

Н. А. Мещерякова

ДЕТЕРМИНИЗМ И СВОБОДА В ЦЕННОСТНОМ МИРЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Огромный исторический период, адекватно выражающий себя в идеях классического рационализма, соответствует тому этапу всемирной истории, когда человек ощущает себя частью мировой необходимости, а разум является единственным определением человеческой подлинности. Все изменил XX век, не только разрушивший иллюзию мировой гармонии, но и отчетливо показавший действительную роль в культурно-историческом процессе человеческой свободы со всеми ее противоречиями, взлетами и тупиками своеволия. Вместе со сменой эпох меняется и вся мировоззренческая ориентация, меняется сам рационализм, обретая новое измерение, восходящее к человеку. Человеку, взятому в формах своей трагической раздвоенности на дух и тело, конечное и бесконечное, земное и возвышенное и т.д., т.е. действительному человеку вместо гносеологического субъекта классики.

Детерминистская онтология классического рационализма имеет своей основой необходимость, с которой, собственно, и отождествляется детерминизм. Свобода в онтологии может появиться лишь в одном случае: если она задает и направляет бытие. На вторых ролях свобода в онтологии не появится, это было бы элементарной логической ошибкой. Полагаемая необходимостью свобода есть не что иное, как *contradictio in adjecto* (противоречие в определении) — нельзя полагать то, что имеет корни в самом себе. "...Чем же другим может быть свобода воли, как не автономией, т.е. свойством воли быть самой для себя законом"¹, — так эта мысль звучит у Канта. В ситуации предзаданности ничего не остается, как объявить свободу гносеологической категорией, поместив ее в область гносеологического отношения: "знаю — не знаю". Отсюда детерминизм и свобода, начиная с первых опытов теоретической дискуссии Эразма и Лютера², выступают принципиальными альтернативами, и эта альтернатив-

ность утверждается со всей страстью, -присущей мировоззренческим спорам.

Рассматривая проблему свободы в философии Киркегора, Канта, Фихте и т.д., П.П. Гайденко справедливо называет идеи, рожденные в этих системах, "прорывом к трансцендентному"³, потому что в рамках "пантеистического имманентизма"⁴ Гегеля (как, видимо, и в любой другой субстанциалистской системе) "возникает удивительная ситуация: человек, с одной стороны, непомерно возвышается, выступая как настоящий человекобог, всемогущее существо, овладевающее природой и миром, но, с другой стороны, это мнимое возвышение оборачивается полным уничтожением человека как единичного существа, как конечной экзистенции. Это понятно: человек возвышается как всеобщий субъект мирового исторического процесса, но как единичное существование почти полностью исчезает. <...> Он (Гегель. — *Н.М.*) подчеркивал железную необходимость, с которой совершается мировой процесс, где индивидуальной воле не дано ничего изменить"⁵.

Последнее десятилетие вернуло отечественной философии имя "пленника свободы" Н. А. Бердяева, произведения которого, и прежде всего идеи, концентрирующиеся вокруг свободы, вызывают огромный интерес и пробуждают у исследователя собственную мысль, открывающую для себя новые перспективы и возможности. Да, Бердяев представляет религиозную ветвь философии, но русскую философию делает именно философией ее ярко выраженный антропологический характер. Раскрывая смысл русской философской мысли в той ее высшей точке, которая, бесспорно, принадлежит Ф. М. Достоевскому, Бердяев пишет: "Достоевского мучит не столько мысль о Боге, сколько тема о человеке и его судьбе, его мучит загадка человеческого духа. <...> Достоевский не теолог, но к живому Богу он был ближе, чем Толстой, Бог раскрывается ему в судьбе человека. Быть может, следует быть поменьше теологом и побольше антропологом"⁶.

А потому убеждение всей бердяевской философии, да и всей его жизни о том, что свобода глубже всякого бытия⁷, следует рассматривать как направление мысли, не зависящей от той религиозной формы, в которой она возникает⁸. Это убеждение является философским, ибо оно не только подлежит оправданию перед мыслью, но и может найти это оправдание. Всякое бытие, рассматриваемое в формах сущего, конечно, имеет свою меру. Свобода же, рождаясь в духе (человеческом духе!), несет в себе ту беспредельность и те моменты вечного и бесконечно-

го, которым тесно в любых формах и системах, в любом конечном бытии. Сама по себе свобода порождена человеческой безмерностью и восходит к раскрытию этой безмерности. Бытие как объективирование, как предметное воплощение свободы есть вместе с тем и воплощение ее внутренних противоречий и коллизий. Наиболее ярким примером сказанного является экологический кризис как проявление и результат своевольной свободы.

Гносеологической проекцией детерминистской онтологии классического рационализма является объективная истина. "Вся практика Нового времени и есть сознательное построение абсолютно внечеловеческого и несубъектного (чистый объект) мира. Построения? Или обнаружения? Или обнаружения посредством построения?" — утверждает и одновременно спрашивает В. С. Библер⁹. Вопросы понятны, впрочем, ответы также не представляют особой трудности. Мы обнаруживаем в построении то, что сами в него вложили. Построив "внечеловеческое" бытие, мы обнаруживаем теперь эту "внечеловечность" в понятии объективной истины.

Однако бытие как чистый объект — не более чем гносеологическая фикция, такого бытия никогда не было и нет. Рационалист, живущий в XX в., не может этого не понимать, а потому, начиная рассуждать, окончательно запутывается в своем стремлении сохранить науку в чистоте ее объективности и ощущении невозможности такого сохранения. И чем крупнее ученый, тем зримее его противоречия. Чтобы убедиться в этом, достаточно внимательно проанализировать доклад М. Вебера, прочитанный им в 1918 г. в Мюнхенском университете. "Все естественные науки, — говорит Вебер, — дают нам ответ на вопрос, что мы должны делать, если хотим технически овладеть жизнью. Но хотим ли мы этого и должны ли мы это делать и имеет ли это в конечном счете какой-нибудь смысл — подобные вопросы они оставляют совершенно нерешенными или принимают их в качестве предпосылки для своих целей"¹⁰. И чуть ранее: "...Науку, то есть основанную на ней технику овладения жизнью..."¹¹

Вот оно — противоречие. Бытие называется жизнью (жизнь — это всегда "свое"!), но предлагается включить его в аксиологию "чужого", потому что овладеть (тем более, технически овладеть) можно только "чужим".

Закономерный и позитивный характер первых шагов, сделанных разумом в направлении к объективной истине, не вызывает сомнений. Для того чтобы стать и быть, наука должна была преж-

де всего высвободиться из синкретизма всех форм человеческой субъективности: моральных норм, поэтической вольности, или "тайной свободы" мыслителя, наслаждения красотой и т. д. Она знала лишь одну моральную норму — быть честной перед самой собой; одну вольность — добровольное подчинение себя предмету; одно прекрасное — простоту форм сложнейших теоретических конструкций...

Открытие свободы как конститутивного начала бытия, подтверждающее прозрение великих идеалистов прошлого, и соответственно — обнаружение ценностного измерения науки, восходящего к нравственным исканиям человека, есть результат той "трагической мудрости" (термин Г. Марселя) XX в., уроки которой до конца не усвоены и по сей день. Бытие, сотворенное человеком, не может не нести в себе всей сложности коллизий добра и зла, этих неизбежных спутников свободы.

"Квадратурой круга" назвал соотношение знания и морали, как оно существует в головах самих ученых, наш известный этик А. А. Гусейнов¹². Оно и будет квадратурой круга до тех пор, пока мы не поймем простой истины: "эвклидов ум" (образ, к которому часто прибегает Н. А. Бердяев) классического рационалиста не соответствует "неэвклидову бытию" XX в. Новое же измерение, делающее это бытие неэвклидовым, и есть измерение ценностное, требующее принципиального пересмотра содержательных структур науки, научной методологии, всего комплекса науковедения, объединенного термином "философия науки".

Но и этика, не учитывающая новых реалий, обречена на постепенное отпадение от жизни. Как бы ни санкционировала европейская мораль человеческую активность, все равно в ее основе всегда лежала идея некоего предела, в самой религии произнесенного, артикулированного, в десакрализованном сознании — скрытого, неявного, но очевидного. А именно: высшие точки бытия, его глубинные, экзистенциальные пласты отданы трансцендентному, запредельному. "Не уподобляй себя Богу", — конечно, куда лучше, чем "все дозволено", но тем не менее это совсем не то, чего ждет современная наука от морали.

Если рождение и смерть становятся предметом искусственного манипулирования (генная инженерия, реаниматология, эвтаназия и т. д.), то это и есть вторжение науки в тончайшие сферы человеческого духа. Бесспорно, проблемы этики науки занимают определенное место в литературе, как отечественной, так и зарубежной (особенно англоязычной). Но та метафизическая глубина освоения жизни, которая была достигнута в творчестве классиков антропологии прошлого¹³, сегодня отсутствует. Ситу-

ация же, начиная с 70-х гг., другая. И более сложная. "Одно из новых направлений, которое сейчас мыслимо и возможно в биомедицинских исследованиях, — это манипулирование генетическим материалом путем использования знаний в области молекулярной биологии, в частности химии генов. Хотя подобная перспектива еще очень далека, такие знания могут быть использованы в будущем для исправления генетических дефектов или в целях генетических изменений по заранее разработанным моделям в интересах общества. Уже сейчас мыслимо и возможно изменение человеческой личности с помощью нейрохирургии, а в будущем и нейрофармакологии"¹⁴, — пишут И. Т. Фролов и Б. Г. Юдин, анализируя один из сборников под весьма знаменательным названием "Эксперименты с человеком". Особенно впечатляют здесь перспективы генетических изменений по заранее разработанным программам в интересах общества! Есть и термины: "этическая арифметика", "статистическая этика", "этиметрика". И наконец — последний удар молотка на похоронах нравственности — "императив социальной этики", учитывающий благо наибольшего числа людей в медицине и медицинских исследованиях¹⁵.

"Зародышевый выбор" ("нос Клеопатры", "ум Эйнштейна")¹⁶, жизнь, воспроизведенная из клетки одного из родителей... — но что останется от той бескорыстной родительской любви, с которой начинается судьба каждого из нас? Что останется от доверия людей друг к другу, когда свое право на вечность (одной из форм которой и является череда поколений) человек перестанет добровольно делить с другим? Что останется от нашей надежды на то, чтобы увидеть в своем продолжении нечто новое, неожиданное, преодолевающее скуку повторения, тиражирования одного и того же, пусть и самого себя? "Рулетка хромосом родителей" (Дж. Флетчер) — так именуется разумом то, что составляет неотъемлемую и исполненную глубоких смыслов сторону нашей человеческой жизни. Неожиданно приходит сравнение — любовь освоила случайность, разум же отказывается от нее, где бы она ни появилась...

Обретая немислимую прежде власть над рождением, современная наука вторгается и в другую святыню всякой культуры — смерть. Речь идет об эвтаназии. Думается, что апелляция к клятве Гиппократова с ее однозначным запретом эвтаназии отражает нашу не столь высокую, сколь неразвитую мораль, ибо ближайшие же вопросы ставят ее в тупик. Гуманно ли поддерживать жизнь человека, если сам он выбирает смерть, и не по прихоти своей и даже не в связи с безысходностью, а в силу мучительно-

сти, невыносимости страданий? Обратим внимание на обычное возражение: общество не может согласиться с эвтаназией, ибо это привело бы к риску применения ее методов без крайней на то необходимости. Возразим и на это: человек не средство, а цель, следовательно, общество не может жертвовать его интересом (смириться с его болью!) даже во имя интересов всего остального человечества, настоящего и будущего.

Видимо, сомнения и размышления вокруг проблемы эвтаназии возникали и раньше, однако всей полноты своего трагического звучания эта проблема достигает лишь в нашем веке, когда с помощью науки открылись огромные возможности достаточно долго поддерживать жизнь смертельно больного человека, радикально не облегчая его страданий. Трагический выход из еще более трагической ситуации — таковой видится нам проблема эвтаназии.

Но может быть, мы ломимся в открытую дверь, и уже имеются сколько-нибудь глубокие и полные исследования этой проблемы? Однако таковых нет, и доказательством этого является смешение двух проблем, объединенных единым названием — "право на смерть", — самоубийство и эвтаназия. На самом же деле это две совершенно разные проблемы. Самоубийство — это выбор, который делает сформировавшаяся личность (если речь идет не о клинических случаях или неконтролируемом аффекте), а мольба о смерти в ситуации эвтаназии принадлежит не личности, а телу. Никто (ни Бог, ни человек) не вправе осудить молящего, назвать "грехом" его мольбу. И, безоговорочно осуждая эвтаназию, пусть вспомнит духовный пастырь слова Иисуса: "дух бодр, плоть же немощна" (Мф. 26:41). Жестокая необходимая и своевольная свобода (самоубийство — вовсе не почерк свободы¹⁷, это победа своевольной свободы!) — вот две разные детерминанты указанных жизненных ситуаций. И оценка их должна соответствовать этим детерминантам.

Таким образом, рождение и смерть, равно как и сама жизнь в ее определенности и предопределенности, становятся объектами самого непосредственного творения. И в конечном счете ученый работает сегодня не с вирусами как таковыми, молекулами или химическими процессами, а с самой человеческой жизнью. Ее он держит в своих руках, когда работает с низшими материальными формами, ибо мысль наша всегда нацелена на самое сложное, высшее и запретное. Но человеческая жизнь — это и наша боль, и наша радость, и надежда, и страхи, и честь, и бесчестье...

Впрочем, и этот процесс формирования чести и совести "ос-

воен" современной наукой. Муки совести, вина, раскаяние... что может быть мучительнее этих переживаний! И психиатр, вооруженный новейшими средствами фармакологии, легко и быстро заглушит нашу боль. Но легко забыв свои утраты, мы прежде всего утратим себя, ибо спасение, пришедшее извне, спасает лишь наше тело. "Естественно, я пытаюсь сделать для своих пациентов все, что могу, — пишет К.Г. Юнг, — но в психологии очень важно, чтобы врач не стремился вылечить любой ценой. <...> Порой это вообще вопрос, дозволено ли вам спасти человека от того, что ему суждено вынести во имя своего дальнейшего развития"¹⁸. Жестоко ли это? Жестоко, если мерить человеческую жизнь законами объективной истины, а не достоинством и мужеством свободного духа.

Итак, возникает парадоксальная ситуация: благодаря науке человек обретает все большее могущество над миром (теперь он не вопрошает и не воспроизводит мир, а буквально диктует его) и вместе с тем в этом обретении все больше теряет себя, становясь частицей механизма, лишённого человеческих ценностей. Перед нами достаточно четкая картина отчуждения человека от своих собственных сущностных сил, в котором свобода превращается в новую кабалу, а добро — во зло. Человек мыслит мир в категориях необходимости, но творит его в соответствии со своеволием. Тем самым сама необходимость превращается в отчуждение, а отчуждение становится необходимостью.

Обратить процесс назад не в человеческих силах, научный прогресс неодолим, как и всякий другой, имеющий позитивный смысл. Но возможно и реально снять с него отчуждение, вернуть на круги человеческих смыслов и ценностей, что, кстати сказать, и остановило бы процесс отчуждения, оскотления разума, делающий возможным сравнение расчетов, производимых наукой, с расчетом торговки овощами¹⁹.

Есть та грань, превзойдя которую, онтология смыкается с аксиологией, ибо человек в своем неумном стремлении понять и преобразовать мир по законам объективной истины переступает через черту, отделяющую бытие как объективную реальность от бытия как объективной реальности человека. Преобразуя бытие, современная наука вторгается и в область человеческого духа. Но объективная истина этого не знает и знать не может. Она не может знать той тайной власти, которой обладает над нами бытие, тех не совпадающих с непосредственной предметностью смыслов, которые содержатся в электроне для физика, формуле для математика, мушке дрозофилы для генетика, слове как образе для поэта и слове как Логосе для философа. Но именно эти

смыслы (и только они!-) выступают основой духовной связи ученого с миром.

Являясь опредмечиванием творческих исканий, вирусы, электроны, крестовые походы, древние письма и т. д. оказываются началом мироздания, в котором живет человек и которое, собственно, и есть его бытие. В моменты своей творческой свободы ("свобода для") ученый не принадлежит ни самому себе, ни конкретному, эмпирическому сообществу. Сын человеческий в своем прозрении только ему открывшейся истины (по Хайдеггеру, бытие и истина — это одно и то же), он есть творец Вселенной и от того, что он скажет сейчас, зависит вся мировая гармония. И если к нему никогда не приходило это чувство, то он только думал, что занимается наукой. Творческая свобода — это то, что роднит ученых любых эпох, делает Канта и Сократа нашими современниками; здесь миг и вечность, конкретно-определенная задача и бесконечная неисчерпаемость ("бездонность") бытия совпадают, здесь электрон становится духом, а дух — электроном; здесь истина совпадает с жизнью. По Киркегору, подчеркивает П. П. Гайденко, "истина — это не то, что ты знаешь, а то, что ты есть; истину нельзя знать, в истине можно быть или не быть"²⁰.

В конечном счете так и есть: исходная точка истины — это наше пребывание в ней. Однако дальше субъективное (индивидуальное) уступает место объективному (всеобщему) и начинается долгий и трудный путь логического и эмпирического обоснования. Мысль уже оправдывается не перед нами, а перед логикой и эмпирией, что, собственно, и составляет действительное содержание самого понятия объективной истины. Иными словами, мы вовсе не полагаем, что весь процесс познания есть некая совокупность субъективных переживаний истины. Напротив, это лишь точки на линии объективного и необходимого хода познавательного процесса. Но сама эта необходимость формируется в этих точках, корнями своими уходящих в глубину человеческого духа. На поверхности они не видимы, ибо каждая из них есть лишь миг на временной шкале привычного нам физического времени. Являясь в действительности решающими, для классического рационализма они означают собой ничто. И они в самом деле есть ничто, если нечто — это мерная поступь объективной истины.

"Изначальный договор Вселенной и человека"²¹ расторгался уже неоднократно. Специфика XX в. здесь в том, что удар по человеческой защищенности, экзистенциальному самочувствию уверенности и надежности бытия, равно как и расчисленному с ес-

тественнонаучной точностью будущему, был нанесен оттуда, откуда вот уже более пяти веков просвещенное человечество ожидало лишь спасения: от разума и разумной деятельности в их высшем воплощении — науки и "онаученного" созидания. История знает, что всегда следует за расторгением указанного договора: усиливается интерес к антропологической проблематике, преодолевается аксиологическая "чистота" объекта, обостряется ощущение присутствия человека в бытии. Это присутствие во все времена осознавалось, предугадывалось теми, кто обладал особой, к человеку восходящей интуицией: стоики, Августин, Паскаль, Киркегор... "Человек в бесконечности — что он значит?"²² — вопрос Паскаля, в котором звучит не упоение "космологическим восторгом"²³, а смятение и страх, вот уже четыре столетия слышимые теми, кому суждено быть слышащими. Но то, что во все времена было делом, так сказать, "избранных", становится общезначимым и необходимым моментом культуры XX в., независимо от того, осознается ли до конца этот "коперниканский переворот" или нет.

Трудность этого осознания заключается в твердой, веками воспитанной убежденности исследователя в том, что сама по себе наука аксиологически нейтральна, ценностно ориентированным является лишь ее применение. Здесь-то и возникает проблема, в которую упираются все современные попытки теоретически обосновать переход к новой рациональности, связанный с гуманизацией науки. Этот процесс воспринимается большинством серьезных ученых, не привыкших к "околонаучным" разговорам, как важное, но все-таки внешнее добавление к науке, которое ничего не меняет в существе самой научной рациональности. Все рассуждения о гуманизации, казалось бы, разбиваются о незыблемую объективность предмета науки. В самом деле, разве он не объективен, разве законы природы не неизменны, не одинаковы, что в веке XIX, что в веке XX? Но разве мы об этом?! Речь идет о том, что сегодня формируется принципиально новый природный объект — жизнь в условиях преобразовательской деятельности, направляемой наукой и наукоемкой технологией. И прежде всего человеческая жизнь.

Однако по мере вмешательства в непосредственные структуры жизни под флагом ее совершенствования возникают еще более сложная задача и новый неведомый ранее естественной науке объект — жизнь как телесный носитель духа. Месть поруганной нравственности как необходимого следствия "покорения" человеческой природы ("тонкая месть"²⁴) не менее, а, пожалуй, более

страшна и опасна, чем месть поруганной "окружающей среды" ("грубая месть").

Итак, современное естествознание столкнулось с неведомой ему прежде проблемой — в "чистой" природе, познание и преобразование которой всегда являлось его предметом и целью, вдруг неожиданным образом высветился человек со своими вечными и, прямо скажем, не слишком успешными поисками добра и зла²⁵.

После работ М. Вебера и Р. Мертона тезис о протестантских истоках классической науки стал почти общим местом в современной литературе²⁶. Можно пойти еще дальше в глубь веков — к эпохе Ренессанса, к Августину и т. д., когда осознавались, выкристаллизовывались христианские смыслы человеческой личности, особого положения и права человека в этом мире. Однако, останавливаясь и в этих узловых точках "особого пути" Европы, мы еще не поймем корней и истоков формирования аксиологии "чужого". Равно как не поймем европейской культуры как единого процесса, восходящего к античности.

"Человеческой жизни всегда были присущи два ее измерения, культура и спонтанность, но только в Европе дело дошло до полного их разведения, до раскола — вплоть до образования двух антагонистических полюсов. В Индии или в Китае ни науки, ни мораль никогда не превращались в независимые от спонтанной жизни силы, устанавливающие над нею свое господство. Мышление восточного человека, будь оно более или менее достоверным и глубоким, никогда не отрывалось от субъекта, дабы обрести отчетливо объективное существование вроде физического закона в сознании европейца²⁷. Рассмотрим подробнее этот процесс, содержащий в себе тот логический импульс, который явился необходимым условием всех дальнейших побед и поражений "европейского разума".

Сократ открывает разум как "объективный полюс жизни"²⁸, а вместе с тем и новый мир сущностей, идей, смыслов — как "новый универсум, более совершенный, превосходящий тот, который мы спонтанно обнаруживаем вокруг нас"²⁹. Этот новый универсум рождает новую сферу человеческой деятельности — науку, новую профессию — профессию ученого. Без этого радикального шага наука вообще не могла бы появиться, поскольку она всегда работает с мыслительными формами, отделенными от непосредственного. Это ее собственный, особый мир ("третий мир", по Попперу). Вместе с тем отделенный от непосредственной жизни, жизненной спонтанности, он (универсум) символи-

чен по определению (термин "символ" в данном случае употребляется в значении мыслительной фигуры, знака, иероглифа и т.д.), что, само по себе не являясь отчуждением, оказывается необходимым шагом, ступенькой к последнему. Науку, как пишет П. А. Флоренский, "вопреки заверениям ее адвокатов, занимают лишь ею построенные схемы"³⁰, она — "искусственна и в искусности своих имитаций жизни, в своих фарфоровых цветах, железных венках, цементных скалах, анилиновых красках, государственных конституциях, в условной, но выгодной посадке всей мысли видит обетованную землю своих странствий"³¹. Профессионально работая в мире символов, ученый постепенно превращает в символы самую жизнь и теперь уже овладевает ею (вспомним Вебера: наука как техническое овладение жизнью) так, как будто она не имеет никакого другого смысла, кроме как быть материалом для его исследований.

Отсюда и естественнонаучное расчленение истории со всеми его утопическими проектами, реализация которых выливается в кошмары антиутопий. Отсюда и тонкое, психоаналитическое, и грубое, фармакологическое и инструментальное, вмешательство в человеческую психику. И, наконец, манипуляции с жизнью, рождением и смертью — всё так, будто решается простая математическая задача³². Все оказывается в этом мире чужим — и история, и психика, и природа, и жизнь... Если на Востоке, равно как и в России, разум никогда не воспарял над миром, образуя особую символическую реальность, т.е. человек никогда не играл с жизнью ни в какие игры (вспомним идущее от И. Хейзинги определение человека как "человека играющего"³³ — определение, на наш взгляд, в полной мере адекватное лишь для человека европейской культуры), то европейская культура, напротив, мучительно ищет пути восстановления утраченного единства.

Трагизм и величие европейской культуры, в полной мере осознанные лишь к концу XX в., в том и состоят, что человек не может (и не должен!) смириться с победой науки над жизненной спонтанностью и в то же время не может укрыться под сенью бытия, не тронутого наукой и цивилизацией (вспомним в этой связи тоску Руссо по "природному человеку"), потому что сама идея этого бытия — иллюзия. Критика европейской культуры — дело не новое. Однако "европейский человек" протестует против ее ограниченности совсем не так, как делает это "восточный" или "русский" (само собой ясно, что дело не в крови и географии, а в исторических особенностях менталитета). Там, где для "европейца" остро стоит проблема преодоления "чужого", для

другой культуры столь же остро стоит проблема преодоления европейской парадигмы вообще. «"Но ныне светом и молвой они забыты" — таково же и будущее возрожденческой науки, но более суровое, более беспощадное, поскольку и сама она была беспощадна к человеку», — утверждает свою истину Флоренский³⁴.

Однако та часть нашего сознания, которая по крайней мере полтора столетия уже мыслит по-европейски, не желает смириться с таким жестоким и несправедливым приговором. А как же тысячи и тысячи спасенных наукой жизней, как и то, что наша повседневность освобождена благодаря науке от пут своей естественной ограниченности, как, наконец, наша неутоленная жажда знания, как вирусы и электроны, математические формулы и физические законы, постижению которых ученый отдает свою творческую энергию, свободный и счастливый порыв своего разума? Неистребимо все это в нашей душе и нашей генетической памяти.

"Чужое" преодолевается любовью. Именно в контексте этой формулы и следует рассматривать знаменитое швейцеровское "благоговение перед жизнью". Жизнь как таковая, всякая жизнь вообще объявляется Швейцером той самоценностью, которая не позволяет ей превратиться в материал, средство и т. д. Посмотрим же, какое смятение поселяется в нас, как только мы проникаемся этой идеей и желаем ее неукоснительно соблюдать. Вот что пишет сам автор: "Я радуюсь новому лекарству от сонной болезни, которое дает мне возможность сохранить жизнь там, где прежде я наблюдал мучительное угасание. Но каждый раз, когда я рассматриваю под микроскопом возбудителей сонной болезни, я не могу не думать, что я обязан истребить эту жизнь, дабы сохранить другую"³⁵.

Итак, теоретически: "Этика благоговения перед жизнью не признает относительной этики. Она признает добрым только то, что служит сохранению и развитию жизни. Всякое уничтожение жизни или нанесение ей вреда независимо от того, при каких условиях это произошло, она характеризует как зло. Она не признает никакой практической взаимной компенсации этики и необходимости"³⁶.

Практически: "Там, где я наношу вред какой-либо жизни, я должен ясно сознавать, насколько это необходимо. Я не должен делать ничего, кроме неизбежного, — даже самого незначительного. Крестьянин, скосивший на лугу тысячу цветов для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершит преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью"³⁷.

Нам кажется, что и сам Швейцер осознавал внутреннее противоречие своей концепции, всякий раз эксплицируя "благоговение перед жизнью" в терминах сострадания и ответственности. Сострадание и ответственность, сохраняя все положительные стороны благоговения, вместе с тем свободны от установленного благоговением абсолюта: любая жизнь как самоценность. Данное уточнение понуждает нас искать другую, нежели непосредственная жизнь, систему отсчета, другую меру, налагаемую на бытие. И все становится на свои места, как только эта система и эта мера найдены: не жизнь вообще, а жизнь человека как жизнь, исполненная человеческих смыслов и достоинства.

Уже не в связи со швейцеровским благоговением перед жизнью, а лишь как дань исканиям того, кто стоял у истоков европейской культуры, может быть, ее первого действительного гуманиста — Августина Блаженного, отметим, что европейская мысль в своем утверждении человека прошла ряд искушений, среди которых были не только те, которые восходили к безмерному эгоизму, но и те, которые полагали истиной столь же безмерный, доходящий до жертвенности, альтруизм. В том числе и по отношению к природе. "И я, жалкий, верил, — пишет Августин, — что надо быть жалостливее к земным плодам, чем к людям, для которых они растут. И если бы голодный... попросил есть, то, пожалуй, за каждый кусок его стоило бы наказывать смертной казнью"³⁸.

Швейцеровское "благоговение" подобно светлой мечте, озаряющей нас и придающей человеку и его деяниям то благородство, вне которого все наше творчество действительно превращается в азартную схватку с жизнью. Без такого рода идей, а тем более людей, создающих их и выверяющих своей жизнью, человечество потеряло бы нравственную альтернативу, противостоящую соблазнам формулы "все дозволено". И в данном своем призвании эта идея лишена своих противоречий.

Однако, невзирая на все совершенство нравственной позиции, принцип "благоговения перед жизнью" не может стать рациональной программой разрешения противоречия европейской науки, на что, собственно, надеялся его автор. Не может уже потому, что, объявляя всякую жизнь, жизнь вообще самоценностью, не допускает удвоения мира, без чего жизнь в принципе не может стать той абстрактной логической фигурой, появление которой только и делает возможным введение жизни в структуру рационального мышления. Иначе говоря, преодолевая "чужое" любовью, благоговением и проч., мы вместе с тем преодолеваем и науку как таковую. Могла ли возникнуть и существовать наука о

наследственности, если бы с самого начала в мушках дрозофилы виделись не особые знаки и символы, а жизненная спонтанность соответствующего биологического вида (вдобавок и бесконечно значимого самого по себе)?

Созданная Швейцером концепция внешне очень напоминает восточную мистику жизненной нерасчлененности. Однако это лишь сходство результатов. Весь же процесс в целом говорит о другом: по Швейцеру, указанная мистика (а о том, что это мистика, он сам говорит неоднократно) не является априорной установкой сознания, напротив, человек приходит к ней в результате напряженной работы духа, в том числе и мысли. Благоговение — не только любовь, но и воля, вместе же — это "воля к любви, которая через нас стремится устранить самораздвоенность воли к жизни"³⁹.

Швейцер делает, кажется, все возможное, чтобы вернуть человеку потерянный им дом (вспомним замечательный буберовский образ). И хотя, являясь сыном европейской культуры, он делает это по-европейски (через волю, чем и отличается его "любовь" от "русской любви" как живого субстанциального начала, имманентно присущего нашему бытию⁴⁰), сейчас, по прошествии десятилетий, можно с уверенностью сказать, что этот дом так и не обрел своего хозяина. "Животная теплота" (термин Бердяева) его оказалась не слишком притягательной для европейского сознания, вкусившего всю прелесть интеллектуальной игры и риска.

Итак, наш основной вывод из анализа швейцеровской концепции: каким бы нравственно безупречным не было решение проблемы науки, оно обречено в лучшем случае на вежливое восхищение, если противоречит идее по-европейски понятой воли как свободы исследования и полагания бытия. Вообще говоря, сама идея "воли к любви" внутренне противоречива. В благоговении и любви воля гаснет, ибо и то и другое забирает человека целиком.

Пробиваясь через дебри противоречий, идеологические завалы и догматические тупики, соблазны "русской святости", человек "вне школ и систем", Н. А. Бердяев, громко и внятно провозгласил истину европейского человека, то, что со всей определенностью можно назвать западной, или европейской идеей. Это — "воля к культуре"⁴¹.

Не следует удивляться, что в качестве, так сказать, последнего аргумента мы прибегаем к Бердяеву. Не только через разум, но и через всю жизненную судьбу его прошла эта проблема сопоставления Европы и Азии, Европы и России, равно как и со-

поставление двух разных ликов Европы, составляющих две стороны противоречия европейской культуры. Утверждая конечную истину любви к человеку (или к Богу, для религии, столь антропологизированной, как у Бердяева, это в конечном счете одно и то же) — любви высшей, духовной, означающей доверие к человеку и его свободе, Бердяев вместе с тем утверждал как высшую ценность бытия истину свободного духа, а не "стихийности земли", безбрежной и неоформленной душевности, способной родить лишь недоверие, равнодушие и враждебное отношение к мысли, к высокому накалу мужественности и личной ответственности⁴². Пожалуй, как никто другой, отчетливо осознавая все это, он мучился отсутствием личностного духа в России и вместо апологетики "святости" призывал к воле и творчеству, воплощенных в культуре и науке как части культуры, ее разумного начала.

Значит ли все сказанное безусловную ценность науки в ее неизбежной отстраненности от жизненной спонтанности? Бесспорно, нет: свобода как воля, реализующая себя в творчестве, лишь тогда является утверждением добра, когда за ней стоит духовная или жизненно-смысловая связь человека с миром, позволяющая ему, поднимаясь над миром, никогда, однако, не прерывать единения с ним. Объективность как основное (точнее сказать — единственное) направление ценностной установки классического рационализма является, таким образом, феноменом ограниченного, одномерного сознания, не способного за непосредственностью бытия увидеть его подлинное основание, духовный стержень, пронизывающий собой и науку, и технику, и историю, а за символическими формами культуры — человеческую жизнь в ее смысловых, нравственных ориентирах и исканиях.

Трагические противоречия науки начинаются не тогда, когда вдруг обнаруживается, что "техническое овладение жизнью" разрушает самое эту жизнь, а значительно раньше, когда к исследованию приступает человек, в голове которого идеалы классического рационализма являются единственной и непоколебимой ценностью, когда бытие для него, изначально лишённое духовной основы, бесчеловечно в своей прямолинейной объективности. Именно тогда "воля к творчеству" трансформируется в "волю к власти", а "другое" становится "чужим".

Строго говоря, с позиции объективности вообще нет ни погубленной природы, ни искаленной истории. Ведь обломки бытия — тоже бытие, если мерить его чистой объективностью. И освобождая ученого от мучительных размышлений о своем действительном праве, рационализм предлагает его сознанию

столь же соблазнительную, сколь и порочную психологическую защиту от всякого чувства личной моральной ответственности в той сфере, которая является предметом его профессионального интереса. Иными словами, дело вовсе не в применении научных достижений (точка зрения, сегодня наиболее распространенная, особенно в кругу научно-технической интеллигенции), а в них самих, начиная с определения того, что мы можем назвать научным достижением. Научное достижение в рамках гуманистического сознания вовсе не увеличивает власть человека над миром, а расширяет и углубляет сферу их диалога, не "технически овладевает жизнью", а позволяет жизни включаться в процесс ее единения с человеком.

Сама направленность творческой воли здесь восходит не к власти, а к ответственности, требующей, кстати сказать, дисциплины, энергии и напряжения воли отнюдь не меньшей, чем "воля к власти", а потому и находящейся в русле все той же "европейской идеи". Ответственность как необходимое определение творчества неразрывно связана с аксиологией "другого", полагаемой уже не объективной одномерностью бытия (другое как "чужое"), а действительной сложностью культурного процесса, с его вовлечением жизненной спонтанности в систему смысловых и ценностных отношений человека (другое как "свое иное"). Ответственность личностна, но не иррациональна и "энтузиастична" (как любовь и благоговение⁴³), она не требует от человека невозможного — любви, если таковой нет; представляя как рефлексивная позиция человека, способного просчитать последствия, она не только не порывает своей связи с опытом рационального освоения мира, но, напротив, усиливает эту связь. Ответственность не противоречит объективизму до тех пор, пока сам объективизм не противоречит ей, а потому и не порождает нового неустранимого противоречия между человеческим содержанием внутреннего мира ученого и его теоретической устремленностью, между мыслью и делом, разумом и нравственностью. В соответствии со сказанным, свобода, в отличие от своеволия, есть способ самосуществления личности, всеобщей мерой которого является ответственность перед полагаемым бытием. И хотя свобода в самой себе безмерна и внерациональна, ответственность вполне подвластна рационализации как в сфере духовной, так и в сфере институциональной. И если сегодня еще рано вычерчивать контуры грядущей рациональности, все же одно предельно ясно: мы стоим на пороге новой рациональности, новой детерминистской онтологии, не порывающей с европейской традицией как тако-

вой, а преодолевающей ограниченность ее конкретно-исторической формы.

И этот момент в жизни человечества не менее важен, чем тот, который вознес к вершинам духа прозрение Сократа. Просто мы еще не до конца готовы понять не только трагедии, но и величие XX в.

Выше мы столкнулись с ситуацией, которая может выглядеть как полное нарушение логики. С одной стороны, мы определили детерминистскую онтологию классического рационализма как фатализм, исключающий свободу, с другой — мы пришли к выводу о том, что классика позволила науке подчинить себе бытие (по Веберу, технически овладеть жизнью). Более того — поощрила, в результате чего человек оказался в новом круге отчуждения, наиболее опасном, потому что этот круг уготован ему разумом. Но это не противоречие внутри нашей логики, это противоречие внутри самого рационализма, взятого в тех его классических формах, в которых он существовал вплоть до второй половины XX в.

Фаталистическая линия детерминизма пыталась рассмотреть бытие вне его человеческих смыслов и ценностей, вне всякой аксиологии вообще. Но отсутствие аксиологии — тоже аксиология, тоже отношение к другому, имя которому — "чужое". Хайдеггер прекрасно определил эту форму отношения: "Бытие мыслится Марксом как Природа, которой нужно овладеть и управлять"⁴⁴. Отказываясь от детерминистской онтологии, которая включала бы в себя свободу (точнее — не умела мыслить это единство), классический рационализм по существу создает онтологию своеволия, хотя и не отдает себе отчета в этом. Свобода входит в мир как своеволие, превращая тем самым необходимость в отчуждение. А потому мы не можем не согласиться с мыслью Хайдеггера, которая, на первый взгляд, звучит весьма парадоксально: ницшевская философия ("воля к власти") есть логическое завершение всей классической европейской метафизики⁴⁵. Чистая логика объекта, нареченная рационализмом "объективной истиной", оборачивается столь же чистым произволом субъекта.

С подобной аберрацией фаталистического сознания исследователь уже сталкивался. Торжественно изгнанная из мира случайность вдруг появлялась в науке в виде, например, гольбаховского "стакана воды", спасающего целые царства. Помещая случайность на поверхность бытия (от такой случайности никто и никогда не отказывался), Гольбах вместе с тем признавал, что "фатальный ход событий мог бы быть и другим — всего лишь из-за иного фактического стечения частных обстоятельств"⁴⁶. Одна-

ко отсутствие категориального статуса случайности в детерминистской онтологии было причиной того, что это убийственное для фатализма противоречие вообще не замечалось.

Вернемся к свободе. Именно на пути свободы рождается та подлинная необходимость, которая соответствует своему понятию. Не может быть необходимым то, что является отчужденным. И в заключение повторим свою формулу⁴⁷ соотношения свободы и необходимости, как нам представляется, адекватно выражающую онтологический фундамент грядущей рациональности: в мире, рожденном человеком (именно в этом мире — по преимуществу! — уже живет человек на исходе XX в.), необходимым является то и только то, что порождено свободой и служит ее дальнейшему развитию. Аксиология так понятой необходимости преодолевает "чужое", но не бездействием и не любовью, а творчеством и ответственностью. И любовь, и ответственность — феномены индивидуального духа, но лишь второе может обрести всеобщий статус этического норматива, стать законом, своего рода категорическим императивом науки и преобразовательской деятельности. Ничто теперь не помешает науке вновь совершать восхождение к объективной истине, но сама эта истина уже обращена не к миру вообще, а к человеку в мире. Возникает новая предметность, способная объединить интенции экзистенциализма и рационализма и позволяющая включить оба эти направления в единый поток философских исканий. Вопрос: "Что есть истина?" — вновь обретает свое достоинство и величие.

Все наши размышления и выводы строились в основном через анализ развивающегося естествознания. На наш взгляд, они тем более оправданны, когда речь идет о науках гуманитарного, исторического и социального профиля.

¹ К а н т И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 290.

² Э р а з м Р о т т е р д а м с к и й . Диатриба, или Рассуждение о свободе воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 218—289; Л ю т е р М. О рабстве воли // Там же. С. 290—545.

³ Г а й д е н к о П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.

⁴ Там же. С. 6.

⁵ Там же.

⁶ Н. А. Бердяев о русской философии / Сост. Б. В. Емельянова, А.И.Новикова. Свердловск, 1991. Ч. 1. С. 34.

⁷ Б е р д я е в Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 369.

⁸ Отметим два важных, но лишь косвенно касающихся дальнейшей ло-

тики момента. Во-первых, именно в рамках первичности свободы "русские искания" (и прежде всего — Достоевского и Бердяева) смыкаются с западноевропейским "прорывом к трансцендентному", при всем различии русского и западноевропейского понимания личности и человека вообще. Во-вторых, сам Бердяев не приемлет никакой объективности, рассматривая бытие не как проявление, а как гибель свободы: "Иерархический порядок бытия от Бога до козявки есть давящий порядок вещей и отвлеченных сущностей. Он давящий и порабошающий — и как порядок идеальный, и как порядок реальный, — в нем нет места для личности. Личность вне бытия, она противоречит бытию" (Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 47—48).

⁹ Б и б л е р В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в XXI век. М., 1991. С. 178.

¹⁰ В е б е р М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 720.

» Там же. С. 718.

¹² См.: Г у с е й н о в А. А. Благоговение перед жизнью: Евангелие от Швейцера // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 537.

¹³ Отметим, что для того чтобы быть антропологом, не обязательно так себя называть. Более того, самые интересные антропологические идеи принадлежат тем, кто вовсе не называл себя антропологом. В этом достаточно легко убедиться, ознакомившись с весьма негативными высказываниями об антропологии М. Хайдеггера, который на самом деле является одним из величайших антропологов XX в.

¹⁴ Ф р о л о в И. Т., Ю д и н Б. Г. Этика науки. Проблемы и дискуссии. М., 1986. С. 88.

¹⁵ См.: F l e t c h e r J. Humanhood: Essays in biomedical ethics. Buffalo (N.Y.), 1979.

¹⁶ См.: M u l l e r H. J. Means and aims of human genetic betterment // Ethical issues in modern medicine / Ed. by Hunt R. And Arras J. California, 1977. P. 60.

¹⁷ Известный специалист в области биоэтики, автор идеи и термина "ситуационной этики" Дж. Флетчер, совершая достаточно подробный экскурс в постижение смерти через самоубийство различными культурами, эпохами и отдельными мыслителями и при этом неизменно соединяя две названные выше проблемы (эвтаназию и самоубийство), приходит к следующему выводу: "В классические времена самоубийство было трагическим выбором во имя человеческого достоинства. Затем на протяжении веков оно было грехом. Затем стало преступлением. Затем — болезнью. Скоро оно предстанет опять как выбор. Самоубийство есть почерк свободы" (F l e t c h e r J. Op. cit. P. 175).

¹⁸ Ю н г К. Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика. Киев, 1995. С. 135.

¹⁹ См.: В е б е р М. Указ. соч. С. 729.

²⁰ Г а и д е н к о П. П. Указ. соч. С. 15.

²¹ Б у б е р М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 170.

²² П а с к а л ь Б. Мысли // Человек. Мыслители прошлого и настоя-

шего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения / Отв. ред. И. Т. Фролов. М., 1991. С. 282.

²³ Б у б е р М. Указ. соч. С. 169.

²⁴ Понятия "тонкой" и "грубой" мести природы введены в нашей работе. См.: М е щ е р я к о в а Н. А. Отношение к природе как аксиологическая проблема (естественнонаучный аспект) // Филос. науки. 1986. № 6. С. 131-134.

²⁵ Акцент на естествознании, который мы делаем в данном исследовании, вполне оправдан. Присутствие человека в предметности исторических и социальных наук, если и не очевидно, то уж во всяком случае не парадоксально.

²⁶ См. об этом подробнее: В е б е р М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произведения. С. 61—272; Он же. Протестантские секты и дух капитализма // Там же. С. 273—306; Он же. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Там же. С. 307—344; М е г т о н Р. К. The sociology of science. Theoretical and empirical investigations. Chicago; London, 1973. I d e m . Science, technology & society in seventeenth century England. Atlantic Highland; Hassocs, 1978; К о с а р е в а Л. С. Социокультурный генезис науки Нового времени. М., 1989; Ж а р о в С. Н., М е щ е р я к о в а Н. А. Смысловые основания естествознания: эволюция, проблемы, перспективы // Физика в системе культуры / Отв. ред. Ю. В. Сачков, М., 1996. С. 138—156 и др.

²⁷ О р т е г а - и Г а с с е т Х. Тема нашего времени // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. М., 1991. С. 25.

²⁸ Там же. С. 26.

²⁹ Там же.

³⁰ Ф л о р е н с к и и П. А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П. А. М., 1990. Т. 2. С. 152.

³¹ Там же.

³² Показательно название доклада американской президентской комиссии: "Монтирование жизни". См.: Splicing life: A report on the social and ethical issues of genetic engineering with human beings // President's commission for the study of ethical problems in medicine and biomedical and behavioral research. Wash., 1982.

³³ Х е и з и н г а Й. Homo Ludens // Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 5—240.

³⁴ Ф л о р е н с к и и П. А. Указ. соч. С. 350.

³⁵ Ш в е и ц е р А. Из моей жизни и мыслей (Эпилог) // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. С. 30.

³⁶ Ш в е и ц е р А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. С. 222.

³⁷ Там же. С. 223.

³⁸ Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991. С. 100.

³⁹ Ш в е и ц е р А. Из моей жизни и мыслей (Эпилог). С. 31.

⁴⁰ См.: Ф р а н к С. Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию. Нью-Йорк, 1988. С. 168, 187 и др.

⁴¹ Б е р д я е в Н. А. Темное вино // Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 54; О н ж е. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 162—174.

⁴² Б е р д я е в Н. А. Об отношении русских к идеям // Бердяев Н. А. Судьба России. С. 85.

⁴³ "Развиваемая мышлением этика, — пишет Швейцер, имея в виду свою концепцию благоговения, — оказывается, таким образом, не "сообразной разуму", а иррациональной и энтузиастической" (Ш в е и ц е р А. Из моей жизни и мыслей (Эпилог). С. 30).

^ Х а й д е г г е р М. Беседа с Хайдеггером // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избр. статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 151-152.

⁴⁵ См.: Х а й д е г г е р М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. В. В. Бибихина. М., 1993. С. 63-176.

⁴⁶ П а х о м о в Б. Я. Материалистический детерминизм // Материалистическая диалектика как общая теория развития. Философские основы теории развития / Под ред. Г. А. Давыдовой, М. М. Новоселова, Б. Я. Пахомова. М., 1982. С. 158—159.

⁴⁷ См.: М е щ е р я к о в а Н. А. Детерминизм в философском рационализме: от Фалеса до Маркса. Воронеж, 1998. С. 168.