая воплощенная сущность обладает собственным целым-частью.

Пояснение. Особенно ярко категория целого-части проявляется в способности живой телесности делать часть тела новым целым телом (вспомним о гидре) или трансформировать целое тело в часть нового тела (например, слияние гамет с образованием зиготы). В той или иной мере любая

живая телесность обладает этой холомереологической симметрией, но в определенных условиях она может быть более или менее выражена (например, известны ее ослабления с возрастом или у сложноорганизованных живых организмов).

Еще ряд выводов я хотел бы сделать в рамках развиваемой здесь теории воплощенной жизни ввиду возможного решения психофизической проблемы.

Теорема психофизической связности. Внутренний мир живой воплощенной сущности и ее живое тело связаны между собой.

Пояснение. Подобная связность вытекает, как уже отмечалось, из бытия самой живой воплощенной сущности — как единства, обнимающего собой и свое тело, и свой внутренний мир.

Теорема трансмирового кода. Психофизический код носит трансмировой характер.

Пояснение. Если принимать Теорему психофизической связности, то подобная связность должна быть обеспечена некоторыми средствами — назовем эту систему средств пока условно *психофизическим кодом*. В теореме утверждается, что он носит трансмировой характер. Это ясно из развиваемого выше определения живой воплощенной сущности и понимания внутреннего мира как малого мира. Хотя тело живого существа и несет в себе мироподобные характеристики как отпечаток внутреннего мира, оно принадлежит иному миру. Это внешний физический мир, который пока только и изучается современной наукой. Внутренний мир — это другой мир. Тогда переход между телом и внутренним миром — это по сути переход между внешним и внутренним миром, т.е. межмировой переход, в связи с чем и средства этого перехода, т.е. психофизический код, должны носить трансмировой характер — характер переносчика бытия между мирами.

Теорема кодового мироподобия. Живое тело обладает кодовым мироподобием.

Пояснение. Если живое тело участвует в психофизической кодировке, а последняя выступает трансмировой кодировкой бытия, то организация живого тела, в частности,

должна нести в себе способность выражения психофизического кода как трансмировой кодировки бытия. Поскольку такую кодировку на структуре живого тела можно рассматривать как еще одно выражение его мироподобия (такой вид мироподобия живого тела можно называть *кодовым мироподобием*), то можно утверждать, что живое тело должно обладать кодовым мироподобием. Возможно, именно *кодовое мироподобие в особенной мере является внешним критерием обладания внутренним миром*¹⁰ – критерием того, что за данным живым телом находится свой собственный внутренний мир. Это означает, что живая телесность должна обладать универсальной организацией, способной кодировать структуру мирового бытия и некоторым образом выражаться в структуре и функции живой телесности.

Теорема кодового изоморфизма. Психофизический код изоморфен онтологическому коду.

Пояснение. Если психофизический код – это трансмировой код, который позволяет структуры одного мира передать структурам другого мира, то этот код должен обладать способностью кодировать миры вообще, т.е. выступать *онтологическим кодом*, обнаруживая существенный изоморфизм последнему. Также предполагается, что если структуры разных миров взаимно переводимы, то существует некоторый универсальный онтологический код, и именно он должен применяться в организации психофизического кода. Отсюда путь к формулировке внешнего критерия живого лежит через расшифровку онтологического кода и его воспроизведения на организации живой телесности.

Теорема телесной кодировки. Живое тело само построено в соответствии с онтологическим кодом.

Пояснение. Если живое тело несет в себе организацию психофизического кода, а последний изоморфен онтологическому коду, выражая кодовое мироподобие живого тела, то последнее, обладая таким мироподобием, должно само быть не только немироподобной частью внешнего мира, но и воспроизведением мироподобных характеристик, т.е. обладать некоторой мерой воспроизведения малого мира в своих определениях. Поскольку онтологический код универсален, выражая онтологические определения любого

мира, то в том числе и мироподобное представление живого тела должно кодироваться его определениями.

Выше я постарался привести некоторый первоначальный эскиз возможного проекта теоретической биологии, существенно опирающейся на интуицию живого существа как сущности, обладающей собственным внутренним миром. В рамках предложенной системы идей внутренний мир предстает как малый мир, связанный с телом живого существа. Это приводит к мироподобию самого живого тела, так что оно представляет собой иной онтологический режим, где господствуют определения синтетических категорий и состояние самости. Отношение внутреннего мира и тела оказывается частным случаем отношения разных миров, так что психофизический код должен быть одновременно онтологическим кодом, способным кодировать универсальную структуру мира и переводить ее на язык другого мира. Определение живого тела как носителя психофизического кода является внешним критерием наличия у этого тела своего внутреннего мира. Таковы, как представляются, главные принципы и положения возможной теоретической биологии, исходящей из интуиции внутреннего мира живого существа. Конечно, это только самый первоначальный проект, и он может развиваться далее, проявляя все новые свои следствия. Перед исследователем, который решил бы встать на этот путь, встает интересная задача переинтерпретации идей современной биологии, особенно более гуманитарно ориентированных ее направлений (например, биополитики), на принципах представленной выше аксиоматики.

Примечания

¹ Бауэр Э.С. Теоретическая биология. — М.; Л.: Изд. ВИЭМ, 1935.

² Woodger J.H. *The Axiomatic Method in Biology*. — University Press: Cambridge, 1937.

³ Здесь и далее «живое существо» понимается как синоним «живой сущности».

⁴ Под «психофизической проблемой» я здесь имею в виду проблему связи внутреннего и внешнего мира. Психика — это уже достаточно развитый вариант внутреннего мира, поэтому термин «психофизический» не вполне удачен для выражения универсального внутренне-внешнего единства, но я использую его в связи с традицией и в виду данной оговорки.

- ⁵ Целостность в данном контексте понимается как синоним мироподобия живого тела.
- ⁶ Как будет видно из дальнейшего, разные онтологические режимы определяются разными *состояниями категорий*, обеспечивающих бытие того или иного фрагмента реальности. Например, онтологически более слабые области реальности выражаются такими состояниями категориальной структуры, когда господствуют аналитические (тезис-антитезис) категории, и слабо проявляют себя синтетические категории. В онтологически сильных областях, наоборот, на первый план выходит действие синтетических категорий.
- ⁷ Интуицию подобной каузальной инаковости живого, выраженной в повышенной автономности, попытались представить авторы известной теории аутопоэза У. Матурана и Ф. Варела (см.: *Матурана У., Варела Ф. Древо познания*. — М.: Прогресс-Традиция, 2001). Однако они вновь рассмотрели аутопоэтичность как только иной тип организации того же плана бытия, что и план неорганических систем (например, свою теорию они определяют как «системный механицизм»). У них нет явным образом выраженного понятия иного онтологического режима (где бытие обеспечивалось бы иными состояниями категорий), в котором находятся живые системы, хотя неявно, в области как бы «теоретического бессознательного» этой концепции, подобные намеки содержатся, что и порождает более глубокий эвристический потенциал теории аутопоэза, нежели то, что явным образом выражено в самом теоретическом аппарате этой концепции.
- ⁸ Таких примеров можно приводить гораздо больше, в конечном итоге переинтерпретируя в терминах мироподобных характеристик все основные известные нам определения живой телесности — особый характер органической формы, способность питания и размножения, порождение и уничтожение биологического движения, проблема цели жизненного цикла воплощенной живой сущности и т.д. Некоторые дополнительные примеры см.: *Моисеев В.И. Философия науки. Философские проблемы биологии и медицины: учебное пособие для вузов*. — М.: ГЭОТАР-Медиа, 2008.
- ⁹ «Холомереологический» — составной термин, образованный от греческих слов «холос», целое, и «мерос», часть. В данном контексте «холомереологический» понимается как «цело-частный», т.е. обнимающий собою определения целого и его частей.
- ¹⁰ Тем самым формулируется гипотеза *внешнего выражения внутреннего мира* живой воплощенной сущности — его тело должно обладать структурами кодового мироподобия, которые выражают психофизический код, изоморфный онтологическому коду.

МЕДИКАЛИЗАЦИЯ ЖИЗНИ И ГЕНЕЗИС ЭТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ*

А.Ю. ШЕМАНОВ

Медикализация современной жизни и проблема оснований этики

Одной из характерных особенностей современности является нарастающая медикализация образа жизни, неотъемлемой частью которого стал медицинский контроль за состоянием человека¹. В этой медикализации проявляется расщепление человека на две ипостаси – на субъекта и объекта контроля, причем отношения данных ипостасей оказываются опосредованы институционально: функцию медицинского контроля своего состояния пациент может легитимно исполнять лишь при посредстве врача.

Медицинская этика возникает как ответ на бурное развитие медицинской науки и увеличение возможностей вмешательства в заданные природой условия и границы человеческой жизни. Появление новых медицинских возможностей (методов реанимации, аппаратов искусственного жизнеобеспечения, искусственной беременности, трансплантации органов и тканей и т.п., а в ближайшей перспективе – генетических вмешательств) поставило перед больным, его родственниками, медицинским персоналом новые, прежде не существовавшие проблемы, касающиеся как этики, т.е. вопросов *подлинного блага* больного, семьи, общества, так и морали, т.е. вопросов *должного, справедливого отношения к другому*².

Вместе с тем медицинская этика появляется в современном обществе, где экономическая, политическая и правовая ситуация задает в качестве преобладающей модели партнерские отношения врача и пациента. Развитие этих отношений предполагает наличие механизмов достижения социального консенсуса. Поэтому необходимость постоянного разрешения проблемных ситуаций закономерно приводит к возник-

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Трансдисциплинарные измерения биорациональности», грант № 07-03-00169а

новению института этических комиссий и появлению специальной области знания — биомедицинской этики.

Начиная с античности, рациональные процедуры опосредствования социального консенсуса находят свое воплощение в публичных институтах выработки решений. В начале истории публичной рациональности возможность решения опиралась на принимаемые онтологические основания, которым отвечала определенная картина мира. Однако биомедицинская этика в качестве институционального средства выработки этически обоснованных медицинских решений возникает в других условиях. Хотя она также нуждается в апелляции к общим принципам рационального характера — как фундаменту согласия друг с другом при принятии решения, — биоэтика появляется в ситуации проблематичности онтологических оснований. Об этом среди прочего говорит принятый в биоэтике отказ от ссылки на религиозное убеждение как рациональное основание возможного консенсуса по этическим проблемам. Это означает, что выходящее за рамки непосредственной опытной значимости религиозное убеждение осознается не в качестве реальности, а как ее культурно-историческое *опосредствование*, которое само нуждается в удостоверении.

Представление о множественности культур и связанный с ним тезис о существовании разных образов мира и систем ценностей является формой осознания проблемы культурно-исторической обусловленности онтологических оснований. Именно в такой ситуации осознания культурно-исторической обусловленности онтологических оснований и происходит институциализация биоэтической проблематики. Поэтому имеет смысл проследить важнейшие шаги этого процесса, чтобы поставить вопрос о том, на каких принципах в современной ситуации возможно достижение рационального согласия по этическим и моральным вопросам.

Открытость к радикально иному как принцип обосновывающей мысли

История европейской философии начинается с осознания бытия как иного мысли, благодаря чему само бытие впервые понимается во всеобщей форме. В этом контексте

происходит постановка самой проблемы иного. В европейской культурной истории иное, к которому апеллировали как к основанию бытия, имело форму незыблемого, безусловного начала (космос – в Античности, Бог – в Средние века и природа как предмет естественного разума – в Новое время). Выдвижение культуры на роль основания и специфической особенности человеческого образа жизни происходит в период кризиса самообоснования через иное.

Как удачно сформулировал М.Б. Туrowsкий, Сократ, провозгласивший в качестве принципа «познай самого себя», обратившись внутрь, нашел там весь мир, а не мышцы, кости и сухожилия³. Этому обращению к себе в поисках мира предшествовала Парменидова объективация мысли, поставившая вопрос о различии мира-по-мнению и мира-по-истине. «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль, ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления»⁴. Истина как самоидентификация мысли и цель познания (истинное мышление может быть только о сущем) воплощает в себе рефлексивное движение отождествления («одно и то же...») и различения мысли и внемысленного иного («о котором она высказана...»). Иное у Парменида потому и тождественно мысли, что от нее радикально отличается в качестве того, что есть. Теоретическое прояснение этого рефлексивного движения Платоном выражается в построении им концепции эйдоса, которую А.Ф. Лосев резюмировал в формуле «эйдос... есть единичность подвижного покоя самотождественного различия»⁵.

Непосредственность тождества и различия мысли и мыслимого сущего в античной мысли сменяется их опосредованным отношением в философии Нового времени⁶. При этом разум до Канта сохраняет статус мироустроительной (божественной или природной) силы, а у Канта воплощает в себе отношение трансцендентального субъекта к радикально внемысленному иному (к вещи самой по себе). Кантовской антиномичности применения разума к вещам в себе предшествует Декартов дуализм вещи мысленной и протяженной, соответствие которых требовало божественной гарантии, у Спинозы – различие и параллелизм атрибутов субстанции (порядок и связь идей совпадает с порядком и

связью вещей), у Лейбница — «предустановленная гармония» между представлениями абсолютно замкнутых монад и т.п.

Во всех упомянутых системах явное введение примиряющего принципа для преодоления онтологического раскола показывает, что во всех них поиск основания — т.е. принципа единства расколовшегося бытия — возобновляется благодаря воспроизведению обращенности к иному как к собственному началу. То есть благодаря воспроизведению той порождающей ситуации, с которой авантюра познания началась в античности.

Итак, ставя себе задачу понять, как возможны общезначимые основания этических решений, следует учитывать, что обосновывающая рефлексия неосуществима без отношения к радикально иному. Без него человек не может взять на себя индивидуальную ответственность: за него решает внутренняя рефлексивность тех форм культуры, в которых он участвует и за границы которых не может выйти, коль скоро он остается замкнутым внутри рефлексивности культурной формы.

Утрата отношения к радикально иному в современных условиях

Классический научный разум Нового времени исходил из того, что он познает природу, как она есть сама по себе, независимо от познающего человека. Однако одновременно для того же классического разума познание природы происходит, следуя принципу «познать — значит сделать», иначе говоря, посредством актов мысленного конструирования своего предмета. Такая, чреватая противоречием позиция не оборачивалась антиномией до тех пор, пока мысленное конструирование выступало в качестве способности «естественного света» разума, т.е. пока считалось, что совпадение теоретической конструкции мысли и сущности познаваемого предмета возможно в силу своего рода предустановленной гармонии между ними. Этот постулат обернулся антиномией, как только Кант подверг сомнению принцип предустановленной гармонии между разумом и вещью и как только обе позиции — реального делания и теоретического конструирования — оказались совмещены в технике, основанной на научном познании. С

этого момента оканчивается время метафизических притязаний нововременного разума и созданной им классической науки и начинается новая эпоха знания и соответствующего ему разума. Технологическое мышление постиндустриального общества обнаруживает, что техническая объективация знания все более замещает природу, создавая в ней собственную проекцию. И о природе человека можно было говорить, пока пол, наследственность, деторождение, физические и умственные способности человека были независимы от его целенаправленного воздействия.

Когда знание оказывается в основе экономического производства, оно начинает превращаться в товар, поскольку наука — с помощью техники — становится главным фактором в удовлетворении человеческих потребностей. Поскольку, как отмечал еще Маркс, потребности человека сами являются предметом производства, научное знание также включается в это производство потребностей. При этом наука посредством ее технологического использования втягивается в экономику желания. Начинается странная для классической науки метаморфоза — развитие самой науки, следуя направлениям экономических инвестиций, начинает исходить не только из принципа реальности, хотя бы и несущей печать активности человека, но и из принципа удовольствия.

Экономика выживания, ориентированная на природные потребности человека, постепенно замещается экономикой желания. Иными словами, приспособление к объективным условиям жизнедеятельности, заданным природными возможностями человека, — по мере развития науки и техники, а также основанного на них производства — становится все более опосредованным. И благодаря этому расширяются природные возможности человека, причем пределы их расширения кажутся ничем неограниченными, ведь развитие науки, техники и производства идет непрерывно и человек все реже сталкивается с природными ограничениями своего существования. Любые ограничения представляются технологически преодолимыми. В этом смысле само понятие природы человека как будто отодвигается в область анахронизмов. Желание как принцип этого движения также все более отрывается от возможностей и потребностей природы чело-

века, они также начинают выглядеть анахронизмом. Желание становится самоцелью, находит предмет в самом себе (желание желает желания). Поэтому его прототипом оказывается эротизм, т.е. такое желание, которое само в себе включает удовольствие, а не только обещает его в будущем⁷.

Показательно осмысление, которое получает эта ситуация в терминах семиотики – теории процессов означивания. Классическая теория знака – как репрезентации объективного положения дел – в непосредственном применении к научному языку воспроизводит, как нетрудно видеть, тезис эмпиризма, эмпирический вариант «естественного света» разума и его «предустановленной гармонии» с предметом. Что происходит в случае, когда основным объектом производства оказывается не удовлетворение естественных потребностей, т.е. не принцип реальности, а удовлетворение потребностей, порожденных техническим опосредованием условий существования человека? Тогда желание, лишённое отношения к реальности как иному, становится самоцелью. Но в семиотическом описании экономики как символического обмена, опосредуемого знаками в их отношении к означаемому, реальность и выступала в качестве означаемого, а потому желание, исходящее не из реальности, т.е. из иного, а из самого же желания, оказывается означающим без означаемого⁸. Можно также сказать, что означаемым оказывается желание как другое, так что в этом означаемом повторяется означающее как отличное⁹ от предыдущего и последующего. Причем – в отсутствие принципа реальности – направление последовательности теряет определенность и переход становится повторением, т.е. линейное отношение от знака к реальности как означаемому заменяется кружением в замкнутой цепи означающих.

На мой взгляд, это обращение к семиотическим терминам для описания современной социальной, экономической и культурной ситуации является показательным. Сосредоточенность на отношениях между знаками, которые сами по себе представляют собой лишь средства выражения мысли о реальности как ином, – вне этого отношения к реальности, а именно таков контекст семиотических штудий постмодернизма, – аналогична системе архаической мысли,

считая таковой мышление, задаваемое обрядовым действием (ритуалом). Поэтому неслучайно пунктом отталкивания для них послужили структуралистские описания «мышления дикаря» К. Леви-Стросом.

Эта аналогия состоит в том, что так же, как и ритуал, межзнаковые отношения, рассматриваемые как своего рода реальность, представляют собой рефлексивную, замкнутую на себя систему связей знаков и значений. Эта система для мышления, сосредоточенного на связывании знака со значением, не дает выходов во внезнаковую реальность, если не ставится вопрос о знаках как средствах выражения в составе речевых актов. А постановка этого вопроса является функцией особого речевого акта, который предполагает прохождение дистанции между актом семиозиса как действием и словесным описанием этого действия как особым актом, выделенным из чреды других семиотических актов как имеющий привилегию *точки* отсчета. Этой привилегией — быть точкой отсчета — акт описания семиозиса обозначает его границу и, следовательно, указывает на реальность как радикально несемиотическое иное.

Если внутри семиозиса нет и не может быть *этического* вопроса о благе, или *морального* вопроса о должном, но только эстетические вопросы о соразмерности и соответствии, то выход к границе семиозиса впервые делает возможным вопрос о желаемом бытии и его справедливом отношении к иному. Внутри семиозиса нет и не может быть авторства, подобно тому как миф и фольклор не знают авторства. В нем возможно только переплетение мотивов, особая функция развития которых может быть обозначена как автор¹⁰. Семиозис, в этом смысле, является столь же коллективной культурной формой, как и миф или ритуал.

Формирование словесного описания как точки отсчета для оценки действия

Будучи точкой отсчета для всего строя жизни архаического человека и его отношений с миром, в котором он живет, ритуал не позволяет ему взять на себя ответственность за определение границ и явлений этого мира. Несмотря на то, что обрядовая сторона жизни является основой всех ре-

альных целеполаганий людей, для них возможна только свобода в подборе средств для осуществления заданных традиционной системой ритуалов смыслов и целей. Иными словами, архаический ритуал представляет собой способ коллективной, а не индивидуальной рефлексии о целях человеческой жизни, а потому он является формой коллективного, аффективно заражающего действия, в котором сознание человека работает тоже только *в категориях действия*.

Для архаического сознания иное выделено и наделено значимостью только в терминах самого же ритуала, у этого сознания нет других категорий для его осмысления. А потому иное не может быть описано участником ритуала со стороны, поскольку он сам не может посмотреть на него таким внешним, отстраненным взглядом. Путь к взгляду человека на свои действия со стороны в истории культуры был довольно долгим, и одним из этапов на этом пути было развитие театра как формы рефлексии.

Ранние формы театра возникают из ритуального действия, в которых община выполняет роль зрителя. И только потом, как показывает Н.В. Брагинская¹¹, в прототеатральных формах в эти действенные и зрелищные жанры постепенно входит повествование о показанном, сперва в виде комментария к нему. При дальнейшей нарративизации драмы как действия диалоги о демонстрируемом отделяются от описания, которое получает самостоятельное значения, тогда как комментирующая зрелище функция диалога выносятся в предисловия, в обрисовку ситуации, в рассказ о диалоге. В античном театре только на довольно развитом этапе становится возможным действие, развертывающееся в разыгрываемом актерами поэтическом повествовании. Только здесь предметом изображения впервые становится героический характер, причем он изображается актерами, не отождествляющими себя с ним, тогда как в обрядовых действиях изображающего бога участника ритуала идентифицировали с богом, который, с точки зрения участников обряда, сам себя и изображал в представлявшем его человеке¹². Еще и в античном театре маска, котурны, одежда полностью скрывали актера, что отсылает к обрядовым действиям, в которых человек представлял собой как бы живой истукан бога¹³.

Условия выделения этической оценки

Индивид, не выделяемый из общности иначе как по своей роли в обрядовых коллективных действиях, не может быть осознан и нарративно описан как носитель этоса, характера. В становлении театра значительная временная дистанция отделяет демонстрацию вещей, масок предметов в *составе действия* и их словесное описание даже как комментариев к демонстрации, не говоря уже о том, чтобы давать словесное описание без демонстрации. Поэтому нрав, характер, этос вещи или человека представлен вначале только в действии, затем также и в комментирующем описании к нему и только потом в самостоятельном повествовании о нем. Эти этапы развития театрального зрелища, которое А.В. Ахутин назвал «зрелищем сознания»¹⁴, можно рассматривать и как отражение этапов становления сознания. В этом становлении происходит постепенное отделение слова (вначале вписанного в обряд) от показа в действии, затем выделение идеальной предметности, на которую указывает слово в мысленном действии с ним, без чего не может возникнуть созерцание этой идеальной предметности умом, когда она может быть понята как образец чувственно данной текучести становления, т.е. непосредственно переживаемого действия (некогда обрядового).

Одним из продуктов индивидуализации рефлексии в результате развития античной философии стало появление этики. И в античности и в Средние века, как и в эпоху мифологического сознания, индивид может выделиться в качестве индивида, поскольку он представляет общность. Только теперь индивид осознается не только в выполняемой им ритуальной роли, но и посредством нарративной тематизации в философском дискурсе.

Благодаря нарративной тематизации единичное, индивидуальное выделяется из осознаваемого в категориях ритуального действия мира в качестве его идеального образца. Относительно этого образца мир получил значение чувственно-данной текучей материальности. В этих рамках устойчивость традиционных элементов ритуально осмысленного мира стала определяться как зависящая от идеального и изъятого из потока становления (т.е. из последовательно-

сти ритуального действия) образца. Этот образец устойчив в качестве *предела* становления чувственно-данных вещей. Эмпирический, чувственный индивид является таковым только в условном смысле, поскольку он есть воплощение идеального образца, поскольку можно говорить о пределе его становления (каковым пределом и является платоновская идея или аристотелевская форма). Будучи принципом устойчивости для текучей чувственной реальности, образец задает *этнос*¹⁵ тех вещей, для которых он является образцом, пределом становления. Если хорошие качества вещи свойственны ей по природе, то этнос души формируется на основе суждения¹⁶ (logos) разума, и потому он не врожден, а приобретает путем упражнения или привычки. Образцами для души, согласно Аристотелю, являются добродетели, которые делятся на этические – такие, как щедрость и благородие, – и дианоэтические – мудрость, рассудительность, сообразительность¹⁷.

Поскольку об индивидуальном в собственном смысле можно говорить только применительно к идеальному образцу, то мир чувственного становления лишен подлинной, образцовой индивидуальности. Предельно индивидуальное (эйдос, форма) оказывается – именно в силу своей предельности-определенности – общим. Эйдос потому и позволяет определять вещи одной мыслью, т.е. может быть положен в основу общего определения вещей данного вида, что он задает образ и образец их бытия.

Как предел становления эйдос задает то, что является благом для данной вещи, к чему она стремится. В этом смысле образ блага для человека (в собственно этическом смысле) в античности зависит от того, как определяется сущность человека. В античной этике оказывается связанным общее определение человека и этический приоритет общего (например, стоики) или индивидуального (разновидности гедонизма: эпикурейство и т.п.) блага в его жизни, т.е. нет оснований для их радикального противопоставления. Каким бы ни был *индивидуальный* образец, в своей образцовости он каждый раз окажется имеющим *общее* значение.

Вопрос о справедливости, т.е. о должном отношении к иному или другому, в античной или средневековой мысли

оказывается по существу этическим — зависящим от определения сущности человека и его блага, которое и оказывается *критерием* справедливого, или должного отношения к другому. Эту роль критерия должного благо выполняет в форме так называемого *золотого правила* — «не делай другому того, чего не желаешь себе», или «как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними».

Возможность появления морали в новом, отличном от античного и средневекового смысле, наиболее отчетливо представленном в этике Канта¹⁸, связана с рождением философии и науки Нового времени. Различение реальности опосредствующей бытие мысли и опосредствуемого мыслью бытия сделало возможным различение в ином двух аспектов: обращенного к человеку (другой) и не обращенного к нему (природа)¹⁹. Но благодаря натурализации разума (понимания его как природной особенности человека, естественного света), явившейся первоначальной формой осознания собственной активности и бытия мысли, смысл бытия человеком стал *выводимым* из преобразующей *природу* активности разума (т.е. *из* познания той же *природы*). И это несмотря на то, что разум, как и смысл человеческого бытия, в соответствии с самим произведенным мыслью «модерна» различением двух аспектов иного *не может выводиться из природы*. В применении к человеку это различение предстало под видом *природного* различия двух ипостасей человеческого бытия: одно выражает себя в научном познании и техническом преобразовании мира, второе — в поэтическом воображении, в искусстве, мифе и т.п.

Возможность тождества между мыслью и мыслимым теперь строится на реальности различия мысли и мыслимого, которое определяется как исходное для их отношения, а не наоборот, как в античности. Поэтому собственно единичным оказывается именно мыслимое чувственно данное, а общей — мысль. Но мысль выступает уже не как образец для множества вещей, а в качестве правила, определяющего подчиненность ему единичных вещей. Общее получает статус закона, а единичное — примера, подтверждающего правило. И для Гегеля, и для Канта рефлексия, как и определяющая способность суждения, есть соотнесение

единичных по определенному закону или правилу. Этот принцип соотнесения здесь и образует сущность. Определить сущность единичного для мыслителя Нового времени — значит указать на подчиненность единичного *закону его отношения* к другим единичным или закону как *отношению всеобщего* к особенному.

Поэтому совершенно меняется содержание практического разума. На место этики как осуществления в себе добродетели, ставится у Канта мораль как следование правилу, которое всегда могло бы быть принципом всеобщего законодательства. Такое правило способно становиться принципом всеобщего законодательства, поскольку оно выдвигается как обязывающее практическим разумом каждого человека, что происходит вследствие его всеобщего характера как правила. Благодаря своему обязывающему значению для каждого обладающего разумом человека, это правило выражает справедливость.

Здесь смысл справедливости уже другой, чем он был в античной этике. Если в античной этике справедливость — это одна из нравственных добродетелей, т.е. приобретаемое свойство души, которое реализует ее собственное благо, то справедливость в моральном, кантовском смысле — это качество такого жизненного правила, которое является всеобщим, т.е. признается обязывающим каждым носителем разума вне всякого отношения к благу носителя этого разума. Как пишет Хабермас, «к моральной точке зрения мы приближаемся уже тогда, когда начинаем проверять наши максимы на совместимость с максимами других людей»²⁰. Иначе говоря, общее в моральном смысле — это общность единого закона *отношения* между индивидами, а не общность *блага* для каждого. Общее благо — это выражение соответствия общей *природе*, который находит в себе каждый как *собственное* благо. К нему стремятся потому, что всем свойственно стремиться к благу, а поскольку он присущ по природе каждому, то он и оказывается общим благом. Это общий образец для множества душ. Напротив, единый закон обязывает потому, что каждый способен прийти к его всеобщей значимости, а потому не признавать его законом, значит, отрицать справедливость. Причем отрицать спра-

ведливость в ее новом значении, отрешенном от направленности на благо каждого, но основанном на признании истинности морального закона. Однако природа практического разума и оказывается главной проблемой. Определение разума как естественного света, способного познавать природу, а человека — как сочетания этого разума с неразумной фантазией не оставляет места для практического разума. Он может себя обосновать апелляцией либо к природному разуму, но человек благодаря разуму отличается от природы, либо к неразумной фантазии, но тогда он не разум. А через трансцендентное иное моральный закон не может быть обоснован: в силу конечности разума он имманентен отношениям между людьми.

Обращенность к иному как проблема современности

Проведенный анализ показывает, что, наследуя традиционные способы обоснования рефлексии, современное мышление не может найти основания для этических и моральных решений посредством апелляции к реальному как радикально иному. Означаемое и означающее легко меняются местами. Нынешнее непосредственное различие мысли и мыслимого (как означающего и означаемого) и вместе с тем их неразличимость (при полной обратимости означаемое становится означающим и означающее лишается отношения к означаемому) базируются на тотальном расширении опосредствующей деятельности мысли, что ведет к радикальному переосмыслению реальности как опосредствуемой стороны, т.е. мыслимого как иного (иного для мысли и ее опосредствующих усилий).

Как уже говорилось, в ситуации подобной неразличимости, выражаемой в терминах семиотики как утрата означаемого, отношения мысли и мыслимого становятся аналогичными положению мысли в архаическом сознании. А тогда становится невозможной этическая рефлексия, поскольку оказывается неосуществим взгляд со стороны — извне замкнутого на себя механизма означивания. Чтобы была возможна и этическая и моральная рефлексия, нуждающаяся в обосновании, т.е. возможности взгляда со стороны, необходимо заново определить радикально иное как

источник бытия мысли. Таким был путь, начатый античной философией и в прежнем качестве, видимо, исчерпанный. Другой путь был проделан библейским сознанием, по-своему указавшим на радикально иное, трансцендентное начало как на опору для отрыва от насквозь пронизанного магическими энергиями мира сознания архаического человека. В этом контексте, утрата означаемого и замыкание в кругу знаковых отсылок, о котором шла речь выше, становится выражением потребности отношения к радикально иному источнику бытия мысли, без которого невозможно обоснование этических и моральных решений.

Результат пройденного пути – обнаружение культурно-исторической обусловленности любых интерпретаций реальности как источника мысли показывает, что радикально иное не имеет смысла полагать под видом всеобщего, как абсолютизированное идеальное. Для возможности этических дискуссий о пределах жизни человека в биоэтике кардинальным оказывается вопрос о том, как возможно этическое обоснование в условиях исчерпанности путей абсолютизации идеального в качестве образа радикально иного. В этой ситуации не решают проблемы ни этика, исходящая из поиска идеального онтологического основания, ни этика, стремящаяся рационально обеспечить консенсус при невозможности онтологического основания, что побуждает ее усматривать в качестве единственно возможной калькуляцию максимального прагматического, а не этического блага (этика утилитаризма). Единственный способ определения радикально иного как источника мысли и основания этической и моральной рефлексии – понять реальность как актуализацию *обращенности* иного к мысли и мысли к иному, т.е. признать связь конечного мышления с действенным полаганием своей позиции в мире совместно с другими на основе согласования истолкований выбираемой позиции в качестве истинной.

Примечания

¹ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс – Прогресс-Академия, 1992.

² Это различие проводится, напр., в работе: Хабермас Ю. О прагматическом, этическом и моральном употреблении практическо-

- го разума // *Хабермас Юрген*. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. — М.: АО «КАМИ», 1995.
- ³ Ср. рассуждение Сократа об Уме как строителе всего в платоновском диалоге «Федон» 97с-99а (см.: *Платон*. Соч. в 3-х тт.: Т. 2. — М.: Мысль, 1970. — С.67 — 69).
- ⁴ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подг. А.В.Лебедев. — М.: Наука, 1989. — С. 291.
- ⁵ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 508.
- ⁶ *Беренштейн А.Д., Черняк Л.С.* Философско-математические начала телеологии. //Логос живого и герменевтика телесности. — М.: Академический проект, 2005. — С. 25 — 58.
- ⁷ Этот оборот заимствован мной у О.Аронсона.
- ⁸ См.: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000; *Бодрийяр Ж.* Система вещей. — М.: Рудомино, 1995.
- ⁹ Ср.: *Делез Ж.* Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998.
- ¹⁰ См.: *Фуко М.* Что такое автор? // *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996.
- ¹¹ См.: *Брагинская Н.В.* Демонстрация изображения — архаичный тип театрального представления. <http://www.ruthenia.ru/folklore/braginskaya4.htm>.
- ¹² См.: *Иванов В.И.* Существо трагедии // Иванов Вячеслав. Дионис и прадионисийство. — СПб.: Алетейя, 1994.
- ¹³ См.: Брагинская Н.В. Указ. соч.
- ¹⁴ *Ахутин А.В.* Открытие сознания (древнегреческая трагедия) // Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. — М.: Наука, 1990.
- ¹⁵ εθος — греч., привычка, обыкновение, обычай; ηθος — нрав, обычай, характер, образ мыслей (см.: *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. Репринт V изд. 1899 г. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. 1991. — С. 370).
- ¹⁶ См.: *Аристотель*. Никомахова этика. Кн.1 (13). 1102а 25-30, 1102б 10-35 // *Аристотель*. Соч. в 4-х тт.: Т.4. — М.: Мысль, 1984. — С.75 — 76.
- ¹⁷ См.: *Аристотель*. Никомахова этика. Кн.1 (13). 1103а 5 — 10. — С. 77.
- ¹⁸ Этот смысл подчеркивает Ю. Хабермас в своей уже упоминавшейся работе (см.: *Хабермас Ю.* О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума. — С.7 — 17), проводя различие между этическим определением должного у Аристотеля и моральным — у Канта.
- ¹⁹ *Черняк Л.С.* Рациональность культуры (позиция 1.1) //Теоретическая культурология. — М.: Екатеринбург: Академический проект; Деловая книга, 2005.
- ²⁰ *Хабермас Ю.* Цит. соч. — С. 14.

БИОЭТИКА – ВАРИАНТ «ЛОСТЭТИКИ»*

Е.Г. ГРЕБЕНЩИКОВА

Возникновение биоэтики было связано не только со значительной трансформацией основных этико-правовых приоритетов оказания медицинской помощи, но и с изменением нравственных оснований, долгое время определявших онтологические концепты морали и культуры. Каждая эпоха, формируя свой «образ человека» и воплощая в нем определенную совокупность истин о бытии, воспроизводит некоторые объективные знания о человеке как таковом. В определении реальностей, конституирующих любого человека и общих для всех людей, мы отталкиваемся от того, что называем человеческой природой, которая впоследствии до-определяется через разнообразные влияния социальных практик и культуры. Настойчивое вопрошание индивида о собственной сущности, ее смысле и значении неизменно подводит к некому горизонту понимания, в котором могут стираться те или иные несущественные черты, однако остаются некие специфические свойства.

Проблема «природы человека» вновь оказывается в центре гуманистической рефлексии в начале XXI в., фиксируя совершенно драматическую ситуацию: быть «со-творцом» и хранить свое «естество». Фактически, вопрос ставится следующим образом: «существует ли вообще такая вещь, как природа человека, есть ли она нечто жестко структурированное или она, прежде всего, пластична, либо же, как часто говорят, суть природы человека состоит в изменении природы человека, и т.д., и т.п.»¹.

Каждая эпоха, вопрошая об онтологических пределах человеческого в культуре как возможности постижения-прояснения онтологической идеи личности, может быть раскрыта в качестве антропопроекта. Современная же ситуация, понимаемая как онтологический предел обитания человека – предельное исчерпание ресурсов всех антропо-

*Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Трансформация нравственных ценностей медицины в современной России», грант № 08-03-72303 а/Ц.

логических проектов, используемых ранее, и завершение господства главного из них — проекта человека рационального, человека просвещения, заставляет искать новые культурно соизмеримые способы самоидентификации.

В «ситуации «после»» среди форм культурного самоопределения особое место занимает медицинский дискурс, а точнее, инициированная успехами медицины и биотехнологий трансформация представлений человека о самом себе. Расшифровка структуры генома, появление и успехи трансплантологии, реаниматологии, молекулярной иммунологии, прогнозируемое современными футурологами увеличение жизни до 150 лет и многие другие достижения медико-биологических наук определили веру в их почти бесконечные перспективы и безграничные возможности. Медицина получила возможности, о которых столетие назад не мечтали даже фантасты. Выйдя на новый познавательный и технологический уровень, она вновь актуализировала проблему человека уже в новом контексте — в дискурсе биоэтики. Осознание потребности защитить людей от «подавляющей сверхмощи» современных технологий, в том числе биомедицинских, выразилось в вопросе относительно того, есть ли нечто неизменное, некая константа в человеческой природе, или более конкретно — есть ли предел возможного вторжения в нее? Несомненно, причины подобного внимания связаны с осознанием перспектив, с тем, что «самые трудные задачи, поднимаемые биотехнологией, — это не те, что показались на горизонте, а те, что могут возникнуть лет через десять или тридцать»².

Многомерность экзистенциальной фактичности и новые модальности человеческого могущества, открываемые переходом к высоким биотехнологиям, определило факт принципиального расширения биоэтической проблематики на проектирование альтернативных возможностей будущего. Именно тематизация в анализе будущего выдвигает в центр этической рефлексии ответственность, выступающую в новых условиях «ценностью из ценностей». Принцип ответственности, по мысли Ганса Йонаса, является своеобразным залогом нравственного благоразумия и должен стать основой новой этики технологической цивилизации — «эти-

ки предвидения». Необходимость учета «небывалого дальнейшего действия» позволяет обосновать новый императив, который предполагает согласованность не на уровне индивидуального объекта, а на уровне коллективного целого, имеющего универсальную значимость в фактическом масштабе действий. Придавая нравственному исчислению новый временной горизонт, «эвристика страха» выдвигает в центр биоэтической рефлексии необходимости принимать в расчет «само существование человеческого рода» в будущем³.

Это обстоятельство уже на новом уровне предполагает необходимость переоценивать долгосрочные перспективы и учитывать альтернативы вероятного хода событий. Дело не только в том, что мы расширили сферу перемен, сделали их масштабнее — мы изменили их темп. На нас обрушивается лавина быстро меняющих друг друга событий, что приводит к преобразению нашего восприятия времени. Мы «ощущаем» жизнь иначе, чем наши предшественники, и именно в этом отличие современного человека, который в перспективе сможет сделать объектами планирования различные этапы собственной жизнедеятельности — детство, юность, зрелость, старение.

Человек, «перестав быть образом и подобием Божиим», приобрел возможности творца собственного тела. Современный представитель рода *Homo sapiens* в отличие от своего недалекого предка (даже в пределах нескольких поколений) может иметь искусственный орган, вставные зубы, контактные линзы, «подтянутые» морщины, не говоря уже о возможностях не только исправления дефектов, но и значительного изменения тела по желаемому образу, в качестве которого обычно выступает, растиражированный средствами массмедиа, образ поп-звезды. Появилась идея освобождения тела от предопределенности — возможность смены идентичностей, похожей на смену одежды в зависимости от ситуации и контекста. Человек оказывается в состоянии постоянного становления, в опыте постоянного переживания онтической потенциальности, исключительной восприимчивости к новым веяниям и постоянной переоценки ценностей без четко определенной цели. В таком контексте не выглядит фантастическим прогноз Э. Тоффлера о возмож-

ной реализации модульного принципа – представление о целостности тела при систематической замене некоторых его частей-модулей. Но если человек с имплантированными элементами не испытывает затруднений в самоидентификации, то возникает вопрос о пределах возрастания механических компонент в теле. Речь фактически идет об изменении «метафизики тела», трансформации биологических оснований, которые всегда рассматривались как наиболее устойчивые и достоверные.

Другая сторона вопроса связана с не/дозволенностью возможных вмешательств, что выражено в терминологическом разграничении «терапии», которая «делает людей целыми (в том смысле, что человеку так или иначе возвращается утраченная или поврежденная целостность)» и «улучшения», изменяющему целое⁴.

Аксиологическое измерение человеческой природы наполняется новым содержанием, особенно в перспективах определения «лучших» генов, «хорошей» наследственности и т.п. Более того, размывание аксиологического поля биомедицины представляет опасность с позиций антропоцентричного самосознания, предполагающего для удовлетворения естественных прав и потребностей возможность выхода из самой естественности. Например, возможность родить ребенка, когда такая способность не дана природой; продлить жизнь, когда естественные процессы ведут к неизбежной смерти; изменить пол. Вытеснение многих традиционных ценностей выражено и в новом «этическом стандарте»: «беременность напрокат», «репродуктивный туризм», «моральность убийства».

Медицина только обозначила исходную посылку – возможность вмешательства и изменения на телесном уровне, дальнейший «пересмотр» неизменности человеческой природы был детерминирован многими культурно-историческими причинами, а медицина «по полному праву заняла статус философии человека»⁵.

В таком ракурсе «загадка о человеке» приобрела практическое значение, определяя необходимость выведения некоторой совокупности фундаментальных истин о сущности человеческой личности, и границах возможного вмеша-

тельства. Классическая европейская этика, исходившая из самодостоверности существования человека, оказалась перед необходимостью рефлексии над предельными основами человеческого бытия и западной культуры.

Трансформация нравственных оснований стала возможной в постмодернистской структуре общества, выразителем установок и основой здравоохранительной идеологии которого и выступило биоэтическое сознание. Возможность «свободного самоопределения», невзирая на любые основания, — национальные, культурные, религиозные, моральные — важнейшая детерминанта философии постмодерна. Декларируемое постмодернистской философией отсутствие единого объективного критерия в ситуации выбора среди множественности социокультурных пространств и практик, не имеющих общего языка и смысла, утвердило сомнение в возможности построить универсальную теоретическую модель морали. Принципиальная открытость, плюралистичность и ацентричность культуры утверждает отказ от любых универсальных презумпций, иерархичности и, соответственно, единых аксиологических шкал. В таком контексте любой поступок, традиционно подводимый под некие общие требования или правила, уже нельзя вывести из общезначимой нормы, что предполагает новую систему этических координат. Постмодерн, понимаемый «как состояние радикальной плюральности» (В. Вельш), фиксируя нелинейность современной культурной прагматики, в сфере этико-аксиологической приводит к пересмотру ценностей матрицы традиционной морали. В области медицины этот процесс можно выразить в сомнении: возможно ли нормировать медицинскую практику путем создания общеобязательных императивных правил? Речь идет не о подмене старого мировоззрения новым, а об изменении принципа построения этических систем, точнее, их бессистемности, выражающейся в конкретном решении относительно каждого конкретного случая.

В противоположность бинарным оппозициям, фундамирующим этику: добро — зло, хорошо — плохо, должное — сущее, коллективизм — эгоизм и т.п., происходит переосмысление множественности оснований, определяющих контекст решения проблемы как «важнейшее условие мыс-

ли, которое специфически структурирует поле биоэтических обсуждений»⁶. Трудности в достижении согласия относительно проблем прекращения лечения или воздержания от начала активных лечебных мероприятий часто сопряжены с разногласиями относительно фундаментальных ценностей, коренящихся в культуре. Другой пример – расхождения в понимании такой процедуры, как получение информированного согласия на участие в биомедицинском исследовании. В некоторых регионах, например, среди африканских племен, согласие от предполагаемого участника исследования получить невозможно. Это право может быть делегировано другому представителю сообщества (вождю племени, супругу женщины и т.п.).

«Двойная субъективность» классической этики в *пост*-эпоху сменяется презумпцией «смерти субъекта», декларируемая современными философами. «Личностное бытие», укорененное в пространстве нелинейной, по своим свойствам, среды жизненного мира мыслится как диалогизирующее. Открытость и многомерность осознания собственной фактичности и самовыстраивания будущего, в котором каждый бытийный проект имеет альтернативные возможности, не позволяет верифицировать их как единственно «правильные» и исчерпать варианты до конца. Х.-Г. Гадамер фиксирует выбор в качестве универсальной структуры фактического экзистирования: вот-бытие способно выбирать или отвергать определенные варианты, при том, что фундаментальным выбором является альтернатива между возможностью быть подлинно и неподлинно, самим собой или не самим собой.

Цена личностного выбора оказывается слишком высокой. И вопрос здесь не в его этических основаниях, точнее, не только в них, но и в осознанности перспектив, предполагаемых действий. Необратимость исходного морального выбора хорошо продемонстрирована в фильме «Другой», где клонированный ребенок лишь внешне совпадает со своим «прототипом».

Выразив в этико-медицинской доктрине постмодернистские установки философско-мировоззренческого плана, этика сомкнулась с идеологией, утвердив такие ценности

либерализма, как автономия личности, право на информирование и свободу выбора. А на уровне правового сознания инициировала процесс либерализации юридических норм. Наиболее показательным здесь является все возрастающее в мире число сторонников легализации эвтаназии, что уже нашло свое отражение в законодательстве ряда стран. Взаимовлияние права и этики в биоэтическом дискурсе, несомненно, связано с американской правовой системой, ориентированной не на общеобязательность норм, а на прецедент. Корреляция правового и этического подходов определена необходимостью учета социальных, религиозных, экономических и многих других сопряженных уровней рассмотрения прецедента – казуса, значимых для достижения консенсуса, выступающего неким образцом принятия решений в подобных ситуациях, но не общеобязательной нормой. Таким образом, поливариантность биоэтических подходов отразила существенную особенность общества постмодерна – принципиальную равнозначность оценок и необходимость постоянного согласования быстро меняющихся под воздействием науки условий ежедневной жизни и устоявшихся за многие тысячелетия интерпретаций базовых экзистенциалов человеческого бытия. С этим связана и специфика биоэтики как типа современного знания: существующего не как набор определенных истин, а как проблемное поле – диалогическое и полемическое пространство, постоянного согласования разнородных подходов, оспаривающих право на роль наиболее авторитетной системы аргументации, не вычлняющихся, при этом в независимое целое, но приобретающих свое значение в дискуссии.

Примечания

¹ PCBE Transcripts (March 6, 2003). Session 3. (<http://www.bioethics.gov>)

² Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М., 2008. – С. 32.

³ Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. – М., 2004. – С. 53.

⁴ Distinguishing Therapy and Enhancement. Staff Working Paper. (<http://www.bioethics.gov/>)

⁵ Фуко М. Рождение клиники. – М., 1998. – С. 295.

⁶ Тищенко П.Д. О множественности моральных позиций в биоэтике // Человек. 2008. № 1. – С. 83.

МОРАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ: МЕЖДУ КУЛЬТУРОЙ И ПРИРОДОЙ (А-КУЛЬТУРОЙ)

П.А. ПЛЮТТО

1. Традиционная этика, этический нативизм и моральный реализм: суть спора. Теория естественного отбора Ч. Дарвина породила целый ряд современных попыток связать этику и эволюцию. Представители современной социобиологии, например, пытаются доказать, что происхождение человеческих этических верований и суждений вполне объяснимо с точки зрения концепции естественного отбора при использовании этой концепции в исследованиях эволюции *человеческих популяций*. Противоположная сторона в споре представлена учеными, которых мы, с определенной долей условности, назовем здесь представителями традиционной этики. Они разделяют убеждение в том, что этические верования и суждения человека являются плодами его культурного, а не биологического развития. Первое и самое простое возражение на это со стороны социобиологов состоит в том, что происхождение самой культуры – а, следовательно, и такой ее области, как мораль – коренится в биологической эволюции человека.

Итак, главный вопрос в споре «традиционных этиков» и социобиологов можно сформулировать так: возможно ли достаточно убедительно доказать, что этические верования человека, определяющие его поведение, в основе своей являются результатом биологической эволюции? Законность вопроса обусловлена впечатляющим прогрессом знаний, свидетельствующих о том, что человеческий мозг *от рождения* приготовлен для проявления и дальнейшего развития этических (и – специфических для человека – познавательных) способностей.

Поскольку понятие «социобиология» применительно к одной из сторон описываемого нами спора является чересчур широким, далее мы будем пользоваться более узким – но, соответственно, и более точным – понятием «этический нативизм». Им в западной англоязычной литературе определяется направление, принимающее существование

врожденных эволюционных оснований для этического поведения человека (от англ. *nativity* – рождение). Сторонники этического нативизма обычно ссылаются на выдержавшую уже множество изданий «Библию» современной социобиологии: на знаменитую книгу Э. Уилсона «Социобиология: новый синтез», в которой автор прямо говорит о том, что человеческая этика вполне может быть «биологизована» (can be «biologized»)¹.

Прежде чем обратиться к конкретным примерам, которые предлагают нам этические нативисты в своих попытках «биологизировать» этику, сделаем одну немаловажную оговорку, снижающую их объяснительный «задор». Она состоит в том, что все примеры этических нативистов ограничены кругом, в пределах которого эволюционное объяснение *работает*. Однако то, что в такой круг не попадает, не может быть просто проигнорировано. Из указанного круга выпадают, например, многие образцы моральных верований человека, в основе которых явно лежит *инкультурированная моральная рефлексия*, что исключает возможность врожденной природы *всех* наших моральных верований. С другой стороны, однако, убедительность аргументов этических нативистов основывается на новых данных, которых все больше накапливается в науке (в частности, в сфере исследований, так называемого *предэтического* поведения животных), и которые требуют, соответственно, новых подходов для своего осмысления.

Рассмотрим для начала пример, который приводится наиболее часто. Одно из моральных *верований* человека – или, видимо, точнее следует говорить «одно из его эволюционно обоснованных моральных *чувств*» – состоит в том, что любой человек *чувствует* нечто *неправильное*, нечто *неверное* в кровосмесительных репродуктивных отношениях между близкими родственниками (между братом и сестрой и т.д.). Этические нативисты говорят, что данное врожденное моральное *чувство* возникло именно потому, что оно является полезным в естественном отборе. Когда близкие по крови родственники вступают в репродуктивные отношения, появляется большой риск возникновения у потомства таких серьезных заболеваний, как серповидноклеточ-

ная (злокачественная) анемия (малокровие) и гемофилия. Поскольку такое потомство, вероятнее всего, не будет воспроизводиться дальше, вовлечение в инцест является эволюционно неадаптивной стратегией. От нее нас и охраняет моральный запрет, который оказывается укоренен на биологическом уровне. Понятно, что этот моральный запрет лежит глубже обычаев культуры. Так, например, в случае египетских фараонов и других известных истории родственных между собой правящих политических династий именно культура — в данном случае, политическая культура — толкала людей на нарушение *естественных* моральных норм, заменяя их «протivoестественными» нормами культуры².

Какие же значимые выводы можно сделать из этого примера? Некоторые философы, разделяющие воззрения традиционной этики, говорят, что никаких. Этика, говорят они, *нормативная* наука, в то время как биология — *дескриптивная*. Невозможно сделать никаких значимых *нормативных* выводов из эмпирических предпосылок. А тот, кто все же пытается сделать это, совершает *натуралистическую ошибку*. Нам от природы даны зубы, пригодные для поедания мяса. Следует ли отсюда, что все мы *обязаны* есть мясо? Не только *не* следует, но более того, — существуют влиятельные этические направления (как религиозные, так и светские), согласно которым поедание мяса является морально предосудительным.

Таким образом, даже если принять — что совсем не обязательно — тот факт, что эволюция способна развить в нас некие моральные *чувства*, это еще не означает автоматически, что мы действительно *должны* (морально обязаны) следовать в своем поведении указанным *чувствам*. Мы способны не следовать побуждениям, идущим от них: посредством этической *рефлексии* мы можем интерпретировать их совершенно иначе по отношению к тому поведению, к какому они нас склоняют. Однако если мы не станем следовать этим *чувствам* из моральных соображений, какие у нас останутся основания называть их моральными? Если мы не идентифицируем эти *чувства* в качестве тех, которым мы *должны* следовать безусловно, вряд ли можно именовать их

моральными: ведь этика — это именно область *долженствования*.

Этические нативисты по-разному отвечают на обвинение представителей традиционной этики в *натуралистической ошибке*. Некоторые из них снижают свой объяснительный пафос, соглашаясь с тем, что наличие врожденных моральных *чувств* еще не влечет за собой *обязанность* человека действовать в соответствии с ними. Тем не менее, они настаивают на том, что этический нативизм может сказать нам нечто важное относительно человеческой этики и, соответственно, относительно человеческого поведения в целом. Возможно, говорят они, биология поможет нам описать то, что с ее точки зрения влечет за собой ущерб самому человеческому существу. Так, например, существует фундаментальная — биологически обоснованная и неизменная — разница между мужчиной и женщиной. Следовательно, программа феминизма, целью которой будет достижение абсолютного равенства полов, заранее обречена на неудачу: она бессмысленно пожирает человеческие силы и время.

С другой стороны, такие известные представители теоретической биологии, как М. Рьюз выбирают другую стратегию³. Они пытаются занять *метаэтическую* позицию, вводя представление о так называемом «моральном реализме». Суть этой позиции можно кратко сформулировать так: среди всевозможных фактов реальности, в которой живет человек, существуют *моральные факты*. По критерию их *естественного* происхождения *моральные факты* вполне можно сравнить с такими фактами эволюции живого, как, например, факт появления зеленых листьев на деревьях каждой весной. К этим не требующим *доказательств* фактам (хотя их *доказательства/объяснения*, конечно, могут быть сделаны — и делаются — *задним числом*) в области человеческой морали можно отнести тот *несомненный факт*, что мучить младенцев ради забавы *неправильно*. Именно существование подобных моральных фактов, от которых — в качестве *фактов* — невозможно уклониться, определяет собой то, что мы являемся моральными существами.

Факт есть факт, то есть сама реальность, находясь в которой мы можем лишь различным образом ее интерпрети-

ровать. Так, например, тезис этических нативистов о том, что человеческая мораль вполне объяснима с точки зрения ее адаптивной ценности, поскольку она способствует успеху человека в его естественной борьбе за выживание (как в природе, так и среди других людей), — даже этот тезис является, строго говоря, всего лишь определенной интерпретацией естественных *моральных* фактов. Следовательно, в конечном итоге, он основывается именно на них, сами же *моральные* факты являются просто *наличествующими* и *неотменяемыми*.

Два «лица» сознания. Спор, описанный нами только что в виде *abstracts* из западной англоязычной литературы, не окончен. Он, конечно, будет длиться. Мы, однако, не хотим вмешиваться в него с позиции какой-либо одной стороны: на наш взгляд, этот спор в присущей ему односторонности позиций может оказаться бесперспективным. Спорящие упускают из вида главное: *окончательный, предельный* предмет своего спора. Это — сам феномен (морального) сознания, его *двойственная* природа. Спорящие — мы убеждены в этом, и постараемся ниже это доказать — спорят о двух разных «лицах» (морального) сознания, т.е. просто «говорят о разном». Для того чтобы вникнуть в существо дела, нам придется оставить на время в стороне специфику морального сознания и поговорить о природе *сознания как такового*.

«Возьмем «сознание как таковое», — писали М.К. Мармашвили и А.М. Пятигорский в своей совместной книге «Символ и сознание». — Мы не знаем, что это такое, мы исходим из того, что вещей подобных сознанию нет, но в то же время и о некоторых других вещах и явлениях мы также можем говорить, что они не могут быть объектом непосредственного знания, и поскольку они не могут быть объектом непосредственного знания, они могут быть сопоставимы с сознанием по этому признаку. Возьмем, например, смерть как явление сознания. Смерть не может быть описана в силу того тривиального обстоятельства, что для ее описания надо быть живым, а будучи живым — описать свою смерть невозможно. И так будет всякий раз, когда мы берем такие примеры для аналогий, в которых сам способ описания унич-

тожает условия, в которых мыслится предмет, который мы хотим описать»⁴.

Пытаясь понять это глубже, примем (пока условно) *сознание как таковое* в качестве обозначения «биологического лица» сознания (в дальнейшем мы собираемся существенно утончить смысл данного его модуса), которое всегда, **отсутствуя, присутствует** в его «инкультурированном лице». Принимая это допущение, можно предположить, что когда этические нативисты говорят о *врожденных моральных чувствах* человека, они — в конечном итоге — отсылают нас именно к этому «биологическому» модусу нашего сознания.

Другое «лицо» сознания — инкультурированный его модус — мы могли бы, вслед за авторами «Символа и сознания», назвать сознанием-как-рефлексией. «Люди, которые впервые в истории ввели понятие рефлексивной процедуры, где нейтрализуются разные условия сознания, и учет сознания протекает не на уровне непосредственного функционирования и содержательности сознания (как такового. — П.П.), а на уровне *воспроизведенного* сознания, то есть на уровне мышления о нем <...> понимали, что они производят разрыв с некоторой экзистенциальной основой содержания знания»⁵. Понятно, что *экзистенциальная основа содержания (со)знания* у нас соответствует «биологическому» его модусу («лицу»).

Под «людьми, которые впервые в истории ввели понятие рефлексивной процедуры» Мамардашвили и Пятигорский подразумевали, в частности, Платона и Декарта: «Они произвели этот разрыв не потому, что считали эту [экзистенциальную/биологическую] основу несуществующей. Они понимали, что с переходом на уровень рефлексии и с дублированием некоторого спонтанного процесса сознания на рефлексивном уровне строятся какие-то особые условные **конструкции** — рефлексивные конструкции контролируемого повторения и воспроизведения того, что было прежде спонтанным и неконтролируемым. Они знали, что связь во времени появляется на уровне рефлексии, а на первичном уровне ее нет. Но что есть «дублирующие» конструкции, где события происходят как бы дважды: в первый раз — как сами по себе, во второй — так, как если бы имелся

с самого начала рефлексивный механизм их воспроизведения»⁶. Под вторым «лицом» сознания мы можем, таким образом, понимать, «дублирующее» рефлексивное инкультурирование «биологического лица» *сознания как такового*. Здесь речь идет о самосознании в культуре *сознания как такового*.

Итак, события сознания «происходят как бы дважды»: в первый раз — «сами по себе», на «биологическом уровне» *сознания как такового*; во второй — «так, как если бы имелся с самого начала рефлексивный механизм их воспроизведения», на уровне сознания-как-рефлексии. На этом вторичном уровне — на уровне инкультурированного самосознания *сознания как такового* — спонтанные и неконтролируемые события сознания охватывается связью во времени, которой у них на их первичном уровне (*сознания как такового*) нет. Понятно, что представители традиционной этики в своих представлениях о морали ориентированы на данный вторичный, инкультурированный уровень морального сознания-как-рефлексии.

Культура vs а-культура. Теперь нам хотелось бы скорректировать представление о *сознании как таковом*, уточнив собственное представление о нем, изложенное выше.

Итак, термином *сознание как таковое* мы условились обозначать «биологический модус» сознания, который всегда *присутствующе отсутствует* в его инкультурированном модусе. Основание нашего уточнения чрезвычайно просто: никакой *биологии* в а-культурной *природе-самой-по-себе* [в *природе как таковой*] нет. Биология — биологические эмпирические и фактографические данные, биологические теории и таксономии, биологические понятия и термины и т.д. — является частью культуры, но совсем не *природой как таковой*, которую биология описывает и исследует.

Этим мы хотим сказать, что даже простым *пониманием* природы, *пониманием*, производимым нами всегда *изнутри* культуры, мы ее уже *инкультурируем*. Но *природа-сама-по-себе*, по определению, находится *вне* культуры: изначальная а-культурная природа не совпадает с тем, что описывает и исследует естествознание, использующее всегда ограниченные — исторически и культурно обусловленные — ресурсы и способы ее описания.

Представление об а-культурной *природе как таковой* в повседневной жизни человека, конечно, никогда не востребуется. Однако в отношении к рассматриваемой нами проблеме сознания данное представление может оказаться весьма полезным: оно означает, что понятие *сознания как такового* должно иметь статус не *биологического*, но именно *а-культурного* модуса сознания. Для нас это уточнение является важным, поскольку благодаря ему становится понятным разговор об **инкультурации** сознания на его вторичном уровне, на уровне сознания-как-рефлексии.

На наш взгляд, многие места в «Символе и сознании» представляются читателю трудными для понимания именно потому, что авторы «метафизических рассуждений о сознании, символикe и языке» не уделили должного внимания тому, что *сознанием как таковым* не является. Речь идет об инкультурированном модусе сознания-как-рефлексии, который противостоит а-культурному модусу *сознания как таковому*, и — соответственно — о культуре, противостоящей а-культурной *природе как таковой*. Между тем, согласно указанной ими же методологии, разговор о том, что *сознанием как таковым* не является, представляет собой способ поговорить о «состоянии сознания как такового». «Мы назовем состоянием сознания и то, — писали Мамардашвили и Пятигорский, — что в принципе ранее считалось не имеющим вообще отношения к сознанию. Это — тоже состояние сознания. Какие-то вещи называются «неметаллами» — это относится к свойствам металлов. И мы здесь также говорим о сознании в связи с тем, что им не является»⁷.

Предлагаемое Мамардашвили и Пятигорским размышление о том, что сознанием *не* является (в качестве способа помыслить само сознание) представляет собой хорошее пояснение возможности нашего размышления об а-культурной *природе*, и, соответственно, об а-культурном модусе *сознания как такового*, в связи с более привычным для нас (в культуре) сознанием-как-рефлексией. Наличие такой возможности, в свою очередь, оказывается принципиально важным подтверждением изначального единства двух модусов (двух «лиц») сознания.

Мир, в котором уже давно проживают свои жизни люди, есть мир культуры, в рамках которой даже *нетронутая* (культурой) *природа* оказывается *инкультурированной*: даже эта природа видится и понимается человеком *изнутри* культуры. Постулируемая здесь нами ее *инаковость* подобна *инаковости* «левого» и «правого»: полнота смысла одного предполагает какую-то реальность другого, чем и объясняется сам феномен *присутствия того, что отсутствует*. Но когда Мамардашвили и Пятигорский пытаются сказать – на своем языке – о различии между *сознанием как таковым*, с одной стороны, и инкультурированным модусом сознания, который они именуют «рефлексивной процедурой самосознания», с другой, такое различие – ввиду отсутствия у них указанного «оператора» *культура/а-культура* – оказывается недостаточным и нечетким.

Рождение морального сознания: психоаналитические данные. Различение двух модусов сознания – которое мы только что *аналитически* провели – представляет определенную трудность именно потому, что «на практике» сознание одновременно работает обеими своими «сторонами», являя собой, таким образом, целостность. В этом плане и «руссоистские» ссылки этических нативистов на *врожденные* моральные *чувства* (на наш взгляд, они апеллируют исключительно к а-культурному модусу сознания), и попытка представителей традиционной этики основать мораль на инкультурированном сознании-*как*-рефлексии, – и то, и другое страдает неполнотой, впадая в «односторонность». Одной констатации этого для нас, однако, недостаточно. Не хватает главного: понимания механизма рождения единого в своей целостности морального сознания. Для обретения этого понимания науке, конечно, предстоит сделать еще очень многое. В данной статье мы предлагаем лишь попытку некоторого *уточнения* постановки самой проблемы рождения (морального) сознания.

Для начала – в подтверждение правильности выбранного нами пути – можно сослаться на следующее обстоятельство: сформулированный нами выше тезис «а-культурный модус сознания *отсутствующе присутствует* в его инкультурированном модусе» мы можем обнаружить у мно-

гих мыслителей, так или иначе занимавшихся проблемой сознания. При этом необходимо учесть, однако, что принятие этого тезиса — в нашей его наиболее общей формулировке — может быть существенно затруднено разницей в используемых разными исследователями словарях.

Так, на языке психоанализа наш тезис звучит следующим образом: бессознательное, *присутствующее отсутствующее* в сознании, есть *вытесненное* из культуры сознание. Здесь необходимы некоторые пояснения, призванные исключить неверное понимание самого *вытеснения*.

Дело в том, что, говоря о *вытеснении*, Фрейд различал *первовытеснение*, *собственно вытесненное* и *возврат вытесненного*⁸. В своем научном комментарии к фрейдовскому анализу известного «случая председателя Шребера» В.А. Мазин пишет: «*Первовытеснение* не может являть собой вытеснение в собственном смысле слова, поскольку забвению подлежит то, что никогда не было осознано. Именно с перво-вытесненного как невоспоминаемого конституируется бессознательное. *Собственно вытесненное* — удаление от осознания того, что уже было достоянием сознания. <...> Фрейд говорит о вытесненных представлениях; Лакан — о вытеснении означающего из означающей цепи. Собственно вытесненное структурировано подобно метафоре и всегда предполагает возврат. Именно по этой причине Лакан говорит: вытеснение и возврат вытесненного — одно и то же. И все же, возвращается не то же самое, а *другое, отчужденное, жуткое [unheimlich]*»⁹.

Мы утверждаем, что перед нами — схема рождения сознания. Попробуем это доказать в нашем комментарии к размышлениям уже цитированного нами исследователя истории и философии психоанализа В.А. Мазина, который в своей статье, посвященной книге Й. Брейера и З. Фрейда «Исследования истерии», пишет: «В регрессии к архе-травматическим эпизодам истерии Фрейд доходит до той ранней ступени психо-сексуального развития, когда виртуальная, будущая травма *случается прежде, чем дитя обрело способность говорить*, прежде чем, скажет Лакан, оно погрузилось в символическое пространство; именно по этой причине архе-травма не интегрирована в пространство речи, а

запечатлена в бессознательном как предметное представление. Эта архе-травма телесна в том смысле, что она асимволична» (курсив мой. — П.П.)¹⁰.

Заметим, что «архе-травма асимволична» лишь в привычном для нас *инкультурированном* смысле слова «символ». Но символ — так же, как и сознание — имеет и свой а-культурный модус. Именно в этом модусе рассматривают его, например, Мамардашвили и Пятигорский, когда говорят о символах *сознания как такового*. Из их описания становится ясно, что а-культурный модус *сознания как такового* асимволичен. Это является следствием того, что символ и символизируемое в нем — в а-культурном модусе *сознания как такового* — изначально неразличимы: символ символизирует / обозначает сам себя.

Примером бытования а-символичного (в культурном смысле слова «символ») модуса *сознания как такового* (хотя, конечно, тоже уже «затронутого» культурой) может служить детство человека. Когда *нечто* подлинно новое, небывалое и неожиданное впервые случается с ним — а это, естественно, чаще всего происходит именно в детстве — это *нечто*, как правило — в тот момент, когда оно *случается* — культурно не рефлексруется. Понятно, что в наиболее «чистом» своем виде это отсутствие рефлексии при наличии (а-культурного модуса) сознания бывает опять-таки в детстве, — особенно до той поры, как «дитя обрело способность говорить».

Психоанализ говорит нам, что все сколько-нибудь серьезные, труднонаходимые и, соответственно, трудноизлечимые психические травмы были нанесены человеку еще в детстве. Эти травмы (как, впрочем, и более поздние психические травмы взрослого человека) изначально «случаются» на а-культурном, до-рефлексивном уровне *сознания как такового*. Данный уровень «забывается» вместе с детством человека до его трех- или даже пятилетнего возраста. Мы пишем «забывается» в кавычках, поскольку забвение собственного детства до определенного возраста (который у разных людей может быть разным) не означает автоматического забвения «вместе с детством» тех травм, которые были нанесены детской психике. Забвение детства до опре-

деленного возраста говорит всего лишь о том, что до этого возраста а-культурный модус *сознания как такового* — в общем и целом — не проходил «дублирования» (выражение Мамардашвили и Пятигорского) его собственным инкультурированным модусом сознания-как-рефлексии. Детские травмы, когда-то «зарегистрированные» на а-культурном уровне *сознания как такового* никуда не деваются: они и есть *первовытеснение*, вытесненное-до-его-вытеснения-из-культуры. Они проходят свое «дублирование» на инкультурированном уровне сознания-как-рефлексии уже во взрослом состоянии человека (ничто, таким образом, «не проходит даром»).

Итак, «забытые» детские травмы в своем неузнанном виде (поскольку *узнать* мы можем только то, что уже *знали*, а детские травмы до трехлетнего возраста мы никогда не знали *в культуре*) возникают в сознании. Именно поэтому сознание (конечно, сознание в целом, не различаемое по своим модусам) представляется как то, что несет боль: как то, с чем нужно бороться (тема «борьбы с сознанием» — важный мотив книги Мамардашвили и Пятигорского). На языке психоанализа эту борьбу можно понять, как активирование *защиты* в виде *вытеснения*. Сознание-как-рефлексия (сознание травмы) *вытесняется* из культуры (*собственно вытесненное*), чтобы потом опять вернуться в нее (*возврат вытесненного*). Принимая эту *аналитику* как необходимую часть нашего понимания сознания, нам представляется необходимым дополнить ее процедурой *синтеза*: мы полагаем, что *единое* в своей целостности сознание просто меняет свой модус. Модус сознания-как-рефлексии переходит в его же а-культурный модус *сознания как такового*, который снова переходит в модус *нового* сознания-как-рефлексии и т.д. Важно отметить, что смену модусов нужно представлять себе не как возникновение каждый раз некоего *нового, другого* сознания, но как необратимые перемены, которые случаются *с одним и тем же* сознанием. Когда это *единое* сознание переходит в своей работе с инкультурированного уровня сознания-как-рефлексии на а-культурный уровень *сознания как такового*, на языке психоанализа это означает, что *вытесненное* попадает в область *бессознательного*, где оно —

вытесненное — не лежит «мертвым грузом». Оно преобразуется «до неузнаваемости»: возвращаясь, оно видится уже *другим, отчужденным, даже жутким*.

Из обыденной жизни сознания каждого из нас понятно, что сознание действительно возникает сначала как некое неопределенное (в культуре) а-культурное *чувство*. Мы можем прекрасно *чувствовать* на уровне модуса *сознания как такового* не только то, что в будущем мы назовем моральными запретами (существующими пока «на уровне тела»), но и вообще все а-культурные символы, *изначально единые* (а не просто — как это будет потом, в культуре — *тождественные*) с тем, что они символизируют. Это — символы, вроде боли или «того, что происходит с детьми, когда они видят красные объекты»: *больно, красно, щекотно, приятно* и т.д. Иными словами, это — символы, которые еще не от-рефлексированы в культуре, т.е. еще не «расщеплены» в ней/ею на символ и символизируемое. Рефлексивное понимание символов *сознания как такового* (означающее их расщепление *в культуре* на символ и символизируемое) одновременно означает возникновение той или иной их культурной интерпретации.

Благодаря идентификации а-культурного модуса *сознания как такового* в качестве *первовытеснения*, становится видно, что травма *сознания как такового* (будущая травма культуры) случается до ее становления в культуре в качестве таковой (следствие возникает до причины). В целом же можно сказать, что а-культурный модус *сознания как такового* случается до инкультурированного сознания-как-рефлексии. Иначе говоря, *сознание как таковое* непосредственно — *без посредства* культуры — *отсутствует* в культуре.

Выше мы описали это состояние как *присутствующее отсутствие* а-культурного модуса сознания в инкультурированном. Теперь нам важно отметить, что инкультурированный модус сознания-как-рефлексии сам может рассматриваться как некая *потребность*, существующая в *едином* сознании на его а-культурном уровне. Можно сказать, что а-культурному модусу сознания *не хватает* его выражения и экспликации в культуре. Речь идет о *нехватке* на уровне инкультурированного модуса (со)знания того (со)знания,

которое *всегда* заранее есть на уровне а-культурного модуся (со)знания.

Это значит, что изначальную *целостность* а-культурного *сознания как такового* мы тоже вправе понимать как *символ*. Стремясь – путем своей инкультурации – к такой *тотальной целостности*, которая превышает его собственные а-культурные пределы, изначальный *целостный символ* а-культурного *сознания как такового* обретает в культуре ее – эту, искомую им, *тотальную целостность* – но лишь на один миг «вспышки» совпавшего в своих модусях сознания. *Единство* сознания, иначе говоря, лишь кратковременно «вспыхивает» во время *переноса* друг на друга двух его модусов. Любая метафора – *перенос* одного на другое – означает возникновение определенного *единства*.

Выше мы отмечали, что сознание – в своем модусе сознания-как-рефлексии – *вытесняется* из культуры, переходя, соответственно, в свой а-культурный модус для того, чтобы потом снова вернуться в культуру. Однако ре-инкультурируется оно уже именно как *другое, отчужденное, жуткое* а-культурное *сознание как таковое*, которое снова «дублируется» сознанием-как-рефлексией и т.д. Именно так мы понимаем *идеализацию* (включая *идеализацию моральную*): как возвращение в культуру *вытесненного* из нее сознания-как-рефлексии, прошедшего через модус своего отчуждения от культуры.

Сознание, переходя из модуся сознания-как-рефлексии в а-культурный модус *сознания как такового*, становится *другим, чужим, жутким* в том смысле, в каком бывает «жутким» все «чужое». Но «отчужденное» сознание-как-рефлексия может вернуться одновременно и как *прекрасное, идеальное*. Можно сказать, что любая *идеализация* представляет собой культуру, отчужденную от самой себя путем ее прохождения через а-культурный модус *сознания как такового*. Разговор о таком «оборачивании» культуры через а-культуру – еще один способ выразить *двойственность единого* сознания. С учетом этой *двойственности* становится понятно, что *идеал* есть именно то, что *отсутствуя, тем не менее, присутствует* в культуре. В конечном итоге, в случае любых *идеалов* (включая *моральные*) речь всегда идет о та-

ком *присутствующем отсутствии* а-культуры в культуре. Кратко сказанное можно выразить так: *Безусловное* а-культурное сознание как таковое и есть *Идеал*, когда это *Безусловное* – то есть не обусловленное культурой – эксплицируется сознанием-как-рефлексией в культуре.

Из сказанного выше ясно, что, проходя каждый раз через модус *сознания как такового*, сознание-как-рефлексия возрастает в степени: рефлексия рефлексии... > рефлексияⁿ⁺¹. Становится понятно, таким образом, что *единое* сознание действительно лишь *меняет свой модус*: о прохождении какой-либо принципиальной *границы* внутри самого сознания речь не идет. Это положение можно подкрепить ссылкой на мысль Ж. Лакана. Он говорил, что возникновение в *реальном дискурсе* (в культуре) образований бессознательного не нуждается ни в каком пересечении границы. *Реальный дискурс* и *образования бессознательного* постоянно выступают подобно лицевой и обратной стороны ленты Мёбиуса: разрыв, произведенный *инкультурированным толкованием* (сознанием-как-рефлексией), ведет к появлению *а-культурного бессознательного* (*сознания как такового*) в качестве *оборотной стороны* ленты и т.д.

В.П. Зинченко, определявший себя как «представителя и поборника деятельностного подхода» в психологии¹¹, тонко замечает: «Понятие деятельности успешно используется для объяснения той или иной реальности лишь до тех пор, пока она сама не становится тем, что должно быть исследовано»¹². Стоит, иными словами, задаться вопросом: «А что такое *то*, с помощью чего мы проводим исследование?», как исследование останавливается. В принятой нами терминологии это означает, что сознание-как-рефлексия протекает гладко лишь до тех пор, пока оно не задается вопросом о его – сознании-как-рефлексии – «корнях», о его «оборотной стороне»: об а-культурном модусе сознания. *Эта вопросительность (нехватка) присутствует в модусе сознания-как-рефлексии постоянно в виде отсутствующего присутствия в нем а-культурного модуса этого же единого сознания*. Попытка рефлексивного самосознания *сознания как такового* неизбежно заканчивается, таким образом, возвращением сознания в его а-культурный модус.

С занятой нами позиции «над схваткой» — с позиции понимания *двойственной* природы сознания — спор традиционных этиков и этических нативистов вполне может оказаться — мы заявили об этом с самого начала — бесперспективным. Особая точка зрения моральных реалистов, указывающих на существование *моральных* фактов, которые мы понимаем психоаналитически — как *первовытеснение*, кажется нам гораздо более интересной.

Когда *моральные* факты случаются, например, в детстве человека, они могут не сознаваться (в культуре) точно так же, как сон — во время самого сна — может не сознаваться сновидцем в качестве такового. Мы говорим, «могут не осознаваться», поскольку понимаем, что положение дел часто бывает более сложным: тот или иной *моральный* факт (моральный запрет, моральная травма и т.д.) может быть все же осознан в культуре в таком, например, его смутном («детском») виде как «случилось-нечто-необычное». Однако и в этом случае в культуре все же нет *ясного* осознания этого факта в качестве морального, а главное, смутное сознание «случилось-нечто-необычное» тут же из нее *вытесняется*.

Это говорит о том, что позиции Абсолютной моральной истины, с которой были бы видны все истины — и а-культурные, и истины культуры — не существует. Культурные моральные истины «делаются» в культуре(-ой), а то, что можно назвать «истинами а-культурных фактов», лежит за пределами культуры, причем эти два вида истин могут соответствовать (или не соответствовать) друг другу, но совсем не являются изначально *единой* (моральной) истиной.

В разных культурах один и тот же *моральный* факт а-культурного сознания как такового (например, факт *чувства* чего-то *неправильного*) может быть проинтерпретирован по-разному. Фараону, например, было бы *безнравственно* (*неправильно*) жениться не на своей родной сестре, а на женщине, не состоящей с ним в близком кровном родстве. *Природа как таковая* предоставляет нам лишь некие а-культурные «метки», которые мы можем интерпретировать в разных (иногда прямо противоположных) культурных смыслах.

Примечания

- ¹ Первое издание: *Wilson E.O. Sociobiology: The New Synthesis.* — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975. Один из самых известных афоризмов Уилсона: «Гены держат культуру на поводке».
- ² Интересно отметить в связи с этим, что воззрения этических натуралистов оказываются неожиданно близки философии Ж.-Ж. Руссо, с ее условным *motto*: «Человек является нравственным существом по самой его природе».
- ³ См.: *Ruse M. Taking Darwin Seriously.* — Oxford: Blackwell, 1986.
- ⁴ *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. — М., 1997. — С. 32.
- ⁵ Там же. — С. 153.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. — С. 60.
- ⁸ Подробный анализ механизма *вытеснения* см.: *Фрейд З.* Психоналитические заметки об одном случае паранойи (*dementia paranoïdes*), описанном в автобиографии (1911) // *Фрейд З.* Собр. соч. В 26 тт.: Т. 3. Одержимость дьяволом. Паранойя. — СПб., 2006. — С.71 — 146.
- ⁹ *Фрейд З.* Психоналитические заметки об одном случае паранойи (*dementia paranoïdes*), описанном в автобиографии (1911). Примечания редакции // *Фрейд З.* Указ. соч. — С.23 — 239.
- ¹⁰ *Мазин В.* Рождение психоанализа в переводе // *Фрейд З.* Указ. соч. Т. 1; *Фрейд З., Брейер Й.* Исследования истерии. — СПб., 2005. — С. 397 — 398.
- ¹¹ *Зинченко В.П.* Установка и деятельность: нужна ли парадигма? // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. — В 4 тт.: Т.1. Развитие идеи. — Тбилиси, 1978. — С. 134.
- ¹² Там же.

ЭТИКО-АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЕДИЦИНСКОГО ПРОГНОЗИРОВАНИЯ*

И.А. АСЕЕВА

Медицина – сложная интегральная область, сочетающая в себе элементы философии, точных наук, эмпирики и искусства. При составлении медицинского прогноза сложно учесть все факторы, от которых будет зависеть его точность. Поэтому такой прогноз может быть более или менее вероятностным. Причем, качество знаний и подготовки, не говоря уж об интуиции, у разных врачей различается. Тем не менее, прогнозирование в медицине – это традиционная и важная часть деятельности врача. Использование современных методик прогнозирования позволяет достигать уровня наиболее квалифицированного прогноза и значительно повышать его точность¹. Кроме того, прогнозируя, врач ориентируется на наиболее информативные клинические и инструментальные данные и наиболее строгую их оценку. Медицинский прогноз имеет значение для лечения больного, для изменения его тактики, снятия слишком активных средств или усиления препаратов при необходимости. Еще Гиппократ утверждал: «Задача лечения наилучше будут совершаться, если он (врач) из настоящих страданий предзнает будущие».

Медицинский прогноз включает и рациональные научные, и практические компоненты, и иррациональные, не поддающиеся формализации и точному предвосхищению. Известно, что качественное отличие научного предвосхищения состоит в том, что оно является оперированием закономерным знанием, дающим в каждом конкретном случае наибольшую вероятность получения результата, верно отражающего действительность и изменения, происходящие в ней. Применительно к состоянию здоровья человека, строго детерминированные события отсутствуют, так как учесть полностью все внутренние и внешние факторы, воз-

*Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Трансформация нравственных ценностей медицины в современной России», грант № 08-03-72303 а/Ц.

действующие на организм, и построить однозначные зависимости этих факторов с основными функциональными показателями практически невозможно. Поэтому в медицине довольно велика роль нерациональных моментов прогнозирования.

К иррациональным компонентам прогноза в медицине можно отнести личную интуицию врача, индивидуальную реакцию организма пациента на заболевание, его психологическое состояние, желание или нежелание вылечиться. Именно многочисленные и субъективные иррациональные факторы осложняют медицинский прогноз и уведат его из сферы сугубо научной деятельности в сторону персонального выбора личности. Сегодня в клинической практике сохраняются два подхода к прогнозированию течения болезней и их исхода². Преобладает первый, традиционный подход. Он состоит в неформальной и субъективной оценке заболевания врачом. Такой прогноз исходит из расплывчатых критериев типа «благоприятно» или «неблагоприятно». Второй — статистический прогноз, основанный на результатах исследований течения заболеваний и реализуемый в виде конкретных диаграмм и графиков на основе диагноза и других данных о пациенте. Сторонники традиционного подхода утверждают, что индивидуальный прогноз не может быть предметом вычислений. Хотя, в действительности, считает В.В. Власов, «эти позиции основываются не на знании, а на вере и не на интересах эффективного лечения, а на смеси нежелания вычислять и удобства дезинформации пациента». Для других специалистов аргументом против объективизированного прогноза является якобы перевод отношений между врачом и пациентом в область статистики и, как следствие, дегуманизация медицинской деятельности. Третьи опасаются возможных злоупотреблений прогнозной информацией страховыми компаниями или работодателями, если эти данные станут достоянием гласности и будут использованы в ущерб интересам пациента.

Выбор варианта информирования пациента по поводу его заболевания и прогноза лежит в аксиологическом поле взаимоотношений врача и больного, на которое оказывают существенное влияние, как явно показывает исследование,

проведенное нами на базе городских больниц города Курска в 2008 г.³, личностные установки врача, стаж работы, специализация и конкретные юридические знания.

На вопрос «Кто, на ваш взгляд, должен определять объем информирования пациента?», ответы разделились следующим образом:

	Врачи со стажем до 10 лет	Врачи со стажем более 10 лет
Врач	32,07%	36,3%
Врач и закон	20,07%	23,6%
Закон	18,8%	25,6%
Врач и пациент	7,5%	3,6%
Пациент	5,7%	7,2%
Пациент и закон	0%	3,63%
Врач, пациент и закон	1,8%	0%

Вместе с тем, студенты 1-го, 2-го и 6-го курсов Курского государственного медицинского университета в аналогичном опросе показали, что 78% из них собираются информировать пациентов полно, 15% – в зависимости от конкретной ситуации, а 7% затруднились с ответом. Причем студенты младших курсов более охотно отвечали положительно, мотивируя тем, что информирование пациента будет способствовать улучшению контакта врача и пациента для совместного поиска наиболее оптимального варианта лечения.

Прогнозирование в медицине, кроме требований обоснованности и научной точности, представляет собой значительную нравственную проблему, касающуюся неоднозначных взаимоотношений социально функционирующих личностей. Ответы на нашу анкету демонстрируют явное предпочтение традиционной модели отношений, особенно среди опытных врачей (59,9%). Обсуждать с пациентами вопросы, связанные с лечением, склонны лишь 15% врачей. Несмотря на принятие закона РФ о праве человека знать правду о состоянии своего здоровья, диагнозе и прогнозе заболевания, в отечественной медицине сохраняется при-

митивно понятая патерналистическая традиция, защищающая пациента от самого себя.

Разумеется, этично лишь точное прогнозирование. Тем более велика ответственность, ложащаяся на плечи врача. Ошибочный пессимистический прогноз подрывает авторитет медика, порождает мысли о некомпетентности специалистов и некачественности медицинской техники. Это, разумеется, негативно сказывается на уважении к профессии, которую представляет врач. Ошибочный оптимистический прогноз, пожалуй, еще более трагичен и вреден, ибо он формирует опасное заблуждение об успешности лечения, пациент теряет драгоценное время, усугубляет свое состояние и глубоко разочаровывается в возможностях медицины.

Не менее острой моральной проблемой является сокрытие неблагоприятного прогноза от самого пациента. При этом нарушается не только законодательство, но одно из важнейших правил современной биоэтики – правило правдивости. Оно требует от пациента и врача быть правдивыми по отношению друг к другу, не скрывать и не искажать важной информации, касающейся здоровья и лечения⁴. Искренне высказанный прогноз позволяет пациенту более здраво взглянуть на свой образ жизни, изменить его при необходимости, предпринять возможные шаги к лечению, уладить личные дела. В конце концов, объективный прогноз – это демонстрация уважения к пациенту и признание его личностного права контролировать свою жизнь.

Между тем хотелось бы отметить некоторую игру смыслов понятий, используемых при формулировке закона о праве на информацию о состоянии своего здоровья. Проблема в том, что правдивые сведения, гарантируемые законом, не обязательно предполагают их истинность в собственно философском смысле слова. Правда – это субъективное преломление истины. Быть правдивым – значит сообщать собеседнику то, что, с точки зрения самого сообщającego, соответствует действительности. Намеренно, или вследствие философской необразованности, врач получает возможность уклониться от истины.

С другой стороны, нередко ситуации, когда знание жесткой правды ломает дух пациента, заставляет его прекра-

тять борьбу и опустить руки, деформирует психику. Еще А.П. Чехов говорил, что «страшно не умереть, а умирать». Именно из таких соображений исходят сторонники «святой лжи» в интересах пациента. Между тем, не подтвержденный посмертно диагноз неблагоприятно сказывается на авторитете врача, даже если его аргументы благородны и рациональны. Поэтому врачи часто информируют о серьезности болезни ближайшего родственника, надеясь, что он сможет устоять перед настойчивыми расспросами больного. Но этичность и такого выхода, на мой взгляд, довольно спорна. За ним явно прослеживается желание избежать неприятных объяснений с пациентом и предотвратить усиление контроля за ходом лечения с его стороны. Проблема, видимо, заключается в том, что ни врач, ни родственники, не готовы принять для себя факт неизбежной смерти близкого человека, не хотят его обсуждать и не могут оказать ему достойной психологической поддержки. Для них легче сыграть в игру «ничего не происходит» и «все нормально», чем разделить страдания человека, осознавшего, что умирает.

Мне представляется, что в большинстве случаев, исключая такие, когда правда может быть губительна для нестабильной психики пациента или он сам высказал желание остаться в неведении, врач должен найти деликатные слова, подходящее время, подготовить пациента и сообщить ему правдивый прогноз. Лучшие отечественные клиницисты считают, что «щажение» больного приемлемо лишь в форме смягчения объявленного прогноза и меньшей его жесткости⁵. Врач обязан поддержать пациента даже после пессимистического прогноза, избежать безысходности и отчаяния, предложить возможные варианты помощи, не оставлять его один на один с болезнью.

Довольно сложной в нравственном отношении является ситуация, когда очень высока вероятность летального исхода в короткое время. Это один из немногих случаев, когда врачебная практика определяется именно прогностическими соображениями. Такая ситуация требует нестандартного отношения, защиты и пациента, и врача. Если выздоровление невозможно, если медицинские вмешательства принесут только лишние страдания, не облегчив положе-

ния больного, если любые манипуляции — это лишь растягивание умирания и дополнительные переживания близких пациента, то речь может идти или о праве пациента самому решить свою участь, или праве врача не предпринимать никаких действий для лечения такого человека.

В западной медицинской судебной практике формируется подход, при котором возможен отказ пациента от мероприятий интенсивной терапии — так называемое назначение «не реанимировать». И в отечественном законодательстве зафиксировано право человека на отказ от продолжения лечения, оформленный письменно. Серьезная нравственная и правовая проблема заключается, с одной стороны, в обоснованности неоказания помощи, с другой стороны, в добровольности принятия решения пациентом или его законными представителями. На Западе подобные проблемы рассматриваются коллегиально, создаются этические комитеты, состоящие из различных специалистов и представителей общественности, в компетенции которых принимать решение не реанимировать в чрезвычайных случаях даже против желания семьи, когда, например, вред лечения превышает пользу. В нашей стране медицинский персонал боится стать объектом длительных юридических разбирательств и морального осуждения. Это приводит к развращающей практике небрежного проведения реанимационных мероприятий или отказу вообще брать на себя ответственность в транспортировке или лечении в стационаре больного с риском быстрого летального исхода.

Кроме того, в ситуации неблагоприятного прогноза врач может злоупотребить правом человека на отказ от лечения, перекладывая вину за трагический исход болезни на самого пациента. То есть, нарушается еще одно из основных правил биомедицинской этики — правило информированного согласия, в соответствии с которым врач обязан предоставить пациенту полную, точную и достоверную информацию, предупредить о последствиях возможных решений, обосновать прогноз и только после этого ждать от пациента самостоятельного выбора продолжать или прекращать лечение.

Качество медицинских прогнозов, таким образом, представляет серьезную этико-аксиологическую проблему,

требующего от специалиста принятия обдуманного решения, взвешивания ситуации и в юридическом, и в профессиональном, и в нравственном смыслах, а, следовательно, повышающим эффективность медицинской помощи.

Примечания

¹ См.: *Власов В.В.* Этические проблемы прогнозирования течения заболеваний и их исхода // *Терапевтический архив.* 1995. № 6. — С. 72 — 75.

² См. там же.

³ Более подробную информацию о проведенном анкетировании см.: *Асеева И.А., Гребенщикова Е.Г., Ригина Ю.И.* Конфликт нравственно-ценностных парадигм в современной российской медицине // *Материалы международной научной конференции «Облики современной морали. В связи с творчеством академика РАН А.А. Гусейнова».*

⁴ *Асеева И.А., Никитин В.Е.* Биомедицинская этика. Учебное пособие для медицинских университетов. — Курск: КГМУ, 2002. — С. 19.

⁵ См.: *Василенко В.Х.* Врачебный прогноз. — Душанбе, 1982.

К БАЗИСНОЙ КОНЦЕПЦИИ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМ БИОЭТИКИ

О.Н. МОИСЕЕВА

Как известно, биоэтика представляет собой сложный феномен современной культуры, возникший в конце 60-х – начале 70-х гг. прошлого столетия в США. Основатель теоретической биоэтики – американский онколог Ван Ренселлер Поттер – определил ее как «науку выживания», «новую мудрость, которая объединила бы два важных и крайне необходимых элемента – биологическое знание и общечеловеческие ценности». При этом общепринятым путем решения проблем, порождаемых прогрессом биомедицинской науки и практики, является «выявление различных позиций» и «поиск морально-обоснованных социально-приемлемых решений этих проблем»¹.

Учитывая многообразие культурных традиций, существующих сегодня в мире, в которых «моральная обоснованность» и «социальная приемлемость» могут быть диаметрально противоположными (например, переливание крови в западноевропейской медицинской практике – «морально-обоснованное» и «социально-приемлемое» действие, а с точки зрения некоторых религиозных течений, например, свидетелей Иеговы, абсолютно недопустимо), эта установка ведет порою лишь к эклектическому собиранию разных позиций, установлению границ демаркации между ними и принятию законов, вписывающихся более или менее в эти узкие «границы компромисса». Не нужно и говорить о возможной подвижности и неоднозначности подобных конвенциональных процессов. Они неустойчивы во времени как неустойчивы многочисленные либеральные и консервативные позиции по тому или иному вопросу в различных социальных группах. Уже сейчас видно, что это тупиковый путь, не способный привести к управлению лавиной биоэтических проблем, обусловленных бурным развитием медико-биологической отрасли науки. И все яснее вырисовывается необходимость формулирования близких оснований, присущих различным культурным традициям. Несмотря на

многообразии культур, человечество является единым видом *Homo sapiens*, которому присущи единые биологические свойства и функции, а значит, должны существовать и вырастающие из этого единства общечеловеческие ценности. Несомненно, глубокие различия между культурами существуют, как существуют и биологические различия между представителями разных рас. Однако они не настолько невозможные, чтобы определять принципиальную инаковость и несовместимость. По сути, это род внутривидовых различий, привносящих разнообразие в структуру, но не нарушающих ее гармонии. Учитывая ход исторического процесса, в настоящее время человечество подошло к началу более интегративного этапа своего развития – полным ходом идет перемешивание этносов, возникновение смешанных типов культур, в науке преобладают синтетические направления (био-химия, био-физика, психо-соматика, психо-физика, синергетика и т.д.), в искусстве мы наблюдаем те же процессы (например, кинематограф как новый тип синтетической культуры – драматического театра, музыкальной мистерии, сочетание биологического (люди, животные, растения) и виртуального (компьютерная графика)). И биоэтика является примером того же процесса. Сегодня образы интеграции, как правило, реализуются «снизу» – как попытка примирить две противоположные позиции в некотором «промежуточном» решении. Но дело в том, что проблемы биоэтики не являются чисто социальными – они социально-психолого-биологические. Психо-социальный аспект оказывается более варибельным в культурных традициях, психо-биологический же остается более инвариантным. Поэтому и поиск более интегральных оснований для решения проблем биоэтики лежит, быть может, не столько в плоскости социума, сколько в более глубинных проблемах психо-биологии.

Биоэтика как наука возникла из медицинской практики. Она призвана решать конкретные вопросы практической медицины (будь то медицина человека или животных). Поэтому, прежде всего, мы должны сформулировать основной вопрос медицинской науки. В сущности, основным вопросом медицины, как нам представляется, является пробле-

ма бытия. Задача медицины — *повышение жизнениости живого*². В общем случае болезнь можно рассмотреть как ослабленную жизнь, лечение — как те или иные средства повышения «меры жизни». В связи с этим: краеугольным камнем медицины является (как и для всей человеческой культуры) вопрос о жизни и смерти: жизнь как максимум «жизненности» и смерть как ее отсутствие. Болезнь можно рассматривать как форму «малой смерти» в пределах «жизненности», а идеальное здоровье — как «предельную жизнениость» в рамках той же категории «жизни». Только *сформировав новую интегративную картину мироустройства, отметив место человека, животных и растений в нем, определив смысл смерти и сущность отношений жизни и смерти*, — мы могли бы получить ответы на многие вопросы биоэтики, которые до настоящего времени считаются неразрешимыми. Поэтому, как уже было отмечено, попытка более эклектического собирания разных точек зрения и примирения их в рамках морально-правовых отношений ведет в тупик. *Настоящий выход, с нашей точки зрения, возможен лишь в нахождении транс-культурных, глубинных духовно-философских оснований органического мировоззрения, более-менее универсальных для любой культуры.*

Самой важной человеческой проблемой является в конечном итоге проблема смерти. Именно она лежит в основании медицины как явления человеческой цивилизации. Она и определяет медицину как науку «повышения жизнениости живого» и задает необходимость формулировки понятия жизни и ее организации. В сущности, *феномен медицины — это форма общечеловеческой практики избегания смерти*, в пределе — ключ к вечной жизни (о чем и свидетельствуют попытки создания «эликсира вечной молодости», панацеи — универсального лекарства от всех болезней, клонирование как способ продления существования и т.д.). Разные культуры в разные времена имели свои представления о мироустройстве, о жизни и смерти. Но именно они определяли, быть может, неявно, тактику поведения врачей в морально-этических ситуациях. Можно сказать, что, сформировавшись в истории, сейчас в мире устойчиво доминируют две глобальные мировоззренческие концепции:

либеральная и консервативная. Либеральная, в целом, ближе к материалистически-редукционистской позиции, консервативная — к религиозно-идеалистической.

Если мы посмотрим на историю становления физической картины мира, то можем в первом приближении выделить в ней пять основных этапов.

1) Первый условно назовем «вещественным физикализмом» (это идеи атомизма, школа французского Просвещения). Основная его идея: есть только *вещество*, контактные силы между телами, которые возникают в момент контакта атомов и формируют материальные системы. При исчезновении контактов системы распадаются.

2) Следующий этап — «силовой»: к идее вещества добавляется идея *силы* и дальнего действия (наиболее ярко представлен механикой Ньютона). Веществам уже не обязательно касаться друг друга, чтобы взаимодействовать: они могут взаимодействовать на расстоянии с помощью более тонкой формы материи, силовой, передающейся в пространстве мгновенно.

3) Третий этап — «полевой» (теория электромагнитного поля Максвелла и Фарадея) ограничивает передачу воздействия силы конечной скоростью распространения в пространстве (например, скоростью света). Возникает представление о *поле* — как особой невещественной среде переноса силовых взаимодействий.

4) Четвертый этап — «энергетический» — вводит понятие *энергии* как синтетической концепции разных форм материи (вещества, силы, поля). Здесь понятие материи уточняется до идеи всеобщей активности, и разные формы материи выступают как разные формы активности (Оствальд).

5) И пятый, последний, этап — «энергоинформационный» — добавляет к понятию энергии понятие *информации*: есть энергия как форма материи и информация как «уменьшение неопределенности» и они взаимодействуют между собой³.

Философские идеи, лежащие в основе современной западноориентированной медицинской школы, можно, с нашей точки зрения, отнести к первым двум этапам развития философии физикализма. Представления о человеке здесь,

в основном, формулируются в рамках механистических моделей: человеческое существо (равно как и животное, и растительное) видится как сложно организованный механизм (животные – проще, растения – еще проще). С этой точки зрения, жизнь – это существование данного механизма во времени, а смерть – его разрушение. Полноценность жизни видится в отлаженной работе био-машины. Болезнь – это та или иная форма ее поломки, угрожающая (или не угрожающая, незначительная) существованию системы в целом. Задача медицины – определение характера поломки и способов ее устранения, своего рода ремонт био-машины. И хотя в современной западной культуре уже давно существует явление психологии как науки, активно развивается психосоматическое направление, они еще не смогли поколебать механистических основ медицинского мировоззрения, и в практической медицине продолжает господствовать механистичность как в выявлении этиологии заболеваний, так и в методах лечения. Поэтому основной метод «повышения жизненности» в такой физико-редукционистской медицине – это повышение жизнестойкости материи чисто физическими способами. Вопрос о жизни и смерти решается однозначно: жизнь – хорошо, смерть – плохо. За жизнь надо бороться всеми доступными средствами. Также достаточно ясна либеральная позиция в отношении «дожизненности»: нерожденный ребенок рассматривается не как самостоятельное существо, а как по преимуществу материальная часть организма матери. Отсюда – выводы в отношении этико-правового статуса эмбриона и соответствующая установка в направлении решения целого спектра проблем биоэтики – от проблемы аборта до использования зародышевого материала в фармакологии и косметологии. Когда идет поиск средств, методов, способных избавить мир от болезней и связанных с ними страданий, то не существует – в подобной картине мира – принципиальных запретов на глубокое внедрение в материальные структуры (например, манипуляции с генами, гаметами, стволовыми клетками, эмбриональным материалом). Обсуждаются лишь нравственные проблемы, имеющие отношение к проводимым медицинским манипуляциям (имеем ли мы право проводить

медицинские манипуляции по извлечению яйцеклеток у женщин — ведь это связано с травматизмом и гормональной терапией и т. д. Но если у человека еще признается наличие «внутреннего мира» (удивительный парадокс в сфере редукционизма!), то эмоционально-духовная сфера животных сводится к набору рефлексов и инстинктов. Жизнь животного, по сравнению с человеческой, — если быть последовательным в принятии исходных редукционистских установок — вовсе не имеет никакой ценности. Этим могли оправдываться чудовищные, мучительные эксперименты на животных в лабораториях (в пределе мы видим квинтэссенцию подобного мировоззрения в лабораториях концентрационных лагерей времен Второй Мировой войны, опыты на заключенных в тюрьмах и т.д.). По сути, в рамках этой позиции все решается по принципу «цель оправдывает средства». Если генная инженерия способна повысить урожайность растений и увеличить поголовье животных — и мы сможем накормить всех голодных, — то распространение трансгенных продуктов питания есть благо для цивилизации. Если зародышевый материал необходим для создания лекарств от рака — мы будем получать его (для благой цели!). И бороться за жизнь до последнего, всеми способами, несмотря на многочисленные агонии и явную невозможность иного исхода. Мы можем замучить самыми изощренными способами миллиарды животных — все во имя жизни!

Если посмотреть на крайнюю консервативную позицию, то, в основном, она представлена мировыми религиями и различными сектантскими религиозными течениями. Когда мы говорим о культуре Запада, то это в первую очередь христианство и близкие к нему направления. Здесь представление о болезни как о наказании Божьем за грехи способно увести в другую крайность — пассивное созерцание. Так, например, некоторые религиозные течения, как уже отмечалось, являются противниками переливания крови и ее компонентов, считая, что кровь содержит часть души человека — и потому недопустимо ее перемещение в тело другого. Соответственно, проблемой становятся любые оперативные вмешательства, даже по экстренным показаниям. Невмешательство в течение беременности, когда по жизнен-

ным показаниям для женщины необходимо ее прерывание (например, внематочная беременность), отказ проводить некоторые инструментальные исследования (в том числе — из-за принадлежности врача к мужскому (для женщин) или к женскому (для мужчин) полу) и принимать те или иные лекарства могут стоить жизни больному. В целом можно сказать, что в христианской (и близких к ней) культуре доминирует личностное представление о Боге. В соответствии с этим выстраивается определенная иерархия в системе мироустройства, где человек занимает подчиненную Высшему позицию. И в рамках этих представлений за наши неправильные действия (грехи) Бог может нас наказать (болезнь). Но если мы помолимся (покаяние) — он может и простить (выздоровление). Причем, «пути Господни неисповедимы» — и, по неведомым причинам, он может не наказывать болезнью даже за серию неправильных действий; хотя все верят в то, что рано или поздно наказание неотвратимо; просто, «кого Бог сильнее любит — того и больше наказывает». Здесь Волю Божью мы предугадать не в силах — мы должны смиренно ее принимать и надеяться на ее любовь и милость.

Несколько иной акцент в духовно-религиозном мировоззрении Востока. Если мы возьмем буддизм, индуизм и близкие к ним духовные направления, то увидим безличный закон причины и следствия (карма). Он независим от личностной воли Бога, действует четко и неотвратимо: за неправильное действие (причина) существует наказание (следствие, в данном контексте рассматриваемой нами проблемы — болезнь). Мы можем раскаяться в содеянном, смиренно принять наказание и работать с его последствиями — «изживать карму», т.е. совершать действия на устранение ошибки. Конечно же, в некоторых религиозных традициях можно молить Божество о помощи и смягчении наказания, но само наказание никто не отменит. Если же мы возьмем философию традиционной китайской медицины, то она стоит ближе к позиции материализма, хотя, в отличие от него, оперирует более трансцендентными понятиями «энергий» и «стихий». В этой философии существует четкая структура мироустройства, определенный набор

качеств, которые находятся между собой в определенной гармонии. И болезнь рассматривается как нарушение этой гармонии, вызванное как внутренними, так и внешними причинами: избыток или недостаток того или иного типа энергии внутри или вовне порождает патологическую циркуляцию ее — болезнь; путем выведения избытка или пополнения недостатка различными способами (психической, физической саморегуляцией или факторами внешнего воздействия — растения, животные, минералы, иглы, массаж и пр.) мы способны привести систему к равновесию.

Таким образом, с либеральной точки зрения человек является хозяином природы и собственной жизни — для «повышения жизненности» он вправе использовать любые методы, если сочтет это нужным (равно как он имеет право прервать свою жизнь, когда захочет и как захочет). Здесь ограничивающим условием могут служить лишь правовые, гражданские аспекты личности (например, делать или не делать аборт — личное желание женщины; клонировать или не клонировать себя — личное желание человека; отдавать или не отдавать органы для пересадки — личное желание здорового человека или (если речь идет об умершем) — его родственников и т.д.). С точки зрения консервативной мы должны для решения биоэтических проблем познать волю Высшей Сущности — Бога или «Владык Кармы». Эта позиция является более каузально-глубокой, так как заставляет обратиться к глубинной причинности заболеваний и вскрыть их духовные, психологические и социальные корни (тому подтверждение — область психосоматических исследований). Она приводит к большей ответственности за свои поступки и к поиску наиболее гуманных с этической точки зрения решений. Например, проблема аборта может быть решена более широким распространением контрацепции — как материальными средствами (химические вещества, механические средства), так и телесными духовными практиками (специальные упражнения, медитация). Существенным препятствием к завоевыванию консервативным направлением доминирующей позиции в биоэтике является редуccionистское мировоззрение западно-ориентированной медицинской школы и нежелание ее уступить эти

позиции, поскольку, на первый взгляд, они выглядят более внушительными (например, аборт разрешает для женщины множество проблем – избавление от неудобств, связанных с беременностью, разрешение финансовых вопросов, проблемы карьеры, самореализации, особенно если женщина одинока или муж-алкоголик). Сторонники же консервативной позиции часто излишне неоправданно акцентируют духовную составляющую болезни (не пить лекарств, не ходить к врачам, а молиться и молиться, а там – как Бог даст). Поэтому *решение проблем современной биоэтики нам видится в изменении философских принципов, лежащих в основе западно-ориентированной медицинской школы. На смену жестким либеральной и консервативной позициям должно прийти новое мировоззрение, возникающее не столько «снизу» – путем более эклектического собирания разных точек зрения, но скорее «сверху» – путем создания интегративной органической картины мира*, элементы которой, в сущности, всегда присутствуют в обеих крайних позициях, но преломляются своими отдельными гранями в силу невозможности выражения во всей полноте. Образы интегрального можно обозначать по-разному, например, привлекая идеи русской философии всеединства⁴. Всеединое антиномично, до конца невыразимо, оно в равной мере интуитивно и логично. Оно преломляется в ограничивающих условиях своими отдельными гранями, умаляется, редуцируется: и мы видим два полюса – консервативный и либеральный – и множество разных оттенков. Но эти полюсы существуют лишь в рамках ограничивающих условий, как культуры Востока и Запада существуют лишь в определенных социально-исторических рамках, являясь сторонами единого целого – общечеловеческой культуры. И реконструкция этого целого приведет к появлению нового качества, целиком неразложимого на свои составные части.

Сегодня существование медицины невозможно без биоэтики. Они выступают как два полюса одного, более сложного образования, которое целостно, синтетично и до конца невыразимо в своей целостности. Его можно описать лишь приближающими редукциями, коими и выступают медицинская наука и биоэтика. Если медицина описывает

в большей мере спектр возможностей, отвечая на вопрос «что?», формулируя частные критерии оптимальности, которые более строги, но выражают лишь отдельные альтернативы в объемлющем пространстве выбора (например, множество методов лечения одной болезни — от духовных целительских практик, психотерапевтических методов, множества методов вибрационной медицины, кондуктивной педагогики до массажа, гимнастики, чжень-цзю-терапии, фитотерапии, аллопатии, хирургии и т.д.); то биоэтика отвечает скорее на вопрос «как?», формируя то самое направление, которое является наиболее оптимальным с точки зрения этого невыразимого синтетического целого. Здесь нет строгой формальной научности. Это, скорее, органическая интуиция с присущим ей, тем не менее, четким знанием оптимальности в данной конкретной ситуации.

Примечания

¹ Биоэтика. Вопросы и ответы / Отв. ред. Б.Г. Юдин, П.Д. Тищенко. — М., 2005. — С. 5.

² См.: *Моисеев В.И.* Философия науки. Философские проблемы биологии и медицины. — М.: Гэотар-Медиа, 2008. — С.385 — 400.

³ По материалам устных лекций В.И. Моисеева по теме «Философия науки».

⁴ См., например: *Хоружий С.С.* Всеединства философии // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. — М., 1995. — С. 102 — 110; *Моисеев В.И.* Логика всеединства. — М.: Пер-Сэ. 2002.



**XXII ВСЕМИРНЫЙ
ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС**



**Республика Корея, Сеул.
30 июля – 5 августа 2008 года**

О МУДРОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ

Значение прошедшего в Сеуле XXII Всемирного философского конгресса, действительно, трудно переоценить. По разным параметрам и совершенно неожиданными, порой, казалось бы, невероятными, подходами, оценивало место и роль философии сегодня мировое философское сообщество. Все участники конгресса с одинаковым интересом и пристрастием, оглядываясь в далекое и совсем недавнее прошлое, с удивительной толерантностью и в то же время с научной строгостью воспроизводили тот далеко непростой путь, который прошла философия за тысячелетия.

О мудрости философской, как западной, так и восточной, о месте, в котором они, наконец, смогли встретиться, о людях, пронесших ее через века, о будущем цивилизации человеческой – вот об этом и говорили на Форуме.

Мы приводим ниже текст Обращения к участникам форума Председателя конгресса **Питера Кэмп** и Поздравительную речь Председателя корейского организационного комитета конгресса **Ли Мён Хёна**.

Не только понимания слова ради, но и духа, мы решили дать тексты и в переводе, и на языке, на котором они произносились.

Мы с удовольствием также предлагаем вашему вниманию, дорогие читатели, эксклюзивное интервью редакции журнала «**Философские науки**» с профессором Ли Мён Хёном, Председателем корейского оргкомитета конгресса и профессором Ум Джон Сиком, заместителем Председателя оргкомитета конгресса по связям с общественностью, взятыми непосредственно перед официальным закрытием конгресса.

*А.А. Пружинина,
ответственный секретарь
журнала «Философские науки»*

**TO PARTICIPANTS
OF XXIIND WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY**

*Dear participants, dear philosophers!
Welcome to the XXIInd World Congress of Philosophy.*

The first philosophical World Congress took place in Paris in 1900, and since 1948 it has been held every five years. Now the World Congress of Philosophy for the first time in history is taking place in Asia, here in Seoul, and FISP –the International Federation of Philosophical Societies –in close cooperation with the Korean Organizing Committee which represent the Korean Philosophical Association offers you the opportunity to presents your own paper, listen to others, participate in discussions and enjoy the encounter with others who share your enthusiasm for philosophy.

The number of papers and sessions proposed for this Congress is enormous; it shows the worldwide interest in the theme of our Congress: *Rethinking Philosophy Today*. Philosophy began with the great thinkers in our different cultures, and we can learn much by remembering the history of philosophy and the history of ideas; but philosophy is also a guardian of reason, and it will live only if is able to renew its rational discourse by focusing on what counts for humanity in our time. Thus, to rethink philosophy today is to apply our philosophical capacities to the current situation of humanity.

One often forgets that the economical, technological and military powers do not possess the monopoly of power in the world. Philosophical argumentation and reflection constitute a power through the word that is capable of challenging the other powers, exposing the lies and the illusions and proposing a better world as the habitation of humanity. In this sense true philosophy is cosmopolitan, it is a fight to create a world citizenship and make a new world order.

Thank you coming to this World Congress and rethinking the power of philosophy as guide of humanity, as the Word that encourages the efforts of our common construction of a world order of peace and conviviality.

*Peter Kemp
President of the Congress*

ОБРАЩЕНИЕ К УЧАСТНИКАМ XXII ВСЕМИРНОГО ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА

Дорогие коллеги и участники!

Я рад приветствовать вас на XXII Всемирном философском конгрессе.

Первый Всемирный философский конгресс был проведен в 1900 г. в Париже, а, начиная с 1948 г., стал созываться регулярно с промежутком в 5 лет. Сегодня Всемирный философский конгресс впервые в своей истории открывается в Азии. И первым азиатским городом, принявшим конгресс, стал Сеул. Международная федерация философских обществ в сотрудничестве с корейским организационным комитетом, представляющим Философское общество Кореи, предоставит вам возможность выступить со своими работами, слушать выступления своих коллег, участвовать в прениях, а также общаться со всеми, испытывающими неподдельный интерес к философии науки.

Данный конгресс отличается большим количеством секций и выступлений. Это показывает, что тема нашего конгресса «Переосмысливая философию сегодня» вызывает интерес во всем мире. Философия зарождалась в различных культурах великими мыслителями. Поэтому мы должны, восстановив в памяти историю философии и историю идей, сделать для себя соответствующие выводы. Одновременно философия является стражем здравого смысла, поэтому она жива только тогда, когда есть возможность организовать рациональную дискуссию, обращенную на перво-степенные проблемы, стоящие перед человечеством.

Следовательно, переосмысление философии сегодня — это адаптация наших с вами философского потенциала к современной ситуации. Люди постоянно забывают, что экономическая, технологическая и военная мощь не могут монопольно обладать властью в мире. Философские аргументации и размышления являются силой во всем мире через слово, которое может делать вызов другим силам, разоблачать ложь и приоткрывать завесу над иллюзиями, а также предлагать варианты лучшего мира для всех людей, живущих на планете.

В этом смысле истинный философ является космополитом. Истинная философия создает граждан мира, а также борется за изменение мирового порядка. Я хочу поблагодарить вас за участие в XXII Всемирном философском конгрессе. Я рад, что все здесь собравшиеся пришли, чтобы переосмыслить силу философии как проводника человечества, а также как языка, способствующего созданию нового мира.

Председатель конгресса Питер Кэмп

제 XXII 차 세계철학대회 한국조직위원회가드리는 인사 말씀

지구촌 방방곡곡에서 오신 경애하는 철학자분들께,

한국조직위원회를 대신하여 제 XXII 차 세계철학대회에 참석하신 모든 분들을 뜨거운 마음으로 환영합니다.

지금까지 108년 동안 세계철학대회는 서양의 여러 지역에서 서양의 지혜에 관해 철학적 향연의 마당을 마련해 왔습니다. 이번 서울에서 개최되는 제 XXII 차 세계철학대회는 동양에서 처음으로 개최될 뿐 아니라, 서양의 지혜와 함께 동양의 지혜에 관해서도 공식적인 토론의 장을 열게 됩니다. 이로써 명실상부한 세계철학의 향연의 마당이 마련될 것입니다. 종래의 세계철학의 개념 속에서 제외되어왔던 동양의 사유세계가 드디어 철학적 논의의 문맥에 공식적으로 편입되게 되었다는 점은 매우 주목할 만한 사실입니다.

인류는 지금 엄청난 변화의 소용돌이 속에 있습니다. 서양과 동양이 만나고 온 세계가 지구촌의 시민으로 하나가 되는 때입니다. 우리는 모든 것이 호호하는 융합의 시대를 살고 있습니다. «오늘의 철학을 다시 생각한다»는 이번 대회의 주제가 암시하듯이, 우리는 여기 서울에 모여 지금까지 우리에게 남겨진 철학적 유산들을 다시 생각할 뿐 아니라, 오늘의 지구촌 문명 앞에 다가선 새로운 도전들에 대해 어떻게 응전할 것인가를, 그리고 인류의 새로운 조건들 속에서 알맞은 행동과 사유의 틀이 무엇인가를 성찰하게 될 것입니다.

이번 대회가 새로운 철학적 깨우침을 자극하는 철학적 등등의 역할을 하는 소중한 계기가 되기를 희망합니다. 많은 분들의 헌신적인 노력과 여러 기관의 재정적 지원이 없었다면 이번 대회의 준비는 불가능했을 것입니다. 특히 교육과학기술부와 서울특별시, 그리고 서울대학교의 지원에 대해 각별한 감사의 뜻을 표하고자 합니다. 또한 이 지면에 도움을 주신 분들과 기관들을 일일이 거면하고 감사의 말씀을 드리는 대신 별도의 지면을 통해 감사의 뜻을 전하고자 하오니 양해하시기 바랍니다.

감사합니다.

제 XXII 차 세계철학대회 한국조직위원회
의장 이명현

ПОЗДРАВИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ ОТ КОРЕЙСКОГО ОРГАНИЗАЦИОННОГО КОМИТЕТА НА XXII ВСЕМИРНОМ ФИЛОСОФСКОМ КОНГРЕССЕ

Уважаемые коллеги!

От имени организационного комитета позвольте горячо приветствовать вас на XXII Всемирном философском конгрессе.

В течение 108 лет, с момента его первого созыва до настоящего времени Всемирный философский конгресс во многих уголках западного мира был местом, где обменивались мнениями относительно западной мудрости. Открывший свою работу настоящий XXII конгресс является не только первым конгрессом в истории, проводящимся на Востоке – он станет официальным местом дискуссий относительно западной и восточной мудрости. Мыслящий мир Востока, исключенный до настоящего времени из понятий мировой философии, наконец, официально вошел в ее формальную структуру. И этот факт не может пройти незамеченным.

В настоящее время человечество находится в процессе невероятных перемен. Запад встречается с Востоком, а все люди планеты становятся гражданами единого мира. Мы живем в эпоху, где все смешивается и сливается в одно целое. Как подсказывает тема настоящего конгресса – «Переосмысливая философию сегодня», мы собрались здесь в Сеуле не только для того, чтобы переосмыслить то философское наследие, которое нам досталось, но и выработать стратегию того, как отвечать на те новые вызовы, представляющие угрозу всей мировой цивилизации, а также определить правильное поведение и мышление, соответствующее новым условиям.

Я надеюсь, что этот конгресс будет во всем способствовать обретению философского прозрения. Хочу также отметить, что настоящий конгресс не смог бы состояться без самоотверженных усилий многих коллег, а также финансовой помощи определенного числа учреждений. Хотелось, в частности, поблагодарить Министерство просвещения и науки, администрацию города Сеула и Сеульский государственный университет за их поддержку. К сожалению, ввиду ограниченности возможностей, я не смогу сейчас назвать поименно всех остальных, оказавших помощь в проведении этого мероприятия. Разрешите это сделать отдельно.

Спасибо.

*Организационный комитет
XXII Всемирного философского конгресса
Председатель Ли Мён Хён*

Эксклюзивное интервью

**ПЕРЕОСМЫСЛИВАЯ ФИЛОСОФИЮ
Сеульский национальный университет.
Пресс-центр Конгресса.
5 августа 2008 г.**

Об интервью с Председателем корейского оргкомитета конгресса профессором Ли Мён Хёном (Myung-Huan Lee) журнал «Философские науки» договаривался еще до начала конгресса. Мы встретились для беседы в заключительный день работы конгресса, когда уже со всей ответственностью можно было сказать – Всемирный Философский Форум состоялся!

Состоялся благодаря самой мировой философской общественности, благодаря объединительному духу Востока и Запада, благодаря всем, кто принимал участие в подготовке и реализации этого грандиозного международного проекта.

Интервью с Ум Джон Сигом (Jeong-Sik Uhm), заместителем Председателя оргкомитета конгресса по связям с общественностью, мы публикуем непосредственно после беседы с Ли Мён-Хёном.

Интервью с профессором Ли Мён Хёном

– Что означают три сплетенных кольца, составляющих эмблему конгресса?

– Когда встал вопрос об эмблеме, то большинство участников дискуссии – членов оргкомитета обратили внимание на сходство замысла и смысла данного мероприятия с олимпийскими играми, которые объединяют народы и предоставляют им возможность не только соревноваться, но и вкладывать в это соревнование некий объединительный смысл. Участники конгресса, как и участники олимпийских игр, должны почувствовать себя единым целым, а затем передать это чувство в те сообщества, страны и народы, делегатами от которых они являются. А то, что колец не пять, а три, и то, что они волнистой формы, относится к сфере дизайна.

– Как Вы оцениваете работу завершившегося конгресса?

– Я считаю работу конгресса очень продуктивной и интересной. Гораздо больше того, что удалось реализовать

из исходных идей, нежели нереализованного. Мы приглашали специалистов по менеджменту, что стало возможно благодаря поддержке спонсоров, но и не только ей. Сеульский национальный университет – место, где получали образование ведущие политики и бизнесмены, деятели науки и искусства. Все это послужило основой для формирования очень влиятельной группы поддержки, позволившей нам реализовать многое из задуманного. Мы рады, что первый всемирный философский конгресс, проводимый в Азии, оправдал возлагавшиеся на него надежды: он не изменил сложившуюся традицию проведения философских конгрессов как грандиозных и содержательных научных мероприятий, но смог придать ей новое качество.

– *Велика ли разница в количестве приехавших и заявленных участников?*

– Эта разница не выходит за рамки обычных в таких случаях расхождений, хотя она, несомненно, есть. Итоговые цифры будут объявлены чуть позже, но уже сейчас можно сказать, что количество участников было достаточно высоким, а представительство очень широким для того, чтобы объявить его действительно всемирным. Мне очень приятно отмечать в разговоре с вами, что российская делегация по количеству участников вторая после корейской, а из приехавших – самая значительная. Кстати, среди россиян самым высоким является и число тех, кто подал заявку, но не приехал.

– *Какую роль философы Кореи играют в увеличении богатства и благосостояния страны?*

– Философы Кореи, как и в других странах, выполняют множество функций. Далекое не все, что делают философы, напрямую связано с ростом богатства и даже с повышением благосостояния. Хотя в повседневной интеллектуальной философской деятельности и не разделяются проблемы пользы и истины. Можно сказать, что философское познание, как и познание вообще, самоценно и самодостаточно. Но и эффект позитивного воздействия философского знания на все сферы жизни общества не вызывает у меня сомнения. Это воздействие сложно и многопланово. Но среди всех воздействий я бы выделил главное – философы со-

вершенствуют уровень мышления, придают ему новое качество. Благодаря этому меняются не только группы интеллектуалов, но и все общество, его политика и экономика, культура и мораль, нравы и быт.

— *Каково место корейской философии в мировом философском процессе?*

— Философия в Корее имеет давние традиции, она уходит своими корнями в глубь веков. Ее появление и развитие было связано с проникновением в страну буддизма и конфуцианства. В последнее время активно развиваются философские направления, возникшие в результате культурных и интеллектуальных контактов корейской интеллигенции с европейцами. Сегодня уже можно смело говорить о том, что философское развитие корейцев — это часть всемирного философского процесса. Свидетельством тому является все возрастающий интерес со стороны мировой научной общественности к разработкам корейских философов, что выражается и в росте числа публикаций в признанных международных журналах, росте издаваемых за рубежом монографий и сборников с участием корейских авторов. Зримым фактом признания заслуг современных корейских философов является и решение о проведении первого всемирного философского конгресса на азиатском континенте именно в Корее.

— *Что отличает россиян от корейцев? Проявилось ли это отличие здесь на конгрессе, повлияло ли на работу философов?*

— Я хотел бы сказать о том, что нас объединяет. Нас объединяет коллективизм. Это проявляется в культуре, в литературе, в философии. В полной мере это проявилось и на конгрессе в Сеуле, несмотря на то, что философы очень индивидуальны, очень отличаются друг от друга.

— *Почему в современном мире наблюдается все большее сближение культур, все более активизируется общение философов?*

— Не только глобализация является тому причиной, хотя и она тоже. Даже технические средства информирования играют определенную и весьма важную роль. Но сближение людей, взаимопроникновение культур, сопровождающееся интеграцией технических и экономических

систем – процесс объективный. Его причина кроется в человеческой природе, в его естественной тяге к расширению границ своего мира, своего обитаемого пространства, в познавательном и практическом интересе.

Интервью с профессором Ум Джон Сиком

– Как Вы оцениваете работу завершившегося конгресса?

– Мне кажется, что этот конгресс представляет собой не только первый конгресс, проводимый в Азии, но и шаг вперед в деле организации подобных научных мероприятий. Уже сегодня мы оказываем консультативную и интеллектуальную помощь греческому оргкомитету, сообщаем технологические новинки, впервые примененные в Сеуле или впервые здесь апробированные. Речь идет о внедрении методов организации и управления, возникших и применяемых в других областях деятельности. Да и развитие технических средств коммуникации ставит задачу реализации новых возможностей для того, чтобы сделать обмен идеями и информацией между философами разных стран предельно эффективным и результативным. Надеюсь, что через пять лет в Афинах мы почувствуем результаты этого взаимодействия.

– Участвуют ли философы Кореи в увеличении богатства и благосостояния страны?

– Философия предстает как одно из воплощений человеческого духа. А дух нации является основой для всего остального, в том числе и для экономической, хозяйственной деятельности. Дух важен потому, что если он управляет индивидом, богатство перестает быть целью, но превращается в средство. Именно это важно, и в случае обращения к духу богатство вполне может быть достигнуто. Я хотел бы привести в качестве примера Сингапур. Говоря метафорически, можно сказать, что он обладает малым, минимальным для страны телом. Но дух этой нации – нации сингапурцев – позволил им сотворить настоящее чудо, в том числе и в сфере национального богатства.

– Какие существуют связи между корейскими и российскими философами?

— Эти связи есть, и они динамично развиваются. Эти связи весьма плодотворны в содержательном плане. Начиная со всемирного философского конгресса в Москве между российским и корейским философскими обществами установились как профессиональные, так и сугубо человеческие отношения. Среди наиболее активных участников диалога я бы назвал В.С. Степина, В.А. Лекторского, А.А. Гусейнова и А.Н. Чумакова. С корейской стороны активное участие принимали проф. Ли Мён Хён и проф. Ча Ин Сук. Итогом нашего взаимодействия являются перспективные наработки в области понимания механизмов социального действия, культурной коммуникации, модернизации и т.д. Несомненно, это способствует взаимному обогащению и творческому развитию каждой из сторон.

— *Что отличает россиян от корейцев? Проявилось ли это отличие здесь на конгрессе, повлияло ли на работу философов?*

— Мы отличаемся друг от друга цивилизационно, но это отличие не так велико на уровне сущности, как на уровне внешних проявлений. Мы коллективисты и это нас очень сильно сближает, что проявляется и в мышлении, и в обыденной жизни, бытовых проявлениях. Обратите внимание на фразу «Happy birthday to you», в которой проявляется не свойственный ни корейской, ни российской культуре индивидуализм. Пожелание праздника имениннику как бы подчеркивает, что этот праздник — событие только для адресата, а не для всех его друзей, родственников, близких.

— **Как бы вы оценили место корейской философии в мировом философском процессе?**

— Я считаю, что корейская философия сегодня представляет собой динамично развивающаяся область знания, отвечающая запросам корейского научного сообщества и общества в целом. Она открыта миру и является неотъемлемой частью мирового философского процесса. Корейские философы активно участвуют во всех дискуссиях, ведущихся в масштабах мирового научно-философского сообщества. Прежде всего, здесь я бы назвал проблемы философии техники, социальной модернизации, межкультурного диалога, биоэтики и политической теории. При этом, не-

смотря на универсальность философских проблем, корейским философам есть что сказать миру. Ведь они опираются на собственную традицию и исторически сложившуюся корейскую интерпретацию конфуцианской философии, а также на собственный опыт социально-политического и культурного развития, который всегда уникален и неповторим. Это проявилось и на конгрессе, где секции, посвященные истории корейской философии и культуры, а также ее настоящему состоянию были одними из самых посещаемых. Вы могли сами убедиться в этом.

— Как Вы считаете, возникнет ли в результате глобализации единое философское сообщество с множеством школ и направлений или по-прежнему будут существовать достаточно выраженные национальные философские сообщества со своими культурными и интеллектуальными традициями?

— Вопрос одновременно сложный и интересный. Я думаю, что оба процесса будут идти достаточно интенсивно. Формирование единого мирового философского сообщества происходит на наших глазах: от конгресса к конгрессу это становится все очевиднее. В то же время продолжается интенсификация философской рефлексии над основаниями собственной национальной традиции, а, значит, и ее продолжение, творческое развитие. Примером такого сочетания может служить история европейской философии, где национальные традиции сохранились и углубились, что не мешало европейским философам активно общаться и, в определенном смысле, существовать как единое целое.

— Какие проблемы, на Ваш взгляд, сегодня в наибольшей степени актуальны для мировой философии?

— Это те же самые проблемы, которые актуальны для человечества в целом. Это проблемы взаимопонимания, взаимодействия, взаимного уважения. Если раньше люди жили в своих землях, своих странах, своих городах и селениях, то теперь они как будто оказались в одном доме, в одной семье. Научиться понимать, уважать и ценить друг друга даже тогда, когда мы не похожи друг на друга, имеем разные ценности и взгляды — очень трудно. Но это необходимо сделать и именно философы могли бы обнаружить причины трудностей, определить пути их преодоления.

Другой задачей философии сегодня является поиск ответов на вопросы: Как научиться жить в постоянно изменяющемся мире? Как определить в этом мире свое благо и как его достигать? Что такое добро и что такое зло в новых условиях? И, конечно же, ответ на вопрос «Как сохранить человечество от глобальных угроз и вызовов современности?» Название конгресса очень хорошо отражает суть этих вопросов и выводит нас на итоговый вопрос: Что должно измениться в философии, чтобы она стала соответствовать времени, обозначенному словом «сегодня»?

Беседу вели:

В.Г. Недорезов (Оренбургский государственный университет),

В.И. Пржиленский (Ставропольский государственный университет),

М.А. Пронин (Институт философии РАН),

А.А. Пружинина («Философские науки»).

Разговор шел на двух языках — на корейском и английском.

*Прекрасный английский коллеги Н.И. Бирюкова
(МГИМО (У) МИД РФ)*

придавал уверенность обеим сторонам.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Неизвестное прошлое



VIII ВСЕМИРНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС (Прага, 1934 г.) В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

С.Н. КОРСАКОВ

В № 3 «Философских наук» за 2008 г. мы рассказали о борьбе А.М. Деборина и его сторонников за участие делегации советских философов в VII Всемирном философском конгрессе в Оксфорде в 1930 г.¹ С тех пор вплоть до смерти Сталина философы нашей страны больше не участвовали в международных философских форумах. Да собственно, и участвовать-то было некому: Митин и ему подобные, те, кто пришел на смену репрессированным деборинцам, просто были неспособны достойно представлять страну на Всемирных конгрессах, к примеру, зачитывать свой доклад на иностранном языке, а затем отвечать на вопросы и участвовать в дискуссии. Поэтому причины того, что советские философы не присутствовали на VIII – XI Конгрессах, имеют двойственный характер. С одной стороны, власть не поощряла развитие международных философских контактов, с другой – сами «лидеры философского фронта» не проявляли к тому особого желания. Однако, как показывают архивные документы, подготовительные шаги к формированию советских делегаций для участия во Всемирных философских конгрессах в Праге (1934 г.) и Париже (1937 г.), предпринимались. О том, как советские философы готовились ехать на эти Конгрессы, и о том, как, в конце концов, не поехали, мы и расскажем.

Пражский конгресс и советские философы

В постановлении Комитета Международных философских конгрессов, принятом 8 сентября 1930 г. в ходе Конгресса в Оксфорде, следующий VIII Конгресс было намечено провести в Праге в сентябре 1934 г. Предстоящее событие не осталось вне поля зрения советских структур, занимавшихся внешнеполитической пропагандой.

В январе 1934 г. заведующий отделом науки, техники и искусства Всесоюзного общества культурной связи с заграницей (ВОКС) Л. Чернявский выступил на заседании дирекции Института философии Коммунистической академии с докладом «О про-

паганде диалектического материализма за границей». Он призвал советских философов помогать обработке западного общественного мнения в просоветском духе, создать при ВОКС философскую секцию, подготовить список советских книг по философии для перевода и распространения за рубежом. Особо представитель ВОКС остановился на философском Конгрессе в Праге. Отметив подчеркнутый интерес организаторов Конгресса к актуальным общественным темам, широкий состав участников, Л. Чернявский сделал вывод: «Мне кажется, что в нынешних условиях участие советских философов крайне желательно»². Он просил поторопиться с решением вопроса, так как доклады должны быть представлены в Оргкомитет Конгресса не позднее 15 мая.

Сотрудники Института философии, принявшие участие в обсуждении доклада — В.М. Познер, Л.И. Герман, М.Д. Каммари, А.Х. Сараджев — высказали свои предложения о том, какие книги можно было бы перевести. М.Б. Митин, фактически бывший директором Института при больном В.В. Адоратском, подводя итог, попросил ВОКС обеспечить получение персональных приглачительных билетов теми товарищами, участие которых в Конгрессе будет признано желательным. В принятом по итогам заседания решении дирекции, помимо пунктов о переводе учебника «Диалектический и исторический материализм» под редакцией Митина на иностранные языки и создании философской секции при ВОКС, было записано: разработать в двухнедельный срок докладную записку Института философии в ЦК ВКП(б) об участии в VIII Всемирном философском конгрессе. Интересен и такой пункт решения: организовать для научных сотрудников Института философии курсы иностранных языков и считать обязательным для научной квалификации сотрудников Института основательное знание иностранных языков. При директорстве А.М. Деборина никому бы и в голову не пришло организовывать в Институте философии курсы иностранных языков, так как тогдашние сотрудники Института и так знали по несколько языков и регулярно ездили в научные командировки за границу³.

Председателю Оргкомитета Пражского конгресса профессору Э. Радлу был направлен запрос об участии в Конгрессе советских философов. Это было сделано через Э.Я. Кольмана, члена Президиума Комакадемии, отвечавшего за вопросы философии естествознания. Подобный ход был вполне естественным, поскольку Э.Я. Кольман сам был уроженцем Праги. Отец его был чехом, мать — еврейкой. Кольман в юности увлекался сначала чешским национальным движением, затем еврейским национализмом и, наконец, марксизмом. В 1913 г. он окончил математическое отделение философского факультета Чешского университета в Праге и был оставлен в университете в качестве ассистен-

та-вычислителя Астрономической обсерватории⁴. С началом мировой войны Кольман попал на фронт, затем оказался в русском плену, где примкнул к большевикам. Особенно он выдвинулся в период разгрома деборинцев и в 1930-е гг. наряду с А.А. Максимовым, задавал тон в советской философии естествознания.

Э. Радл быстро откликнулся на запрос соотечественника и прислал Первый циркуляр Оргкомитета и специальное приглашительное письмо, в котором выражал уверенность, что «представители коммунистического мировоззрения найдут в Программе Конгресса многое такое, к чему они должны будут выявить свое отношение». Радл писал также, что «интернациональный характер Конгресса и его либеральная организация дадут возможность представителям коммунистического мировоззрения полностью проявить себя на Конгрессе, а тем самым и в международном философском мире».

21 февраля 1934 г. заместитель Председателя Президиума Комакадемии М.А. Савельев и заместитель директора Института философии М.Б. Митин направили заведующему Культурно-пропагандистским отделом ЦК ВКП(б) А.И. Стецкому докладную записку, в которой говорилось, что «на Конгрессе стоит целый ряд актуальных вопросов, по которым совершенно необходимы выступления наших представителей»⁵. Авторы записки сообщали о том, что Комакадемия и Институт философии получили приглашение на Конгресс, а также о пожелании Оргкомитета подготовить для участников Конгресса выставку советской философской литературы. Пражский Оргкомитет просил также создать Советский национальный оргкомитет, с которым можно было бы сноситься на постоянной основе и решать все вопросы советского участия в Конгрессе.

Исходя из этого, в записке предлагалось создать оргбюро советской делегации в составе М.Б. Митина, Э.Я. Кольмана и Е.Б. Пашуканиса для связи с Оргкомитетом Конгресса и организации выставки советской философской литературы, а также издать к началу Конгресса сборник докладов советской делегации на французском, немецком, английском и итальянском языках. В записке говорилось, что «Президиум Комакадемии и Институт философии считают крайне желательным и необходимым участие наших представителей на Конгрессе». В качестве докладчиков предлагались: Е.Б. Пашуканис в секции «Нормативная и описательная социология», К.Б. Радек в секции «Кризис демократии», Е.М. Ярославский в секции «Религия и философия», М.Б. Митин в секции «Значение философии для нашего времени», Э.Я. Кольман или А.А. Максимов в секции «Границы естествознания», И.К. Луппол в секции «История философии как наука». Записка завершалась словами: «Ввиду срочности вопроса просим ускорить его разрешение».

На следующий день, 22 февраля 1934 г. Президиум Комакадемии и Институт философии направили в Культпроп ЦК ВКП(б) более подробное обоснование советского участия в Конгрессе. В документе обращалось внимание на то, что Оргкомитет Конгресса во главе с учеником Т.Г. Масарика профессором Э. Радлом пытается придать Конгрессу по возможности актуальный характер. Были перечислены книги, вышедшие недавно за рубежом, в которых, по мнению руководителей советской философии, давалась искаженная интерпретация диалектического материализма. В связи с этим делался вывод: «Институт философии полагает, что выступление советской делегации имело бы большое значение, так как советские делегаты могли бы дать с международной трибуны развернутое изложение подлинной марксистско-ленинской точки зрения по всем основным вопросам, входящим в Программу Конгресса»⁶. Авторы обоснования напоминали об участии И.К. Луппола и А.В. Луначарского в предыдущем Конгрессе в Оксфорде в 1930 г. Как мы показали в своей статье об Оксфордском конгрессе, столь малочисленный состав советской делегации в 1930 г. стал результатом саботажа со стороны группы Митина, поддержанной ЦК ВКП(б) в целях сталинизации философии. Теперь же митинцы лицемерно писали: «В настоящее время колоссальные всемирно-исторические победы социализма в СССР и огромный рост его международного значения требуют посылки на Конгресс более многочисленной делегации».

Номер журнала «Под знаменем марксизма» за март – апрель 1934 г. открывался редакционной статьей «Кризис буржуазной философии и диалектический материализм (По поводу предстоящего VIII Международного философского конгресса)»⁷, содержавшей обзор основных направлений современной западной философии. Статью написал А.М. Деборин, но опубликована она была без подписи. И то, и другое легко объяснимо. Митин, Юдин и их последователи были неспособны дать профессиональный анализ тенденций развития мировой философии. Пришлось обращаться к Деборину как к «буржуазному спецу». Но сам Деборин, изгнанный с философского Олимпа и оклеветанный сталинцами, утратил право на установочные статьи. Его идеи и знания присваивало себе новое философское руководство.

В статье Деборина глубоко и, вместе с тем, сжато было проанализировано современное состояние неогегельянства, философии жизни, гуссерлианства, философской антропологии, неотомизма, неокантианства, логического позитивизма. В качестве общей тенденции автор назвал «поворот от мысли к слепой воле, к стихии инстинктов и ко всему неразумному»⁸. Деборин не мог прямо обсуждать в статье вопрос о поездке советской делегации на Конгресс, но он с мягким нажимом подводит читателя к этому выводу: конечно, на Конгресс съедутся представители всех на-

правлений буржуазной философии, которые образуют по отношению к диалектическому материализму «единый фронт», «но этим обстоятельством не следует смущаться, но, напротив, оно должно послужить для нас стимулом...» и пр.

1 марта 1934 г. профессор Э. Радл написал Э. Кольману о том, как он видит участие советской делегации в Конгрессе⁹. Интересно, что письмо было написано Радлом на русском языке. Радл писал, что «сотрудничество русских почти необходимо для успеха Конгресса». Он подчеркнул, что основная задача Конгресса — обсудить наиболее актуальные проблемы, волнующие современников. В этом смысле становится понятной его пожелание, чтобы доклады членов советской делегации были как можно более *советскими*, то есть представляли одну из важнейших мировоззренческих позиций. Радл соблазнял советских философов возможностью повлиять своими докладами на мировую философскую мысль. Он просил как можно скорее выслать хотя бы названия, сообщая, что пять или шесть пятнадцатиминутных мест для докладов на пленарных заседаниях в Программе Конгресса пока еще свободны. Если же советская делегация выдвинет из своей среды наиболее выдающегося оратора, он выражал готовность путем поглощения времени прочих советских докладчиков предоставить ему получасовой регламент и право выступать первым в заседании. Председатель Оргкомитета был настолько заинтересован в советском участии в Конгрессе, что готов был пойти на то, чтобы включать доклады в программу на основании аннотаций, без наличия полных текстов. Поскольку при Конгрессе планировалась выставка философской литературы по странам-участницам, выпущенной за период с 1930 г. по 1934 г., Радл просил советских философов организовать такую выставку, называя ее «полезной культурной пропагандой для Советской России».

9 марта 1934 г. Радл направил Кольману новое письмо и вновь на русском языке¹⁰. На документе имеется помета, что он 15 марта перепечатан для Митина и Стецкого. Радл писал, что на Конгрессе главное внимание будет уделено свободному обмену мнениями и все направления могут быть к тому допущены при условии изложения своей позиции в академической форме. Считая, что такой формат конгресса «имеет интерес и для граждан Советской России», Радл предлагал выступить «с сообщениями о том, как живет и влияет философия в Вашем государстве, о том, что Вы в данном отношении сделали, что предполагаете предпринять в дальнейшем, а также выступить с критикой философских направлений в других государствах»¹¹. Радл уведомлял, что приглашение от Оргкомитета для АН СССР и Комакадемии будет продублировано по межправительственным каналам. «Зовем самым горячим образом философов Советской России принять участие

в этом Конгрессе. Надеемся, что сможем приветствовать многих участников из Советской России и найдем у Вас сочувствие начинаниям данного Конгресса», — писал в завершение Радл¹².

В адрес советских учреждений был выслан Второй циркуляр Конгресса¹³. В нем оговаривались организационные условия участия в Конгрессе, перечислялись названия секций. «Докладам, затрагивающим актуальные вопросы современности, будет оказано предпочтение», — говорилось в документе. Специально отмечалось, что на Конгрессе ожидают не только философов, но и тех, кто интересуется философией из числа ученых, педагогов, священников, технических специалистов, писателей, артистов, издателей и «всех, кому философия помогает в их работе». Каждый участник мог свободно предложить анализ современной интеллектуальной ситуации и обсудить роль философских идей в удовлетворении человеческих потребностей в различных областях: в науке, литературе, искусстве, морали, политике, экономике, социальной и религиозной жизни, оценить степень влияния философии на общественные отношения за время после Мировой войны и ее возможности по формированию гуманистического будущего.

Бюрократическая машина по инициативе ВОКСа была уже запущена. 12 апреля 1934 г. полпред СССР в Чехословакии выслал в ВОКС два официальных приглашения на Конгресс, полученные от Оргкомитета, просил передать их заинтересованным лицам и сообщить, примут ли советские учреждения участие в Конгрессе и в выставке философской литературы, и в каких размерах ожидается это участие¹⁴. 25 апреля 1934 г. функционер ВОКСа Л. Чернявский переслал в Институт философии запрос советского полпредства и просил срочно сообщить, имеется ли решение об участии советских представителей в Конгрессе¹⁵. 25 июня 1934 г. заведующий правовым отделом Наркомата иностранных дел А.В. Сабанин¹⁶ писал руководству Института философии: «По сообщению ВОКС им передано Вам приглашение принять участие в работах VIII Международного философского конгресса, имеющего быть в Праге в сентябре 1934 г. Правовой отдел НКИД просит Вас сообщить, в каком положении находится вопрос относительно участия делегатов СССР в означенном Конгрессе. Просьба не задерживать ответом»¹⁷. На письме имеется резолюция «Т. Константинову. Дать ответ. Митин». Ф.В. Константинов был в тот период ученым секретарем Института.

11 июля 1937 г. ответ от дирекции Института философии в НКИД был дан следующий: «На Ваш запрос сообщаем, что мы по ряду обстоятельств не сможем принять участия в работах Пражского конгресса»¹⁸.

Чем объяснить такой итог всей эпопеи с советским участием в Конгрессе? Возможно, Митин прозондировал «почву» относитель-

но участия в Конгрессе на самом веру и получил ответ скорее негативный. Ведь отказываясь от участия в Конгрессе, он шел на срыв всей подготовительной работы, проделанной ВОКС, НКВД и советским полпредством. Важно отметить, однако, другое. Нет никаких свидетельств организации какой-либо реальной подготовки к участию в Конгрессе в самом Институте философии. Можно предположить, что Митин изначально не собирался ехать в Прагу. Да и что могли Митин, Константинов или Юдин «сообщить» на Конгрессе о том, как «живет» философия в СССР под сенью сталинского «социализма», как и на что она здесь «влияет», что советские философские руководители «в данном отношении сделали, что предполагают предпринять в дальнейшем», говоря словами Радла. От том, как они осуществили погром Института философии в 1930 г.? О том, какая судьба ими уготовлена вскоре для оставшихся деборинцев? О том, что философия уже ни на что не влияет, а самостоятельная мысль стала преступлением? Могли ли они рассказать об этом, да еще на одном из официальных языков Конгресса, а потом отвечать на вопросы и вести дискуссию? А могли ли Митин, Юдин, Константинов послать в Прагу тех, кто был способен успешно выступить на международном философском форуме, например, того же Луппола или кого-нибудь еще из бывших деборинцев? Такая самодискредитация им была не нужна. Но руководители Института философии нашли, однако, выход из тупикового положения.

В Прагу был направлен Б.Э. Быховский, но не как участник Конгресса от СССР, а как корреспондент журнала «Под знаменем марксизма». В тех условиях, в которых оказалось советское философское руководство, это был наилучший, наверное, единственно возможный выбор. Во-первых, Б.Э. Быховский хорошо знал языки. Во-вторых, он был первоклассным специалистом по самому широкому кругу историко-философских проблем, и ему не составляло труда схватить самую суть дискутируемых тем. В-третьих, он блестяще владел пером, в чем может убедиться любой читатель его книг и статей. И, наконец, что немаловажно, он не принадлежал к деборинской школе. Разумеется, он был таким же искренним сторонником материалистической диалектики, как и Деборин, и был солидарен с борьбой против механистов. Но у Быховского имелись с Дебориным чисто теоретические разногласия по историко-философским вопросам, в частности, по вопросу оценки философии Спинозы. Если Деборин определенно квалифицировал Спинозу как материалиста, то Быховский полагал, что отойдя от идеализма Спиноза остановился на дуалистической позиции¹⁹. Ничего удивительного здесь нет. Известно, сколь труден вопрос о сущности философии Спинозы, и как много разноречивых решений его предлагалось и продолжает предлагаться. Однако критические высказывания Быховского в адрес Дебо-

рина, да еще сделанные задолго до Постановления ЦК ВКП(б) о «меньшевистствующем идеализме», были для философских бонз лучшей рекомендацией. Ведь так или иначе, Быховский пережил сталинское лихолетье и не был репрессирован.

Он и поехал в Прагу.

На Конгрессе в Праге

VIII Всемирный философский конгресс проходил в Праге со 2 по 7 сентября 1934 г. Заседания Конгресса проходили с 9.00 до 19.30 вплоть до вечернего заседания 6 сентября. 7 сентября было официальное закрытие Конгресса.

В Конгрессе приняло участие около 600 делегатов из 21 страны. Было заслушано 120 докладов. Участники Конгресса делились на активных — т.е., докладчиков, и пассивных, которые имели право принять участие в свободной дискуссии. Организационный взнос для первых составлял 120 крон, для вторых — 70 крон. На пленарных заседаниях первые два приглашенных докладчика получали на выступление 3/4 часа, причем Оргкомитетом были подобраны доклады «за» и «против», чтобы стимулировать последующую дискуссию. Для участия в свободной дискуссии выступающим отводилось 5 — 7 минут. В секционных заседаниях можно было вступать в течение 1/4 часа и, естественно, участвовать в дискуссии. Тематические пленарные заседания проходили утром, вечер был посвящен работе очередной секции.

Нельзя обойти тот факт, что в Конгрессе активное участие приняли русские философы-эмигранты, в особенности живший в Праге Б.В. Яковенко, избранный на предыдущем Конгрессе в Оксфорде в 1930 г. членом Международного комитета философских Конгрессов. В работе Конгресса участвовали также С.Н. Булгаков, И.И. Лапшин, С.Л. Франк.

Характерным для Пражского конгресса было стремление организаторов не только представить на Конгрессе наиболее влиятельные течения философской мысли, но и обсудить актуальные задачи, поставленные сложной мировой обстановкой. Совершенно ясно, почему именно чехословацкий Оргкомитет сделал подобный выбор. В США разразилась «великая депрессия», сказавшаяся и на экономике других стран. В Германии год назад к власти пришли нацисты. Все это коренным образом изменило не только международную политическую ситуацию, но и духовную атмосферу. Кроме того, именно Чехословакия оказывалась под ударом как первая потенциальная жертва агрессивных устремлений гитлеровцев. Нельзя забывать и о том, что президентом страны с самого обретения ею независимости в 1918 г. был крупный философ Т.Г. Масарик, и его ученики и последователи занимали ключевые позиции в философской жизни. Обостренный интерес Масарика к проблемам гума-

низма и демократии как противоядию против агрессивности и насилия находил свое закономерное отражение в устремления организаторов Конгресса и в заявленных для обсуждения темах.

Выступая на открытии Конгресса председатель его Оргкомитета профессор Пражского университета Э. Радл сказал: «Все мы чувствуем давление международных политических и экономических трудностей. Мы чувствуем, что и содержание и сила философского исследования неизбежно страдают под влиянием этого международного хаоса, и философы обязаны в собственных интересах искать, чем бы помочь»²⁰.

Министр иностранных дел и будущий президент Чехословакии Э. Бенеш в своем приветственном слове также говорил о наступившей «беспримерной смуте» во всех областях человеческой жизни и о необходимости «ответственным умам» искать новые решения, которые бы обеспечили «больше порядка, спокойствия, прочности». Причины кризиса Э. Бенеш, как ученик Т.Г. Масарика, усматривал не в кризисе демократии как политического принципа, а в «кризисе демократов», оказавшихся неготовыми принять вызовы времени.

На Конгрессе были организованы следующие тематические секции:

Тема 1. Границы естествознания.

Тема 2. Значение логического анализа для познания.

Тема 3. Нормативная и описательная социология.

Тема 4. Религия и философия.

Тема 5. Кризис демократии.

Тема 6. Проблемы психологии и педагогики.

Тема 7. Значение философии для нашего времени.

По *теме 1* — о границах естествознания — рамки дискуссии были сразу обозначены Э. Радлом по-кантиански, в духе принципиальной противоположности между апостериорным и априорным знанием. Э. Радл постулировал то, что еще, казалось бы, требовало доказательства: то, что естественные науки в себе имеют непреступаемую границу, за которой открывается область должествования. Профессор Сорбонны Л. Брюнsvик, выступавший вслед за Э. Радлом, отверг саму постановку вопроса непреложных о границах науки как ложную, ибо граница в научном познании лишь постоянно отступает вдаль как раз в результате познавательной деятельности человека. Л. Брюнsvику возражал знаменитый виталист Х. Дриш, поскольку его «энтелехии», действующие в органической природе, и оказывались теми самыми искомыми надматериальными сущностями, дополнительными к механическим законам движения. Х. Дриша поддержал философ из Гамбурга А. Мейер, защищавший позиции холизма. Против агностицизма выступил Г. Башляр, отрицавший абсолютные границы познания.

В *теме 2* тон задавали логические позитивисты. Представители этого направления (Р. Карнап, М. Шлик, Г. Рейхенбах, Ф. Франк, О. Нейрат и др.) провели за три дня до начала Конгресса в Праге свою предварительную конференцию, на которой установили свою линию поведения на предстоящем Конгрессе. Поэтому они смогли очень ярко выявить свою позицию в прениях. В докладе Г. Рейхенбаха проводилась мысль о том, что классическая логика есть частный случай вероятностной логики. В связи с этим им было подвергнуто критике традиционное понимание причинности. Точку зрения прагматизма на проблемы познания изложил Ф.К.С. Шиллер.

По *теме 3* дискуссия вращалась вокруг вопроса о том, должна ли социология быть чисто объективной или же нормативной наукой. В развитие этой темы была поставлена проблема о наличии верховной нормы в социологии и о том, следует ли искать ее в понятии нации или в понятии человечества.

Заседание, посвященное *Теме 4* прошло в переполненном зале. Э. Радл сразу же сформулировал проблему в апологетическом для религии плане. Собранных приветствовал иезуит Пживара, который, продолжая традиции св. Августина, обосновывал тезис о разграничении философии, познающей мир, и религии, постигающей бога не рассудком, а волей, «отдачей» богу. А в ходе дальнейшего обсуждения религия вообще отождествлялась участниками дискуссии с христианской верой. Оппонировавший Пживаре Л. Брюнsvик выступил с восходящей к Гегелю спекулятивной позицией, в соответствии с которой бог не личность, но дух. Итог подвел Ж. Шевалье, сказавший, что философия должна помочь рядовому человеку преодолеть сомнения в боге и религии.

Центральной на Конгрессе стала *Тема 5*. При обсуждении вопроса о кризисе демократии четко выявилось противостояние делегатов демократических стран (Франция, США, Чехия) и фашистских «критиков демократии» из Италии и Германии. Соответствующее напряжение имело место и за стенами зала, где проходил Конгресс. Немецкие эмигранты в Праге хотели устроить скандал гитлеровской делегации, но он был предотвращен полицией.

Немецкие философы на Конгрессе образовали два противоположных лагеря: эмигрантов и официальных посланцев нацистской Германии. Что касается первых, то А. Либерт приехал на Конгресс из Белграда, Г. Рейхенбах – из Константинополя, З. Марк из Парижа, а Э. Утицу вообще не пришлось никуда приезжать, потому что он эмигрировал в Прагу. Эти философы представляли здесь классическую традицию немецкой философии. Они выступали против нацистских «философов» единым фронтом вместе с делегатами из демократических стран.

Нацистская делегация осталась на Конгрессе совершенно изолированной. Даже итальянцы дистанцировались от нее, глубоко-

мысленно раскручивая рискованный тезис о том, что в отличие от нацизма, фашизм не отрицает демократию, а является ее высшей концентрированной и консолидированной формой. Нацистский «философ» В. Гельпах в своем докладе утверждал, что превыше всего должна быть нация, «чистая в расовом отношении». Он разглагольствовал об исходном расовом единстве крови народа и о воле фюрера, схватывающей это единство в творческом порыве. Гельпах провозгласил в своем докладе принцип атолерантности всякой культуры, стремящейся к саморазвертыванию и доминированию. Другой нацистский делегат, Фельдкеллер, прямо выступал против разума, против «интеллектуального мировоззрения». Он объявил смертельную войну философии Просвещения и резко высказался против рефлектирующей, размышляющей философии Гегеля. Человека погубит его разум, провозглашал нацист, если только он не подчинит разлагающий рассудок целостной душе и перейдет к «философии действия» и «социальной хирургии» с тем, чтобы «руководить историей». Волонтаризм в ницшеанских традициях присутствовал и в выступлении главы нацистской делегации Эмге. Иную разновидность волонтаристского активизма демонстрировали итальянские фашисты — последователи Дж. Джентиле.

Фашистские участники Конгресса объявляли кризис демократии вполне закономерным явлением с тем, чтобы изобразить фашизм спасителем цивилизованного мира. Итальянский фашистский сенатор Бодреро прямо утверждал, что «либеральная демократия не в силах разрешить трудностей капитализма». Бодреро упрекал сторонников демократии в идеализации человеческой природы.

Глава французской делегации Баш в ответ утверждал, что демократы намного трезвее относятся к возможности человеческого совершенства, чем те, кто верит в непогрешимость дуче или фюрера. Близок к истине был французский философ Бартелеми, указавший на то, что кризис либерализма — дитя экономического кризиса. Ведь именно голод и неуверенность в завтрашнем дне дезориентировали людей и породили в их сердцах отчаяние от предчувствия катастрофы и ожидание избавителя. В качестве альтернативы по спасению демократии американский философ У.П. Монтегю предложил решать проблемы, порожденные экономическим кризисом, не фашистскими методами, а с помощью мер, вытекающих из «нового курса» Ф. Рузвельта. Для спасения демократии Монтегю предлагал пожертвовать некоторыми формами демократии и пойти на экономический диктат государства, создав синтез демократии и авторитаризма. В том же смысле высказался и Бартелеми, утверждавший что органическое несовершенство народа требует его обуздания.

Дискуссия по *темам 6 и 7* была не столь интересной. Отметим лишь, что вопрос о значении философии был поднят в письме Э. Гуссерля. Лично он на Конгрессе не присутствовал, но в сво-

ем послании в адрес участников форума призвал их погрузиться в абсолютно радикальное размышление о смысле философии, которое по определению не может быть коллективным и должно осуществляться лишь в одиночестве.

Участникам Конгресса была предложена богатая культурная программа, включающая торжественные приемы, экскурсии в средневековые чешские замки и посещение курортов.

При завершении Конгресса следующий всемирный форум философов было решено провести в 1937 г. в Париже и посвятить 300-летию выхода в свет «Рассуждения о методе» Декарта.

Советская печать о Конгрессе

Вернувшийся из Праги Б.Э. Быховский высказал свои впечатления о Конгрессе на страницах журнала «Под знаменем марксизма». Обзор Б.Э. Быховского был вполне информативным и квалифицированным²¹. Хотя не обошлось и без идеологических пассажей. Об установке организаторов Конгресса на обсуждение животрепещущих проблем современности Б.Э. Быховский высказался так: «Перед лицом надвигающейся катастрофы тонкие логические и гносеологические проблемы отступили на задний план. Никогда с большей ясностью и недвусмысленностью не обнаруживалась связь философии и политики, партийность философии»²². Б.Э. Быховский не смог оценить введение логическими позитивистами в обиход вероятностной логики и расценил это как релятивистскую постановку проблемы истины. Смешивая различные вопросы, он в качестве альтернативы вероятностной логики предлагал диалектику относительной и абсолютной истины. Подробно Б.Э. Быховский остановился на обсуждении вопроса о кризисе демократии. В этой связи, говоря о фашистах и нацистах на Конгрессе, Б.Э. Быховский остро бичевал их потуги претендовать на какую-то особую философскую теорию, чтобы обосновывать античеловеческую практику. Но при этом Б.Э. Быховский указал на сходство рецептов «лечения» демократии французами и американцами если не с нацистскими подходами, то по крайней мере с позициями итальянского фашистского корпоративного государства. Итог статье Б.Э. Быховский подвел вполне ожидаемый: «VIII Международный конгресс войдет в историю философию как яркое выражение эпохи распада капитализма, он наглядно показал, как далеко зашел кризис буржуазной философии»²³.

В следующем номере журнал «Под знаменем марксизма» вновь вернулся к итогам Пражского конгресса, опубликовав статью чешского марксиста З. Каландры²⁴. Изнутри зная специфически пражскую политическую и философскую атмосферу, З. Каландра делал вывод, что именно она выдвинула вперед тему противостояния между фашизмом и его либеральными противниками. Автор статьи отметил

более тщательную подготовку и организацию Пражского конгресса в сравнении с предыдущими. З. Каландра имел здесь в виду то, что Программа Конгресса не столько складывалась на основе поданных заявок на выступления, сколько была выработана во всех деталях его главным организатором Э. Радлом. И уже в выборе одних тем, или, напротив, в уходе от других «можно было сразу угадать руку этого ученика Масарика». Рамки дискуссии были заранее ограничены и индивидуальной свободе в выборе тем было оставлено гораздо меньше места, чем прежде. По оценке З. Каландры Конгрессу было заранее навязано самое главное — постановка вопросов: «Как организатор Конгресса Э. Радл хотел превратить его в философский турнир, в котором каждый тезис столкнулся бы со своим антитезисом, причем, однако, и тезисы и антитезисы были выбраны им с его собственной философской точки зрения. Таким образом, он сам подготовил весь материал, и большинство членов Конгресса даже не заметило, что этим были уже заранее установлены рамки дискуссионной борьбы, как это потом обнаружилось во всем ходе прений»²⁵.

З. Каландра считал, что сами темы заседаний Конгресса должны были быть сформулированы иначе: не «Границы естествознания», а «Идеализм и материализм в современной картине мира», не «Кризис демократии», а «Социалистический или фашистский выход из мирового кризиса капитализма», не «Философия и религия», а «Наука и вера».

Другая особенность Конгресса, по мнению З. Каландры, заключалась в явлении атомизации философии, в том, что все важнейшие философские направления конца XIX — начала XX вв. утратили свою былую оформленность, границы между ними стираются, отдельные течения расплываются и смешиваются друг с другом, осколки прежних систем эклектически соединяются в малооригинальное целое. Конгресс показал это, как и то, что относительную сплоченность продемонстрировали на Конгрессе лишь неогегельянство, неотоцизм и логический позитивизм.

На Пражском конгрессе советские философы остались в роли наблюдателя, боясь проиграть в острой политизированной дискуссии. Как повели себя они в 1937 г. по отношению к Парижскому конгрессу, мы расскажем в следующем номере.

* * *

ОТ РЕДАКЦИИ

«Философские науки» продолжают публикации материалов, в том числе архивных, посвященных истории Всемирных философских конгрессов. В связи с этим обращаемся к вам, дорогие читатели, с просьбой направлять в редакцию имеющуюся информацию, которая способствовала бы более полному представлению журнального проекта.

Примечания:

- ¹ См.: *Корсаков С.Н.* VII Всемирный философский конгресс (Оксфорд, 1930 г.) в истории отечественной философии // *Философские науки.* 2008. № 3. С. 138 – 158.
- ² Архив РАН. Фонд. 350. Оп. 1. Д. 974. Л. 3.
- ³ В нашей статье в «Философских науках» (в № 3 за 2008 г.) мы перечислили сотрудников Института философии, бывших в научных командировках за границей во второй половине 1920-х гг. Кроме них в научные загранкомандировки выезжали:
 А.И. Ангаров – в начале 1929 г. в Лейпциг в течение трех месяцев (стажировался у Х. Дриша),
 А.А. Болотников – 1925 – 1926 гг. в Берлин и Париж в течение девяти месяцев,
 П.С. Виноградская – в 1927 г. и 1930 г. во Францию,
 Р.С. Выдра – в июле – сентябре 1927 г. в Берлин,
 В.П. Егоршин – в 1928 г. в Берлин в течение двух месяцев,
 И.Д. Сапир – в августе-декабре 1925 г. в Берлин (стажировался у О. Фогта),
 В.Н. Слепков – в 1928 – 1929 гг. в Берлин в двухгодичную командировку. Здесь не учтены заграничные поездки Я.Э. Стэна, поскольку они были связаны с партийной работой.
 Все названные философы были репрессированы в той или иной степени (от расстрела до исключения из партии), причем факт их пребывания за границей позволял включать в фальсифицированное обвинение пункт о шпионаже.
- ⁴ Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 589. Оп. 3. Д. 8014.
- ⁵ Архив РАН. Фонд 350. Оп. 1. Д. 972. Л. 11; Фонд 355. Оп. 1а. Д. 151. Л. 4.
- ⁶ Архив РАН. Фонд 350. Оп. 1. Д. 972. Л. 3.
- ⁷ См.: Кризис буржуазной философии и диалектический материализм (по поводу предстоящего VIII Международного философского конгресса) // Под знаменем марксизма. 1934. № 2. – С. 1 – 12).
- ⁸ Там же. С. 2.
- ⁹ См.: Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 973. Л. 7 – 8.
- ¹⁰ См. там же. – Л. 21 – 22.
- ¹¹ Там же. – Л. 21-об.
- ¹² Там же. – Л. 22.
- ¹³ См. там же. – Л. 109 – 115.
- ¹⁴ См. там же. – Л. 54.
- ¹⁵ См. там же. – Л. 53.
- ¹⁶ Сабанин Андрей Владимирович. Родился в 1887 г. в Петергофе. Зав. правовым отделом НКВД СССР. Арестован 21.09.1937 г. Осужден и расстрелян 22.08.1938 г. Реабилитирован в августе 1955 г.
- ¹⁷ Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 972. Л. 5.
- ¹⁸ Там же. – Л. 6.
- ¹⁹ См.: *Быховский Б.Э.* Был ли Спиноза материалистом. – Мн., 1928. – С. 23 – 26, 34 – 35.
- ²⁰ Цит. по: Под знаменем марксизма. 1934. № 5. – С. 164.
- ²¹ См.: *Быховский Б.Э.* VIII Международный философский конгресс // Под знаменем марксизма. 1934. № 5. – С. 164 – 170.
- ²² Там же. – С. 165.
- ²³ Там же. – С. 170.
- ²⁴ См.: *Каландра З.* Еще о философском Конгрессе в Праге // Под знаменем марксизма. 1934. № 6. – С. 82 – 87.
- ²⁵ Там же. – С. 84.



**Обзоры, объявления,
сообщения**



В ПОМОЩЬ АСПИРАНТАМ

**Журнал «Философские науки»
начинает публикацию материалов,
предназначенных для аспирантов и соискателей
всех научных специальностей в приложении к журналу
«Библиотечка молодого ученого»**

Утвержденная экспертным советом ВАК Минобразования России по философии, социологии и культурологии программа-минимум кандидатского экзамена по курсу **«История и философия науки»** была ориентирована на анализ основных мировоззренческих и методологических проблем науки на современном этапе ее развития и ставила своей целью получение представления о тенденциях исторического развития науки.

Публикуемые в Приложении теоретические материалы призваны дополнить литературу, рекомендованную в программе, и помочь составить аспирантам и соискателям более глубокое представление о новых тенденциях и течениях современной науки, возникших за последнее десятилетие и недостаточно освещенных в литературе, указанной в программе. Особое внимание уделено междисциплинарным аспектам проводимых в современной науке исследований и разработок, приведших к формированию новых научных дисциплин, и возникающим в этой связи философским проблемам.

Авторами данного проекта являются сотрудники кафедры – ведущие специалисты в области философии науки, сотрудники Института философии РАН.

«Библиотечка молодого ученого» будет выходить отдельными книжками.

*Журнал «Философские науки»,
Кафедра истории и философии науки
Института философии РАН*

**В Академии гуманитарных
исследований**

**СПИСОК КНИГ,
ВЫПУЩЕННЫХ ИЗДАТЕЛЬСКИМ ДОМОМ
«ГУМАНИТАРИЙ»
в 2008 г.**

1. **Акинина О.Г.** Частицы, подобные ipno (функционирование и мемантика). – 94 с.
2. **Ахмедов В.М.** Социально-политические процессы в арабских странах Ближнего Востока. – 108 с.
3. **Бакалягин Г.Д.** Воспоминания советского инженера. – 40 с.
4. **Басин Е.Я.** Художник и творчество. – 296 с.
5. **Вермишева С.К.** Мятежная нежность. – 176 с.
6. **Володин А.Г.** Политическая экономия демократии. – 288 с.
7. **Джон Донн.** Гимн Богу. – 144 с.
8. Из истории русской культуры. – 240 с.
9. **Кулагина Л.М., Дунаева Е.В.** Границы России с Ираном. История формирования. – 184 с.
10. **Кухарук Л.М.** Праздник души. – 64 с.
11. Ломоносовские чтения. – 236 с.
12. **Оганесян С.С., Фарре-Трензеленева О.А.** Тора, Новый Завет и Коран – три послания от единого Бога. – 192 с.
13. **Прокофьева Д.С.** Лунный человек. – 76 с.
14. Психологические основы системы Станиславского. – 137 с.
15. **Репенкова М.М.** От реализма к постмодернизму. – 242 с.
16. **Сароян У.** Прогулка в роскошной колеснице. – 132 с.
17. Сказка «Про Вавилу и Кота». – 64 с.
18. **Широкова-Тамбовцева Е.В.** Лики Армении. – 88 с.
19. **Мейер М.С., Фаизов С.Ф.** Турецкая дипломатия в контексте русско-турецких взаимоотношений. – 168 с.
20. **Флоренский П.А.** Из истории античной философии. – 597 с.
21. **Фридман Л.А.** Россия, Центральная Азия и Южный Кавказ в геоэкономической структуре современного мира. – 176 с.
22. **Хомизури Г.П.** Террор против геологов в СССР. – 96 с.
23. **Шведова Н.В.** Радуга грусти. – 64 с.

CONTENTS

MODERNITY: TOPICAL ISSUES

Philosophical Dimension ■

<i>KH.E. MARINOSYAN</i>	The Global Crisis: Sources and Essence. Tasks of the State in Building of the New World Order	5
-------------------------	---	---

PHILOSOPHY OF SCIENCE

Life Phenomenon ■

in Transdiscipline Dimension

<i>THE EDITORIAL</i>	Ambivalence of Transdiscipline Experience	25
<i>L.P. KIYASHCHENKO</i>	Biologos: Chronotops Dynamics	29
<i>V.I. MOISEEV, O.N. MOISEYEVA</i>	In the Space of Biologos	44
<i>V.I. MOISEYEV</i>	Theoretical Biology: the Main Principles	60
<i>A.E. SHEMANOV</i>	Medicalization of Life, Genesis of Ethical Consciousness	75
<i>E.G. GREBENSHIKOVA</i>	Bioethics as Version of “Post-ethics”	90
<i>P.A. PLYUTTO</i>	Moral Consciousness between Culture and Nature	97
<i>I.A. ASEYEVA</i>	Ethical and Axiological Aspects of Medical Forecasting	114
<i>O.N. MOISEYEVA</i>	To Basic Concept of Solving of Bioethics Problems	121

THE 22nd WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY

Republic of Korea, Seoul, July 30 – August 2008

<i>THE EDITORIAL</i>	On Wisdom of Philosophy	131
<i>PETER CAMP</i>	Appeal to Participants of the 22 nd World Congress of Philosophy	132
<i>LI MEN KHEN</i>	The Greeting Speech of Korean Organizing Committee	134

Exclusive Interview ■

<i>LI MEN KHEN, UM JOHN SEEK</i>	Revising Philosophy	136
----------------------------------	---------------------	-----

SCIENTIFIC LIFE

Unknown Past ■

<i>S.N. KORSAKOV</i>	The 8 th World Congress of Philosophy (Prague, 1934) in History of National Philosophy	143
----------------------	---	-----

Surveys, Announcements and other Information ■

	Helping to Post-graduates	157
--	---------------------------	-----

In the Academy for research into the Humanities ■

	Books issued by “Humanity” Publishing House	158
--	---	-----

	On Our Authors	159
--	----------------	-----