

Эта не исследованная еще ценностная компонента, стоящая за нашими теориями и делами, требует специального анализа.

Мы начинаем разработку темы «жизнь как ценность» с исследования понятия «ценность». Прежде всего, мы фиксируем факт неоднородного отношения к самому содержанию этого понятия. Если, например, в представлениях натуральной школы ценность выступает как польза (выгода) для субъекта и так или иначе связывается с удовлетворением его потребностей, то В.Соловьевым и школой трансценденталистов ценности понимаются как бытие идеальных норм. И тогда соответственно для представителей натуральной школы возрастание ценности жизни будет всецело зависеть от естественного отбора, а для В.Соловьева — это проникновение в предмет идеальной жизненности (оживотворения), идущей от Высшего начала, существование которого натуральная школа отвергает с порога. Очевидно, что отношение не только к понятию «ценности», но и к понятию «жизнь» у представителей различных течений в аксиологии совершенно различны. Они не могут быть согласованы и нередко прямо отрицают друг друга. Например, аксиолог, принявший систему ценностей Ницше, будет категорически отвергать христианское понимание ценности жизни. Так принадлежность к тому или иному направлению в аксиологии всецело зависит от того какая *система философских взглядов* лежит в основании данного аксиологического подхода. От этой метафизической программы зависит понимание и природы ценностей, и природы жизни, и природы самого человека.

В соответствии с этим первый раздел нашей книги посвящен анализу аксиологических подходов к жизни, основанных на различных мировоззренческих установках. Читатель познакомится с позицией философской антропологии Макса Шелера и его последователей, с отношением русских философов всеединства (В.Соловьева, С.Булгакова, П.Флоренского и др.) и натуральной школы, с аксиологическими взглядами Ф.Ницше и религиозных сторонников русского космизма («активного христианства»), с аксиологическими установками разных направлений в исследовании психики человека.

Теме ценности жизни в религиозных и мифологических системах посвящен второй раздел книги. В нем исследуются представления о ценности жизни в Ветхом Завете, в христианстве, в дохристианских культурах древних славян, в конфуцианстве и даосизме. Особое внимание уделяется сравнительному анализу аксиологического отношения к жизни в культурах Запада и Востока.

В третьем разделе книги жизнь как аксиологический феномен рассматривается в психосоциальном и культурологическом дискурсах. В этом разделе исследуются вечные вопросы жизни и смерти, бессмертия, смысла

жизни. Аксиология здесь совмещается с этикой и психологией. Поднимаются животрепещущие проблемы об изначальной преступности человека, о праве убивать, о ценностном измерении разных типов жизни. Затрагиваются аксиологические аспекты валеологии, кармической медицины и биоэтики в связи с их особой ролью в становлении новой мировоззренческой парадигмы.

Проведенное исследование ясно показывает, что тема «жизнь как ценность» выходит за рамки чисто аксиологического дискурса и затрагивает многие иные философские проблемы первостепенной важности. Вполне понятно, что их полное освещение не могло быть осуществлено в одном труде и что большое число теоретических вопросов аксиологии живого, которые ставят сегодня этика, эстетика и современная идеология, оставлены за кадром. Их анализ требует продолжения исследовательской работы, которую центр био- и экофилософии планирует осуществить в недалеком будущем.

Исследование темы «Жизнь как ценность» осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, Проект № 96-03-04134. Руководитель проекта — кандидат философских наук А.Т.Шаталов.

*Л.В.Фесенкова
И.К.Лисеев*

I. ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ В РАЗЛИЧНЫХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ

В. П. Визгин

Жизнь и ценность: опыт Ницше

Превращение проблемы ценности жизни в тематизированные источники философской мысли знаменует собой мутацию классической мысли нового времени в неклассическое философствование, самым значительным представителем которого был Ф. Ницше (1844–1900). Пространство классической мысли определялось в первую очередь как пространство разума, озадаченного поиском достоверного знания. Именно под знаком разума (естественного и божественного) и доступной ему достоверности классическое мышление ведет свой дискурс, организует стройный и всеохватывающий интеллектуальный мир. Это первый момент, который мы бы хотели подчеркнуть. Второй состоит в том, что герои классической мысли, стоявшие у истоков ее традиции, персонафицировано воплощали эти ведущие «знаки» классики – разум и достоверность. Это прежде всего Декарт, в поисках оснований рациональной достоверности экзистенциально (а не только логически) открывающий трансцендентальную структуру мысли и сознания (принцип «когито»).

Если теперь мы посмотрим на героев неклассической философии, обратившись к упомянутой фигуре Ницше, то сразу же будем вынуждены признать, что открываемое им пространство мысли разветвляется не под «небесными» знаками разума и достоверности, а под «земным» знаком *жизни и ценности*. «Вопрос о ценности, – пишет Ницше, – фундаментальнее вопроса о достоверности»¹. Но и при таком радикальном преобразовании исходных диспозиций мышления основаначала новоевропейской философии остаются не задетыми: «Только субъект доказуем, – говорит Ниц-

ше, как бы вторя своему историческому антиподу, родоначальнику классического рационализма Декарту с его когитальным принципом достоверности, — «объект» есть лишь известный вид действия субъекта на субъект... есть *modus субъекта*» (№ 569). Можно даже сказать, что присущий классической метафизике субъективизм еще более радикализируется² в философии Ницше, что обнаруживается в характерном для нее ценностном подходе.

Связь идеи ценности с метафизикой субъекта была подмечена Хайдеггером: «Как только, — говорит он, — возникает идея ценности, так сразу надо признать, что ценности «есть» лишь там, где идет расчет, равно как «объекты» имеют место только для «субъекта»»³. Но этот субъективизм, что характерно для Ницше, разыгрывается в стихии языка жизни, от собственного имени которой ведется философствование как витальная экзистенциальная миссия. Вхождение *жизни* в фокус философского вопрошания происходит у Ницше одновременно с *обесцениванием мира* (данного для классического *ratio*) в результате утраты им цели, единства и самого бытия: «Категории «цели», «единства», «бытия», посредством которых мы сообщили миру ценность, снова *изземлются* нами — и мир кажется *обесцененным*» (№ 12А). И проект Ницше в связи с этим обесцениванием мира состоит в том, чтобы, отказав в доверии основным категориям разума, вернуть миру ценность, но уже в качестве неразумной жизни. Ценность, с одной стороны, на первый взгляд обуславливает смысл мира, а с другой, выступает как его деградированный синоним, чего не замечает Ницше и о чем мы скажем в своем месте. Итак, с утратой миром смысла в центр мысли попадает жизнь, а место *разума* и *достоверности* занимают, соответственно, *воля* и *ценность*.

Проблема ценности жизни: исторический контекст

Реакция на рационализм и связанный с ним оптимистический идеал цивилизационной стратегии прогресса возникает уже в XVIII в. (у Руссо, а затем у немецких романтиков, давших сам термин «философия жизни»). Особое значение для философии жизни Ницше имел пессимизм Шопенгауэра, который считал мир проявлением слепой воли к жизни. Не случайно, что популярным Шопенгауэр становится в 50–60-е гг. XIX в., когда возникает и распространяется эволюционное учение Дарвина, вызвавшее уверенность в научной обоснованности рассмотрения мира как жиз-

ни, а бытия — как становления или эволюции. В целом это эпоха мутации общественных идеалов от идеализма и романтизма к позитивизму, материализму и сциентизму. В связи с распространением пессимизма Шопенгауэра, а затем и Э. фон Гартмана в общественном сознании эпохи остро встает вопрос именно о ценности жизни. Действительно, вместе с Кювье, Бэр, Дарвином понятие жизни преодолело рамки классической парадигмы в духе систематики Линнея и вышло в новые — физиологические и эволюционные — измерения. Это переоткрытие жизни драматически напряженно переживалось в искусстве и литературе эпохи (художественные исследования социальной «физиологии» и «генетики») и не могло миновать философию.

В качестве типичной фигуры, репрезентирующей умонастроения того времени, выступает Е. Дюринг с его знаменитой книгой «Ценность жизни» (1865 г. 1 изд.)⁴. Для того, чтобы разобраться в гении, порой бывает нужно найти его, пусть упрощенное и грубое, но подобие. Действительно, как и Ницше, Дюринг озабочен тем, чтобы дать героико-оптимистический ответ на ставший интеллектуальной модой пессимизм по отношению к жизни, а значит, и к ее ценности. Необходимо, говорит Дюринг, «выступить против оклеветания жизни..., проложить пути к героическому пониманию жизни и к героическому отношению к ней, а где *нездоровье* уже укоренилось — там устранить вред, производящий *болезнь, слабость и малодушие*» (Указ. соч., с. 1, — курсив наш — В. В.). Акцентирование героики жизни в рамках ее медико-физиологистского истолкования характерно и для Ницше. Горизонт дюринговой мысли, опровергающей пессимизм, задан такими оппозициями, как вред/польза, болезнь/здоровье, упадок/подъем, слабость/сила, вялость/бодрость, жизнеотрицание/жизнеутверждение. Подобный физиологистский редуционизм типичен не только для средней руки моралистов и публицистов этой эпохи, таких, как Дюринг или Нордау, но и для самого Ницше⁵, этого своевременно-несвоевременного мыслителя. Мы лучше представим себе масштаб Ницше, если отдадим себе отчет в том, что его адекватное понимание как раз становится невозможным на основе подобной установки. Действительно, мы видим, что, например, Нордау совершенно не улавливает значимости Ницше, сводя все творчество мыслителя к литературно-философской иллюстрации его врожденной душевной болезни. Этот парадокс незнания своего своими служит верным индикатором того,

насколько, несмотря на указанную близость Ницше к своим популярным в то время современникам, он превосходит их. Только приход нового поколения — символистов и «декадентов» — знаменует собой серьезное и даже, возможно, чрезмерно серьезное восприятие автора «Заратустры».

Имея все это в виду, присмотримся к Дюрингу поближе. Он выступает против приподнявшегося романтизма, нападает на мистицизм, борется с чрезмерным, как он считает, увлечением поэзией, древними языками. Философский пессимизм для него — проявление жизненной вялости и пресыщенности, пасование перед трудностями современной жизни с ее высокими требованиями (Указ. соч., с. 2). Фейербаховские мотивы Вагнера устраивают Дюринга, но его отталкивает срыв композитора в романтизм (Там же, с. 11) и эстетизм с его «обоготворением искусства», выступающим для него симптомом упадка жизненных сил. Метафизике и идеализму он противопоставляет веру в позитивное знание, ценное для него своей жизненно значимой пользой (Там же, с. 29). Позитивизм у него сливается с материализмом и научностью. Конт и Фейербах — «величайшие умы XIX века». Все это, конечно, напоминает Ницше позитивистского периода, последовавшего за его романтико-шопенгауэровскими увлечениями. Но если Дюринг успокоенно и с назидательным апломбом занимается популяризацией «истин» своего века, то Ницше, воспринявший ту же самую школу, рвется за ее горизонт.

В рамках натурализма с характерным для него «законническим» истолкованием природы, согласно которому законы ее — абсолюты, по отношению к которым жизнь человека выступает своего рода развернутым в практику материального благоустройства культом, Дюринг определяет жизнь как «результат деятельности сил природы», постепенно расширяющийся и охватывающий «все большую и большую область» (Там же, с. 39). «Весь внешний мир, — пишет он, — представляет собой лишь средство для достижения цели, какой является жизнь, как мы ее ближайшим образом понимаем, то есть жизнь в смысле чисто внутреннего мира» (Там же). Философия жизни Дюринга не отличается глубиной и последовательностью. Действительно, Дюринг, как мы видим, понимает жизнь как развивающийся органический мир и в этом смысле вполне «внешний» феномен. Но в то же время он определяет жизнь как «внутреннее» начало, фиксируемое в явлении ощущения и сознания, обозначающих ту «область, где может идти речь о ценности существования» (Там же). С точки зрения

научного материализма, на верность которому Дюринг приносит клятвы, он непоследователен. Эта непоследовательность в конечном счете проявляется в том, что под пером В.Зеньковского получило меткое название «полупозитивизма», то есть неорганического соединения позитивизма с моральными идеалами, с остатками автономной этики.

Действительно, именно моральный пафос заставляет Дюринга видеть в дарвинизме врага оптимистического жизнеутверждения столь же, сколь и в пессимизме Шопенгауэра и Гартмана, которых он клеймит хлестким словом «философастики» (Там же, с. 21). Протест у Дюринга вызывает «деморализующий» эффект, которым сопровождалось распространение идей Дарвина. «Общественная испорченность, — говорит он, — убившая всякое взаимное доверие между людьми, нашла в учении о борьбе за существование необходимое для себя теоретическое дополнение» (Там же, с. 17). Поэтому дарвинизм, равно как и мальтузианство, это — «позорные страницы развития человеческой мысли». Но как увязан подобный моральный пафос с материализмом — об этом Дюринг ничего не говорит.

Кстати, именно этот этический пафос Дюринга, направленный против ставшей расхожей установки на подозрение, адресованное миру высших ценностей (чему в немалой степени способствовал и Ницше вместе с Марксом и затем Фрейдом), на наш взгляд, ничуть не устарел и сегодня, когда к старым редуccionизмам, устранившим этическое измерение, прибавились новые или только кажущиеся таковыми. С Ницше его сближает, напротив, пафос «интеллектуальной честности», определяющий своего рода этический кодекс «честного исследователя», призывающий к бескомпромиссной борьбе с предрассудками и призраками, замыкающими витальную мощь человека в «метафизическом заколдованном круге» (Там же, с. 26).

Что же именно, спрашивает Дюринг, повышает и что понижает ценность жизни? Для понимания концептуализации проблемы ценности жизни важно, что в поле такого вопрошания сама жизнь становится качеством или предикатом, доступным градуированию, степени, измерению. Жизнь выступает, иными словами, как «жизненность», что позволяет говорить о «степени жизненности существования» (Там же, с. 42). Такой поворот мысли характерен и для Ницше, который также ставит жизнь в перспективу оценки степени ее жизненности, стремясь найти для этого соответствующий критерий, долженствующий послужить ему ос-

новой для формулирования новой шкалы ценностей. Однако на этом сходство с Ницше кончается. Действительно, жизненность жизни человека для Дюринга определяется нормами трудовой морали, упорядоченностью рационализованного быта, феминистскими установками, умеренностью в стиле жизни, верностью республиканским и просвещенческим идеалам при устранении романтизма, эстетизма и метафизики. Это — общедемократические идеалы с примесью здравого смысла бодрящегося бюргера эпохи «позднего капитализма». Соответствующий же комплекс признаков жизненности жизни у Ницше сильно отличается от указанного, несмотря на наличие отдельных общих черт.

Как же воспринимал сам Ницше Дюринга? Социалистические замашки последнего обусловили его характеристику как «анархиста»⁶ с признаками типичной «однодневки» (в чем Ницше был, в общем, прав). Но у него имеется и более уничижительный отзыв о своем идеологическом конкуренте, с которым он некоторым образом связан на манер амбивалентной пары «братья-враги»⁷. Дюринг сам, пишет Ницше, как «кусачий пес на привязи» отпугивает читателя от своей столь ревностно охраняемой им философии (Там же, т. 1, с. 733). Оставим эти выпады на совести Ницше. Уважение к Дюрингу как к человеку они вряд ли могут поколебать. Ведь мы знаем, что в своей жизни Дюринг показал себя мужественным человеком. Потеряв зрение, он смог стать активным лектором и влиятельным писателем-публицистом. Нотки ограниченности, самодовольства и пошлости, конечно, звучали у него, на что Ницше был так чуток, как, впрочем, и Энгельс. Но отрицать личное мужество и трудолюбие этого человека, оставившего свой след в истории немецкой культуры второй половины XIX в., мы не можем.

Жизнь и ценность

Ставя вопрос о том, как связаны понятия жизни и ценности в философии Ницше, мы должны прежде всего заметить, что Ницше философствует как бы изнутри жизни, отождествляя себя с ней — как бы жизнь при этом ни понималась. Непротиворечивой концептуализации жизни у Ницше, вообще говоря, не было и не только потому, что он не успел до наступления безумия докончить свой главный теоретический труд. Напротив, есть основания предполагать, что сама осознаваемая невозможность непро-

тиворечиво концептуализировать свои видения могла ускорить его срыв в безумие. Мы должны отдавать себе отчет в том, что противоречия в логике построения философии жизни у Ницше неизбежны в силу исходных несовместимостей в структуре его ментальных диспозиций и мотивов. Эту ситуацию мы проясним в дальнейшей. Теперь же отметим, что важнее, чем непротиворечивая теория, сам факт экзистенциального отождествления себя со своей идеей – идеей жизни как воли к власти. В качестве живого индивида Ницше разыгрывал роль персонифицированного воплощения своей недоконцептуализированной «жизни» с ее «ценностями».

Столь же внутренне напряженно и органично переживает Ницше и свое самоотождествление с европейской культурой в ее творческих истоках (как он их понимает). И суть всего феномена Ницше мы видим в том, что в нем экзистенциально и интеллектуально отождествились жизнь и культура с их даже не просто различием, а полным несовпадением и враждой. Ницше должен был в самом себе соединить несоединимое: тождество жизни и культуры и одновременно их же расхождение и конфликт. Трещина мира прошла буквально по сердцу мыслителя-лирика. И по его мозгу тоже – буквально и фигурально.

Раскроем эту ситуацию парадокса. Культурно-исторический идеал Ницше всегда характеризовался отождествлением жизни и культуры⁸. Исторически это отождествление определяла дионисийская традиция греческой культуры. Победа аполлоновского начала в постсократическую эпоху обнаружила как раз трагический разрыв жизни и культуры, ставшей культурой истины, морали, добра, вместо прежней культуры жизненной жизни. Христианство только усугубило этот разрыв, вознесло его на ступень крайней обостренности, реализовав культ антижизненного бога. Жизненным же богом был и всегда оставался для Ницше Дионис. Но для большинства людей этот разрыв жизни и культуры никакой трагедией не был. Напротив, он переживался скорее, считает Ницше, как моральный прогресс. Точнее, он даже и не воспринимался как разрыв. Напротив, в морали добра и разума, в рационалистической этике, в идеалах платонизма и христианства (христианство, по Ницше, это «платонизм для народа») жизнь переживалась как стихия, долженствующая подчиняться нормам высших ценностей, конечным источником которых в иудео-христианской традиции считался трансцендентный бог. Иными словами, то, что для Ницше выступило кричащим разрывом, на-

правленным против жизни, то, как он считает, для большинства людей обнаружилось как закономерное подчинение высшему низшего (жизни — разуму, земли — небу, воли — рассудку, твари — Творцу). По Ницше, ситуация такого, как бы двойного разрыва (Христос довершает дело Сократа) и служит истоком как опасного упадка самой жизни (причина декаданса), так и упадка культуры (сам декаданс).

Особенно остро все это раскрылось, говорит философ, в XIX столетии, в век демократической цивилизации прогресса. Он отмечает в этой связи рост противожизненной эрудиции (*филлистер образования* как социальный феномен, его примером, по Ницше, служит крупный ученый Штраус), всеобщую механизацию жизни, превращение людей в «винтики» социальных и производственных машин, делающих их *частичными людьми* (здесь сходство с Марксом бросается в глаза), падение силы творчества и, напротив, восхождение реактивных талантов, умаление достоинства индивида, наконец, та самодовольная пошлость и стадность, в язвительных выпадах против которых Ницше солидаризируется с другими критиками буржуазной цивилизации (например, с К.Леонтьевым).

Свою миссию как спасителя культуры и целителя жизни Ницше видит в том, чтобы восстановить живое тождество жизни и культуры примерно так, как оно наличествовало, по его мнению, в досократической Греции, в культуре, развертывающейся вокруг дионисийских мистерий. Следуя зову такой миссии, Ницше выдвигает свои ключевые идеи-символы, идеи-мифы (сверхчеловек и вечное возвращение). По отношению к ним идея воли к власти выступает как более доступная для последовательной наукообразной концептуализации. Правда, подобному замыслу в полной мере сбыться не удалось. Его мифы и философемы, *crescendo* рвущиеся к последней ясности воплощения, в том числе миф о бесцельной жизни как хаосе борьбы центров воли к власти, не способствовали его душевному равновесию и здоровью. Исповедуя «всемирную дробность» враждующих сил, ставя под сомнение всякий единящий смысл, высмеивая логику и пародируя традицию, дезавуируя истину в пользу заблуждения, превознося иллюзию и силу в ущерб разуму и праву, Ницше не мог не надорваться в этой претенциозной активности, нацеленной на то, чтобы в условиях такой онтологии дать человеку новые ценности, способные воодушевить его на твердое «да!» абсурду бытия.