

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Л. В. Фесенкова**

**ТЕОРИЯ ЭВОЛЮЦИИ И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ  
В КУЛЬТУРЕ**

Москва  
2003

УДК 576.1  
ББК 28.62  
Ф 44

## **В авторской редакции**

### **Рецензенты**

доктор филос. наук *Н. Т. Абрамова*  
доктор физ.-мат. наук *Г. М. Идлис*

**Ф 44**      **Фесенкова Л. В.** Теория эволюции и ее отражение в культуре. — М., 2003. — 174 с.

В книге предпринимается анализ многостороннего воздействия эволюционной теории на культуру, а также обратного влияния культуры на эволюционную теорию. Рассматриваются мировоззренческие последствия безграничной экстраполяции идеи эволюции и значение универсального эволюционизма. Исследуется реакция менталитета на натурализм, который вносит в общественное сознание современная биология. Показана определяющая роль эволюционной теории в ментальных течениях современности — оккультизме, космизме и валеологии и их утопический характер. Поднимается проблема соотношения эволюционизма и утопизма в эпоху глобального кризиса цивилизации.

ISBN 5-201-02118-2

© Фесенкова Л. В., 2003  
© ИФРАН, 2003

## Введение

Идея эволюции прочно укоренена в общественном сознании нашего времени. Она незримо присутствует во взглядах на мир, человека, общество. В самом деле, говоря о человеке, мы подразумеваем эволюционный характер его природы. Для нас очевидно, что его организм появился в результате эволюции бесчисленных более простых форм жизни, а все его культурные приобретения: религиозные, научные, этические, эстетические взгляды — возникли в процессе длительного исторического развития и трансформации менталитета предыдущих исторических эпох. Наши представления о мире также складываются на основе идеи глобального эволюционизма: современному сознанию мир представляется как универсальный процесс развития от простейших форм до сложных социальных и психических феноменов. Полагают, что сама Вселенная находится в процессе постоянного эволюционного развития, а в социальных структурах господствует общественный прогресс.

Эволюционные воззрения составляют постулативный слой большинства основополагающих представлений, который явно или неявно присутствует во всех концепциях, касающихся любой области, связанной с изучением характеристик человека, его психики, его здоровья. Они во многом определяют наше отношение к миру, задавая нормы и идеалы, т.е. систему ценностей, в соответствии с которыми строится деятельность человека, его поведенческие структуры. Инъекции, исходящие из теории биологической эволюции, формируют сегодня во многом лик самой культуры, которая только в своих элитарных слоях имеет тенденцию отхода от науки, а в массовом сознании социальный престиж научного знания остается по-прежнему незыблемым. Эволюционная теория, таким образом, пропитывая все стороны современного миропонимания, приобретает статус мировоззренческой категории, в рамках которой протекает вся мыслительная деятельность человека XX и XXI веков.

Можно сказать, что современный эволюционизм — это не только совокупность научных теорий и их обобщения, но и определенное (эволюционистское) мышление и умонастроение, в котором выражается стремление осмысливать мир в терминах процесса и становления и которое является одним из характерных духовных явлений в западноевропейской культурной традиции.

В предлагаемой монографии мы пытаемся проявить бытие эволюционной идеи в культуре и рассмотреть вопрос о том, как воздействуют научные представления биологии о развитии органического мира на нормы и идеалы общественного сознания, а также затронуть проблему обратного влияния феноменов культуры на биологическую теорию эволюции, т.е. поднять тему о взаимоотношении научной теории с культурой.

Исходя из этого, задача исследования формулируется следующим образом: каково воздействие эволюционной теории (мировоззренческое, методологическое, аксиологическое) на общественное сознание? И каковы особенности ее бытия в конкретных течениях нашего менталитета?

Сформулированная так задача обязывает нас рассмотреть научную теорию биологической эволюции в аксиологическом ракурсе, с точки зрения характера присущих ей ценностей. Мы исследуем проявления эволюционной теории в ее конкретном бытии — в ментальных течениях современности, наполняющих пространство нашей культуры, и анализируем зримые результаты ее влияния на представления о человеке и мире, на идеалы и нормы.

При этом надо помнить, что наш менталитет вовсе не представляет собой некое монолитное образование. В нем сосуществуют разнообразные течения, в которых представления о природе, мире и человеке существенно различаются. Здесь прослеживаются два основных направления: система представлений, опирающаяся на научную картину мира, и вненаучная эзотерическая (окультурная), которая стремится занять место не только веры, но и науки. Причем эзотерические представления становятся все более весомыми, наполняя собой целый пласт духовной жизни, который ока-

зывает значительное влияние на все области духовной культуры. Можно отметить еще многочисленные школы и школы, занимающие промежуточный характер между этими двумя основными способами понимания мира.

Поэтому мы обращаемся к различным течениям, получившим широкое распространение в общественном сознании. Мы рассмотрим валеологию, эзотерику и космизм, которые на первый взгляд не имеют никакого отношения к биологической теории эволюции, но на деле они являются конкретными носителями эволюционной идеи — проводниками ее влияния на менталитет эпохи. Идея эволюции незримо присутствует в постулатах этих учений, в их основаниях, самом слое предпосылочного знания, на котором эти учения построены.

Прежде всего нужно было обратиться к исследованию течений, непосредственно связанных с биологической наукой и содержащих научную теорию эволюции в основании своего учения. В качестве такого примера мы взяли валеологию — течение в околonaучном менталитете, претендующее на создание новой интегральной науки о здоровье. Валеология, как и многие другие ментальные направления (например, социобиология, когнитивная эволюция, биополитика), возводит здание своих научных построений на фундаменте биологического эволюционизма.

Далее мы рассмотрим чрезвычайно популярные сегодня учения русского космизма. Рассматриваем и учения теософии и Живой Этики, как современные формы оккультизма, который также оказывается под сильнейшим давлением эволюционных взглядов. Это учение альтернативно научному знанию. Оно мифологизирует эволюционную теорию и резко отличаются от течений (типа валеологии), в которых проекция на культуру эволюционных идей идет через научные представления. Но тем более интересно посмотреть, чем оборачивается идея эволюционизма в «оккультном исполнении», и к каким мировоззренческим результатам может привести ее эзотерическое прочтение.

Но сначала подойдем к вопросу о характере аксиологического воздействия эволюционной теории на культуру.

## Теория эволюции в ценностном измерении

Прежде чем исследовать влияние теории биологической эволюции на культуру, нужно сначала рассмотреть, как сама культура влияет на эволюционную теорию и как воздействуют мировоззренческие приоритеты эпохи на характер фундаментальных представлений науки об эволюции жизни.

Очевидно, прежде всего надо определить значимость аксиологической проблематики в естественнонаучной теории эволюции. В связи с этим необходимо прояснить само понятие ценностей и затем посмотреть, какова их роль в науках о живом.

Ценностное представление об объекте отличается от научного. Это видение объекта как полезного, вредного, плохого, хорошего, доброго или злого. Такое видение недоступно естествознанию, поскольку последнее не имеет средств для того, чтобы передать, например, бесчеловечность атомной бомбардировки или ужас газовых камер Освенцима. Наука способна здесь зафиксировать лишь факт протекания определенных физико-химических процессов. Оценка этих процессов — это подход к ним совсем с другой стороны — со стороны отношения их к человеку, значения их для человека. Это не естественнонаучная, а аксиологическая позиция в отношении к объекту, иное его измерение. Это значимость предмета для нас в отличие от его существования без нас, самого по себе, в соответствии с его собственными законами развития. Это и представления о том, каким должен

быть объект (процесс, событие) в соответствии с нашими нормативными представлениями о нем в отличие от его настоящего, реального бытия (должное в отличие от сущего).

Ценность принадлежит не природному, а «бестелесному» общественному миру, который для естествознания нереален [2, с. 325]. В рамках ценностных представлений мы оказываемся «внутри» отношения между оценивающим субъектом и оцениваемым объектом [2, с. 345]. «Ценности существуют прежде всего в форме практической реализации образцов предпочтения, выбора, оценки. Это исходный способ их существования», — пишет М.А.Розов [3, с. 9].

Принято считать, что ценности служат нормативной формой ориентации человека в окружающем его мире, которая не раскрывая предметного содержания объекта, «кодирует» его в виде готовых регулятивов и оценок. Таковы общественные установки и оценки, императивы и запреты, цели и проекты, выраженные в виде нормативных представлений о добре и зле, справедливости, смысле истории, назначении человека [1]. В соответствии с этими нормативами производится оценка предметов и событий, окружающих человека, — природных, исторических и культурных. О.Г.Дробницкий образно сравнивает ценности с оптической призмой, через которую люди рассматривают окружающую действительность, чтобы определить ее значение для себя.

Ценностное отношение к миру изначально присуще человеческой природе. Во все времена и эпохи человек наделяет смыслом природные и общественные явления и процессы. И он делает это тем интенсивнее, чем важнее становятся эти явления или процессы для него самого, чем больше они затрагивают человека.

Человек — волящее, эмоциональное и вместе с тем познающее существо. Познавательная деятельность его протекает в эмоциональной стихии желаний и действий, направленных на практическое осуществление поставленных целей. Познание — одна из сторон существования его духа. Его сознание — это целостное образование, включающее клубок

страстей — ненависти, любви, желания знать. Здесь — все вместе. Весь мир первоначально представляется ему живущим в соответствии с его собственными нормами. Например, в древней религии — зороастризме — мир предстает как космическая борьба добра и зла. В христианстве смысл истории состоит в конечной победе добра над злом. Наделение всех вещей вокруг себя смыслом, рассмотрение исторических мировых процессов как победу добрых или злых сил — это не архаика, а существенная черта человеческого сознания — его родовой признак.

Вначале мы даем оценку окружающему и уже потом исследуем его. Мир вокруг нас изначально окрашен смыслом. Наше человеческое «я» всегда оказывается в центре этого, полного положительных и отрицательных смыслов, мира. Это значит, что человек осознает и воспринимает окружающий мир вначале нормативно, а уже потом познавательно. Нормы изначальноны и первичны, т.е. человек всегда воспринимает окружающее в категориях добра, зла, справедливости и т.д. «Я» всегда выступает как центр ситуации — это неразложимое свойство индивидуального сознания. Этот факт экспериментально исследован М.Вертгеймером [4]. Он показал, что это свойство человека не зависит от классовой, национальной или любой другой социальной позиции, а является внутренней характеристикой его сознания, как индивидуального, так и общественного.

Итак, жизнь человека — это сочетание сущего и должного, а вовсе не только сущее, т.е. не только реальность, сводящаяся к предметному миру вокруг него и его социальным отношениям. Жизнь как индивида, так и общества протекает в форме как сущего, так и должного: совмещает действительность и идеал, определяется в конечном счете соотношением действительного и возможного, расстановкой акцентов либо на том, каковой является жизнь в действительности, либо на том, каковой она должна быть с точки зрения ее смысла и ценности [5]. Поскольку человек живет и в сущем и в должном одновременно, то элемент должного (ценностей) пронизывает все области его деятельности, весь его мир.



Есть только одна область деятельности человека, в которой он абстрагируется от должного и ставит себе целью получить знание о сущем в чистом виде, о мире «как он есть на самом деле», без примеси ценностного, должного, часто иллюзорного, внесенного самим субъектом, — таков идеал классического естествознания. И даже если он и не всегда достижим, то стремления всего естествознания, поскольку оно остается наукой, претендует на научное изображение действительности, на очищение от ценностного субъективного мнения.

Естественнонаучный подход к предмету — это отстранение себя от объекта, выведение своего «я» из ситуации, рассмотрение данной ситуации (или объекта) как бы вне субъекта — объективно. Умение именно так взглянуть на предмет (т.е. как на объект научного познания) безусловно предполагает высокую культуру мышления, которая сделала такой абстрактный подход традицией общественного сознания.

В самом деле, общеизвестно, что астрономия выделилась из астрологии, химия из алхимии. Это значит, что рассмотрение предмета или явления как независимого от нас, утрата им ценностных характеристик, отделение предмета от того значения, которое имеет он для человека, произошло сравнительно поздно. Еще Кеплер рассматривал все планеты как неразрывно связанные с судьбами человека. Его астрологическое отношение к объекту сливалось с астрономическим. Ценностное и естественнонаучное отношение были неотделимы друг от друга.

Средневековое мировоззрение (как и мировоззрение античности) исключало возможность вычленения объекта из действительности. Этот тип культуры не мог обеспечить видения вещи самих по себе — такого представления просто не существовало. «Природа» терялась в мировоззренческих наслоениях. Ее изучение было невозможно вне идеалов и принципов человека, вне рассуждений о гармонии, совершенстве, смысле и цели. Например, основной психологической трудностью разработки теории кровообращения для

средневекового мировоззрения было убеждение, что по кругу способны двигаться только небесные сущности, отсюда сама идея кровообращения как циклического движения предполагалась «приличествующей» для существ вечных, а не для смертных [6]. Это видение мира не позволяло отделить природу от мира ценностей. Каждое открытие должно было вписываться в традиционную систему смыслов. Постепенно в общественное сознание входила идея, центральная для самой возможности возникновения естествознания — понятие «закона природы», первоначально как закона, установленного в природе Богом. В этом новом образе Вселенной как божественного механизма «природа» была уже подготовлена к познанию методами опытной науки. Сотворенная по Слову и подчиненная Слову природа обеспечивалась постоянным присутствием логической составляющей — некоего плана, заложенного в природу Богом в акте творения. Именно это обстоятельство определяло постижимость человеком природы, выразимость ее явлений в языке науки. Иными словами, предпосылкой возникновения опытной науки в Новое время было понятие закона природы и убеждение в логике, в разумности мироздания. Первоначально за всеми научными физическими и математическими характеристиками мира стояла система символов богословского, теологического характера, которые изживались медленно — в течение целого столетия. И если Лаплас в гипотезе Бога не нуждался, то Ньютон принимал ее за постулативное основание своих исследований. На заднем плане его эмпирико-математической науки стояла «метафизическая гипотеза» — вера в духовное, нематериальное начало. Например, сила тяготения по Ньютону исходит из самого Всемогущего начала, поскольку Бог, по его мнению, присутствует всюду и везде [7].

Первая научная картина мира, таким образом, возникла первоначально как синтез богословских и научных представлений и только постепенно, освобождаясь от религиозных ценностей, складывалась система чисто научных понятий. Так

под влиянием собственной логики, присущей развитию мировоззренческих структур, возникает «Остров Истины в море иллюзий». Кант писал, что страна познания «представляет собой остров, самой природой заключенный в неизменные границы. Это царство истины, окруженное обширным и бушующим океаном» [8] — средоточием иллюзий.

Здесь реализуется стремление к исключению ценностных и субъективных факторов из естественнонаучной теории. Субъект отделяется от исследуемого объекта и стремится, чтобы его интересы, нормы и оценки никак не воздействовали на его исследование и чтобы полученный результат показал действительное положение вещей, не «подтянутое» искусственно к интересам исследующего, не искаженное неволью даже его положением в природе как человеческого существа (не говоря уже о его положении в определенном этносе, нации, классе).

При таком подходе феномены жизни и человека с его духовным миром и социальными отношениями рассматриваются как бы со стороны, не заинтересованно, ставятся в положение лишь объекта исследования. Но все же, вследствие своей неудержимой потребности наделять окружающее ценностями, человек стремится «нагрузить» научные теории смыслом: определять их как дурные или хорошие, прогрессивные или реакционные, важные или неважные, полезные или вредные, добрые или злые. В «жизни» научной теории, как и в мире человеческих отношений, определяющую роль часто начинает играть ценность, которой общество наделяет ту или иную теорию, а не ее истинность. Последняя иногда становится несущественной. Нередко ценностная интерпретация выводов теории отрывается от своего естественнонаучного основания и превращается в знамя, за которое (или против которого) борются разные общественные силы.

Проблема ценностей применительно к биологическому знанию приобретает ныне особый интерес в связи с тем, что нередко специфика биологического знания, его характер,

отличия от знания физического связываются с наличием ценностного фактора в биологии. Наиболее часто вопрос о ценностях в биологии поднимается при обсуждении результатов науки, использование которых чревато социальной опасностью. Возникает вопрос об ответственности ученых, поскольку именно их деятельность приводит к открытиям, применение которых способно привести к негативным последствиям для общества.

Имеется, однако, и другой ракурс аксиологического подхода к биологическому знанию. Это вопрос о том, присутствуют ли в самом научном знании элементы представлений о должном, о смысле, цели, идеале. Имеются ли такие включения в структуре биологической теории? Существуют ли ценности не вне, а внутри научного знания?

Именно с этой точки зрения мы и будем рассматривать далее наличие ценностей в биологии. Обратимся к теории К. Бернара, одного из наиболее видных представителей экспериментально-лабораторной программы, возникшей в середине XIX века. Воздействие этой программы на русскую общественную мысль последней трети XIX в. нашло свое отражение в произведениях классиков русской литературы.

Вот один из случаев восприятия этой теории: цитируем Достоевского: «Вообразим себе: это там в нервах, в голове, то есть там, в мозгу, эти нервы (ну, черт их возьми) есть этакие хвостики у нервов, ну, как только они там задрожат, так и является образ вот почему я и созерцаю, а потом мыслю потому, что хвостики, а вовсе не потому, что у меня душа, что там какой-то образ и подобие, все это глупости Новый человек идет, это я понимаю. А все-таки Бога жалко! Химия, брат, химия. Нечего делать, ваше преподобие, подвиньтесь немножко, химия идет! Только как же, спрашиваю, после этого человек-то? Без Бога и без будущей жизни? Ведь это стало быть теперь все позволено, все можно делать?» [9, с. 28–29].

Это слова Мити Карамазова, одного из героев Достоевского, который (как и автор) находится в явной оппозиции к этим взглядам, приписываемым К. Бернару, потому что в

его теории «душа» и «дух» человека производны от материальных процессов мозга. Тем самым они ломают привычные религиозные представления о мире и человеке, диктуют непосредственные этические выводы и определенную поведенческую программу. «Ух, бернары! Много их расплодилось!» — восклицает герой Достоевского с ненавистью. Даже само имя известного ученого приобретает собирательный характер, как бы олицетворяя отрицательные явления в общественной жизни и звучит как ругательство. В черновых набросках Достоевского к роману есть запись «Бернар» (вместо подлец) [9, с. 321].

По-иному выглядит эта же концепция в глазах А.И.Герцена, Н.Г.Чернышевского, Н.А.Добролюбова и других материалистически ориентированных мыслителей этой эпохи. По их мнению, она полезна для общества и индивида, поскольку разрушает ложные иллюзии, многие века закабальюющие человека, способствует его освобождению.

На эту «освободительную» роль теории эволюции для общества указывал Бертран Рассел. Он утверждал, что теологии пришлось «отказаться от множества аргументов в пользу благодати Проведения, даровавшего животным тончайшую приспособленность к среде, — теперь это объяснялось механизмами естественного отбора [10, с. 164]. Рассел приводит мнение Гладстона при опубликовании книги Дарвина: «На основании того, что называют эволюцией, Бога освободили от трудов творения. Во имя неизменных законов его освободили от правления над миром». Так дарвинизм становится научным обоснованием атеизма. В свою очередь представители противоположных убеждений призывают бороться против материализма и дарвинизма, утверждая тождественность роли этих понятий в общественном сознании.

Приведенные примеры показывают, что идеи и представления, идущие из биологического знания, приобретают смысловую нагрузку в культуре своей эпохи, доставляя этим горести и радости, победу и поражения в столкновении про-

тивоборствующих общественных сил. В рассмотренном случае они способствуют установлению материалистических взглядов на мир и человека. Здесь отчетливо проявляется ценностная компонента этой теории. Такие представления имеют ярко выраженную ценностно-эмоциональную окраску, «размываясь» в обыденном сознании, сквозь призму которого преломляются биологические науки своего времени. При рассмотрении мировоззренческих аспектов вхождения научного знания в культуру нельзя полностью абстрагироваться от этого феномена, который выполняет определенную функцию в создании научной картины мира, участвуя в трансляции научных идей из одной области знания в другую.

Возникает вопрос, какая именно биологическая теория приобретает ценностные наслоения?

На первый взгляд кажется, что частная теория типа теории К.Бернара или теория условных рефлексов, связанная с именем И.П.Павлова, сама по себе не содержит ценностных суждений в своей структуре, целиком опираясь на естественнонаучные факты, эксперименты, эмпирические обобщения. Однако при экстраполяции этих теорий на область социальной действительности оказывается, что некоторые из таких теорий имеют «ценностную выделенность» [11] и приобретают значение весомых аргументов в построении социокультурных концептов. Так при помощи понятий «возбуждения», «торможения» и других, отражающих процессы физиологических механизмов мозга, теория условных рефлексов претендовала на объяснение явлений культуры.

Вводя понятие «псевдо-редукция», А.И.Алешин намечает путь вхождения биологических представлений в сознание общества. С точки зрения логики и методологии науки такая операция представляется незаконно расширительным применением исходных биологических понятий, поскольку претендует на описание областей, качественно отличных от живых объектов и находящихся вне компетенции биологии.

И теория З.Фрейда, построенная на основе клинического опыта лечения больных истерией, и современные концепции социобиологии и бесчисленное множество других представлений, имеющих своим источником знания о мире живой природы, но претендующих на объяснение социокультурных феноменов — все они незаконны с логико-методологической точки зрения.

Наиболее яркой из таких «незаконно» возникших биологизаторских концепций является биологическая теория А.В.Луначарского. Он писал в 1911 году: «Не имеют ли все оценки — грубо чувственные, утилитарные, эстетические, этические — один и тот же корень? Не разновидность ли это единой биологической их оценки — начало которой в способности нервной клетки к положительным и отрицательным ощущениям и раздражениям, а вершина — дуализм зла и блага? А подходя с этой точки зрения к моей «вере» и к научному социализму, я уже предчувствовал, что он неразрывно связан в плоскости оценки и идеала со всем религиозным развитием человечества, что он самый зрелый плод этого дерева, разросшегося все из того же корня — первоначальнейших страданий и наслаждения [12, с. 550–551]. Здесь нейрофизиологические представления являются ключом к пониманию как религии, так и социалистических теорий.

Этот способ появления несметного числа биологизаторских концепций представляет собой в определенных условиях реальию формообразования общественного сознания. И сколько бы методологи науки не указывали на логическую несостоятельность таких представлений об общественных процессах, тем не менее именно таким путем представления конкретных биологических теорий достаточно часто вводятся в обыденное сознание.

Однако не всякая подобная теория получает ценностную характеристику. Ценностный аспект приобретают теории, имеющие прямое отношение к исследованию человека, например исследования его мозга или особенностей в поведении животных, в которых можно усмотреть аналогию с поведением человека.

Ценностную нагрузку имеют и биологические теории, непосредственно связанные с наиболее общими представлениями о мире. Это прежде всего понятия и представления эволюционных теорий, предельной для биологии степени общности, таких как дарвиновская теория эволюции, СТЭ, концепция номогенеза и другие теории, претендующие на отражение общих механизмов развития жизни. Такие понятия, как «наследственность», «изменчивость», «направленность эволюции», «цель», «целесообразность», «адаптация», «ароморфная эволюция», «магистральная линия прогресса», «неограниченный прогресс», «номогенез» суть предельно общие понятия, возникающие на основе изучения явлений, присущих всей сфере живого.

Я полагаю, что теориям такого типа изначально присущ ценностный характер и потому говорить о включении их в социокультурную сферу не имеет смысла, ибо эти теории в том или ином виде уже имплицитно присутствуют в ней, хотя бы в форме ответов на вопросы о происхождении жизни, ее сущности, цели и т.д. Вспомним, что А.А.Любишев критиковал дарвинизм не только за естественнонаучную недоказанность положений этой теории, но и по «мировоззренческой линии». Как известно, этот ученый относился к теории Дарвина как к натурфилософской, онтологической схеме, называя ее «умственным наркотиком», необходимым для людей.

Мировоззренческие выводы из эволюционной теории привлекали внимание Л.Толстого. В его записных книжках за 1910 год мы читаем: «Старушка говорит, что мир и человека сотворил батюшка царь небесный, а ученый профессор, что происхождение человека есть результат борьбы видов за существование и что мир есть тоже продукт этой эволюции» [13, с. 197]. Давая оценку этим противоположным взглядам, великий парадоксалист утверждал: «Разница между этими двумя воззрениями явно в пользу старушки. Дело не в том, что нет религии, а есть глупая ложная религия. Религия прогресса. Вера в эволюцию. И пока она не уничтожена, нет спасения» [13, с. 202].



Можно упомянуть здесь также попытки замены эволюционизма креационизмом, который сводит возникновение живого на земле к божественному творению и к последующей деградации, и потому его борьба с дарвинизмом есть борьба за замену общей эволюционной теории другой — инволюционной. В этом случае мировоззренческая и ценностная нагруженность теории — материалистическая для одной, религиозная для другой — постулирована изначально. Итак, в самой структуре представлений о развитии органического мира естественнонаучный и аксиологический подходы выступают нераздельно в слитном виде. Исследуемый объект, когда он достаточно широк, приобретает характеристики, не связанные непосредственно с его предметными свойствами, а лишь имеющие отношение к положению человека в мире живого и потому составляющие значение этого объекта (которым наделяет его субъект).

Но являются ли эти ценностные включения в теоретическое знание наук о живом исключительно принадлежностью биологии или они присущи и другим областям науки, например физической теории?

Я полагаю, что ценностный фактор включается в любую естественнонаучную теорию при ее расширении и достижении ею значительной степени общности во взглядах на природу. Человек должен соотнести себя с областью реальности, описываемой такой теорией, хотя бы эта теория и не включала человека в систему своих представлений. Когда теория достигает пределов той области, где живет и действует человек, то она как бы «затрагивает» интересы человека и его природного окружения, к которому он должен выразить отношение и оценить себя в нем. В этом случае естествоиспытатель (часто сам не желая того, а задаваясь целью дать сугубо объективный взгляд на мир «без человека») становится причастным к созданию мировоззренческой концепции. Такой мировоззренческий характер приняла, например, гелиоцентрическая система Коперника. Точно так же Р.Клаузиус, обобщив второй закон термодинамики, пришел

к выводам мировоззренческого характера и тем самым оказался перед лицом глобальных мировых проблем, имеющих ярко выраженную аксиологическую окраску. Иными словами, такая теория выходит на уровень мировоззренческих обобщений, давая представления о положении человека в природе, о развитии его в астрономическом времени (на его планете и в его солнечной системе) и т.д. Иначе говоря, общая естественнонаучная теория даже физического типа дает не только «миропонимание», но и включает в себя «мироотношение».

Тем более все выше сказанное относится к теориям биологической эволюции, каждая из которых дает представление о развитии биологических объектов в их целостности и универсальности, создавая тем самым общую картину мира живого.

Соответственно и наличие аксиологического отношения в биологических дисциплинах, связанных так или иначе с эволюционной проблематикой вовсе не означает, что ценностные суждения присущи биологии в целом. Этой науке, вследствие ее гетерогенности, свойственно многообразие в методах и в типах теоретического знания. Я хотела показать, что по крайней мере в одном из типов теоретизирования, связанным с наиболее общими представлениями о мире и природе человека ценности «сопровождают» образование теоретических концепций.

Иначе говоря, ценностными становятся биологические представления, имеющие источником как частные, так и общие биологические теории, которые так или иначе сопричастны общей концепции человека или общей картине развития жизни, высшей стадией которого является возникновение человечества. Одни биологические концепции имеют большую значимость для понимания природы человека (например, исследования мозга, на основе которых делается вывод о «духовной» или «материальной» сущности человека), другие имеют самое прямое отношение к построению целостной картины развития жизни на земле.

Особенное значение в формировании ценностных установок в биологии приобретает понятие человека. Оно выступает в качестве критерия «высшего» и «низшего» в эволюционном процессе.

«Единственным вполне объективным мерилom ступеней прогресса живого, — писал К.М.Завадский, — является степень приближения к высшей форме движения материи. Это мерило может использоваться не только для определения ступеней организации в пределах основной магистрали, но и для сравнительной оценки общей высоты любых филогенетических ветвей» [14, с. 102]. Это мерило не свободно от аксиологического момента: как я отмечала выше, на его объективное основание как бы накладывается оценка.

Это объясняется тем, что представления о природе, сущности и происхождении человека изначально несут в себе ценностно-эмоциональный заряд, который наделяет «значением», «смыслом» любую научную теорию, имеющую к ним непосредственное отношение. Мы видели, что сюда относятся биологические концепции о природе психики человека и его происхождении. Общая теория эволюции потому и заряжена ценностями, что она обосновывает представление о возникновении человека из животного мира и тем самым утверждает определенное отношение к его природе и месте в глобальной эволюции живого на Земле. Если в социогуманитарных дисциплинах аксиологическое отношение неразрывно связано с социальной, классовой, национальной, религиозной, этической и др. позицией субъекта познания, что определяется его включенностью в культурно-исторический процесс и его ролью в этом процессе, то ценности в биологии иного порядка. Они имеют общечеловеческий характер, поскольку основаны на принадлежности субъекта к особому роду существ, который рассматривается как наивысший. И потому ценности в биологии одинаковы для представителей любого мировоззрения: для всех люди — «выше» (ценнее), чем животные, а «жизнь» «выше» (имеет более высокую оценку), чем химическая реакция.

Общезначимость ценностных факторов в науках о жизни делает аксиологическую позицию познания в биологии гораздо менее заметной, чем ценностный подход в науках, связанных с исследованием социокультурных процессов.

## **Проблема достоверности эволюционных теорий**

Культурные приоритеты эпохи принимают непосредственное участие в создании теории развития живого. Мировоззренческие концепты: сущность жизни, природа человека, его место и назначение в мире живого, духовное или материальное понимание основы бытия — все это имеет прямое отношение к формулировке постулатов модели эволюции, определяет способы упорядочения многообразной реальности биологического мира и влияет на интерпретацию самих эволюционных процессов (например, номогенетические модели в своей основе содержат понятие цели, как изначально присущей природе живого, в противовес дарвиновской неопределенной изменчивости). Этот характер ценностных представлений в биологии отмечает А.П.Огурцов, рассматривая их в качестве конституирующего, системообразующего фактора биологического знания. Он подчеркивает, что в биологическом знании конституирующую роль «играют не столько структуры отстраненного, дистанцированно-безличного знания, сколько аксиологические ориентации ученого, его личное участие в знании, его вовлеченность в научный поиск, страстность, самоотдача» [15]. Э.И.Колчинский также отмечает наличие психологической предопределенности выбора в пользу той или иной концепции [118, с. 470]. Таким образом, «личностное видение» той предельной проблемы, каковой для биологии является проблема «что такое жизнь», во многом определяет установки исследователя, способы обоснования и оправдания их в научном сообществе и в обществе в целом» [15].

Как было отмечено выше, каждая модель эволюционирующего органического мира изначально завязана на ценностях. Она является не просто внешней оценкой, даваемой готовой уже теории при ее вхождении в менталитет, а включена в самое тело этой теории. Сам выбор постулатов модели обусловлен ценностными предпочтениями субъекта познания. От них зависит представление о ведущем факторе эволюции, который может пониматься по-разному: как внешний по отношению к живому (в теориях, ориентированных на неодарвинизм) или как внутренняя цель, направляющая эволюционный процесс (в теориях номогенетического направления), или как дрейф генов (в теориях сальтационизма) — или основываться на тезисе об активной творческой роли живого вещества. Все исходные постулаты различных моделей видообразования от градуалистской модели Э.Майра до моделей сальтационистского характера и теории биотической регуляции Горшкова — Данилова-Данильяна [132] определяются постулатами, прочно завязанными на идеях, продуцируемых своей эпохой. Так возникновение дарвинизма было связано с широко распространенными в то время эволюционистскими представлениями, которые ставили вопрос: «Что движет эволюцией?» Дарвин искал ответа на этот вопрос в демографическом труде Томаса Мальтуса «Опыт о законе народонаселения», под влиянием которого он сформулировал свой тезис о борьбе за существование, выделив две формы конкуренции — внутривидовую и межвидовую. Этот априорный, по отношению к биологическому материалу, постулат определил лицо всего дарвинизма.

И тут возникает интересный вопрос: а не «подтягивает» ли культура (в лице своих видных представителей) биологическую реальность «под себя», не конструирует ли она свой объект в соответствии с нормами, идеалами и даже идеологическими запросами господствующих тенденций менталитета определенной эпохи?

Здесь уместно рассмотреть методологию построения биологической теории. Отметим прежде всего, что многообразие биологических фактов порождает возможность их разного (иногда альтернативного) истолкования в эволюционных концепциях. Обычной ситуацией в эволюционной биологии является положение, когда теория возникает на материале ограниченного числа фактов, при игнорировании других, не вписывающихся в данную концепцию. Методология биологического исследования строится на основе такого подбора фактов, который был бы способен подтвердить изначально выбранную теорию, причем сам подбор возможного экспериментального материала рассматривается как важнейшая идеологическая задача исследователя, поскольку эксперимент, построенный на другом ряде фактов, может не подтвердить первоначальную теоретическую схему. Н. Н. Воронцов пишет: «История биологии говорит о том, что прогресс в изучении жизни зависит от гармоничного сочетания трех факторов: от идейности постановки задачи, от выбора соответственно этим задачам объекта исследования (под объектом в данном случае может подразумеваться и серия разных видов, родов и более высоких таксонов) и от правильности выбора соответствующего этим задачам (причем не обязательно самого совершенного и наиболее дорогостоящего) методического арсенала. Лишь сочетание этих трех условий ведет к прогрессу биологии» [16].

Так успех первых опытов Грегора Менделя был связан не только с четкой постановкой задачи, не только с использованием непривычных для биологов того времени статистических методов обработки экспериментальных данных, но и с удачным выбором объекта — гороха. И тот же Мендель «потерпел обескураживающую неудачу, «когда после опытов с горохом он решил проверить существование открытого им дискретного наследования признаков на других растениях — ястребинках, объекте, неадекватном для изучения данных закономерностей» [16]. Трагические последствия этого не-

удачного выбора известны — Мендель ушел из науки, а открытые им на горохе законы наследственности (1865) оставались забытыми в течение 35 лет».

Таково значение подбора удобного объекта — удобного для заранее выстроенной концепции, созвучной своей эпохе. Иначе говоря, менталитет эпохи санкционирует создание созвучных ему биологических теорий. Он как бы «слышит» только те «слова», произносимые биологом, которые сам хочет слышать, и игнорирует те гипотезы и биологические факты, которые идут вразрез с его ценностными установками. Это можно проиллюстрировать на известных фактах развития науки. Так, С. Швенденер доказал возможность возникновения многих видов лишайников не на основе дивергенции (т.е. согласно принципам дарвинизма), а путем симбиоза (в 1869 г.). Это открытие настолько не укладывалось в стиль мышления эпохи классического дарвинизма, что большинство ботаников просто-напросто исключило лишайники из филогенетической системы растений.

Каковы же принципы, по которым наш менталитет отбирает потребные ему концепты науки?

Эти принципы связаны с натурализмом и атеизмом. Они уходят своими корнями в далекую эпоху Просвещения, которая стремилась все духовное свести к материальному. Поэтому ни Бог, ни идея целевого устройства мира, могущее привести к мысли о Промысле Божиим, не должны были оставаться в рационалистической культуре, провозглашающей культ человека и его разума, способного своими собственными силами установить рациональный порядок, построить идеальное общество и до конца познать мир. Точно так же неприемлемой оказалась и идея телеологии, так как могла привести к принятию сознательного целевого начала в природе. Отказ от телеологического понимания живого, который настоятельно требовался натуралистическим менталитетом XVIII и XIX веков, сталкивался с повседневной реальностью — наличием целесообразного устройства организмов и потому оказывался достаточно сложным.

Эти атеистические и натуралистические тенденции, получившие развитие в XIX и XX веках, определили огромную популярность дарвинизма, который полностью соответствовал методологической задаче, выдвигаемой классической наукой — устранить Бога и целевую причинность (цель) из мира природы. Желаемое естественнонаучное обоснование получила и излюбленная XIX и XX веками идея прогресса, приобретающая мощное подтверждение в естественном (а не теологическом) объяснении прогрессивного развития жизни на Земле. Провозглашение естественного отбора в качестве ведущего фактора эволюции позволило устранить Творца и дать рациональное объяснение целесообразности живых организмов [110; 111].

Идеи дарвинизма оказались наиболее созвучными культуре своей эпохи. Они прочно вошли и в наше мировоззрение. И не просто вошли, а были долгожданными результатами науки, теми результатами, которые должны были своим научным весом подтвердить мировоззренческие концепты, ценности и идеи, уже давно имеющие хождение в менталитете эпохи и нуждающиеся лишь в обретении статуса «научной истины». (Стоит только вспомнить реакцию К.Маркса на появление теории Дарвина, чтобы полностью осознать значимость идеологической компоненты дарвинизма).

Тогда правомерно поставить вопрос: может ли эволюционная теория (любая) претендовать на истинность? Не искажает ли ее неизбежно ценностная составляющая и подбор материала для биологического эксперимента под заранее заданную теорию?

Проблема отношения научной теории к реальности сегодня представлена различными точками зрения. Многие полагают, например, что наука не способна к раскрытию подлинной реальности, а имеет дело лишь с виртуальными мирами, создаваемыми субъектом. Это утверждает, например, модный сейчас постмодернистский релятивизм, который мыслит об объективности как об интересубъективности.



Можно ли из всего вышесказанного об особенностях моделей биологической эволюции сделать вывод о конвенциональности биологической науки?

Я не думаю, что наши представления о развитии живого есть виртуальная реальность, конструируемая субъектом познания. Подлинная реальность — бытие живых организмов — «просвечивает» в научных теориях. Можно говорить лишь о степени достоверности отражения реальности в многочисленных реконструкциях эволюции живого. Здесь уместно вспомнить сравнение ценностей с очками, через которые мы смотрим на мир и, на основе всего вышесказанного, сделать вывод: стекло, сквозь которое мы пытаемся разглядеть реально протекающий процесс исторической трансформации организмов, настолько замутнено ценностными «добавками» (у каждого из смотрящих свой уровень замутнения), что тот неясный силуэт, который вырисовывается за этой мутностью, еще не может сегодня обрисовать действительное положение вещей. Академик Л. П. Татаринев пишет, что «о ходе событий, приведших к существующему разнообразию органического мира, мы знаем лишь по отрывочным данным палеонтологии, где причинно-следственные зависимости устанавливаются с большим трудом, часто интуитивно, посредством не всегда правомерного приложения неонтологических концепций, а зачастую даже, наоборот, при почти полном игнорировании всех или почти всех данных эволюционной генетики» [60]. К подобным же выводам приходит и А. С. Северцев. Он отмечает, что эволюция в природе непосредственно не наблюдается и потому «филогенезы конкретных таксонов приходится реконструировать, а степень точности и детальности этих реконструкций обычно оставляет желать лучшего. Проверочный эксперимент при макроэволюционных исследованиях невозможен. Поэтому возникает очень широкое поле для интерпретаций имеющегося материала и произвольности его обобщения» [109].

Итак, очевидно, что в теориях биологической эволюции реальность особенно замутнена. И если продолжать сравнение модели эволюционного процесса с очками, то можно сказать, что силуэт, видимый через эти очки, размыт настолько, что само наше знание о реальности, угадываемой за очками, становится проблематичным. Неясно даже, связан ли этот видимый силуэт со структурой и цветом самого стекла (густо окрашенного ценностями) или это есть абрис самой реальности.

Известный американский генетик Р.Левонтин именно так формулирует свое отношение к вопросу о достоверности теории биологической эволюции. Он пишет: «Биологи-эволюционисты упорно игнорируют проблему эмпирической достаточности... Если переменные состояния или параметры, на которых построена теория, измерить невозможно или если их измерение связано с такими ошибками, что невозможно сделать выбор между альтернативными гипотезами, теория становится пустым упражнением, никак не связанным с реальным миром» [17, с. 24–25].

Иначе говоря, любая теория, относящаяся к области становления жизни на Земле и ее развития, сталкивается с чрезвычайно уязвимым в отношении интерпретации эмпирическим материалом, поскольку фактические данные в виде древних останков могут получить в различных теоретических построениях неодинаковое объяснение, а моделирование путей эволюции, основанное на экстраполяции в прошлое современных данных — т.е. применение неонтологии (например, эмбриологии и сравнительной морфологии) многими авторами считается недостаточно корректными [112].

## **Теория эволюции в обыденном сознании**

В связи с этим возникает и сомнение в достоверности синтетической теории эволюции (СТЭ) — современного дарвинизма, теории, лежащей в основании многих областей

знания. Его критики указывают на невозможность объяснения селектогенезом прогрессивной эволюции в течение длительного времени, наличия стабильных закономерностей усложнения живого (например, ароморфоза). Многие исследователи отмечают, что утверждение естественного отбора как ведущего фактора в образовании сложных форм жизни необходимо предполагает неявное допущение нематериального фактора, некоего указующего перста Творца (Чайковский, Саклер, Мешерякова и др.), поскольку колебания постоянно меняющейся внешней среды будут вести работу естественного отбора в разных направлениях, что сделает сколько-нибудь длительную линию направленной эволюции невозможной. Неодарвинизм не дает права предположить, что возникновение человека является закономерным процессом, поскольку одним из основных постулатов этого учения является положение «эволюция на основе случайностей». Поэтому, высказываясь по проблеме возможности существования разумной жизни в космосе, представители неодарвинизма подчеркивают непрогнозируемость и непредсказуемость возникновения разума вследствие неопределенности (случайности) состояния внешнего фактора — среды, от которой зависит направление созидательной деятельности естественного отбора. Тогда как сторонники теории номогенеза делают четкие прогнозы о закономерном характере возникновения разумных существ как на земле, так и во Вселенной (А.Любищев). Это принципиальное положение дарвинизма (и СТЭ) о ненаправленном, случайном характере эволюции (тихогенезе) является наиболее критикуемым многочисленными противниками — сторонниками «недарвиновской теории эволюции».

Во всяком случае, накопленные за последние годы исследования показали недарвиновский характер многих эволюционных процессов. В настоящее время доказано, что механизм эволюции, принятый неодарвинизмом, не имеет всеобщего характера, поскольку охватывает лишь организмы, способные к размножению половым путем, оставляя за рамками своего рассмотрения огромные области примитивной жизни [16].

«Биологическая эволюция не может трактоваться как прогрессивная, по крайней мере в каком-либо однонаправленном неантропоцентрическом смысле, — пишет Кай Хахлвег, — сложность ее всегда возрастает в ходе биологической эволюции. И неясно, как сложность должна быть определена и почему она должна мыслиться как критерий прогресса» [18].

Тем не менее, неodarвинизм сегодня — приоритетная концепция биологической эволюции в научном сообществе нашей страны. Небиологическая научная общественность по-прежнему убеждена, что селекционизм с его пониманием естественного отбора как главного фактора эволюции составляет фундамент онтологических представлений науки. И даже отмечаемое уже нами положение о том, что дарвинизм потерял свою универсальность даже для области биологических объектов, не мешает ему оставаться основанием многих теорий и теоретических дисциплин в современной науке. Из биологии эволюционная идея распространилась на другие дисциплины. «Дарвинизм оказал глубочайшее воздействие на мышление XIX века и нашего столетия, Он повлиял не только на естествознание, не только на общественные науки, но и на политическое мировоззрение общества», — отмечал Воронцов [16, с. 9].

Итак, дарвинизм составляет основу многочисленных концепций, призванных достроить наше представление о мире. (Недаром Любищев называл теорию Дарвина куполом на здании механического материализма). Именно он составляет «само собой разумеющийся» фундамент других научных концепций — многочисленных теорий сознания и популярных ныне теорий когнитивной эволюции. Во всех этих концептуальных образованиях, создающих фон культурологического самовосприятия субъекта, дарвинизм принимается как постулат. К нему относятся как к системе абсолютно доказанных положений, на основании которых возводятся новые этажи строящейся картины мира [113].

Сегодня появляются новые течения в научной мысли, распространяющие дарвиновские представления о мире на все более широкие области: биополитика, социобиология, теория когнитивной эволюции и др., которые пользуются инструментарием дарвинизма. Выстраивается научное представление о мире, как о грандиозном разворачивании процессов селектогенеза (информационный, биологический отбор, отбор генофонда. В социобиологии, например, естественный отбор задает позицию, с которой рассматриваются все свойства человека. Социобиология объясняет поведение человека генетическими изменениями в рамках его вида, полагая, что наиболее характерные черты социального поведения целиком определяются естественным отбором и обусловлены генетически [114]. Например, феномен альтруизма (у животных) объясняется как генетический эгоизм, который формируется в репродуктивных интересах. Эта идея, выходя из сферы естествознания в другие слои культуры, производит мировоззренческий эффект в виде редукции к явлению альтруизма у животных нравственного поведения человека. Видный социобиолог М.Рьюз писал, что альтруистически настроенный и вообще моральный человек имеет в эволюции больше возможностей для выживания и репродукции, чем человек аморальный, ибо первый не только жертвует собой для других, но и получает помощь от других [115].

Идея естественного отбора, таким образом, возводится во всеобъемлющий, универсальный принцип бытия и основной принцип его познания [130]. Теперь уже не только закономерности развития знания трактуются на основе понятий адаптации и отбора, но и возникновение религии, искусства, морали рассматривается сквозь призму их селективной ценности во всеобщих процессах конкурентной борьбы, которые представляются сущностью антропогенеза и лежат в основе создания всех даже самых сложных объектов и явлений мира. Полагается, что мистические культы, и возвышенные этические феномены (добро, благо и др.), и сама совесть

человека и его нравственное сознание — все производно от селектогенеза, все возникло как его реализация. И даже идея Бога порождена естественным отбором, поскольку предполагается, что религиозность создает селективные преимущества для верующего. Таким образом, в современном менталитете утверждается мысль, что эволюция природы порождает и разум и смысл.

В этих представлениях мир становится прозрачно ясным. Все загадки, все религиозные и метафизические вопросы, над которыми целые тысячелетия бились мыслители разных эпох и народов, теперь проясняются. Тайна бытия получает свое простейшее разрешение, как только механизм дарвинистской теории принимается в качестве творца всего сущего. Так в общественном сознании утверждается упрощенная, редуccionистская картина мира.

Конечно, многие ученые и методологи науки отлично понимают относительный характер моделей эволюции, отдавая себе отчет в том, что эти модели — лишь реконструкции реальности. Так К.Поппер отмечал, что дарвинизм не является научной теорией (поскольку она не отвечает введенным им критерием научности — не может быть фальсифицируема), но является теорией метафизической «И в качестве метафизической исследовательской программы эта теория весьма ценна для науки» [19, с. 42].

Но это знание остается лишь в узких кругах специалистов по методологическим проблемам биологии. А за пределами этого круга оно стихийно онтологизируется. Эти процессы связаны с самой природой общественного сознания.

Здесь удобно использовать понятие «натуралистического сознания», подробно исследованного Р.С.Карпинской, которое имеет размытые границы, обусловленные его принадлежностью к коллективному сознанию и культуре в целом. В отличие от «мировоззрения», характеризующегося структурой и установленными связями между своими компонентами, натуралистическое сознание представляет собой аморфное образование, «включающее в себя психологичес-

кий настрой личности, манеру чувствовать и думать» [20, с. 88]. Обыденное сознание нагружено научными данными, нравственными и эстетическими нормами и идеалами, религиозными верованиями [117, с. 15]. Оно не требует для своего усвоения и передачи специального обучения и подготовки и является общим непрофессиональным достоянием всех членов сообщества [116, с. 52]. А. Гуревич пишет о повседневном облике коллективного сознания, существующего в каждой культуре в неотрефлексированном и несистематизированном виде, которое бессознательно искажает и упрощает идеи, возникшие в результате целенаправленных умственных усилий мыслителей и теоретиков [21, с. 115].

Так, наряду с систематизированными мировоззренческими представлениями, использующими теоретические представления биологии в нашем культурном слое, содержатся размытые неоформленные концептуально «философемы» — самые общие представления об эволюции, естественном отборе, о происхождении человека от обезьяны, о жизни из небольшой капли теплого раствора органических веществ, об обязательной «выгоде» для индивида, приобретаемых в эволюции признаков и т.д. Эти представления могут быть больше воздействуют на общественное сознание, чем научно обоснованные биологическими теориями мировоззренческие концепции и нередко такая философема об эволюции, а не научное представление о ней, составляет основу конкретно-научных знаний о человеке. Здесь можно проследить движение идей — из биологии они проникают в мировоззрение, ассимилируются обыденным сознанием, а затем включаются снова в науку в качестве основания того или иного конкретного исследования, хотя и в упрощенной форме, но в виде непоколебимого убеждения.

Современное мировоззрение «пронизано» идеями, генетически связанными с биологией. Войдя из науки в мировоззренческий слой, они окружают нас, несутся с экранов кино и телевизора, смотрят со страниц научно-популярной и худо-

жественной литературы. Порой они возвращаются в конкретную науку о человеке, чтобы дать ей новый импульс в исследовании своего объекта. Нам важно подчеркнуть, что абсолютизированные понятия биологии играют роль основных принципов, вокруг которых формируется соответственно интерпретированный и осмысленный материал конкретных наук в относительно целостные мировоззренческие концепции.

Эти принципы построены на идеях классического дарвинизма. Он вошел в современный менталитет и продуцирует мировоззренческие конструкты, определяя взгляды на мир в целом, природу человека и его роль в мире. Новые же неодарвинистские взгляды на биологическую эволюцию, хотя и далеко отошли от первоначальной концепции Дарвина и сегодня представляют собой синтез дарвинизма, генетики и системно-структурного подхода, отнюдь не мешают широкому распространению в общественном сознании именно традиционных представлений о дарвинизме, с его знаменитой триадой и формообразующей ролью естественного отбора. Это обстоятельство отмечала Р. С. Карпинская. Она указывала, что новые научные концепции, возникающие на основе экстраполяции представлений биологического эволюционизма, используют научно устаревшие взгляды, тогда как современные формы этого учения, включающие в себя научные новации, не используются современным менталитетом и оказываются за его пределами. «Дарвиновская эпистемология» и «дарвиновская этика», — писала она, — обсуждаются в соответствии с классическими посылами дарвинизма, в стороне остается их критика современными биологами» [21]. Эти представления классического дарвинизма становятся достоянием широкого круга интеллигенции, а научные модификации дарвиновской теории — ее синтез с генетикой и прочие специальные детали — остаются достоянием чрезвычайно узкого круга лиц (биологов и методологов науки) и не выходит за его пределы. Для натуралистического сознания теория Дарвина остается непререкаемой, безусловно доказанной истиной. Такой упрощенный



дарвинизм превратился в веру. Эта вера сегодня стала фундаментом многочисленных концепций, которые нередко приобретают черты научных мифологем.

Для современного мировоззрения совершенно неважно, как именно наука строит модель эволюции органического мира, приведшего к возникновению человека. Главное, что масс-сознание улавливает основную интенцию науки в ее представлениях о человеке и об эволюционном процессе, протекающем в живой природе. Оно улавливает натуралистический подход к этим реалиям, при котором само собой разумеющимся являются представления о человеке преимущественно как носителе природного начала. Например, для творцов когнитивной эволюции или биополитики безразличны специфические детали построения теории эволюции (СТЭ). Для них не имеет никакого значения конкретные механизмы протекания эволюционного процесса, так как в основу своих теоретических построений они кладут лишь общие выводы из современного неodarвинизма с его приоритетным отношением к идее естественного отбора. Тем самым они укрепляют его статус как основного мирообразующего принципа современной научной картины мира.

Итак, очевидно, что эволюционная теория активно воздействует на общественное сознание, выполняя функцию научного подтверждения натуралистическим представлениям о природе мира и человека и тем самым делая их приоритетными в культуре. При этом, как было отмечено выше, онтологизируются лишь воззрения классического дарвинизма. Эти процессы приводят к господству идеи глобального (универсального) эволюционизма, которая определяет мировоззренческий климат нашего времени.

## Глобальный эволюционизм в аксиологическом дискурсе

Экстраполяция представлений эволюционной биологии на безгранично широкую область порождает представление о развитии мира в целом как об универсальном процессе усложнения объектов, их самоорганизации. И здесь мы подходим к идее глобального эволюционизма, которая всю историю Вселенной от Большого взрыва до возникновения человечества представляет как единый процесс, который характеризуется генетической преемственностью четырех типов эволюции — космической, химической, биологической и социальной. «Универсальный (глобальный) эволюционизм характеризуется часто как принцип, обеспечивающий экстраполяцию эволюционных идей, получивших обоснование в биологии, а также в астрономии и геологии, на все сферы действительности и рассмотрение неживой, живой и социальной материи как единого универсального эволюционного процесса» [22, с. 644], — пишет В.С.Степин. Направленность развития мирового целого на повышение структурной организации является существенной чертой этого процесса.

Концепцию глобального эволюционизма нередко пытаются представить в виде онтологической схемы, должествующей воспроизвести структуру мира. В схематическом виде изображается эволюционное развитие Вселенной. Оно начинается с элементарных частиц. Потом возникают ядра, атомы, молекулы, макромолекулы, микробы, колонии микробов, организм, социальные структуры. Последние могут образовывать в своем развитии планетные экосистемы, околосолнечные сообщества, галактические цивилизации.

Попытки представления об универсальной эволюции мирового целого могут выражаться и в создании формул для оценки числа внеземных цивилизаций, существующих в нашей Галактике. Простейшая из них, предложенная Ф.Дрейком, конкретизирует представления об основных эта-

пах глобального развития. Она служит рабочей гипотезой для всех расчетов обитаемых миров Вселенной и опирается на следующие схематически представленные предположения, которые выступают в формуле в виде сомножителей:

- во Вселенной существуют планеты, пригодные для возникновения жизни;

- на некоторых из этих планет возникла жизнь;

- и где-то появились общественные разумные существа;

- некоторые общества этих существ развили науку и технику до уровня, позволяющего установить межзвездную радиосвязь;

- и пытаются это сделать;

- таких обществ «достаточно» много, чтобы эксперименты на межзвездной связи имели смысл.

Считается, что по формуле Дрейка можно оценить вероятность для возможности развития разума во Вселенной или возможности развития фазы общественных отношений, обеспечивающих межзвездную связь. Основой суждений, подлежащих формализации, здесь служат представления о всеобщем (глобальном) характере процессов усложнения материи в их движении в направлении к возникновению разума и технологического общества. «Естественно считать, — пишет В.В.Казютинский, — что возникновение жизни и разума в Метагалактике выступает как проявление общеэволюционных законов, определяющих целостные черты, исследуемых наукой процессов» [119, с. 147]. Таким образом идея жизни во Вселенной возникает как логическое следствие представлений о всеобщей эволюции мира.

Каково же положение человека в той картине мира, которая утверждается глобальным эволюционизмом? Этапы прогрессивного развития мирового процесса предстают в качестве моментов собственного развития человека. Он не может отделить себя от этой эволюции, поскольку она приводит, в конечном счете, к появлению самого высшего и самого сложного продукта материи, в котором материя познает себя, — самого человека. Высший и наиболее совершен-

ный продукт природы, авангард материи — таковы лестные характеристики, которые получает человек в картине глобального эволюционизма. В ней человек приобретает «онтологические преимущества» по сравнению с другими объектами природы и возможность ретроспективного рассмотрения всего мирового движения с точки зрения ее высшего пункта — наиболее высоко организованного объекта природы. Такое представление о положении человека в универсальном направленном движении определяет специфику его восприятия через систему значимостей и оценок. Известно, что понятие прогресса включает оценку, которая составляет внешнюю нравственно-осмысленную форму понимания его содержания. Закономерности объективного развития природы оцениваются как прогрессивные не только потому, что ведут к усложнению материальных объектов, но и потому, что их результаты совпадают с интересами человека.

В самом деле, реальные характеристики прогрессивного развития, выражающиеся в повышении организации материальных объектов, совпадают с оценочной шкалой, которая накладывается субъектом на такое развитие. Совпадение происходит потому, что объективные закономерности природы порождают наиболее тонко и сложно устроенный кусок материи — человеческий мозг (возникновение которого с точки зрения биологического эволюционизма равнозначно появлению самого человека). Иначе говоря, концепция глобального эволюционизма дает основания для рассмотрения себя в качестве наивысшего продукта природы.

Провозглашение человека высшей ценностью в мире природы определяет позицию субъекта, характерную для концепции глобального эволюционизма, в которой человек не только достигает понимания мира «в целом», но и осмысливает свое природное бытие. Концепция глобального эволюционизма вносит «человеческое» в природу, являясь определенным способом осмысления природных закономерностей. Она представляет собой онтологическую схему, проводя сквозную линию развития от низших форм движе-

ния материи к высшим. Эта сквозная линия развития нагружается смыслом: материя в своем развитии не только усложняется, но и совершенствуется. Весь мир теперь пронизан единой смысловой линией, и все многообразные объекты реальности могут расцениваться по единой шкале. Тогда онтологические преимущества человека как вершины универсального развития природы отводят ему роль оценщика и судьи всего, что находится «ниже» его, что способствует наполнению смыслом собственной жизни индивида и общества.

Эта позиция человека в мировом процессе универсального развития и его места во всеобщей эволюции определяет антропоцентрический характер восприятия мира.

Таким образом, концепция направленного развития универсума имеет смысложизненную значимость. Материалистически мыслящему субъекту она обеспечивает оптимистическое, жизнеутверждающее мироощущение, так как приводит к представлениям о всеобщем совершенствовании, которое в человеческом мире осуществляется в форме общественного прогресса. Она необходима для того, чтобы человек чувствовал себя спокойно в мире, чтобы «все стояло на своих местах», чтобы человечеству было «уютно» в огромной, наполненной неожиданными и странными объектами Вселенной — ведь глобальное развитие Вселенной должно привести в конечном итоге к возникновению самого познающего субъекта, как к высшему своему продукту (несмотря на все зигзаги и отклонения).

Более того, глобальный эволюционизм несет чувство устроенности мира, дает убеждение в конечном торжестве справедливости (как результата прогрессивной эволюции социума). Этические ожидания санкционируются онтологическими представлениями. А именно: устройство мира таково, что в своем развитии он последовательно совершенствуется. Иначе говоря, идея глобального эволюционизма позволяет мыслить общие законы бытия в их единстве. Она дает возможность соотнести «универсум» с человеком, сделать его «соразмерным» человеку.

А вот другой — противоположный взгляд на проблему отношения человека и мира, отрицающий как идею универсальной эволюции, так и всех ценностей, с ней связанных. Это точка зрения Л.Н.Толстого, который рассматривал естественнонаучные представления о месте человека во Вселенной следующим образом: «Возникает пузырек в бесконечном времени и пространстве. И пузырек этот — я!» Такое материалистическое и натуралистическое решение философского вопроса об отношении человека и мира явно не устраивало Толстого. Поскольку из него прямо вытекает ответ на центральный вопрос философии. Он звучит так: я — биологический организм в ряду других (хотя и более низких по рангу) организмов. Мое пребывание здесь, в этом мире — чистая случайность. Я бесследно исчезну из этого мира. Мое исчезновение будет таким же незаметным, как и вхождение в него. (Вот подоплека решения одного из центральных философских вопросов — «что я должен делать в этом мире?» «Ничего, — отвечает Толстой, — в таком бессмысленном мире мне делать нечего!»). С такими взглядами на место и роль человека в мире Толстой никак не мог согласиться. Если эти представления правильны, то все бессмысленно, и Толстой бросился в бой с таким общепринятыми уже в его эпоху взглядами. Он писал о «мучительной неправде» таких представлений и всю свою жизнь посвятил опровержению их. Он принял православие, потом разочаровался в нем и нашел, наконец, выход в построении собственной религиозной (пантеистической) системе взглядов, провозглашающей трансформированную доктрину буддистского непротивления злу силой. Недаром, как мы помним, в вопросе об эволюции он принял точку зрения религиозной старушки, а не маститого ученого.

Мы привели пример альтернативного — «не эволюционного» взгляда на мир, категорически отрицающего оценку человека через любые материальные (натуралистические ценности). С точки зрения Толстого, Бог, любовь, смерть

имеют значимость в нашем бытии, через отношение к которым человек может «прорваться» к пониманию смысла жизни, который заключается отнюдь не в участии человечества в универсальном потоке прогрессивно развивающейся материи, а в обращении к духовному миру. Мы хотели показать, что натуралистические представления глобального эволюционизма — отнюдь не единственный способ понимания мира, и что даже в XIX веке, в эпоху торжествующего позитивизма, осмысление бытия нередко принимало другие формы, в которых идеям биологического эволюционизма не было места.

Тем не менее, как мы отмечали выше, в общественном сознании приоритеты остаются за биологическим эволюционизмом. Глобальный эволюционизм, ориентированный на представления классического дарвинизма, создает общее воззрение на устройство мира в целом и его основных закономерностей.

Однако, из всего этого вовсе не следует, что из самой идеи универсальной эволюции с необходимостью следует материалистический, естественнонаучный взгляд на мир. Этот взгляд присущ лишь определенному типу глобального эволюционизма, возникшему на основе экстраполяции закономерностей развития живого мира. В других случаях содержание идеи глобального эволюционизма может принимать совершенно иной характер.

В самом деле, несистемность этой идеи дает возможность объединения в ее рамках противоречивых утверждений. Это обеспечивает широчайшие возможности использования глобального эволюционизма как контура или каркаса для целого спектра различных по существу представлений о мире. Это свойство также способствует его распространенности, поскольку каждый субъект или научное сообщество могут «вложить» в каркас глобального эволюционизма практически любое содержание и на его основе построить разные онтологические системы. Например, в него хорошо вписываются концепции И. Пригожина,

П.Тейяра де Шардена, Э.Янча и др. Всем этим взглядам глобальный эволюционизм, придает видимость рационального и научного обоснования (что в значительной мере способствует его популярности.) Некоторые используют идею глобального эволюционизма для «научного» обоснования идеи воскресения из мертвых. Мистические представления современных гуру, парапсихологов и т.д., связанные с религиозными культурами востока или вариантами европейской мистики, также могут вписываться в схему универсального развития мира. Все эти псевдо- и околонукачные представления, образованные на основе глобального эволюционизма (его физического, мистического и др. версий) составляют «инобытие» современного общественного сознания и, по-видимому, будут представлять особенный интерес для будущего историка нашей культуры.

Сегодня идея универсального эволюционизма существует в виде огромного количества вариантов и версий, которые характеризуются различной степенью концептуальной проработанности — от малообоснованных утверждений, наполняющих обыденное сознание до развернутых концепций, подробно рассматривающих весь ход универсальной эволюции мира, где идеальные представления субъекта о целостном мире включаются в строгие выводы науки. В результате возникает целый спектр эволюционных представлений с разными представлениями о жизни и человеке и с их различной аксиологической интерпретацией. Таким образом, идея универсальной эволюции может выступать в разных личинах, питать как научные, так и весьма далекие от науки концепции и по-разному представлять содержание эволюционного процесса — как эволюцию Духа (Тейяр де Шарден) или как усложнение материальных структур. В дальнейшем мы рассмотрим как эта идея интерпретируется в оккультизме и космизме.

Идея *биологического* эволюционизма, целиком ориентированная на классический дарвинизм и глубоко укорененная в современном менталитете, вносит в схему глобального эво-



люционизма свое, сугубо натуралистическое содержание. Экстраполяция закономерностей земной биологической эволюции на всю Вселенную продуцирует исключительно натуралистическое видение мира. Этот же натурализм характеризует сегодня и понимание природы человека.

## **Биологический эволюционизм и проблема человека**

Натурализм сводит природу человека к определенному «реальному референту» — материальной, физической, биологической, физиологической основе. Черты натурализма проявляются в том, что при описании природы человека используют методы аналогичные методам естественных наук. Молчаливо предполагается, что природа человека и его сущность не содержит ничего специфического, в принципе отличного от природных закономерностей и явлений. Такое отношение к человеку означает полное его подчинение царству природной необходимости и исключения субъективной, свободной деятельности. Структура и морфология жестко предопределяют все его функции: человек может действовать только таким образом, как это определено его устройством. Натуралистический подход затушевывает специфически человеческое свойство — духовность человека. Все в человеке, даже его высшие ценности — истина, добро, красота и справедливость, рассматриваются сквозь призму действия биологических законов [120, с. 272].

Но могут ли натуралистические концепции человека каким-то образом отразить и специфически человеческое — самость, свободу, творчество, высшие духовные потенции? Или эти концепции, возникающие под напором непосредственно идущих от биологии «токов» и «инъекций», всегда будут рассматривать человека как наиболее совершенное животное и только.

Обратимся к вопросу о том, как возникает образ человека. Каковы методологические принципы его построения? По каким законам складывается представление об его природе? Чем определяется то или иное понимание сущности человека? Трудности решения этих проблем связаны с многомерностью человека, которая становится особенно явной с возрастанием информации, поставляемой все разрастающимся исследованием его различных сторон и свойств.

Б.Т. Григорян пишет: «Философские антропологи и представители различных конкретных наук в качестве специфически человеческих выделяют самые различные свойства и особенности человека. Отмечается его биологическая неспециализированность, неприспособленность к чисто животному существованию, необычайная пластичность его биологической организации, ее специфичность на всех основных уровнях, особое анатомическое строение человека — прямая походка, размеры черепной коробки, полушарий мозга, строение рук и т.д., способность человека производить орудия труда, добывать огонь. Лишь человек обладает традицией и языком, в психологическом отношении памятью, высшими эмоциями, способностью думать, отрицать, считать, планировать, рисовать, фантазировать. Только он может знать о своей смертности, любить в самом высоком смысле слова, лгать, обещать, удивляться, молиться, страстно желать, грустить, презирать, быть надменным, зазнаваться, плакать и смеяться, обладать юмором, быть ироничным, представлять и играть роль, познавать, опредмечивать вещи и явления окружающего мира, свои замыслы и идеи, воспроизводить существующее, известное ему и создавать нечто новое, не существующее ранее в условиях данной ему действительности» [23, с. 185]. И это только «специфически человеческие» свойства человека!

Многомерность человека порождает возможность построения разных его образов, каждый из которых может быть целостным. Целостность достигается за счет высвечивания одних и затенения других свойств человека. Философия дает

нам впечатляющие примеры различного понимания его природы. Ницше, например, считал, что сущностным свойством человека является воля к власти, Фрейд — сексуальный инстинкт, Маркс — экономический интерес. Для Паскаля человек всего лишь мыслящий и сознающий тростник — величина ничтожно малая, но само сознание своего ничтожества делает его великим. Для Достоевского важны те свойства человека, которые подчеркивают его сложную, «апокалиптическую» природу. Каждая эпоха или учение в зависимости от своих мировоззренческих потребностей акцентирует внимание на нужных ей характеристиках человека.

До сих пор не выработано единого мнения о том, что считать главным в человеке. Однако в любой концепции человека мы обнаруживаем глубинный слой знаний, который служит ее исходным основанием и предшествует теоретическим изысканиям по проблеме человека.

Речь идет о единых началах, лежащих в основе восприятия мира и человеческого бытия. Это — мировоззренческие принципы, связанные в некую систему категорий, незримо присутствующие в нашей культуре и создающие «естественность», самоочевидность общих представлений о мире и человеке, настолько привычных и банальных, что специфика их обычно не замечается представителями данной культуры. Только выход за пределы нашей эпохи путем ее сопоставления с другими эпохами и культурами прошлого поможет живо ощутить специфику нашего категориального восприятия действительности.

В самом деле, что особенного в представлениях о прогрессивно развивающемся мире? О человеке как вершине такого развития и как самом совершенном из организмов? О мозге как наиболее высокоорганизованной материи? О происхождении человека из животного мира? Для большинства интеллигентов нашей эпохи такие представления — простая банальность. Только обращаясь к иным типам культур, мы можем заметить их историческую обусловленность, а также обнаружить, что архаичные концепции мира (и человека),

которые кажутся на первый взгляд бессмысленными заблуждениями наших необразованных предков, на самом деле являлись закономерным проявлением иного «единого начала» иной категориальной сетки, иного глубинного слоя в общественном сознании прошлого.

В каждую эпоху в культуре имеется своя система «само собой разумеющихся» принципов, принятых смыслов, интерпретаций и ценностных противостояний (Э.Соловьев). Известный медиевист А.Я.Гуревич исходил из положения о том, что мир культуры в каждую историческую эпоху образует определенную целостность. Он стремился найти и проанализировать основные универсальные категории культуры средневековья, которые являются вместе с тем и определяющими категориями человеческого сознания. Это такие понятия и формы восприятия действительности, как «время», «пространство», «изменение», «причина» и т.д. В каждой культуре эти категории связаны между собой и образуют своего рода «модель мира» — «сетку координат», при посредстве которой люди определенной эпохи воспринимают действительность. По мнению А.Я.Гуревича, «эти основные категории как бы предшествуют мировоззрению, формирующемуся у членов общества и его групп, и поэтому сколь бы различными не были идеологии и убеждения этих индивидов и групп, в основе их можно найти универсальные для всего общества обязательные понятия и представления». Речь идет о неосознанном навязывании обществом и столь же неосознанном «впитывании» этих категорий и представлений членами общества. Эти категории запечатлены в языке, а также в языках искусства, науки, религии. Мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, невозможно [24].

Очевидно, что основание этих традиционных, «само собой разумеющихся» норм, идеалов, установок личности — разное в различных культурах. Именно это обстоятельство предопределяет «несоизмеримость» образов человека разных культур, а также и норм, идеалов, установок личности. Поэтому так трудно понять людей другой культуры. Трудно

представить, например, что такие выдающиеся деятели культуры европейского и китайского средневековья как, Лютер и танский мудрец Ми Фу могли бы обрести общий язык. У них разным было все: и представление о мире, и смысле жизни человека, и нравственные нормы, и религиозные представления. Идеал первого и главная задача человека — жертвенное служение Богу, страстная борьба с грехом, и в первую очередь с собственным. Идеал второго — слияние с универсумом, диктующим цель жизни — очистить сознание до уровня глупого ребенка. Средство — мление от созерцания природы, растворения во Вселенной. Символом мудрости становится сухой тростник, качающийся на ветру и не имеющий собственного содержания. Итак, понимание природы человека всегда зависит от взглядов на все бытие, т.е. увязано со всей сеткой онтологических представлений о мире. И потому в разных мировоззренческих системах это понимание будет различным.

С точки зрения марксизма, например, все многообразные свойства человека так или иначе определяются его социальностью, его существованием среди людей, взаимодействием с ними. Поэтому для марксиста, разрабатывающего проблему человека, прежде всего возникает задача: исходя из основных принципов марксизма и учения о социальной сущности человека, воссоздать его целостный образ, соединяя и интегрируя конкретно-научные результаты исследования о нем. А для Тейяра де Шардена центральным системообразующим принципом является связь человека с Богом: «Это Ты Сам, с которым я встречаюсь, Ты, Который создал меня, чтобы я мог участвовать в Твоей жизни, и для этого Ты изготовил меня Твоими собственными руками». Ученый исходил из того, что личность человека бессмертна и служит вселенской Божественной Цели, т.е. другая мировоззренческая установка создает и другой образ человека.

При анализе влияния эволюционных представлений на понимание природы человека существенно выявить априорный слой знаний, ответственный за представления о его

сущности. Именно он позволяет высветить лишь нужные этой мировоззренческой установке характеристики человека из всего многообразия его свойств и тем самым способствовать общему пониманию того «плана», в соответствии с которым происходит создание образа человека.

Можно отметить следующие моменты, играющие важную роль в создании такого «плана».

Во-первых, как было уже отмечено, сетка категорий, в которую «вкладывается» то или иное представление о человеке, существует заранее. Она задается мировоззрением эпохи и присутствует в общественном сознании либо в виде размытых философем, не проявленных теоретически, либо вырабатывается в конкретной философской системе и приобретает в этом случае систематизированную отчетливую форму. Так или иначе представления о сущности человека всегда предшествуют его конкретному образу. Сущность человека всегда преднайдена.

Во-вторых, вся пирамида представлений о многообразных свойствах человека «поворачивается» в соответствии со взглядами на сущность человека. Затем, исходя из представления о сущности, происходит интеграция вокруг нее других его характеристик. Разрабатывая эту проблему, Б. Г. Юдин и В. Г. Борзенков рассматривают даже вопрос о выдвижении той или иной научной дисциплины в качестве кандидата на роль стержня при интеграции данных всех других наук в единый теоретический «образ» человека [25, с. 26]. Так происходит теоретизирование об исследуемом объекте.

Однако из всего необозримого числа вопросов, поставленных проблемой человека, наиболее существенным оказывается вопрос о том, сводимо или несводимо «человеческое в человеке» (его специфика) к природным механизмам? Например, П. П. Гайденок отмечает, что человек по своей природе есть существо нравственное, а потому этические принципы имеют самостоятельное значение и не могут сводиться ни к каким природным предпосылкам. Она утверждает, что духовное, нравственное начало составляет фундамент человека и человечества [26, с. 249–250].

Какие же свойства человека «высвечивает» биологический эволюционизм и как строится образ человека в атмосфере превалярования биологических приоритетов в общественном сознании? И остается ли во всех представлениях, идущих из биологии, нечто специфически человеческое, что отличало бы человека от его животных предков и сохранится ли в общественном сознании (ориентированном на мировоззренческое «прочтение» новейших открытий в биологии) представление о «человеческом в человеке», о его личностном начале.

Например, как быть с понятием свободы? С этим понятием наиболее часто связываются представления о специфике человека. Оно выступает в качестве референта духовного мира. «Свобода» рядорасположена с категориями «самости», «субъективности». Иначе говоря, эта категория относится к тем внутренним характеристикам сознания, которые характеризуют «человеческое» в человеке. В этой категории «ухватывается» момент активно-субъективного отношения к миру в материальной и духовной практике человека, способность последнего быть субъектом в своих материальных и духовных акциях, в историческом развитии, в своем мышлении о мире (О.Дробницкий). «Свобода» входит в круг наиболее важных принципов, определяющих личность. Эта категория лежит в основании морали, являясь тем исходным принципом, вокруг которого образуется ядро понятий этики — «добра» и «зла». Она определяет и такое, характерное только для человека, свойство как нравственность и формирует высшие духовные ценности. Кант понимает ее как духовную, внутреннюю активность, как возможность самодетерминации человека.

Как же сторонники биологицистских школ отвечают на эти духовные требования своей эпохи? Ведь любая концепция, выходя на мировоззренческий уровень, поневоле должна соотноситься с предпочтениями менталитета своего общества. Каково же отношение биологицистских концепций к «свободе» человека?

На первый взгляд кажется, что понятие свободы не может быть включено в систему биологистских представлений, поскольку биологические понятия, даже и введенные в ранг универсальных законов бытия, по самому своему статусу не способны уловить специфику человека, его духовность, его свободу. Однако обращение к многочисленным биологистским системам показывает, что целый ряд мировоззренческих концепций, основанных на абсолютизации понятий биологии, придают существенное значение свободе человека и его творческим потенциям. Так в концепции эмергентного реализма К.Поппера, в которой универсализированные понятия эволюционной биологии играют определяющую роль, возникают вопросы о месте понятия «свободы» в этой системе и о возможности органично связать «свободу» с ее основными биологистскими категориями.

Поппер развивает плюралистическую концепцию трех миров, связанных генетически, но представляющих собой разные уровни эмергентности, которые возникают в виде скачков в эволюционном развитии как качественно нередуцируемые уровни реальности. Поппер универсализирует биологическую теорию эволюции. В его теории «мутации» интерпретируются как метод проб и ошибок, а «естественный отбор» — как один из способов управления с помощью устранения ошибок. Биологическим понятиям здесь присваивается статус философских положений.

Для Поппера «свобода» является кардинально важным понятием. Он полагает, что фундаментальная проблема морали, жизненно важная для религии заключается в следующем: свободен ли человек в своих действиях? Пониманию свободы противостоит «кошмар физического детерминизма»: «Если атомы нашего тела ведут себя согласно физическим законам столь же неуклюже, как и планеты, то к чему стараться? Что за разница, какие усилия прикладываем, если наши действия уже предопределены законами механики?» Представление о мире как о закрытой физической системе с



его точки зрения непропорционально уже потому, что «при таком взгляде на мир человеческое творчество и человеческая свобода — это всего лишь иллюзия» [27, с. 554]. Неудовлетворительными кажутся Попперу и попытки воспользоваться квантово-теоретической неопределенностью, поскольку это приводит к случайности, а не к свободе. Он приходит к выводу, что физический детерминизм, как крайняя форма редукционистского материализма, не в состоянии объяснить феномен свободы [27, с. 525–526].

Поппер считает, что выработка адекватных представлений о мире (и человеке) невозможна без решения центральных проблем: возможности влияния мира абстрактных значений и смыслов на человеческое поведение и физический мир и возможность воздействия психического состояния на физические движения нашего тела. Любое удовлетворительное решение этих проблем должно быть согласовано с постулатом свободы, объяснить феномен свободы.

Поппер пишет о своей системе, что она «позволяет рационально, хотя и не в полной мере, осознать закономерность появления новых биологических явлений, рост человеческого знания и развитие человеческой свободы». Итак, «свобода» по Попперу составляет необходимое условие понимания человека и его развития. Но как выступает это понятие в системе представлений философа? Внимательное рассмотрение показывает, что «свобода» в концепции Поппера введена постулативно. Он исходит из понятия свободы и объясняет ее возникновение в рамках «неодарвинистской» теории эволюции, т.е. в соответствии с заранее сложившимся у него представлением о человеке. Понятие свободы «поступает» из общественного сознания и вводится в философскую систему. Таким образом, это понятие не является выводом из абсолютизированных биологических категорий. То же можно сказать и о позиции социобиологов. Они также полагают вопреки логике своей системы, что человек свободен, хотя понятие «свободы» никак не связано с натуралистически понимаемой сущностью человека. Очевидно, что, в

системах К.Поппера и социобиологов: Л.Г.Уилсона, и М.Рьюза «свобода» как характеристика человеческого духа оказывается вне их, собственно биологицистских построений, проникая в эти концепции из иного слоя знаний. Так наряду с натуралистическими представлениями о мире и человеке неожиданно в той или иной концепции возникают «свобода», «творчество» и другие понятия, отражающие совершенно иную — духовную сторону человеческого существа.

Как было отмечено выше, категория свободы вообще не «ухватывается» мировоззренческими течениями, абсолютизирующими теоретические представления естествознания. Только сам факт существования свободы, данный нам, непосредственно заставляет вписывать эту категорию в сетку универсализированных понятий биологии, составляющих ядро биологицистских мировоззренческих систем.

Биология не может «ухватить», повлиять, воздействовать на категории «свободы», «творчества», «самости» средствами своего понятийного аппарата, приспособленного для работы с другими фрагментами реальности. Как естественнонаучная дисциплина, она не затрагивает ни «социального», ни «духовного», ни «психического». Но она делает другое — представления биологии встраиваются в ту глубинную «сетку координат», через которую мы сегодня видим человека и, тем самым, задают и определенную позицию в отношении к духовному миру человека — его свободе, его творчеству, личности, его нравственным и эстетическим установкам.

Представления о происхождении и развитии жизни и человека, являясь обширным фрагментом онтологии, всегда включены в целостную систему взглядов на мир (какова бы ни была эта система — религиозной, философской, научной). Иначе говоря, теория эволюции имплицитно связана с предельными представлениями о бытии.

Теория биологической эволюции, как теория естественнонаучная, несет знания о механизмах и законах филогенеза и вместе с тем она решает метафизические проблемы о том, какова человеческая природа и цели нашего существо-

вания. Тем самым биологическое знание, в лице эволюционной теории, сообщает нам гораздо больше, чем просто сведения о своем предмете — развитии жизни на Земле.

Стоит только вспомнить слова Ч.Дарвина о том, что его теория придавала бы интерес не только сравнительной анатомии современных и ископаемых форм, но и привела бы к тщательному рассмотрению скрещивания, воспроизведения причин изменения с целью узнать, откуда мы приходим и куда стремимся. Здесь в рамках эволюционной теории ставится (и главное, решается!) наиболее важный мировоззренческий вопрос о человеке — откуда мы приходим и куда стремимся!

Отвечая на извечные вопросы, задаваемые рефлектирующим сознанием — вопросы о том «Что мы можем знать?», «Что мы должны делать?» и «Что такое человек?» естественнонаучная теория эволюции как бы выходит за рамки своего предмета в область метафизических проблем, ставя и решая вопросы о сущности человека и выстраивая онтологическую картину эволюционирующего мира. В соответствии со своими возможностями естественнонаучной дисциплины, теория эволюции акцентирует внимание на предметной стороне жизни, на происхождении, закономерностях и природе человека как телесного существа. С теми же мерками она подходит к решению предельных вопросов бытия, выстраивая сугубо натуралистическое понимание проблемы сознания и специфики человека. Дарвинизм выводит за рамки общественного внимания специфику человека, свойственные только ему «человеческие» качества, тем самым вытесняя их из массового сознания, в котором образ человека — носителя сложного комплекса духовных, социальных и культурологических характеристик — принимает исчезающе малые размеры. И тогда преобладающими становятся идеалы, ориентированные на удовлетворение животных инстинктов — сексуальных (по Фрейд) или агрессивных (Ницше, Адлер и др.). Даже высшие проявления добра и альтруизма рассматриваются как проявление биологических начал, заложенных в природе человека.

Наш современник, ориентированный на дарвинизм, задавая главный философский вопрос «Что я такое?», получает возможность твердо ответить на них: «Я — продукт естественного отбора, моя мораль возникла в результате селектогенеза, протекавшего на протяжении миллионов лет и т.д.». Вот те знания, которые наш современник получает от биологического эволюционизма.

Идея биологической эволюции автоматически «материализует» и натурализует все области, на которые она распространяется. Входя в ментальное пространство культуры, она отсекает его духовную составляющую, поскольку акцентирует внимание исключительно на материальной составляющей. В результате социальные и духовные явления упрощаются, воспринимаясь в своем плоскостном измерении. Культура теряет свое духовное богатство и многогранность.

### **Валеология в эволюционном аспекте**

В этой главе мы рассмотрим воздействие эволюционизма на сферу культуры в его конкретных проявлениях — в отдельных интеллектуальных направлениях, характерных для нашей эпохи. Нас будет интересовать вопросы о том, как выглядит человек в разных мировоззренческих прочтениях универсального эволюционизма и какие идеалы и нормы складываются под его воздействием.

Наряду с течениями, ориентированными на научное понимание глобальной эволюции, мы будем рассматривать и интеллектуальные течения, которые не связаны напрямую с биологическим эволюционизмом, ориентированным на классический дарвинизм. В пределах нашей темы о культурных отражениях теории эволюции эти духовные искания представляют для нас особенный интерес. (Поскольку такие течения, как правило, являются реакцией на мировоззренческую агрессию натуралистического эволюционизма и стремление выйти за его рамки к миру духовности.) Они выстраивают свое собственное понимание эволюции и, хотя стремятся найти опору в науке, но весьма далеко отступают от принятых в научном сообществе представлений о развитии мира, жизни и человечества.

Но обратимся сначала к концепциям, связанным с непосредственной экстраполяцией биологического эволюционизма на примере новой интегральной науки о здоровье человека — валеологии. Обширная валеологическая литература представляет богатый материал, на котором ясно вы-

рисовываются характерные для нашего времени подходы к человеку, его жизненным задачам и ценностям, мировоззренческой основой которых является идея биологической эволюции.

Валеология — наука о здоровье человека. Она имеет дело в своих исследованиях с понятиями «здоровье», «болезнь», «благо человека» «сексуальное и социальное благополучие», «жизнепрживание» и т.д. Но, как и любая наука о человеке, она имеет еще и другой — глубинный слой самоочевидных представлений и понятий, принимаемый без обсуждения, как система само собой разумеющихся истин. Это постулаты, лежащие в основании теории — в фундаменте создаваемого теоретического здания. Эволюционная идея проникает в валеологическую концепцию через представление о человеке. Для валеологии само собой разумеющимся является эволюционное понимание его природы и происхождения — на основе классического дарвинизма, получившего, как было отмечено выше, статус мировоззренческой категории.

Теоретики валеологии стремятся создать общую теорию здоровья, которая могла бы лечь в основу оздоровительной и просветительной работы и тем самым способствовала улучшению положения населения России. Валеология, с их точки зрения, — это интегральная наука о здоровье, представляющая собой «совокупность научных знаний о закономерностях и механизмах формирования, сохранения, укрепления и воспроизводства здоровья человека. Это научная область и учебная дисциплина, находящаяся на стыке гуманитарных и естественных наук» [28, с. 19]. Она «объединяет медицинские, биологические, психологические, педагогические, экологические и философские знания о здоровье человека» [29, с. 139]. Причем «фундамент новой системы должны составить знания, включающие в себя весь спектр наук о физическом, психическом, духовном, социальном здоровье человека» [30, с. 173]. Валеология предстанет, таким образом, как метанаука [31, с. 151], как «новое направление в социологии и философии человека», для обо-

значения которого Л. Г. Татарникова даже вводит термин «новая валеологическая парадигма» — НВП [32]. Особенный акцент делается на системно-интегративном характере валеологических знаний, на необходимости связать в единое целое систему основных теоретических блоков, разработанных в других науках, «питающих валеологию, позволяющих завершить, обосновать философско-методологическую, философско-историческую, философско-социальную систему воззрений — новую валеологическую парадигму» [32, с. 14].

Как же подходят к решению этих методологических и теоретических вопросов теории валеологии?

Они стремятся отразить всю систему факторов, воздействующих на человека, в том числе таких, которые выходят за узкие рамки медицинского подхода. В своем стремлении к созданию целостной науки о здоровье они не могут ограничиться только телесным, медицинским подходом к человеку, но должны включить и внебиологические факторы воздействия на него, обращаясь к понятиям социального и духовного здоровья.

Поэтому центральное для валеологии понятие «здоровье» предельно расширяется. Оно понимается как «состояние полного физического, душевного, сексуального и социального благополучия и способность приспосабливаться к постоянно меняющимся условиям внешней и внутренней среды и естественному процессу старения, а также отсутствие болезней и физических дефектов» [33, с. 3]. Это уже не медицинское понятие, которое ограничивается знанием об организме человека. Если в медицинских науках «здоровье» понимается в биологическом и физиологическом смысле — как нормальное функционирование организма, а болезнь как нарушение этого функционирования, то валеологическое понятие здоровья включает и другие параметры человека — психологические, социальные, духовные.

Важность духовной составляющей здоровья была аксиомой уже для авторов античной древности и средневековья. Платон придавал духовным факторам решающее значение.

Он видел в нарушении гармонии между добродетелями — нравственными и физическими — источник всех бед, в том числе болезней душевных и телесных. Ф. Бэкон ставил задачу перед психологией XVII века — всесторонне изучать взаимодействие между душой и телом, учитывая как физическое состояние действует на душу и «каким образом страсти и восприятия души изменяют тело и влияют на него» [34, с. 256]. Многие современные философы видят своеобразие человека не в его биологической организации как таковой, а в его способности надстраивать над природой рукотворный мир [35, с. 263].

В самом деле, человек не только плоть, не только организм, но и социальное и духовное существо. Разрушительное действие на его здоровье производят не только телесные, биологические факторы. Его организм может «давать сбой» от причин весьма далеких от медицины. Это обстоятельство подчеркивают и сами валеологи, определяя «ориентировочное соотношение различных факторов обеспечения здоровья современного человека, выделив в качестве основных четыре производные: генетические факторы, состояние окружающей среды, медицинское обеспечение, условия и образ жизни людей» [31, с. 152].

Проблема интеграции биологических и небιологических факторов здоровья в единую теорию сталкивается с значительными трудностями, которые должен учитывать валеологический проект. Возьмем конкретный пример: причина инфаркта — физиологическая, но она может быть спровоцирована социальными факторами (ею может быть политика цен, вызывающая социальный стресс). Как провести теоретический синтез этих биологических и социальных факторов? Как в этом случае подойти к лечению? Какие оздоровительные рекомендации необходимо выдать человеку, находящемуся в духовном смятении или в состоянии долгосрочного ожидания потери работы в обстановке нарастающей безработицы или в состоянии религиозного экстаза? Какие оздоровительные мероприятия можно предложить в



случаях ухудшения общего социо-психологического состояния населения, сопровождающего социальные сдвиги — революции или войны? Предложить лечение антидепрессантами или гипнозом? Но это будет означать лишь реализацию медицинского подхода к человеку, ориентированному только на физиологию его организма, тогда как надо «лечить» экономику (в случае безработицы) или остановить глобальные социальные процессы — отменить войны и революции, или ввести человека в иную религиозно-философскую систему взглядов. Совершенно очевидно, что все это выходит не только за рамки валеологического воздействия, но и возможностей любой науки.

Здесь можно вспомнить трагическую смерть Гоголя, которого против его воли пытались лечить лучшие медицинские светила его времени и последние слова которого были: «как сладко умирать». Он не реагировал на настоятельные просьбы своих друзей, священников и духовника принять пищу. Смерть русского гения наступила вследствие сложного переплетения социальных и религиозных причин, определивших его духовное и физическое состояние. Вот пример трудности для сторонников и пропагандистов валеологического воздействия — пример, иллюстрирующий безмерную сложность задачи, которую ставят перед собой валеологи!

Мы постарались наглядно показать, что реально стоит за вопросом об объединении в единую концептуальную систему социальных, психологических, мировоззренческих, религиозных факторов, воздействующих на здоровье человека, и выявить основные методологические вопросы, которые возникают при попытках такого объединения. Это вопросы о том, на какое постулативное основание опирается валеология при создании своей общей теории здоровья? Какой понятийный аппарат имеется у этой интегральной науки, которая, как нас уверяют, рождается на стыке биологии, медицины, культурологии и других наук о человеке? Какие теоретические представления она использует?

Рассмотрим методологию решения этих вопросов. Остановимся на учебнике «Основы валеологии» Г.Л.Билич и Л.В.Назаровой. Его открывает глава, в которой декларируется интегративность и новизна этой науки о здоровье и системное понимание ею человека. Но далее идут главы, посвященные исключительно функционированию организма, вопреки заявлениям о подходе к здоровью как элементу целостного человека. Таким образом, заявки на отношение к человеку как системному существу остаются лишь декларацией. Такой же декларацией оказываются и претензии на интегральность валеологии. По этой же схеме построены и другие учебники: как правило, сначала заявляется новизна валеологического подхода к человеку и его интегративный (системный) характер, а все остальное рассмотрение посвящается материалу из области медицины, профилактической медицины, гигиены, иногда психологии. Особенное внимание уделяется описанию половых органов и их функций, а также гигиене половой жизни. Такое изложение может сопровождаться вкраплениями поверхностных сведений из других областей знания, например, юридических — из семейного права.

Эти включения остаются на уровне случайных компонентов и не увязываются с общим физиологическим и медицинским дискурсом интересов валеологии. И валеология тогда предстает как некая «крыша» для разных наук, ориентированных на исследование человека (разных его аспектов и сторон), как конгломерат из разнородных дисциплин, но ни в коем случае не синтез, поскольку науки, привлекаемые валеологией, остаются изолированными и никак не связаны между собой, оставаясь каждая со своим собственным понятийным аппаратом и своими различными теоретическими представлениями о человеке. Так что в лучшем случае валеология является бессистемным смешением различных наук о человеке и различных методик его исследования. Однако, как правило, основной корпус валеологических текстов состоит из физиологических и медицинских описаний, соответственно построенных на медицинской системе понятий.

Итак, ясно, что валеологи весьма поверхностно подходят к методологическим проблемам создания целостной концепции здоровья. Как правило, они ничего не знают (и не хотят знать) о возникающих здесь теоретических трудностях, а просто декларируют, что валеология — интегральная наука на стыке всех наук о здоровье человека, не входя в подробности этой декларации и используя на деле лишь медицинский понятийный аппарат.

Центральный методологический вопрос об основании синтеза материальных и нематериальных (социальных, духовных) факторов здоровья в целостную концепцию решается однозначно. Рассмотрение валеологической литературы показывает, что в огромном большинстве случаев достижение такого синтеза планируется на основе мировоззренческих установок натурализма (хотя, как правило, без теоретического осмысления своих методологических операций). В стремлении синтезировать разные области научного исследования здоровья человека мысль валеологов движется в русле общей направленности современной науки, которая не усматривает принципиального различия между миром природы и миром культуры, не считается с тем, что мир духа имеет свои законы и не учитывает, что их нарушение ведет к болезни. Адепты валеологии принимают натуралистический взгляд на природу человека как само собой разумеющийся. Например, Ю.А.Лебедев и Л.В.Филиппова пытаются выстроить общую теорию здоровья, распространяя натуралистические понятия (человек = «человеческая особь») на другие области знания о его здоровье и переводя понятие «социального» или «духовного» здоровья на медицинский язык [30].

В валеологические концепции неявно включены эволюционные представления о происхождении и природе человека: человек рассматривается как наиболее совершенный организм, вписанный в свою среду и адаптированный к ней. Эти представления о природе человеческого существа определяют задачи всей валеологической науки и ее подходы к

созданию интегральной теории здоровья. Они задают методы и цели валеологических изысканий, формируют взгляды исследователей на проблему благополучия человека, на его нормы и идеалы. В соответствии с этой установкой предполагается, что человеку важно акцентировать внимание на своем **ФИЗИЧЕСКОМ** состоянии и научиться в какой-то мере управлять им. Для этого он должен быть ознакомлен с особенностями строения и функционирования своего тела и его органов. Человек должен осознать вред наркотиков, алкоголя, опасности заражения СПИДом. Преодолевать возможность раннего старения, импотенции, хронических заболеваний. И нет ничего удивительного, что для решения этих задач валеология уделяет преобладающее внимание органам человека и их функциям. Она нацелена на воспитание уважения к телу, на снятие моральных ограничений при рассмотрении всех подробностей и отправления человеческого организма. В особенности это касается половой сферы. Научить маленьких девочек способам безопасного совокупления, бестрепетно раскрывая им то, что было окутано покровом тайны и находилось под запретом еще так недавно в цивилизованном обществе — это естественная позиция валеологии. Так проясняется реальная сфера интересов валеологов. Это сфера — здоровье, понимаемого в самом обычном медицинском смысле.

Итак, «новая наука» претендующая на создание интегральной концепции человека и его здоровья, обладая лишь средствами понятийного аппарата медицины, в результате выстраивает натуралистический образ человека. С ее точки зрения человек является исключительно физиологическим существом, носителем болезней и здоровья. Все другие подходы к человеку — его образы в культуре, истории, искусстве, т.е. подходы гуманитарных наук, начисто исключаются, хотя, как правило, и декларируются. Человек предстает перед нами только как тело, как плоть, как организм.

Такой однобокий, плоскостной образ человека выстраивает и медицина. Философия здоровья, лежащая в основе традиционной медицины, исходит из общепринятых в на-

учном сообществе понимания фундаментальных законов бытия и представлений о человеке, в котором физическое определяет психическое, а мысль рассматривается как функция мозга. Основа всего — материя, физическое, физиологическое, телесность.

В основе всех направлений медицины лежит представление о человеке как о физиологическом, телесном существе. Медицина подходит к человеку как организму, исследуя законы функционирования его тела. Ориентация на телесность — вот что объединяет все медицинские науки. Именно это обстоятельство обеспечивает единый подход и создает возможность для реального объединения в рамках медицинского отношения к человеку таких дисциплин, как кардиология, эндокринология, гигиена, профилактическая медицина и даже психопатология, ориентированная на натуралистическое понимание психики человека как на функцию его телесности.

Совершенно иной мировоззренческий и социальный результат несет валеология, которая, используя те же медицинские понятия, претендует на всеобъемлющий подход к человеку, не имея при этом ни собственного понятийного аппарата, не умея применять теоретические представления, выработанные в гуманитарных науках, не отдавая себе отчета даже в том, что интегральная концепция здоровья предполагает синтез, а не конгломерат представлений разных наук о человеке. Стремясь заменить собой все, она не дает ничего, кроме медицинского знания, которое она тем самым (хотя, как правило, и не осознавая этого) возводит в абсолют.

Такое знание не может охватить ни социальные, ни культурологические факторы воздействия на здоровье человека. Оно не может отразить ни его реакцию на смену идеалов и ценностей, ни воздействие на него этических, эстетических и других факторов. Поэтому сложнейшие переплетения нравственных устоев, национальных традиций, духовных императивов — все это остается за бортом и исключается из области валеологических интересов. Мало того, валеология

не может даже учесть и объяснить в рамках своей теории изменений демографических данных о рождаемости и смертности в том или ином национальном сообществе. Она пропускает, например, различие этих данных в традиционном и вестернезированном обществе. Ее теория, приспособленная к исследованию организма человека и его болезней, не может объяснить, почему люди традиционного общества, живущие в худших условиях, имеют лучшие демографические показатели, чем люди вестернизированного общества.

Ни медицина, ни гигиена ни другие дисциплины, исследующие профилактику болезней, никогда не претендовали на целостный подход к здоровью, ограничиваясь своим предметом — телом человека и его функциями, в рамках которого биологический подход оказывался совершенно уместным. Когда же медицинский подход выступает как единственно возможный, то происходит переоценка ценностей: медицинский подход к человеку *заменяет* собой все другие подходы, рассматривающие человека как социальное и духовное существо. Тогда отсекается все человеческое в человеке и возвеличивается его животное начало.

Человек теряет свои ментальные и духовные свойства и рассматривается исключительно через телесные характеристики как особь, как высший организм в ряду других организмов. Такое понимание человека (как человеческой особи) валеология стремится внести в современный менталитет. В соответствии с этими представлениями она активно внедряет в наше сознание новый идеал человека.

Какой же идеал несет валеология? Это идеал всесторонне здорового человека. Это культ здоровья. В пропаганде этого культа валеологи видят выход из всех трудностей современного бытия. Они считают, что единственный выход из создавшегося положения для современного человека — обращение к проблеме здоровья каждого индивида.

Культ здоровья ориентирует человека на видение только своего собственного органа, на необходимость уважения к его естественным отправлениям, Человек смотрит на себя

как на тело. И это тело — самое главное в человеке. Оно и есть человек. Такое видение вытесняет все другое. Мораль, долг, ответственность? Какая может быть ответственность перед больным супругом, когда мои органы требуют своего естественного отправления? Ведь валеология провозглашает, что нормальные отправления моих органов представляют собой наивысшую ценность в жизни. К таким выводам эта «новая наука» приводит самой своей позицией. В процессе валеологического обучения мы узнаем, что мы только плоть и что выход из всех трудностей нашего времени это знание о том, как беречь эту плоть и лелеять.

Конечно, валеологи не призывают открыто лишь к эгоистическому существованию. Но сама *фиксация* внимания исключительно на телесных функциях человека приводит к мировоззренческой абсолютизации плоти и утверждает в общественном сознании (и прежде всего в сознании молодежи) идеал человека как сознательного эгоиста — идеал сугубо индивидуалистический, рассчитанный на восприятие человека как атомарного, отдельного от всех существа.

Итак, валеологи претендуют на создание такой науки, которая могла бы обеспечить человека универсальным способом оптимального *жизнепрживания* в любых условиях («в условиях изменяющейся внешней среды» — пишут валеологи), и тем самым дадут заявку на создание универсального средства спасения. Это означает, что валеология принимает на себя мировоззренческую функцию, диктуя новое отношение человека к самому себе и к окружающим, задавая правила нового образа жизни, новые нормы и идеалы. Именно эти претензии валеологии на статус мировоззрения дают основание представить ее как новую валеологическую парадигму (НВП) и даже как «религию XXI века».

Валеология рассматривается как средство спасения нации. Предполагается, что эти надежды особенно актуальны сейчас, при современном катастрофическом положении России, когда в двери к нам стучится СПИД, когда повсеместно

воскресает туберкулез, давно забытый русским народом, когда по всей стране широкой волной расплозятся наркомания и алкоголизм.

Поэтому неудивительно, что энтузиасты создания «новой науки» стремятся всеми силами навязать программу валеологического просвещения и поставить свой педагогический эксперимент на детях России.

Как же воспринимает население внедрение этих новых идеалов и всю педагогическую деятельность валеологов? Обращение к многочисленным отзывам показывает, что отношение к ней откровенно негативное.

В отечественной периодике широко освещаются протесты представителей отечественной интеллигенции против валеологии. Наибольшую известность получило обращение к правительству виднейших ученых, писателей, врачей (академиком РАН Ю.П.Алтухова, Т.М.Энеева, Г.С.Покровского — президента РАМН, писателей В.И.Распутина, В.С.Розова и многих других [36, с. 33–37] к министру образования В.М.Филиппову, в котором говорится: «Через внедрение идеологии вседозволенности и распущенности идет процесс уничтожения глубинных основ семьи и государственности, унижение и попрание ценностей национальной культуры, разрушение традиционного нравственного уклада жизни. Нас, ученых, писателей и священнослужителей, не может оставить равнодушным то, что этот процесс, прежде всего, затронул главную силу, которая отвечает за будущий облик нации — школу». Эти представители российской интеллигенции характеризуют валеологию как лженауку, утверждая, что «валеология сегодня по существу противопоставлена всем понятиям о духовных и нравственных ценностях, которые проверены человечеством на протяжении всей истории мировой цивилизации. В основе этой науки лежит идеология вседозволенности и бездуховности» [36, с. 33].

Многие деятели культуры подчеркивают, что «Преподавание вопросов сексуальности в виде так называемой «половой гигиены» будет способствовать (как ныне установле-



но психиатрами, педагогами, детскими врачами) не повышению уровня здоровья, а наоборот — резкому его снижению» [37, с. 50]. А по мнению крупнейшего российского сексопатолога Г.С.Васильченкова, такое просвещение ведет к «..образованию новой популяции — сексуально озабоченных, умственно отсталых биороботов» [38, с. 18].

Итак, оказывается, что идеал *сверхценности здоровья*, внедряясь в массовое сознание, приводит к негативным социальным последствиям. Призывая опрокинуть ханжескую мораль прошлого и свободно выбрать собственный путь к счастью через здоровье, валеология фактически ориентирует на разрушение традиционных связей (социальных, семейных, религиозных) как косных форм, ограничивающих стремление человека к свободному осуществлению своих физиологических функций.

На словах валеологи провозглашают себя адептами спасения России, связывая с валеологическим учением само возрождение российского суперэтнуса и представляя свою деятельность как ответ на «новый космопланетарный заказ России» [39, с. 139]. Но на деле пропаганда философии индивидуализма объективно способствует распадению общества на отдельных хищных индивидов, что означает расширение процессов его хаотизации. Можно сделать вывод, что валеология косвенно своими ценностными ориентациями поддерживает криминализацию нашего общества, поскольку она разрушает аксиологическую базу сопротивления человека преступлениям.

На словах теоретики «новой валеологической парадигмы» провозглашают необходимость перехода «к новому типу исторического развития, альтернативному нашей потребительской цивилизации» [32, с. 5], но на деле они успешно работают на курс мировоззренческой адаптации населения России к рыночным отношениям, разрушая собственную духовную национальную традицию и способствуя утверждению ценностей рынка.

Хорошо известно, что формирование рыночных отношений начинается с повышения статуса материальной собственности и потребления и снижения значимости социального и духовного статуса, поскольку «все прежде ценимое и значимое — мораль, человеческое достоинство, вера, духовное спасение, человеческие отношения, долг, верность — становятся объектом коммерции. Неизбежным результатом такого положения становятся не только принятие безличных рыночных связей, но и привыкание к поведению, считавшемуся девиантным, а затем имплицитное принятие криминализации во всех сферах жизни» [40, с. 26–27]. Валеологическая система ценностей, провозглашающая идеал человека-эгоиста, удивительно точно соответствуют культуре рынка, когда ценности добра, добродетели, истины, преданности, солидарности оказываются ненужными и вредными с точки зрения преуспевания.

Неудивительно, что введение курсов валеологии в школах часто приводит к бурной отрицательной реакции населения, которое протестует против развращения своих детей валеологическим образованием, видит в нем «программирование на растление» и выступает против того, чтобы Россия вновь (в который уже раз) превратилась в экспериментальную площадку для проведения опытов во имя утопических задач по спасению нации и планеты.

Мы рассмотрели вопрос о том, какой идеал человека создает сугубо медицинский (биологический) взгляд на его природу на примере анализа валеологических идей, которые мы взяли в качестве наиболее яркого примера. Мы постарались раскрыть внутренне заложенные в таких представлениях о человеке ценностные ориентиры, которые с необходимостью воздействуют на общественное сознание, абсолютизируя натуралистические, биологические начала в человеческой природе, его низшие инстинкты, связанные с потребностями тела.

Заканчивая наш экскурс в область валеологических проблем, мы снова должны подчеркнуть, что нас интересовали здесь не столько методологические ошибки или мировоз-

зренческие иллюзии валеологов, сколько культурологический эффект их штудий. Этот эффект, как мы могли убедиться, весьма печальный: валеологам не удалось выполнить широко пропагандируемую ими цель — построить целостную теорию здоровья, в соответствии с которой можно было бы перестроить оздоровительную программу населения России. Интегральная теория здоровья не получилась. Однако это не имеет значения для строителей интегральной валеологической дисциплины. Валеологи выдают желаемое за действительное и работают со своими теоретическими построениями так, как если бы они и вправду обрели новую синтетическую науку, а не сборный конгломерат из обрывков разнородных знаний. И эта работа, как мы видели, дает весьма значительный (хотя и негативный) культурологический эффект, способствуя внедрению в общественное сознание системы норм и идеалов, ведущих к деформации и разрушению духовных ценностей нашего общества.

## **Поиски духовности. Теософия и Живая Этика**

Как же реагирует наше общественное сознание на мировоззренческую агрессию натурализма? Эта реакция неоднозначна. С одной стороны, натурализация образа человека, диктуемая установкой на его научную достоверность, совпадает с общей тенденцией западноевропейской цивилизации, направленной на все больший прогресс материально-технической компоненты человеческого мира, что уводит от представлений о духовном мире, порождает забвение, что «не хлебом единым жив человек», а акцентирует внимание именно на «хлебе» и на тех потребностях, которые общи у него с животным. Ряд авторов отмечает, что в последние десятилетия в мировоззрении происходят процессы, характеризующиеся как «натуралистический поворот».

С другой стороны, такое снижение образа человека, элиминирование духовности и сведение высших ценностей к превращенным формам биологических инстинктов вызывает

определенное отталкивание. Показателем такой реакции общественного сознания на натуралистическую агрессию может служить повсеместная критика науки, которую упрекают именно в бездуховности, в отказе от ценностного подхода к миру. Эти претензии к науке, неудовлетворенность ее мировоззренческими конструкциями, как и потребность в научном обосновании духовной составляющей мира, отражают, по нашему мнению, глубинные запросы нашего менталитета. Многолетнее господство натурализма породило реакцию — тоску по духовному, жажду веры. Потребность одухотворить образ человека составляет настойчивое веяние эпохи, Это — желание видеть в самой природе человека «человеческое», высшее, а не низшее.

Стремление к духовности представляет собой достаточно значимое явление в жизни общества. Его социальные последствия трудно прогнозировать. Неизвестно во что оно выльется и куда оно может завести. Ясно одно: чем сильнее эта духовная жажда, тем серьезнее могут быть ее последствия для общества, тем страшнее соблазны и угрозы духа особенно для нашего, неискушенного в духовных борениях интеллигента.

Эта потребность часто реализует себя через приятие оккультизма, космизма, культов Порфирия Иванова, Анастасии и др., которые воспринимаются как пути к раскрытию духовного в человеке. Сегодня наше общественное сознание наполняется разнообразными оккультными и эзотерическими учениями. Представления о Высшем Разуме, Абсолюте, Великих учителях, переселении душ и др. сопровождают нас повсюду. Это заставляет задуматься над вопросом о том, что же происходит с нашим общественным сознанием? И как эти архаические представления могут сосуществовать с мировоззренческими представлениями биологического эволюционизма?

Рассмотрим принципиальные особенности этих течений на примере учений Живой этики и теософии, как наиболее распространенных течений, которые имеют солидную традицию в нашем менталитете и связаны с именами Е.П.Блаватской и Н.К. и Е.И.Рерихов.

Теософия использует (и более того — опирается!) на эволюционную идею. Эта идея задает цель и смысл жизни человека. Работа на эволюцию — вот его высшая цель и стратегическая задача. Но сначала рассмотрим, что представляет собой теософия и на что она претендует.

Теософия как учение о мистическом богопознании имела многочисленных последователей на протяжении всей истории развития западноевропейской религиозной мысли. К ним принадлежали, например, Я.Беме, Парацельс, Сен-Мартен, Сведенборг и многие другие. В 1875 году возникло новое направление в теософии, прочно связанное с восточной традицией. Оно было основано Е.П.Блаватской, которая в Нью-Йорке вместе с Г.С.Олкоттом организовала теософическое общество. Целью новой теософии было создание всеобъемлющей концептуальной системы. Эту работу продолжили Н.К. и Е.И.Рерихи, создав Живую Этику, которая тесно связана с Учением Блаватской и рассматривается как его дальнейшее развитие.

Теософия, как и валеология, считает свое учение синтетическим — объединяющим различные сферы человеческого знания. Но если валеология стремится к синтезу научных взглядов на человека, то синтетическая функция в теософии понимается иначе. Теософия, по словам ее основоположницы Е.П.Блаватской, является синтезом религии, философии и науки. Теософия исходит из наличия некоего сакрального (древнего) ядра во всех человеческих знаниях, в том числе и во всех религиях мира. Методологическая установка теософов направлена на обнаружение этого ядра.

Теософы полагают, что все религиозные учения мира имеют единый эзотерический корень — общий для всех слоев наиболее глубинных представлений. «Каждая великая религия обладала таким сокровенным учением, которое было хранилищем мистических знаний». «Существовал универсальный язык мистерий, на котором были написаны все Священные Писания, начиная от Вед и заканчивая Откровением Иоанна, от Книги мертвых до Деяний апостолов» — так

считали Е.П. Блаватская и А. Безант, стоявшие у истоков теософской мысли [41, с. 23; 42, с. 12]. Их задача — обнаружить это сокровенное знание под грудой самых разных религиозных верований. В письме к известному исследователю спиритизма А.Н. Аксакову Блаватская писала, что на заседаниях теософического общества члены его занимаются «археологическими исследованиями», которые объясняют тождественность символов всех древних народов. Деятельность адептов теософии ставила своей целью восстановление знания о скрытых силах природы (якобы известное в древности, но впоследствии утраченное) и основание универсальной религии через раскрытие глубинного, мистического ядра разных верований. В тождестве внутреннего смысла западных и восточных религиозных культов Блаватская была твердо уверена и сумела убедить в этом своих последователей. Считается, что Тайная Доктрина, в которой излагалось Учение, провозглашаемое Блаватской, построена именно на этих, недоступных для профанов, таинственных знаниях, тождественных в своих основных чертах для любых религий как Запада, так и Востока: «Тайная Доктрина является сущностью всех их» [43, с. XXIII].

Но можно ли найти во всех религиях мира это единое ядро основополагающих представлений? Есть ли оно на самом деле? Рассмотрим содержание центральных принципов христианства и буддизма и посмотрим, тождественны ли глубинные представления двух названных мировых религий.

Прежде всего обратимся к центральному представлению христианства — личности Христа. Для христианина Христос единосущен Богу-Отцу. Он — второе лицо Пресвятой Троицы. Он Бог-Сын, рожденный от Отца прежде всех веков и так же вечен, как и Бог-Отец. В молитве «Символ веры», одной из основных христианских молитв, сказано: «Верую во Единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век». В буддизме такие пред-

ставления начисто отсутствуют. Буддизм — пантеистическая религия. В ней нет личного Бога. Будда — не Бог, а совершенный человек, пришедший в мир для того, чтобы указать путь спасения.

В чем же теософы усматривают общность в представлениях о Будде и Христе? Теософы считают, что Христос — лишь один из многих «великих посвященных» среди других — Будды, Рамы, Кришны, Моисея, Пифагора, Орфея. В представлениях теософов Христос не Бог — всевидящий и всезнающий. Он нуждается в учебе для того, чтобы исполнить свою миссию служения людям. Существует довольно обширная теософская литература о путешествиях Христа в Египет или в Индию, где Он якобы проходил период ученичества у мудрецов — хранителей тайного знания. И лишь после прохождения «курса обучения» вернулся в Иудею для проповеди Евангелия. Э.Шюре, например, подробно описывал пребывание Иисуса в секте ессеев, где Он будто бы получил сведения относительно исторической и религиозной эволюции, изучал тайны природы и даже упражнялся в оккультной терапевтике [44]. А.Безант утверждала, что в Египте Христос получил Посвящение в качестве Ученика единой Белой Ложи, из которой вышли все основатели великих религий.

Ясно, что такой образ Христа для христианина абсолютно неприемлем. Путешествия Христа за заморской мудростью и его ученичество у хранителей тайного знания никак не укладывается в христианское вероучение. Точно так же, как и распространяемые сейчас мифы о Христе как сильнейшем экстрасенсе или космическом пришельце, принесшим на Землю учение, продиктованное Космическим Разумом или другими более высокими цивилизациями. Отрицание Божественной сущности Христа подрывает самые основы христианского мировоззрения. Трансформация образа Христа — изображение его в виде совершенного человека — великого Посвященного (т.е. заведомо тенденциозное прочтение Евангелия), представляет попытку подвести основание

для предположения о сходстве основных представлений этих религий. Но такая трактовка полностью уничтожает религиозный смысл христианства. Значит, бессмысленно говорить о глубинном единстве буддизма и христианства по этому вопросу и нужно фиксировать принципиальное различие во взглядах этих двух мировых религий.

Кардинальное различие между доктринами христианства и буддизма имеется и в их отношении к этическим принципам — к злу, к греху и в способах спасения от них. В буддистском понимании грех и зло относительны, второстепенны. Восточная этика не имморальна и требует милосердия и очищения. Но восточный мудрец фактически индифферентен к этическому действию, как избавленный от всякого дела. От злого и от доброго, поскольку дело «связывает». Спасение здесь понимается не как «искупление», а как избавление от страдания — болезни, старости, смерти, нечистоты, от перевоплощения.

И это понятно, ведь для буддизма сам мир есть место страданий. Буддистское понимание материального мира имеет совершенно иное, чуждое европейскому взгляду значение. Призрачность мира — основное ощущение буддиста. Эмпирический мир для него — иллюзия (Майя). Земное бытие не имеет никакой ценности и смысла, ибо все преходяще, все бrenно. Исследователь религий о. Александр Мень писал, что для буддиста весь мир есть страдание и, следовательно, зло. «Не «мир во зле лежит», а сам по себе он извечно построен на принципах зла, мучения, несовершенства» [45, с. 173]. Убежденность в бrenности и бессмысленности эмпирического мира, безмерности человеческих страданий, избежать которых можно лишь путем отказа от всего земного, составляет эмоциональную доминанту буддизма. Путь спасения в избавлении от мира и постепенном угашении всех желаний. Главная цель практического буддизма — идти по пути избавления от страданий. Это отказ от мира как источника страданий. Все, что привязывает человека к миру, необходимо изжить, погасить в себе. Только в этом спасение.



«Надо отрешиться от всего, от философии, от деятельности, от друзей, от семьи, от своих богов, от суеверий, догматов, верований. Но, прежде всего, нужно отрешиться от своего малого «я», от своей личности, нужно уничтожить обособленное «я», с его индивидуальными желаниями» — так писал в русле буддистской традиции известный религиозный деятель Д. Кришнамурти [46, с. 103].

Иной путь спасения находит христианство. Эта религия нацелена на искоренение греха и зла в земной, эмпирической жизни. Спасение она видит в преображении жизни в Боге, в любви к ближнему, в искренней отдаче себя на благо других. И в этом непреходящий пафос святости христианских подвижников. Христианство — это радостная полнота жизни во Христе [47, с. 43].

Как же совместить эти противоположные пути спасения? Как найти в них общее? Ведь дело идет о глубинном различии в понимании самого человека, отношения к его личности.

В буддистском мировоззрении не существует личности в нашем понимании. Имеется лишь определенная упорядоченность элементов в соответствии с законами, которые упорядочивают элементы в потоки, представляющиеся простым людям в виде личности. Эти буддистские элементы мира — дхармы, которые представляют собой «как бы ткань мирового вещества, проникают во все явления психического и материального мира и находятся в движении, каждое мгновение вспыхивая и потухая» [48, с. 12]. Из них слагается все бытие. Они движутся, вибрируют, порождая образ преходящего существования, мимолетности всего бытия. Человеческая личность возникает из смены вибраций дхарм. Она эфемерна и иллюзорна. Человек таким образом не что иное как агрегат из этих составных элементов, которые меняются при перерождениях и переходят в другие сочетания дхарм. Таково буддистское мирозерцание. Оно безлично. А христианская антропология утверждает как раз обратное: прочной и наследующей вечность является именно личность. Личность сотворена Богом и несет в себе образ и подобие Божие.

С проблемой личности тесно связана проблема свободы. Восточное мироощущение отказывается от свободы в пользу кармической необходимости. Понятие кармы — одно из важнейших в буддизме, гласящее о неотвратимости воздаяния — воздействия последствий всех поступков человека на его последующую судьбу. Карма ввергает его в плен жесточайшей необходимости, из которой нет выхода, нет спасения. Нет даже возможности воскликнуть «Помилуй нас, Господи!» — потому что помилование невозможно, если жизнь построена по кармическим законам. Н.А.Бердяев отмечал, что «восточное учение о Карме есть отрицание благодатной любви... Все происходит и все дается лишь в меру справедливости» [49, с. 6–7].

В противоположность такому восточному мироощущению, в западнцентристском сознании господствует убеждение, что личность только со стороны своего внешнего обнаружения каузально обусловлена, а в своей сущности является свободной. Этические представления Запада имплицитно содержат представление о свободе человека. Отсюда проистекает убеждение в ответственности индивида за свой выбор. Добро и зло являются порождением этого свободного выбора и необъяснимы без него. Поэтому тема свободы — важнейшая в религиозном и философском сознании Запада. Само христианство является религией свободы. Христианские писатели считают, что грех связан со свободным выбором зла. Искупление — восстановление свободы добра. Благодать — Божеская милость — не обусловлена никакими законами. Она абсолютно свободна. Поэтому в христианских церквях слышится постоянный возглас: «Помилуй нас, Господи! Помилуй нас грешных!» За этими традиционными молитвами стоит твердая вера в возможность свободного излияния Божественной Благодати и помилования самого грешного человека. Ведь Христос простил разбойника на кресте, несмотря на его страшные деяния.

Рассмотрение основных представлений христианства и буддизма показывает их различие: христианство утверждает ценность воплощения, преображения мира и плоти, цен-

ность Воскресения, тогда как буддизм утверждает ценность развоплощения, отрешения от мира, от плоти. Воскресение для него было бы абсурдом и высшим злом, поскольку в нем победа жизни над смертью, а не угасание ее. «Христианство говорит: блаженны алчущие. Весь индуизм говорит: горе алчущим и жаждущим, надо искоренить жажду. Христианство говорит: всякая истинная молитва будет исполнена. Индуизм говорит: молится некому и не о чем» [50, с. 106], — так писал один из видных представителей русского религиозного ренессанса Б. Вышеславцев о противоположности христианства и классических религий Индии по самым глубоким, принципиальным вопросам. Чем больше мы вчитываемся в сакральные тексты этих религий, тем яснее становятся кардинальные различия не только в их онтологических представлениях — в событийной канве их священных писаний — но и во внутреннем ощущении верующего. Оно не только в различном понимании добра, зла, спасения, но в самом интимном переживании сакрального отношения к миру и Богу. Отсюда мы должны сделать вывод: христианство и буддизм различны как в своих онтологических представлениях, так и в понимании задач человека в мире и его отношений с миром и Богом. Итак, на примере сравнения христианства и буддизма мы могли убедиться в отсутствии глубинного слоя представлений, тождественного для всех религий.

Это вовсе не отменяет представлений о наличии общих архетипов сознания человека — структурных элементов психики, ответственных за возникновение религиозных образов. Однако наличие сходных — архетипических черт, определяющих общие мотивы в мифотворчестве различных народов, и возможность существования тождественного для всех религий эзотерического слоя верований — вещи глубоко различные. Религиозные представления того или иного народа возникают не только на основе общих закономерностей психического устройства человека как вида (*homo sapiens*). Они вбирают в себя специфические черты психики и национального характера разных этносов, отнюдь не сводимые к общему знаменателю.

Поэтому К.Г.Юнг, рассматривая феномен воздействия восточных традиций на западное сознание, вносимое теософским движением, возглавляемым Блаватской, указывал на существенные различия в глубинных мировоззренческих установках восточного и западного сознания. Он считал, что восточное сознание направлено внутрь субъекта, который созидает действительность из вещества души. Восток исходит из реальности психического как главного и уникального свойства сущего. Безусловную ценность для восточного сознания имеет только психическое или вездесущая Прана. Суть Будды Будда-Разум, Единственный. Все сущее вытекает из него, все отдельно существующие формы снова сольются в нем. Такова, по Юнгу, основная психологическая предпосылка, пронизывающая сознание восточного человека, проникающая во все его мысли, чувства, дела. Эту установку ученый определяет как типично интровертированную.

Психологические установки европейца принципиально иные. Европейец — экстраверт. Его установка — нацеленность на объект. Он — создатель науки, рационалист, активный покоритель природы, но полный профан в познании мира психического. Исходя из этого кардинального различия в психике восточного и западного человека, Юнг оценивал теософское движение, распространяющее восточные идеи среди западной публики, как явление в общем вредное для европейского сознания. Отсюда видно, что имеющиеся в литературе ссылки на теорию архетипов коллективного бессознательного, якобы обосновывающую представления о наличии единого религиозного ядра, не выдерживают критики и не могут снять кардинального различия основополагающих принципов религий мира.

Как мы убедились, в христианстве и буддизме различны все основополагающие представления: о Боге, о мире, о личности человека, о его роли в мире, о свободе, добре и зле, о путях спасения. И все же, вопреки очевидности, теософы утверждают, что эти религии тождественны в своем глубин-

ном слое и упорно продолжают поиски представлений, общих для всех религий, несмотря на неувязки и противоречия, которые при этом возникают.

Как же оккультисты понимают эволюцию?

Идея эволюции имеет западноевропейские корни. Она отсутствует в религиозных и мистических представлениях Востока. Заимствуя эту идею из научно-популярных представлений западного менталитета, оккультизм соединяет ее с восточной идеей реинкарнации, порождая доктрину «справедливой эволюции», в которой провозглашается движение всего мира к совершенствованию. В этой доктрине сама жизнь человека приобретает космическое значение. Его эволюционное совершенствование происходит путем восхождения по лестнице космических Иерархий, приближаясь к Высшему Разуму и может сотрудничать с ним в деле прогресса цивилизаций Космоса. Эволюционное совершенствование становится целью жизни каждого человека. На этом основании вырастает и своеобразная иерархическая система ценностей: все люди делятся на «эволюционно пригодных» и «эволюционно непригодных». Первые имеют значительно более высокую ценность, нежели вторые. В своей эволюции человек способен обрести сверхчеловеческие качества (телепатию, способность к путешествиям в астральных мирах и т.д.). Этим качеств достигают восточные адепты или махатмы — таинственные существа, обладающие всеми атрибутами божественности. Человек, совершенствуя себя, становится махатмой — сверхчеловеком, т.е. тем бессмертным и безгрешным человекобогом, о котором мечтали маги и тайновидцы Европы. Махатмы — это Великие Учителя, старшие братья человечества, — утверждают эзотерики, — они могут выделять из своего физического тела пребывающие в глубинах психики тонкие материально-энергетические оболочки, свободно путешествовать в этих оболочках по миру, посещать учеников. Они участвуют в жизни человечества, сохраняя анонимность. Такие свойства обретаются в эволюционном процессе индивидуальной души, в длитель-

ном процессе реинкарнации, (т.е. последовательного посмертного перевоплощения души человека). А.Мень, рассматривая эту проблему, отмечал, что переселение душ приобрело в учении теософии «благой смысл». Предполагалось, что большинство людей не успевает полностью реализовать свои возможности в течение только одной жизни. Перевоплощение дает простор для разнообразной деятельности человека на протяжении его многочисленных перерождений. В процессе реинкарнации теософы усматривали путь восхождения истинного «я» к высшим ступеням его совершенствования, т.е. его эволюцию.

Так идея реинкарнации приобрела новое — эволюционное содержание, став созвучной представлениям западного мира, пропитанного дарвинизмом. В таком виде она прочно вошла в содержание многих современных эзотерических концепций, которые повторяют идеи Блаватской, провозглашая, что «эволюция души идет от воплощения к воплощению. Очистившись от пороков, душа достигает конца своих телесных существований и причисляется к рангу более Высших Иерархов» [51, с. 88]. Таким образом, эволюция идет через реинкарнацию — спасение в теософской доктрине осуществляется путем эволюционного восхождения.

Сама идея реинкарнации — одна из наиболее важных в оккультных учениях. Она дает ответ на многие глубочайшие вопросы о смысле и назначении человека, целях его существования. С точки зрения оккультистов в процессе перевоплощения осуществляется кармическая справедливость. Они считают, что любое зло в нашем несовершенном мире, где часто несправедливый торжествует, а невинный обижен, объясняется прошлыми грехами человека в его предшествующих существованиях. И потому, утверждают они, все происходящее в мире справедливо. Только незнание предыдущих существований окружающих нас людей заставляет нас делать ошибочные заключения о несправедливости их судьбы. На самом деле несправедливость — это лишь кажимость. Блаватская писала по этому поводу: «Лишь знание постоянных

перевоплощений... убеждает нас, что мы должны пройти через «Цикл Необходимости» и быть вознаграждаемыми или наказанными в новом воплощении за страдания понесенные ими, или преступления, совершенные в предыдущей жизни... только эта доктрина, утверждаем мы, может объяснить нам таинственную проблему Добра и Зла и примирить человека с ужасной и кажущейся несправедливостью жизни» [43, т. 2, с. 380].

Блаватская полагала, что только знание оккультных истин о карме и перевоплощении душ может открыть людям правду о справедливой эволюции, происходящей в мире. «Ничто другое, кроме этой уверенности, не может успокоить наше возмущенное чувство справедливости» [43, т. 2, с. 380], — писала она, обрушиваясь с этой позиции на проповедников христианских представлений о добре и зле. С ее точки зрения они — «глупцы и лицемеры, богохульники и нечестивые фарисеи, говорящие одновременно о бесконечной милосердной любви и заботе своего Бога и Создателя к беспомощному человеку и о том же Боге, бичующим добрых, самых лучших из своих созданий, проливая их кровь, подобно ненасытному Молоху» [43, т. 2, с. 381]. Основательница теософии считала, что лишь «благословленное знание Кармы может остановить человека от предания проклятию жизни и людей, так же как и их предполагаемого Создателя» [43, т. 2, с. 380].

Эту важную для теософской метафизики идею реинкарнации адепты теософии и Живой Этики стремятся найти в «эзотерических слоях» всех религий. Они утверждают, что все основатели религий: Моисей, Кришна, Будда и Христос являются воплощениями одного и того же единого существа: «Тот, кто есть Кришна — в то же время и Шива, и Божественная Мать, и Христос и Аллах» [52, с. 185]. Учение о перевоплощении душ настойчиво ищут и в христианских текстах с целью показать общий корень мировых религий, истолковывая в духе этой доктрины слова Христа об Иоанне Крестителе: «Если хотите принять, он есть Илия, которому дол-

жно придти» [Мф.11.14]. О. Александр Мень категорически возражает против такого толкования, давая иную трактовку спорному тексту: согласно пророчествам пришествие Мессии должно быть предварено появлением пророка Илии, призванного помазать Избавителя на служение. Поэтому Христос указывает на Крестителя-Предтечу как на пророка, выполнившего миссию Илии. О. Александр подчеркивает, что кроме этих слов в Евангелии больше нет ни одного изречения, которое могло бы дать повод к истолкованию его в смысле учения о реинкарнации.

Русские религиозные философы также утверждают невозможность включения идеи реинкарнации в христианское вероучение. Н.А.Бердяев, например, отвергал ссылки адептов теософии на Оригена, одного из учителей Церкви, который, по их мнению, был сторонником учения о перевоплощении душ. Бердяев специально оговаривал, что Ориген учил не о перевоплощении, а о предсуществовании душ в духовном мире, которое не имеет отношение к колесу последовательных рождений и смертей человека. Философ пояснял, что по Оригену душа не творится в момент зачатия, а существует до этого момента [53, с. 25].

Однако, современные эзотерики безоговорочно принимают концепцию кармы и перевоплощения душ, не учитывая, что она была проанализирована и отвергнута еще в начале нашего века классиками русской религиозной философии (В.Соловьевым, Н.Бердяевым, С.Булгаковым, Б.Вышеславцевым и др. [54; 55, с. 295–311]). Бердяев, например, оценивал ее как упрощенный подход к сложнейшей и трагической проблеме зла в мире, как отказ от идеи теодицеи. Он писал, что теософии присуще эволюционное понимание зла и что «теософическое учение, эволюционное и оптимистическое, не хочет знать той борьбы против судьбы, которую знал Иов, не хочет знать греческого принятия трагедии» [53, с. 24]. Философ подчеркивал, что вопрос о происхождении зла и страданий получает в концепции Кармы и реинкарнации простой и ясный ответ, где снимаются все



сложности, над которыми веками билась философская и религиозная мысль человечества. И потому вопрос о добре и зле в доктрине Блаватской получает наиболее приемлемое решение для обыденного сознания, склонного к наиболее простому подходу ко всем проблемам.

Тем не менее, идея реинкарнации принимается теософами в качестве основополагающего метафизического принципа, присущего всем религиям мира. А отсутствие ее в христианстве трактуется как намеренное искажение первоначального смысла этого учения недобросовестными популяризаторами, которые скрыли, что первоначально идея переселения душ присутствовала в учении Христа. В сокрытии подозреваются многие святые отцы Церкви, которые якобы стремились вычеркнуть Тайную Доктрину из памяти человечества. Блаватская писала даже о целых бандах христианских отшельников и аскетов, «бродивших среди разрушенных городов Верхнего и Нижнего Египта, в пустынях и горах, долинах и нагорьях, искавших и жаждущих уничтожить каждый обелиск, колонну, свиток и папирус», свидетельствующих о Тайном учении [43, т. 1, с. 27]. Основательница теософии считала, что христианская Церковь (как и мусульманская) основана «на достигающих неба гекатомбах человеческих жертв» и «на тысячах, может быть, миллионах манускриптов, преданных сожжению» [43, т. 1, с. 27]. Все священные книги христианства объявляются ею «лавкой обмана». «Все они служили священству, как средству добиться мощи и вести честолюбивую политику, — священству, которое поддерживало, по возможности, суеверие, которое сделало из своих богов кровожадных молохов и заставляло целые нации служить этим богам вместо Бога истины» [42, с. 11]. Так, религия, которую исповедывали Византия и Рим и которую восприняла наша Русь — эта религия объявляется ложью. Оказывается, что все христианские конфессии: и православие, и католичество, и протестантство — исповедуют обман. Таким способом, возводя фантастические обвинения на святых отцов в кровавых преступлениях и мо-

шенничестве, теософы выходят из затруднительного положения и, ценой полного отрицания всей системы христианского вероучения, утверждают свои представления о едином сакральном слое религиозных верований и об обязательном присутствии идеи переселения душ в первоначальном христианстве.

Настойчивые поиски идеи реинкарнации вполне понятны. Эта идея имеет особую значимость для всей системы оккультных представлений. Во-первых, она представляет собой основание эзотерической картины мира. Во-вторых, наличие общего ядра всех религий доказывается идеей реинкарнации.

Поэтому констатация отсутствия принципиальной общности всех верований человечества ставит пропагандистов теософии и Живой Этики в тяжелое положение. Рушится миф о тибетских мудрецах, якобы хранящих в течение тысячелетий заветы вселенской мудрости, данные свыше, которые проявляются в разных религиозных системах, в качестве их ядра. Рушится претензия теософии быть Учением, которое является сущностью всех религий. Несостоятельной оказывается и позиция теософии как истинного Учения, диктующего науке и культуре подлинные представления о мире и человеке, забытые современным человечеством.

Но если сопоставить буддизм и доктрину самой теософии, то можно увидеть, что идея реинкарнации, являющаяся, якобы, непрременной составляющей всех религий, выступает в буддизме вовсе не так, как ее понимают виднейшие представители теософии и Живой Этики.

С точки зрения классических религий Индии переселение душ есть зло, так как продолжает бытие, которое следует угасить. В буддистской доктрине «успокоение зла и страстей — это главный идеал человечества, но это успокоение, проведенное дальше и вознесенное до состояния полной нечувствительности, является специфичностью индийского идеала» [48, с. 154], — так писал известный буддолог Ф.И. Щербатской о конечной цели мирового процесса в ме-

тафизике буддизма, где нет места прогрессу в его европейском понимании. Прогрессом может считаться лишь движение к нирване. В индийских религиях нет эволюционного совершенствования человека и его восхождения по лестнице духовного развития к сверхчеловеческому состоянию. Вся система буддизма, с ее установкой на жизнеотрицание, стремлением остановить волнения жизни и избавиться от мира, отторгает идею прогресса и эволюции.

В теософской же доктрине Е.П. Блаватской учение о реинкарнации было соединено с эволюционными представлениями западной науки и потеряло свою типично индийскую пессимистическую окраску. Мистические представления Востока оказались трансформированными под воздействием мировоззренческих концепций Запада — дарвиновской теории эволюции и общеевропейской веры в прогресс.

Онтологические представления теософии резко отличаются от метафизики буддизма. Теософия использует понятия этой религии для построения своей системы представлений, вкладывая в эти понятия собственное содержание. Поэтому говорить о едином ядре теософии и буддизма не представляется возможным. Оно отсутствует.

Но это обстоятельство не мешает адептам современной эзотерики утверждать, что их доктрина является тем самым сокровенным учением, которое, «при соблюдении точных и строгих условий, передавалось Учителями Мудрости своим достойным ученикам» [41, с. 90]. Современные оккультисты считают себя этими достойными учениками, хранителями древней мудрости. А то, что их учение по самому своему глубинному наполнению и мироощущению не имеет ничего общего с верованиями Востока, они объясняют тем, что буддизм (как и христианство) первоначально был иным. Они подчеркивают различие между ортодоксальным и эзотерическим буддизмом, представляя себя адептами этого последнего — религии для посвященных, т.е. все того же, декларируемого ими с самого начала, глубинного слоя сакральных представлений, якобы лежащего в основе как буддизма, так и других религий.

На деле же Учение (теософии и Живой Этики) — это не возврат к эзотерическому ядру всех религий, законспирированному в мудрости Древних, а порождение вестернезированной модерна, ориентированное на вкусы и потребности европейского менталитета. Еще Бердяев отмечал, что «восточная теософия есть типичное западничество на русской почве, в такой же степени западничество, как, например, марксизм или позитивизм» [75, с. 22]. Современную теософию нужно рассматривать как сложную синкретическую систему, содержащую переработанные фрагменты философских и научных доктрин (гегельянство, дарвинизм), западной магии и оккультизма, а также оккультизма восточного и восточных идей, которые образуют совершенно новое мировоззренческое образование со своей специфической картиной мира (включаящей учения о космогенезе и антропогенезе) и духовными практиками. Теософию можно определить также и как оккультизм XIX–XX вв., который впитал секулярную идею прогресса и широко использует понятия науки. Теософия была воспринята в европейском обществе так благоприятно именно благодаря наличию в ней традиционных европейских установок мышления, таких как установка на активность, на овладение миром, которая определяет сам стиль жизни этого общества. Только в таком трансформированном виде, когда, при сохранении экзотической восточной оболочки, меняется содержание эзотерических представлений в понятном для европейского сознания направлении, могло возникнуть и быть воспринятым новое оккультное Учение.

## **Эзотерика и наука**

Какова же картина мира эзотерики и каково ее отношение к биологической теории эволюции и к науке вообще?

Современная эзотерика выступает, как правило, в наукообразном облике, часто в сопровождении графиков, формул и математических таблиц. Она апеллирует к науке, про-

возглашая принцип единства науки, религии и философии. «Современная теософия входит в мир через науку» — так утверждает Л. В. Шапошникова, вице-президент Международного центра Рерихов.

Эзотерика формирует свою собственную онтологию на основе эволюционных представлений о мире. «Живая этика — это учение о космической эволюции человечества», — заявляют адепты этого учения. «Основной закон бытия, по которому мы живем, — это закон эволюции. Ему подчинено все сущее во Вселенной — материя и дух. Но на физическом плане бытия — это развитие, эволюция царства духов стихий, царств минерального, растительного, животного и человеческого» [56, с. 78]. Космическая эволюция рассматривается с определенной точки зрения. «Точкой зрения является энергетическое мировоззрение, — пишет Л. В. Шапошникова, утверждая, что мироздание является огромной энергетической системой, а человек — одна из структур этой системы. В огромном поле энергетики происходят самые сложные процессы, в первую очередь связанные с энергетическим обменом. Последний и является главной силой эволюции человечества. Энергетический обмен (горизонтальный, вертикальный и глубинный) идет по разным направлениям... Горизонтальный обмен — это обмен на поверхности планеты, вертикальный — это обмен человека с космическими телами, с созвездиями Зодиака, с Солнцем, с планетами Солнечной системы, с созвездием Ориона, которое играет огромную роль как пространственно-временное помещение Космического Магнита» [57, с. 14]. Утверждается основная тенденция мирового развития — движение к Синтезу, в котором глубинный энергетический обмен — обмен с другими мирами, мирами иных измерений, иной материи — играет решающую роль.

В этой картине мира все понимается через энергетику, даже такие, казалось бы, далекие от нее объекты, как культура, Россия, человек. Современные представители эзотерической мысли говорят о существовании энергетического

поля культуры и роли России в его формировании. К людям они относятся как к субъектам или объектам эволюции. Первые выполняют функцию одухотворения энергетической системы мироздания. Вторые — идут по энергетическому каналу эволюции неосознанно. Итак, всё вокруг — энергетика; везде усматриваются биополевые структуры, тонкие миры, вибрации, уровни материи — всё имеет энергетическую природу. Даже любовь рассматривается как энергетическое притяжение двух людей друг к другу и зависит от степени энергетического потенциала. Возникает и физическая модель семьи как двух шариков, испытывающих попеременное притягивание и отталкивание. Соединение двух людей, сложнейшие чувства, их связывающие, идущие от традиций, культуры, морали, долга — всё рассматривается энергетически как притяжение и отталкивание шариков. Всё очень просто и очень страшно. В этом простом одномерном мире — мире энергетических потоков, нас могут окружать вампиры и отсасывать нашу энергию.

В эзотерических «биополевых» картинах мира мы встречаемся с представлениями о переселении душ, о жизни после смерти, с Шамбалой, Буддой, Христом и святыми. В них Шамбала является энергетическим центром мира, а святые и мудрецы, живущие в ней, являются проводниками энергии между космосом и Землей. Будда и Христос — это вовсе не Будда и Христос буддизма и христианства. Их действия жестко определяются физическими законами энергетики.

Эти эзотерические представления претендуют на научную достоверность и на синтез новейших теорий физики (квантовой механики) с учениями мудрецов древности.

Имеют ли эти претензии реальную почву?

Прежде всего отметим, что научные представления теории эволюции кардинально отличаются от эволюционизма эзотерики. Это можно проследить на примере сопоставления научных и эзотерических взглядов по центральным вопросам происхождения мира, жизни, человека.

Вот взгляды эзотерики на происхождение человека: «Лунные боги создали тонкие тела человека, вокруг которого Природа строила эфирные и иные оболочки. Первоначально человек не обладал сознанием, но мог летать, не имел физического тела. Это первая раса. Вторая раса возникла путем уплотнения всех этих тел. Воспроизведение потомства людей второй расы происходило путем почкования» — об этом мы узнаем в недавно изданном эзотерическом словаре [58, с. 194], воспроизводящем взгляды Е.П.Блаватской на антропогенез [43, т. 2, с. 148]. С точки зрения науки такие «эволюционные» воззрения являются чудовищной профанацией и не имеют права на существование в серьезной литературе. Так же как и другие «научные» высказывания Е.И.Рерих о том, например, что Юпитер и Венера населены более совершенными, чем люди, обитателями, а гималайские махатмы пришли на нашу планету с Венеры для ускорения нашей эволюции. Это сегодня всерьез повторяют проповедники эзотерических учений [59, с. 61]. И это говорится в то время, когда летающие аппараты уже достигали Венеры, когда наука имеет достоверные сведения о раскаленной поверхности этой планеты, в атмосфере которой должны расплющиться и сгореть те рыбы и птицы, которые обязаны летать на ней согласно представлениям эзотерики!

Не менее поразительны и представления современных адептов Живой Этики об историческом процессе: «Этот процесс называется закладыванием магнитов, что связано с созданием в определенном пространстве энергетического поля, которое служит основой для дальнейшего эволюционного и исторического развития этого пространства».... «На нашей планете такие действия производились регулярно и определяли формирование земного исторического процесса. Магниты закладывались в преддверии переломных моментов эволюции и истории человечества» [73, с. 332]. Л.В.Шапошникова рассказывает, как экспедиция Рерихов в Центральную Азию заложила такие магниты по своему экспедиционному маршруту, причем вибрация камня, который закладывала Елена Иванов-

на, так же как и ее собственная энергетика, была согласована с ритмом Космического Магнита. В результате этого «места, по которым проходил путь Центрально-Азиатской экспедиции, станут со временем центрами развития нового энергетического вида человечества. Сформированное Рерирами энергетическое поле предопределило развитие этих регионов на много веков вперед... Магнит, ритм которого созвучен Космическому Магниту, или предмет, принадлежащий Высокому Духу и использованный в качестве магнита, могут, по утверждению великих учителей, предрешать историю государства или страны по крайней мере на 1000 лет» [73, с. 332]. Таков эволюционный взгляд оккультизма на исторический процесс.

В том же вопиющем противоречии с научными данными находятся представления эзотерики и по другим основополагающим проблемам науки, которые решаются средствами космогонии, биологии, палеонтологии и других наук. Все научные авторитеты бестрепетно отбрасываются. Для эзотерики не существует ни Менделеева, ни Дарвина, ни Эйнштейна, ни других гигантов науки, воззрения которых лежат в основе научных представлений о мире. Создается впечатление, что современные эзотерики вернулись в глубокую древность и не слышали ничего ни об естественном отборе, ни о генетике, ни о теории относительности, ни о Большом взрыве, создавшем нашу Вселенную. Вместо этого они предлагают нам архаические представления магии и оккультизма, которые, в соответствии с требованием момента, облакаются в «научные» одежды.

Примеры воскрешения архаики путем использования языка науки бесчисленны. Вот некоторые из них: «С точки зрения современной физики, торсионные поля души (то есть поля кручения души) широко распространяются вокруг. Добрые мысли раскручивают торсионные поля в одну сторону, а злые в противоположную... Элементы торсионных полей отвечают за чувства страха, тревоги, негодования... Злые мысли и болезни действуют на душу одинаково — они рас-



кручивают торсионные поля в негативную сторону» [61, с. 191, 193]. И еще: «Иисус Христос ...блестяще провел воскресение Лазаря, соединив его с источником космической энергии. Поступление энергии вдохнуло душу в тело Лазаря. При этом Христос должен был пробить энергетический барьер, отделяющий их обоих от нематериального мира и обрушить на Лазаря поток энергии из некоего энергетического резервуара, которым и пользовался сам» [62, с. 149]. Понятно, что комментарии здесь излишни...

Во многих современных эзотерических учениях постулируется наличие энергоинформационного поля Вселенной. Предполагается, что в нем отражена вся история развития нашей планеты и вся информация, накопленная человечеством. В существовании этого поля эзотерики находят объяснение явлениям спиритизма, ясновидения, пророчеств, экстрасенсорики: экстрасенс, подключившись к этому полю, получает знания о прошлом и будущем. На концепции существования информационного суперполя, связывающего все сущее во Вселенной и на Земле, основывается биоэнергоинформатика — «новое научное направление, которое объясняет все аномалии (не признаваемые официальной наукой) с позиций информационно-энергетического обмена» [51, с. 86]. Так представляет эту псевдонауку А.Ю.Савин, автор новой эзотерической концепции — «ноокосмологии», представляющей собой эклектическое соединение рерихианства и русского космизма. Духовная практика этой «науки» — прикосновение к высшим мирам, явление откровения и даже диалоги с «духовными субстанциями умерших людей» [51, с. 88], которые протекают через знание законов биоэнергоинформатики. Старинные идеи тайновидения, магии и оккультизма выступают здесь в предельно сциентизированном виде.

Как же рассматривается человек в такой эволюционно-энергетической картине мира? Какие же идеалы, нормы и ценности вносит она в культуру?

На эти вопросы дает ответ учение С. Н. Лазарева — известного целителя. Он — автор книги «Диагностика кармы», которая вызвала широкий резонанс в нашем обществе, имеет большое число последователей и вызывает сочувственное отношение в среде российской интеллигенции. Причина этого кроется в подходе к человеку и методам его лечения. Лазарев, улавливая потребность в пересмотре принципов лечения человека, критикует современную медицину. Он пишет: «Философия восприятия человека только как физического тела приводит к однобокости мышления всей современной медицины. Удалить больной орган, прочистить, отрезать, выравнить, выправить — вот основные методы лечения» [63, с. 87–88]. Он считает, что дух, душа и тело едины и, повторяя Уитмена, утверждает, что «я весь не умещаюсь между шляпой и ботинками». В самом деле, медицина усматривает причину заболевания лишь на уровне органов человека, поскольку она своими средствами не может определить деформации человека на социальном и духовном уровнях, фиксировать их и изучать. У нее другое поле деятельности. Ее понятийный аппарат не приспособлен к работе с целостным сложным и неповторимым человеком.

А подход Лазарева к человеку — иной. Он рассматривает человека не только как организм. Он лечит не болезнь. Он лечит всего человека. Здоровье как состояние организма рассматривается им лишь как часть всей его судьбы. «Опыт лечения показывает, что лечение во много раз эффективнее, если воздействие направлено не на больной орган и даже не на весь организм, а на причину, вызывающую болезнь. Сколько ни лечи болезнь, если причина не устранена, она продолжает питать болезнь» [63, с. 40]. В чем же он усматривает причину болезни человека?

Ответ на этот вопрос лежит в сфере мировоззренческих убеждений Лазарева и связан с системой представлений оккультизма. В соответствии с этими представлениями Лазарев полагает, что механизм кармы регулирует единство и взаимоотношения человека со Вселенной [63, с. 48].

Доктрина Лазарева построена на представлениях современной эзотерики, которая ориентирована на восточные культы, но вместе с тем эта доктрина эклектически соединяется с элементами христианства (на протяжении пяти книг своей «Диагностики Кармы» автор явно эволюционирует в сторону христианства). Тем не менее все его апелляции к христианству несостоятельны, поскольку религия Христа отвергает и карму и переселение душ — центральные понятия, с которыми работает Лазарев.

В чем же заключается его целительство? Метод автора — тестирование, которое недоступно простому смертному. Он «видит» всю жизнь человека, его прошлые жизни и жизни его родных. Им выделяются «кармические моменты» человека, которые участвуют в его становлении. Физическое тело рассматривается им в совокупности с кармическими структурами и представляется единым процессом. Он не лечит тело, поскольку считает, что лечение болезни как таковой может быть вредно, так как вылечив, можно усугубить и ухудшить общую судьбу человека. С его точки зрения, «возникновение болезни связано с нарушением законов этики, поэтому и лечение должно быть направлено на осознание этих нарушений... Болезнь есть один из механизмов развития духа, — полагает Лазарев. Он пишет: «Вида кармические структуры человека, я могу оценить любое лечебное воздействие. Я вижу, как меняется физическая и полевая структура человека при осознании своих поступков, поскольку тело зависит от духа и одновременно воздействует на дух. Поэтому лечение должно воздействовать и на тело, и на душу. В первую очередь — на душу и дух, ибо они первичны» [63, с. 14].

Лазарев подчеркивает, что физическое здоровье человека составляет часть его целостного существа, которое есть существо космическое. Человек неразрывно связан с космическим целым (с миром). Эта связь имеет энергетический и этический характер. Мироздание является огромной энергетической системой, а человек — одна из структур этой системы. В огромном поле энергетики происходят сложные

процессы, связанные с энергетическим обменом. Лазарев считает, что «подсознание и биополе — это одно и то же, и любое воздействие на биополевые структуры есть воздействие на подсознание, на все системы физиологической и психической саморегуляции» [63, с. 41].

По его мнению, энергетические потоки в человеке и мире подчинены единому космическому закону, от осуществления которого зависит здоровье или болезнь человека. Жизнь человека протекает в соответствии с космическими законами, которые имеют этический характер. Это законы Добра и Любви, нарушение которых приводит к деструкции в жизни человека и в его физическом состоянии. Он полагает, что законы этики являются фундаментальными законами мира и что нарушение этих законов нарушает также и гармонию человека с миром и является, в конечном счете, главной причиной заболевания его организма. Лечение — это восстановление соответствия жизни человека, его поведения, его действий с этими универсальными законами космоса. Поэтому лечение тела как такового не представляется важным. Главное — устранить причину заболевания. Ее источником, по Лазареву, отнюдь не является нарушение телесных функций организма. Можно вылечить тело, но не устранив причину заболевания (состоящую в нарушении космических законов), можно вызвать деструкцию в других сферах жизнедеятельности человека (катастрофа с любимым существом, детьми, родителями и т.д.).

Итак, провозглашается тождество энергетики и этики. Этика становится онтологией. Духовное становится материальным. Гигантская структура Космоса управляется безликими и машинообразными законами Добра и Зла, равнодушными к своему винтику — человеку. Все лечение построено на знании о работе этого космического механизма и о поведении человека, который должен не попадать в его безжалостные «лопасти».

Болезнь, с точки зрения Лазарева, есть состояние человека, отражающее его жизнедеятельность в целом. И в этом, как нам представляется, состоит ответ на требования совре-

менности — требования нового подхода к здоровью человека. Тем не менее, оккультное мировоззрение Лазарева делает этот подход к человеку фантастическим и несерьезным. В самом деле, само понимание целостности человека принимает у Лазарева сугубо оккультный характер. Оно включает не только самого пациента, но и его родственников и знакомых, а также и предшествующие существования людей его окружающих. Оно распространяется на животных и растения, ему принадлежащие и даже на вещи, с которыми соприкасается пациент. Растения, например, могут невзлюбить человека и послать ему заряд агрессии, вызывающий болезнь. Для исцеления надо покаяться перед растениями — осознать свою вину перед ними, а не принимать лекарства и не употреблять мази. Отношения с телевизором также могут иметь роковые последствия: например, человек не любит смотреть политические передачи. И тут же получает наказание от самого обиженного телевизора, который, рассердившись, выпускает в него заряд отрицательной энергии. И тщетно человек пытается излечиться, обращаясь к обычным врачам и принимая обычные лекарства. Этим он только усугубляет дело, не подозревая что виновник болезни — его собственный телевизор [63, с. 123–124]. Или золотая цепочка. Она только лежит забытая в каком-то шкафу. Но оказывается, что она-то и является причиной заболевания лиц, проживающих в этой квартире. Таковы конкретные формы целостного подхода к человеку в мистическом и энергетическом мировоззрении Лазарева. В таком мире жить становится страшно. Потоки энергетической агрессии подстерегают несчастного, ничего не подозревающего человека повсюду. Они истекают из прошлых грехов прабабушки, собственных собак, котов, растений, телевизоров, цепочек... К тому же еще и вампиры отсасывают энергию. Бедный человек напрасно мечется, не понимая причины своих заболеваний. А рецепт один — любить и каяться. Любить прабабушку, телевизор, рыб в аквариуме... И просить у них про-

шения. Лекарства не помогут. Врачи не могут указать истинной причины болезни. Только обращение к самому Лазареву все может поправить.

Исходя из всего сказанного выше, очевидно, что к его целительству нельзя отнестись серьезно. Его лечение чревато большим риском для здоровья пациента, который, уверовав, что причина его заболевания в цепочке, телевизоре или прабабушке, может пропустить действительно серьезные нарушения в работе своего организма. Его позиция опасна тем, что этот «врач» полностью отвлекается от реального физического состояния больного. Берясь лечить самые тяжелые болезни кармическим путем, Лазарев подвергает здоровье и даже жизнь своих пациентов серьезной опасности. Фактически он берется за то, что человеку непосильно — за изменение его судьбы. Он замахивается на сверхчеловеческие цели. Это уже не врач — это пророк. Им по существу и выступает Лазарев, направляя пациента по оккультному пути и наполняя его жизнь псевдонаучными, мистическими представлениями. Не говоря уже о том, что все его пациенты должны уверовать в энергетическую картину мира современной эзотерики.

Самое главное, на что мы хотели бы обратить внимание — это понимание им мира и человека. В основе его лечения лежат все те же, продиктованные влиянием нашей культуры натуралистические взгляды. Его мировоззрение можно определить как особую превращенную форму натурализма. Здесь человек выступает как совокупность энергетических процессов, познание которых обеспечивает успех в лечении.

А где же личность, интеллектуальные стремления? Где свобода? О них нет и речи. Человек оказывается в тисках жесточайшей необходимости из которых нет выхода. Ему остается только слепо следовать бессмысленным и неумолимым законам космоса.

Таким образом стремление к духовности оборачивается пропагандой «эзотерического натурализма», который на деле является чисто *магическим* взглядом на мир. Он был харак-

терен для представителей первобытного общества. Магию исследователи рассматривают как форму представлений о мире, предшествующую научной. В магическом отношении к миру много общего с научным — та же установка на использование природных сил в интересах человека. Только магия действует в мире фантастических закономерностей, (так как первобытное общество не знает других), воздействуя магическими средствами (заговоры, заклинания) на свой иллюзорный мир, а наука в своих прикладных результатах ориентируется на знание действительно существующих закономерных связей и отношений. Тем не менее интеллигенция, исповедующая теософию, принимает современные магические учения за нечто более высокое, нежели тривиальный натурализм. Она не видит (или не хочет видеть), что эти экзотические представления в своей основе — порождения того же натурализма.

Мы хотели показать, что вся логика современного оккультизма ведет к примитивному представлению о человеке, когда под воздействием господствующего натуралистического взгляда на мир происходит трансформация определяющих понятий восточного мировоззрения и наполнение их псевдонаучным смыслом. Так возникает натуралистическая магия. И если в восточном мировоззрении магические представления соединялись с мистическими и религиозными, то сегодня магия ищет опору в науке.

Популяризация фантастической картины мира эзотерики приводит вместе с тем и к популяризации непрофессиональных, псевдонаучных представлений. Именно они, а не представления науки внедряются в широкие слои общественного сознания и получают статус «научности» в глазах рядового члена общества, не связанного профессионально с естествознанием. Этот процесс поддерживается широким внедрением в современный менталитет целого потока псевдонаучных представлений, которые несут средства массовой информации, проповедуя астрологию, алхимию и эзотерические учения. Об этом опасном для общества проник-

новении псевдонауки во все слои общества и все его институты свидетельствует обращение Президиума Российской Академии наук к научным работникам, учителям и всем членам Российского интеллектуального сообщества, призывающее к активной борьбе с фальсификацией науки, магией и оккультизмом. Всё это показывает, что в обществе идут процессы обесценивания науки в массовом сознании. От понимания подлинной научности мы движемся к усвоению научности мнимой. Так дискредитируется наука, а общественное сознание все больше наполняется архаическими представлениями о мире.

### **Проблемы научного обоснования эзотеризма (юнгианство и современная эзотерика)**

Примитивные представления современной магии и оккультизма маскируются апелляцией к высшим достижениям современной науки и к научным авторитетам, именами которых прикрывается архаика магии. В стремлении научно обосновать свои взгляды современные адепты оккультизма обращаются к трудам крупнейших ученых (К. Циолковскому, В. Вернадскому и др.), давая им эзотерическую интерпретацию. Широко привлекается и «аналитическая психология» — учение швейцарского психиатра К. Г. Юнга. Сегодня многие направления оккультизма развиваются в русле его основных идей, которые адаптируются к научным представлениям современности.

Что же представляет собой те идеи в аналитической психологии Юнга, которые использует эзотерика и какую форму принимают они в учениях современного оккультизма?

Юнг исходит из понятия «психика» (или психе), с помощью которого он очерчивает зону интересов аналитической психологии. Психику нельзя рассматривать только как функцию мозга. Это вселенская сила. Она состоит из коллективного бессознательного, личного бессознательного и



сознания и определяется как целокупность всех психических процессов, сознательных и бессознательных, включая в себя все, что кажется человеку реальным [64, с. 116]. Коллективное бессознательное творит мир, оставаясь иррациональной творческой силой, которая имеет антиномичную природу — характеризуется противостоянием противоположностей, среди которых есть два антипода — добро и зло. Это бессмысленное творчество нуждается в управлении и ограничении. Человек должен упорядочить иррациональные творческие силы бессознательного. В этом и состоит его роль в мире. Путь управления и осознания бессознательного называется индивидуацией. «Мы можем назвать индивидуацию путем к себе или «самоосуществлением», — пишет Юнг [65, с. 373]. Индивидуация носит целенаправленный характер, развиваясь в сторону особого психического состояния — центра, когда достигается единство противоположностей и возникает гармония. Это особое состояние называется Самостью.

С концепцией коллективного бессознательного прямо соотносятся представления современного оккультизма. Одно из его центральных представлений — это наличие некоего вселенского «банка данных». Предполагается, что информация во Вселенной не исчезает, а сохраняется в некоем информационном поле, которое может одновременно выступать как Космический Разум или Абсолют и являться творящим началом мира. Вот голос эзотерика: «Единое информационное поле (или единое энергоинформационное поле) — гипотетический вид поля, в котором отображена вся информация, накопленная человечеством. Подключившись к такому полю, экстрасенс может получить знания о далеком прошлом и настоящем, а может быть, и о прогнозируемом будущем. При помощи единого информационного поля можно объяснить такие явления, как спиритизм, ясновидение, пророчество и т.п.» [51, с. 142].

Легко заметить, что представления о наличии во Вселенной информационного поля (всего знания о прошлом и будущем) есть не что иное, как видоизмененная концепция

коллективного бессознательного. В самом деле, коллективное бессознательное, согласно представлениям Юнга, содержит в себе совокупность всех тех мыслей, чувств, событий, которые когда-то были (но, может быть, и будут) в истории человечества. Т.Г.Лешкевич считает, что «коллективное бессознательное, о котором говорил Юнг, может быть понято, как комплекс наследственных кодов и фильтров, обеспечивающих автоматическое взвешивание информации, поступающей в мозг непосредственно из семантического пространства по определенному каналу» [66, с. 181]. Здесь появляются понятия, соответствующие современной научной терминологии: «комплекс кодов» и «фильтров», «канал информации» и др. Возникают представления об эгрегоре — коллективном мозге или Космическом Логосе. «Эгрегор этноса прокачивает через себя энергетику социума...» [66, с. 182]. Некоторые представители оккультизма считают, что и время «течет либо с выделением энергии, либо с её поглощением» и что даже «гадательный процесс связан с использованием специальных усилителей...» [66, с. 182]. Аналогичные примеры можно приводить без конца.

Эти трансформированные представления юнгианства широко распространены и в среде деятелей нетрадиционной медицины. Цитируем, например, специалистов в области НЛП — нейро-лингвистического программирования: «Совсем недавно — в 1998 г. — британские неврологи обнаружили, что мозг человека уже содержит весь объем сведений о мироздании. Но это как бы негатив, который надо спроецировать на «фотобумагу» нашего сознания и должным образом проявить» [67, с. 42]. Идея о том, что все сведения о мироздании присутствуют в мозге — это и есть концепция юнговского коллективного бессознательного, связанного с личным бессознательным, которое в свою очередь связано с сознанием. Представители НЛП утверждают, что учение Юнга составляет основу этого нового направления в психологии. «НЛП — это наука о человеческом совершенстве» [67, с. 42]. Совершенства можно достичь используя на 100% свой

мозг, который мы сегодня используем, по мнению авторов НЛП, на 3%. Это тоже типичное юнгианство. Только у Юнга это произносится так: «Осознание коллективного бессознательного с достижением Самости», а у НЛП-истов это по современному облекается в количественные параметры: от 3% функционирования мозга нужно достичь всех 100%. Но что особенно важно — тождество юнгианства и современных взглядов НЛП-истов проявляется в том, что и при достижении Самости, и при 100% использования мозга одинаково отсутствует нравственный смысл, и та и другая операция находятся вне этических оценок.

Коллективное бессознательное интерпретируется как смысловое поле. «Если далее развивать идеи Юнга, можно прийти к выводу, что, обладая развитой фантазией и проникая в это смысловое поле, т.е. в схему проекта развития вселенной, можно вносить туда изменения, т.е. формировать будущее» [68, с. 9]. Так коллективное бессознательное превращается в «схему проекта развития вселенной». И далее: «Находя путь в бессознательное и достигая самости человек (вернее его психе) становится бессмертным, он получает доступ к смысловому полю» [68, с. 10]. Итак, основополагающая идея аналитической психологии Юнга — идея коллективного бессознательного, превратившись в представления о едином энергоинформационном поле, стала онтологическим основанием современной эзотерики.

Но в какой мере оправдано это стремление современных эзотериков найти в учении Юнга научный фундамент для своих построений? Здесь возникает вопрос о научной обоснованности самого юнгианства и о том, в какой мере аналитическая психология «подкрепляет» представления современного оккультизма. Рассмотрим этот вопрос более подробно.

Теоретические рассуждения Юнга базируются на научных представлениях второй половины XIX века. Два положения их были восприняты им глубоко. Прежде всего — это дарвинизм: «Сенсацией того времени стала публикация ра-

бот Чарльза Дарвина. Незадолго до этого я жил средневековыми представлениями своих родителей, для которых весь мир с его обитателями находился под покровительством Господнего всемогущества и провидения. Эти представления можно было сдавать в утиль» [69, с. 51]. Из дарвинизма Юнг воспринял идею случайности эволюции, которая была чрезвычайно ему близка. Юнг утверждает, что в творении нет цели и смысла, Бог творит хаос случайностей. «Пройдут миллионы лет, пока мир случайно не выберется на какую-то дорогу, по которой его поведет дальше человек, поскольку Бог никуда вести не может, это доказано бессмысленным и бесцельным творением» [70, с. 333].

Другое представление науки XIX века, заимствованное Юнгом, связано с понятием энергии. «Энергетическая теория в качестве универсальной принята в естественных науках, мы должны ограничиться ею и в психологии» [70, с. 345]. Исходная позиция Юнга такова: психология — это часть естествознания и теория психологии должна быть подобной теории физики или химии и руководствоваться энергетической теорией. Сущность этой теории, по Юнгу, состоит в том, что «любой вид энергии проистекает из разности потенциалов» [70, с. 340], а поэтому «обязательной предпосылкой жизнеспособности психической структуры является её внутренняя полярность» [70, с. 340]. Энергетическое понимание психики излагается так: «Энергия, что лежит в основании сознательной психической деятельности... очевидно, является бессознательной. По мере того, как она становится осознанной, она проецируется на некие образы, будь то мана, боги, демоны и пр., чья нуминозность представляется источником жизненной силы» [70, с. 341]... Мана, боги, демоны — это только проекция энергии на нашу психику.

Но такие взгляды не имеют никакого отношения к научному пониманию энергии. Во время Юнга уже существовала термодинамика с её представлениями о различных видах энергии, уже было открыто электромагнитное поле Максвелла, уже завершились дискуссии об исчезновении материи

из-за её перехода в энергию, была высказана идея единства материи и энергии и было создано дуалистическое понимание материи. «Энергетической теории в качестве универсальной» — такой просто не существовало ни по сути, ни по терминологии. Понятие «энергии вообще», характеризующейся разностью потенциалов, которое Юнг принял за эволюционные истоки психе, было наивностью дилетанта. Однако эти энергетические представления ничего и не добавляют и не отнимают в творческой деятельности Юнга, поскольку не являются источниками познания в аналитической психологии. Действительный источник знания в юнгианстве иной — это личный опыт общения с трансцендентным миром бессознательного. Наука привлекается Юнгом лишь для подтверждения своей позиции, уже сформированной в этом общении.

Вот как оценивает научный статус юнговских концепций известный исследователь юнгианства Ричард Нолл: «Все идеи Юнга о коллективном бессознательном, архетипах, индивидуации строятся на представлениях, в настоящее время признанных ошибочными» [71, с. 418]. Он считает, что современные исследования в когнитивной и неврологической области не дают никаких свидетельств в их пользу, а биологические допущения юнгианства в настоящее время устарели, так как построены на идеях Ламарка о наследовании приобретенных признаков и предполагают наличие органической памяти — ошибочного предположения (основанного на ложной аналогии) о том, что биологическая наследственность и процессы человеческой памяти в основе своей тождественны.

Нолл подвергает сомнению и экспериментальную обоснованность аналитической психологии. В самом деле, есть вероятность, что сновидения представляют Юнгу благодатный материал, многообразие которого позволяет подтверждать любые, заранее сконструированные представления. Можно предположить, что Юнг не получает новые для него сведения из бессознательного, а отбирает из образов сна нуж-

ные ему данные. Тот же метод он использует при анализе мифов и алхимических представлений. Иначе говоря, не исключено, что в этих сновидениях, мифах и религиозных представлениях звучит не голос коллективного бессознательного, а голос самого Юнга, который слышит только то, что соответствует его изначальной концепции. А это и означает, что основные понятия его аналитической психологии остаются без экспериментальной базы.

Проявление в снах и видениях того, что уже было ранее отложено в сознании, известно в психологии. Это явление называется криптомнезией. В современной литературе по экспериментальной когнитологии оно обозначается как «имплицитная память». Этот термин буквально означает «скрытые воспоминания». Забытый материал может вновь появиться в мыслях, фантазиях и сновидениях, обладая большой эмоциональной силой и визуальной четкостью и в абсолютно новой форме [71, с. 420].

Но главный упрек, который можно предъявить Юнгу-ученому, состоит в том, что грандиозное здание его учения построено преимущественно на использовании метода аналогии, широко используемого и оккультизмом. Так герметизм (оккультное учение, возникшее в эпоху эллинизма и поздней античности) формировал учение о «соответствиях» — всеобщих таинственных связях всех элементов Вселенной, связях между планетами, металлами, растениями и частями человеческого тела. В этом учении человек рассматривался как микрокосм, воспроизводящий структуру макрокосма. Юнг также утверждает, что «если два различных явления имеют определенное структурное сходство, они должны считаться связанными между собой и имеющими одну и ту же сущность, причем каждое из этих явлений может привлекаться для объяснения другого». Юнг всюду видит «соответствия». В этом суть его «эмпирического метода» и «символического метода». Например, основываясь на таких соответствиях, Юнг полагает, что алхимические симво-

лы XVI века якобы присутствуют в сновидениях пациентов XX века: раз символы «похожи», они должны быть определенным образом связаны. [71, с. 420].

Вот еще пример подобного же утверждения: «В 1906 году мне довелось познакомиться с необычной фантазией одного параноика, который уже много лет как находился на лечении в клинике....» [69, с. 15]. Параноик видел пение солнца и говорил, что это пение есть причина ветра. Юнг нашел в греческом папирусе текст, соответствующий этому видению: «Ты увидишь, как с солнечного диска свешивается что-то вроде трубы: она уходит...словно ветер востока» [69, с. 10]. Юнг считает, что видение параноика соответствует тому, что написано в греческом папирусе. Сходные галлюцинации наблюдались ещё у одного пациента, который был «даже самым богом солнца, потому что покачиванием головы он создавал ветер... Связь солнца и ветра часто встречается в античной символике» [69, с. 16]. На основании таких соответствий, делая умозаключение по аналогии, Юнг приходит к выводу, что существуют внеличностные, предзаданные формы психики. К этому сводится эмпирическое обоснование существования архетипов.

Все научные аргументы, которые сегодня приводят последователи Юнга в пользу достоверности основных понятий аналитической психологии (из области квантовой физики, теории упорядоченных и хаотических состояний, генетики, лингвистической теории Хомского и др.) также строятся на аналогии. Но заключения по аналогии вовсе не обязательно должно привести к истинному знанию. Это дает право Р.Ноллу заключить, что несоблюдение юнгианцами простых требований научной логики «уводит их из области науки в царство чистой спекуляции, оккультизма и духовности «New Age» [71, с. 419] и что научный мир не располагает никакими надежными, конкретными и верифицируемыми свидетельствами в пользу этих популярных юнговских понятий [71, с. 419–420].

А каково положение с научной доказательностью представлений современного оккультизма? Оно ещё более «острое», поскольку эзотерические представления о мире откровенно альтернативны научному знанию и только в некоторых точках соприкасаются с ним, но зато хорошо перекликаются с энергетическими представлениями Юнга. Послушаем известного эзотерика, творца «Крита-Йоги», руководителя Музея космического искусства им. Н.К.Рериха, Ю.Линника: «Для того, чтобы извлечь энергию, необходим перепад уровней. Или разница потенциалов. Такие перепады и различия разнообразно осуществляются в пределах нашего материального мира. Но вот что замечательно: для извлечения энергии можно использовать самый фундаментальный перепад уровней — различие между миром вечности и миром времени. Именно этот перепад лежит в основе энергетики миротворения [72, с. 2].

Не надо доказывать, что такое понимание энергетики весьма далеко от научного и кроме терминологии ничего общего с ним не имеет. Тем не менее многие приверженцы оккультизма пытаются доказать, что оккультные представления об энергетике не только имеют опору в современной физике, но являются по существу тождественными научным (физическим) представлениям об энергии [66]. Однако ни «биополе», ни «пси-энергия», ни «эгрегеры», ни отсасывание энергии и прочие понятия не имеют никакого отношения к подлинной науке, хотя включение математического аппарата и даже в ряде случаев создание математической теории информационного поля, придающее видимость научного обоснования, может ввести в заблуждение непосвященных.

Такую же видимость научного обоснования дает современному оккультизму его обращение к юнгианству, поскольку мировое общественное мнение полагает, что все, что выходило из-под пера Юнга, представляет собой важный вклад в научный багаж человечества. Его труды расцениваются как произведения великого ученого, а отнюдь не как откровения очередного оккультиста типа Г.Гурджиева или



Е. Блаватской. Современные представители эзотерической мысли претендуют на дальнейшее развитие идей аналитической психологии. Они исходят из неявного предположения о том, что учение Юнга по своему основному содержанию тождественно с современным оккультизмом.

Однако ставить знак равенства между юнгианством и эзотерическими представлениями нашего времени нельзя. Учение Юнга отличается от них не только своей сложностью и высокой культурой, но и принципиально иным отношением к миру мистики и духа. Это получило достаточно четкое выражение в содержании основных понятий его аналитической психологии.

По Юнгу, коллективное бессознательное имеет мистическую природу. Оно в вечности. Оно — вне пространства и времени. Оно не подчиняется закону причинности. В нем действует магическая причинность — синхронистичность. Юнг преклоняется перед таинственными силами этого мистического мира, их мощью и страшится проявлений его необъятных сил. Для него бессознательное — источник более высокого знания, находящийся по ту сторону границ времени и трехмерного пространства.

Понятие архетипа также имеет мистическое содержание. Это — первобытная форма освоения мира, которая часто интерпретируется как понятие, связанное с представлениями о передаче наследственных признаков, хотя в действительности оно не имеет ничего общего с научными представлениями генетики. Архетип, по Юнгу, определяется не содержанием, а формой. Его форма — подобно структуре кристалла, возникает еще до его материального существования. Его подлинная природа не может быть осознана, так как она трансцендентна. «Следует освободиться от иллюзий, будто архетип возможно объяснить, — пишет Юнг, — Всякая попытка объяснить окажется ничем иным, как более или менее удачным переводом на какой-то другой язык» [70, с. 370].

Юнг — мистик по своей психической структуре. Именно в этом, а не в науке, надо искать подлинные истоки его учения. Он находился в постоянном контакте с трансцендентным миром и улавливал из него сигналы, служащие ориентирами в нашей посюсторонней жизни. (Вспомним, что и Н.Рерих жил в постоянном ожидании знаков из «того мира») Эти сигналы — образы коллективного бессознательного — составляют основание его аналитической психологии. Достижение состояния Самости — это и есть получение откровения и вхождение в трансцендентный мир (мир коллективного бессознательного).

Такую направленность психики Юнга можно объяснить не только складом его характера, но и мистической настроенностью его семьи. Юнг с детства находился в обстановке соприкосновения с другими мирами. Его окружала магическая атмосфера дома Прейсверков — родителей его матери Эмилии, где практиковалось общение с духами умерших. Сама Эмилия была экстрасенсом и ясновидящей. Ее отец Самуил Прейсверк — глава протестантской общины в Базеле — часто разговаривал с духами. Ее мать — Аугуста — прорицательница и духовидица. Дочь Юнга — Агата — экстрасенс. Его кузина Хелен Прейсверк — сильный медиум на спиритических сеансах, которые организовывал Юнг. Его психотерапевтическая техника «активного воображения» разрабатывает принципы общения с мистическим миром и включает моменты вхождения в транс. Эта техника приближается к воспроизведению древних мистериальных культов, ведущих к состоянию озарения, в котором пациент непосредственно получает сообщения из потустороннего мира.

Правда, Юнг в своих научных трудах неоднократно подчеркивал, что область его интересов ограничивается только психикой и не выходит за рамки научной проблематики, не ставит метафизических вопросов. Но в то же время в его воспоминаниях мы узнаем, что мертвые приходят к нему, звонят в колокольчик и их присутствие ощущает вся его семья: «В воскресенье, приблизительно, в пять часов пополудни,

неистово зазвонил дверной звонок... Услышав звонок, все сразу бросились к двери, но там никого не было. Я видел даже, как покачивался дверной колокольчик!... Я знал, что что-то должно произойти. Весь дом был полон призраков, они бродили толпами. Их было так много, что стало душно, я едва мог дышать. Я без конца спрашивал себя: «Ради Бога, что же это такое?» Они отвечали мне: «Мы возвратились из Иерусалима, где не нашли того, что искали». Так Юнг начал писать свое странное сочинение «Семь проповедей мертвым». «Стоило мне взяться за перо, как все сборище призраков вдруг пропало. Наваждение кончилось. В комнате стало тихо, и воздух очистился» [70, с. 192]. Иначе говоря, Юнг испытывает реальное воздействие «того мира» на повседневную действительность. Вот он гуляет с крылатым Филिमом — своим духовным руководителем, вот он задает вопросы своим собственным голосом, а отвечает фальцетом своего женского существа — анимы, вот в его дом стучат мертвые крестоносцы... Вообще в писаниях Юнга исчезают различия между тем, что есть «на самом деле» и тем, что «кажется», размываются границы реального и ирреального, имманентного и трансцендентного. Они незаметно переходят друг в друга. Очевидно, что изображение таких представлений в научных понятиях (их физикализация и биологизация) составляет лишь небольшой штрих в грандиозной системе юнгианства и является скорее данью эпохе, чем действительно необходимым этапом в построении его теории.

А в представлениях современной эзотерики трансцендентный мир имеет природу чисто физическую (т.е. энергетическую, материальную). Например, Ю.Линник пишет, что граница между миром вечности и миром времени может быть понята как предельная скорость, открытая Эйнштейном: значение его знаменитой константы — 300 000 км/сек. Он говорит о научном переоткрытии вечности: «Теперь стало возможным говорить о ней на непреложном языке формул и уравнений» [72, с. 3]. Он рассматривает трансцендентный

мир сквозь «физические очки», полагая, что «трансцендентное имеет по крайней мере два подуровня: область сверхсветовых, но конечных скоростей — своеобразное преддверие вечности и область бесконечных скоростей, где время стоит — царство истинной вечности» [Там же].

Мистическая сторона учения Юнга сегодня совершенно отброшена эзотерикой. Ее центральным понятием становится «энергетика». Духовные процессы предстают в учениях современного оккультизма как процессы физические: «Одним из мощных магнитов, — утверждает Л.В.Шапошникова, — является дух. Взаимодействуя с материей, он физически сцепляет и организует последнюю. Магнитом также является и сам человек, или энергетика его центров и ауры, а также наша планета и ее аура или электромагнитное поле» [73, с. 329]. «Каждая мысль, каждое чувство человека энергетичны, — пишет видная представительница эзотерической мысли Н.Е.Самохина, — это и есть психическая энергия, излучаемая в пространство человеческим сознанием. Эгоистические, низкие мысли рождают отрицательное психоэнергетическое поле. Высокодуховные, альтруистические мысли и устремления представляют собой светлую жизнедеятельную энергетику, гармонирующую все — и общественные отношения, и природные процессы» [121, с. 47–48]. Даже такое глубоко духовное понятие, как «свобода», рассматривается современными эзотериками с энергетической точки зрения: «Свобода сама по себе есть энергетическое явление высших миров. Уровень духовного развития самого человека определяется степенью и качеством осознания им свободы. Именно в точке свободы как энергетического явления соединяется и пересекается небесное и земное содержание исторического процесса» [73, с. 336]. Итак, все зависит от энергетики, т.е. от физических, а не духовных характеристик объекта.

Так наши современники, привыкнув мыслить в традиции натурализма, отвергают мистическую компоненту учения Юнга и переносят свое внимание на магическую и ок-

культурную сторону аналитической психологии, легко доступную для усвоения секуляризованным сознанием. Они совершенно забывают, что ориентация на трансцендентный мир («тот мир») является доминантной чертой юнгианства и что сам Юнг на закате своей жизни писал о своих работах: «Работы мои — не что иное, как вновь и вновь предпринимаемые попытки ответить на вопрос: каким же образом связаны то, что «здесь» и то, что «там» [70, с. 295]. Забывается отношение Юнга к разуму: «Разум устанавливает границы слишком узкие... чем более преобладает критическое *ratio*, тем скуднее жизнь, когда же мы осознаем свое бессознательное, свои мифы, жизнь наша становится богаче и разнообразнее. Абсолютная власть разума сродни политическому абсолютизму: она уничтожает личность» [70, с. 298]. Бессознательное же «способно обнаруживать перед нами знание, традиционной логике недоступное» [Там же]. Тем не менее, многие исследователи творчества Юнга интерпретируют основные понятия его аналитической психологии рационалистически, с точки зрения представлений науки, (рассматривая, например, архетипы как корреляты инстинктов [68, с. 27]).

Упускается из виду и критическое отношение Юнга к материализму: «Так же как мы не вправе вообще понимать жизнь односторонне, произвольно и бездоказательно материалистически, не вправе мы и психику рассматривать только как процесс мозга, совершенно упуская из виду, что уже сама попытка представить себе что-либо подобное является сумасбродной...» [65, с. 185]. Он надеялся, что «не слишком далеко то время, когда эта рутинная заржавелого и ставшего бессмысленным материализма будет отринута представителями науки» [Там же]. А современные оккультисты пропагандируют эту, столь ненавистную Юнгу «заржавелую рутину материализма», представляя «тот мир» (тонкие миры) в сугубо энергетическом ракурсе. Они не могут мыслить ничего вне физической картины мира. Создается впечатление, что наши эзотерики всосали материализм с молоком матери.

Эту направленность современного оккультизма очень тонко понимал Н.А.Бердяев. (В его время имели широкое хождение теософские и антропософские представления — предшественники современного оккультизма.) Будучи, как и Юнг, мистиком высочайшей культуры, он был шокирован нашествием «профанного» оккультизма и не устал выступать против примитивизма теософии и антропософии Е. Блаватской и Р. Штайнера, подчеркивая их экзотерический, нетворческий характер, позитивистскую направленность их оккультизма, а также стремление натурализовать трансцендентный мир, игнорируя Тайну и все связанное с «нумимозностью» подлинной мистики. Он противопоставлял новую эзотерику старой мистике Я.Беме и Майстера Эрхардта [75].

Для Юнга также неприемлема современная ему теософия (Блаватской). Он считал, что мода на эзотерику может привести к нежелательным последствиям для европейского сознания, а усвоение восточных культов граничит с духовным мошенничеством, вследствие глубокого различия в природе восточной и западной психики [74, с. 134].

Можно заключить, что современный оккультизм, используя Юнга для «подкрепления» своих учений, натурализует его воззрения, упрощает и уплощает их, превращая аналитическую психологию в профанное экзотерическое учение.

Можно сказать даже, что оккультизм в современную эпоху вошел в новый, наиболее примитивный (по сравнению с оккультизмом прошлых веков) этап своего развития — этап энергетического материализма. И в этой форме, доступной и близкой современному человеку, он получает широчайшее распространение в нашем менталитете.

Этому же способствует и влияние материалистически понимаемого юнгианства: люди, привыкшие слепо доверять научному знанию, попадая под власть огромного авторитета Юнга, теряют твердую (научную) ориентацию и, сами того не осознавая, переходят на позиции оккультизма. Ведь в лице Юнга (его аналитической психологии) научно ориентиро-

ванный интеллигент нашего времени встречается с учением, выступающим от имени науки и одновременно удовлетворяющим его стремление к чему-то высшему и святому.

Как это ни парадоксально, но приходится признать, что сложная, высокодуховная система аналитической психологии, выросшая на ощущении мистического единения с Абсолютом, способствует сегодня внедрению в общественное сознание примитивнейших представлений современной эзотерики, которые сводят мистику к магии. Тем не менее это так: Юнг ввел в культурный обиход огромный пласт архаической мысли — магического и гностического наследия, алхимических текстов средневековья и др. Он возвел оккультизм на интеллектуальный пьедестал, придав ему статус престижного знания. Поэтому даже и наш ушербный «энергетический оккультизм» расцветает и приобретает новые импульсы под сенью высокоинтеллектуальных штудий Юнга. Его с полным правом можно назвать популяризатором оккультизма. В деле внедрения эзотерических представлений в современный менталитет он сыграл безусловно выдающуюся роль.

Какие же изменения в общественном сознании происходят под воздействием идеи эволюции в ее оккультной интерпретации?

Мы видели уже, что эзотерические представления об Эволюции возвращают нас к архаическим представлениям о мире. Главное здесь в самом способе рассмотрения своих объектов. Эзотерическая мысль подходит к духовным явлениям с мерками естествознания и дает им объяснение через природные процессы. «Теософическое знание слишком ориентировано на естественные науки и требует лишь их расширения на другие планы бытия... С легкостью переводит современная теософия сверхчувственное на чувственный язык и материализует духовное» [75] — так писал Бердяев о теософии своего времени. «Дух есть энергия, сила Природы», — провозглашает Л. В. Шапошникова и сегодня. Таким образом, духовные явления рассматриваются как материальные. Например, нимбы святых оказываются результатом

проявления квантовых оболочек их мозга, а вовсе не святости, не духовными подвигами и служением делу добра. Так же и Шамбала — это энергетический и только потому духовный центр мира. В биополевой картине мира, которую пропагандируют современные эзотерики, все нравственные понятия: добро, зло, грех, справедливость — приобретают сугубо материалистическое звучание. А призывы к духовности, разговоры о том, что материю нужно понимать по-другому, чем понимает ее наука, — как проявление Духо-материи (каждый высший уровень материи по отношению к низшему, с точки зрения эзотериков, является Духом) — все это остается лишь на словах. На деле же мы видим «энергетическое» понимание всех духовных явлений, опрошение всего высокого и духовного, их материализацию.

Распространение эзотерических учений ведет к дальнейшему укреплению натуралистических взглядов на мир. Современный оккультизм ориентирован на «энергетическое мировоззрение», которое сводит природу человека уже не просто к его животным инстинктам, а к закономерностям неорганических объектов — энергетическим (физическим) характеристикам, т.е. к наиболее примитивному представлению человеку, рассматривая все высшие, духовные проявления его через «позитивную» и «негативную» энергетику.

Поэтому теософию и Живую Этику можно рассматривать как попытки современного человека, насквозь пропитанного натурализмом, обрести новую религию, которую он, в соответствии со стандартами нашего времени, не мыслит вне науки.

## **Натуралистические ориентации русского космизма**

Другую форму протеста против элиминирования высшего начала в представлениях о человеке и попытку возврата к духовности можно усмотреть в учениях русского космизма, особенно космизма религиозного.



Космизм облагораживает человека. Это учение несет в себе надежды на лучшее будущее в наше катастрофическое время. Оно наполняет жизнь высшим смыслом, приобщая к служению благородной идее — изменению нашего низменного бытия и построению идеального общества. Благо всего человечества оказывается высшей целью, духовным маяком, освещающим жизненный путь человека. И кажется неслучайным, что это учение возникло именно в России: чем хуже становится положение россиян, тем привлекательнее оказываются проекты грядущего блаженства человеческого общества. Ослепительные перспективы будущего социального рая помогают забыть гнетущую повседневность и уводят в безбрежность Космоса, подвластного всемогущему Человеку, который с помощью своего разума, опираясь на достижения науки, построит общество добра и справедливости. И тогда возникнет новая, совершенная Вселенная, где все будет утопать в блаженстве (К.Э. Циолковский). Но это физическое, телесное блаженство. По мнению космистов, человек будущего — это человек прежде всего совершенный физически. Такое сведение духовного к материальному характерно и для религиозного направления русского космизма. Один из классиков этого направления — Н. Федоров, хотя и предполагает преобразование сознания у человека будущего, однако акцент делает на физиологической перестройке тела. Представления религиозных космистов об идеальном обществе прочно завязаны на натуралистическом понимании высших ценностей.

Это отчетливо прослеживается на представлении об «обожении», которое приобретает особую важность для богословия «активного христианства» — современной формы религиозного космизма. С этим понятием связывается понимание высшей цели человека в мире. Обожение трактуется космистами в онтологическом и натуралистическом смысле. Оно принимает конкретный характер «реального изменения падшего естества мира, творчества новой бессмертной преобразенной человеческой природы» [76, с. 54]. В соот-

ветствии с этими взглядами, в целях «обожения» должны быть использованы достижения медицины, химии, генетики — для преобразования телесного состава человека. С.Г.Семенова, например, представляет себе обоженные существа как «долгоживущие, а затем и бессмертные создания, с биологически гибким трансформированным организмом, управляемым сознанием, которые смогут жить и творить в самых невероятных внеземных средах» [76, с. 59]. Преображение сводится к получению добавочных органов и свойств *тела*, позволяющих свободно передвигаться в пространстве, питаться солнечными лучами вместо обычной пищи и т.д., т.е. подразумевает кардинальную перестройку существующих обменных процессов организма. Иначе говоря, «обожение» носит сугубо телесный характер.

В русском религиозном космизме отсутствует и ориентация на Божественный мир. Акт спасения должен произойти в материальном, земном мире. Н.Федоров писал, что «требуется рай не внемирный, Царство Божие не потустороннее, а посюстороннее, требуется преобразование посюсторонней земной действительности, распространяемое на все небесные миры и сближающие нас с неведомым нами потусторонним миром» [77, с. 292].

Космизм акцентирует внимание преимущественно на внешнем — трансформации материального бытия и совершенствовании биологической природы человека. Традиционное же христианство видит путь спасения и совершенствования мира во внутреннем очищении каждого, в духовном изживании греха и возвращении добра. «Вы можете приобрести весь мир, а душу свою потеряете». Эти слова Христа, говорящие о том, что никакие материальные приобретения не могут идти в сравнение с главной задачей духовного спасения, образуют религиозный настрой сознания христианина, с точки зрения которого совершенствование мира не мыслится в категориях возрастания материальных благ и всемерного удовлетворения потребностей человека. Оно мыс-

лится прежде всего как совершенствование его духовных потенций: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим» [Лк. 4.4.].

Проект Федорова всецело следует традиции безрелигиозного мышления и так же сугубо натуралистически, в стиле секулярных утопических проектов, рассматривает идею спасения. Проект «созидания такого статуса мира, который принимается в христианстве за Идеал, за обоженный тип бытия» путем «творчески трудового осуществления его реальности» [78, с. 288] сводит божественный мир к миру материальному. С. Булгаков писал об этом «головокружительно смелом» проекте Федорова — проекте всеобщего имманентного воскресенья, которое должно заменить и устранить «трансцендентное» воскресенье [77, с. 202]: «Особенно велика опасность истолковать *религиозную* идею Н.Ф. в духе современных научных позитивистов а la Мечников и религиозный идеал превратить в невыносимую пошлость» [77, с. 203].

Современные последователи Федорова представляют его учение как дальнейшее развитие христианства. Они считают его следующим этапом опознания Бога, третьей фазой после ветхозаветного и новозаветного Богооткровения: «Активное христианство стоит в таком же отношении к новозаветному ...как оно само к ветхозаветному» [76, с. 71]. Оно открывает «новую творческую эпоху — восьмой день творения» [76, с. 71]. В соответствии с этим выдвигается специальная программа полного пересмотра традиционного христианства, поскольку оно, исповедуя идеалы смирения, якобы нацеливает человека на пассивность, что, с точки зрения авторов этой программы, не соответствует сегодня статусу этой религии в мире. Обновленное же (активное) христианство провозглашается голосом Бога, звучащем на современном этапе исторического развития.

В этих концепциях отчетливо прослеживается идея Третьего Завета, постоянно возникающая в представлениях религиозных мыслителей. Она играла значительную роль в Русском религиозном ренессансе начала XX века, (не слу-

чайно книга Анны Шмидт — мистической «возлюбленной» Владимира Соловьева называлась «Третий Завет»). О Третьем завете писал Д.С.Мережковский. Сегодня он провозглашается в учении «нового Христа» — Виссариона, который представляет свое учение как совершенствование Нового Завета, применительно в условиях нашего времени. То же усматривается в русском религиозном космизме, где учение Федорова понимается как дальнейшее совершенствование Священного Писания.

Такое натуралистическое понимание природы духовного спасения представляет собой кардинальный пересмотр представлений христианства. Это отнюдь не развитие его духовных основ, а возврат к ветхозаветному хилиазму, преодоленному учением Христа [122]. Вспомним, что Ветхий Завет понимался как обещание материального благополучия и политического величия народу Израиля. Недаром древние иудеи, ожидавшие мессию, приняли Христа за освободителя от римского владычества. Но он нес другой идеал — духовное (а не политическое) освобождение, которое не может рассматриваться натуралистически и не зависит от телесного благополучия. Слова Христа, что Царствие Его «не от мира сего» [Ин. 18, 36] и что главное — душа человеческая, а не материальные блага мира, фактически отвергается теперь религиозным течением русского космизма. С нашей точки зрения, это представляет собой серьезный откат назад в духовном, аксиологическом и социокультурном плане.

Русский религиозный космизм возвращает нас к ценностям и идеалам Ветхого Завета, усматривая спасение и обожение в справедливом устройении идеального общества будущего, в его материальном благополучии, в переселении воскрешенных предков в космос, в телесном совершенствовании человека. Тогда как для христианина духовное преобразование является предметом всех его помыслов, как дело наиболее трудное и самое важное в жизни верующего. Это как раз то, чего не могли понять и вместить язычники и фарисеи, отвергнувшие Христа, который провозглашал идеа-

лы: смирения, милосердия, ненасилия и задачу борьбы прежде всего с внутренним врагом — собственными злыми страстями: гордостью, злобой, стяжательством.

И хотя космизм пытается противостоять господству бездуховного мировоззрения, вводя в жизнь человека высшую цель, которой должна быть подчинена его биологическая природа, ориентируя его на «обожение» и претендуя даже на исправление христианства во имя более высокой его формы, однако эти попытки оказываются бесплодными. Они не дают основы для духовных исканий, способных подняться над натуралистическими воззрениями современности. Самое большее, что удастся сделать космизму — это ввести в общественное сознание некоторую псевдорелигию, сходную по своим идеям с материалистическим хилиазмом древнего иудаизма, преодоленного христианством.

Современный космизм хочет, но не может преодолеть привычные для человека XX века натуралистические интенции эпохи, не может выйти за рамки современного мировоззрения в понимании всех реалий мира. Космизм — это мечта материалиста о будущем совершенном обществе, который не видит преображения духовного и который всеми нитями своей души накрепко связан с приоритетами современного общественного сознания. Можно утверждать, что русский космизм является органическим порождением нашей культуры и пронизан ее идеями.

Итак, подведем итоги. Мы рассмотрели совершенно несходные концепции. Казалось — что общего между валеологическими теориями, апеллирующими к науке, и откровенно оккультными учениями теософии? Однако, несмотря на все различия фундамент у них один. Этот фундамент — предпосылочная идея биологического эволюционизма, приводящая к натуралистической онтологии. Поэтому воздействие всех рассмотренных нами ментальных течений на общественную мысль направляет ее развитие по определенному руслу — в направлении элиминирования духовных

явлений из менталитета. Весь человеческий мир — мир духа, искусства, морали получает преимущественно натуралистическое толкование.

Мы видели, что в течениях валеологии, эзотерики и космизма все самые сложные и высокие, философские и религиозные идеи, над которыми размышляли величайшие умы человечества, прочитываются под определенным углом зрения — в стиле примитивного (механистического) материализма. Даже в теософии, более всех претендующей на постижение сокровенных тайн Духа, мистические переживания непосредственного единения с Абсолютом заменяются на простейшие представления магии, выражаемых в понятиях физики (энергетики).

Тем не менее, многие из наших современников хотят отойти от привычного им натурализма. Они ищут духовности и, как им кажется, достигают ее, исповедуя идеи русского космизма или усваивая оккультные концепции и эзотерические практики, но на деле все сводится к биологическому, либо к физическому, т.е. к самому примитивному пониманию мира и человека.

На первый взгляд кажется, что сегодня возможности мировоззренческого выбора для нашего современника безграничны. Нам в России стала доступна, наконец, самая разнообразная литература и мы имеем возможность самостоятельно, без всякого давления извне, разобраться в массе разнородных философских и религиозных представлений. Однако в действительности свобода выбора ограничена.

Из многочисленных идей и учений, доступных сегодня, мы выбираем лишь то, что нам нравится, что близко и понятно. Но близко и понятно лишь то, что отвечает нашему уже сложившемуся взгляду на мир. То, что наш духовный поиск замыкается на биологическом и энергетическом восприятии мира, не случайно, а связано с неосознаваемыми глубинными мировоззренческими установками, незримо живущими в нас. Это — слепая вера в эволюцию, в прогресс и в активную роль разума в эволюции мира. Эти установки

европейского рационализма заложены в нас всей нашей историей. Они пышным цветом расцвели в XIX веке в учениях народников и марксистов и получили свое завершение в проекте построения коммунизма. Эти глубинные принципы до сих пор сохраняют свою силу и, не будучи осознанными, определяют наш выбор. Правда, теперь они приобретают иную форму выражения: ожидания близкого торжества коммунизма заменяются теперь ожиданием скорого пришествия шестой расы в соответствии с учением Живой Этики или прогнозами К.Э. Циолковского о достижении совершенного общественного состояния во вселенских масштабах. Но в основе этих концепций лежат все те же постулаты, которые определяют мировоззренческую позицию, диктуют определенный ракурс рассмотрения и способ интерпретации любых теоретических представлений.

В своих попытках вырваться из клетки натурализма наш современник пытается совершить акт выбора иных — духовных ценностей. Но отход от научных представлений об эволюции под воздействием околонуточных (окультурных в том числе) течений означает для него переход к вере в другую — фантастическую «теорию» эволюции, которая оставляет человека в области натуралистических представлений о мире, (принимаемых за научно достоверные, как того требует сегодня «дух» сциентизма). Итак, мыслительная деятельность современного массового человека, как правило, не выходит за рамки мировоззренческих предпочтений своей эпохи. Его мысль движется внутри представлений натуралистического эволюционизма, не выходя за его пределы.

### **Космизм, эзотерика, валеология как реалии общественного сознания**

Мы видели, что в современном пространстве культуры функционируют различные представления о мире, ориентированные как на науку (и прежде всего на теорию эволюции), так и оккультные воззрения, выходящие далеко за рамки науки, которые пропитывают нас и становятся, в конечном итоге, частью нашего общественного сознания. Мы пытались раскрыть общественную значимость воздействия на менталитет этих течений через анализ ценностей и идеалов, которые они вносят в сознание нашего современника. Как же реализуются эти ценности? На что обречен наш современник, отягощенный архаическими мифами, ложными иллюзиями и фантастическими верованиями — продуктами оккультизма и натурализма, перед лицом грозно наступающего экологического кризиса?

Очевидно, что ответить на эти вопросы можно путем обращения к логике развития идей, утверждаемых этими течениями, а также к особенностям самого общественного сознания. Большое значение при этом приобретает анализ психологических потребностей общества, которые являются неким «фильтром», пропускающим одни идеи и задерживающим другие. Только проходя через него, эти идеи обретают свое общественное бытие.

Так, победное шествие теософии свидетельствует о том, что она отвечает каким-то важным общественным потребностям — внутренним запросам европейского сознания. Поэтому данное учение оказалось воистину неистребимым,



несмотря на многочисленные нападки научных кругов, на обвинения в неграмотности и шарлатанстве, на скандальные разоблачения теософского центра в Адьяре, предпринятые лондонским «Обществом психических исследований». То же происходит с идеями русского космизма. Никакая критика не может поколебать его авторитет в глазах большинства наших современников.

Но какие же психологические запросы удовлетворяют эти учения? Какие тайные склонности, дремлющие в бессознательном как человека XIX века, так и человека современного, находят свое выражение в основных идеях оккультизма и космизма и делают их жизнеспособными и нечувствительными к любой критике?

Мы отмечали, что широкое распространение натурализма в европейском обществе и отход образованных слоев общества от религии породили реакцию в виде насущной потребности в духовности и сакральности. Но это отнюдь не отменяет другой столь же характерной для европейского сознания потребности в рациональном обосновании своих верований. Рационализм европейского человека диктует определенные требования и к тем положениям, которые он принимает на веру. Сегодня они должны быть, хотя бы по видимости, научно обоснованы. «Нет религии выше Истины», — провозгласила Блаватская. Она же утверждала, что существование Бога и души может быть доказано так же, как теорема Эвклида. Эта позиция основательницы теософского учения была продиктована ее пиететом перед наукой, свойственной человеку XIX века с его материализмом и верой в прогресс и эволюцию. В соответствии с этой позицией Блаватская объясняла оккультные способности человека и обретение им сверхъестественных свойств полубога вполне естественным путем — по законам эволюции. Сама магия рассматривается как закон природы, который пока не познан наукой. Чудес нет. Есть только наше незнание. Отсюда и отношение к своему учению как к синтезу религии, философии и науки.

«Современный европейский человек, рационалист и материалист по своему сознанию одну лишь эволюционно-натуралистическую теософию может примирить со своей наукой и научностью», — писал Бердяев [75, с. 514]. Его слова и сейчас звучат современно. И сегодня актуальны его соображения о том, что атеистическое и рационалистическое сознание западного человека, привыкшего видеть в науке ключ к решению всех вопросов, более способно к восприятию теософских, восточных учений, нежели к христианству. Я полагаю, что крушение марксистского мировоззрения, так долго заменявшего многим религию, оставило нас на пустом месте без всякой веры, которая является постоянной и насущной потребностью человеческого духа. Сейчас масса откатывается к традиционной религии. Но для интеллектуалов возврат к верованиям наших предков является нелегкой проблемой. Христианство, с его верой в чудо, Тайну, в Воскресение Христово, в большинстве случаев остается недостижимым для элитарного сознания. Как перейти тот рубеж в сознании интеллигента, который требует рациональных и даже научных подтверждений для представлений веры? В своих метаниях духа интеллигент обычно встречается с эзотерическими представлениями разных оттенков, которые пытаются увязать свои утверждения с данными современной науки.

Мы отмечали уже, что наукообразное обличие современной эзотерики дает ей возможность вписаться в систему требований современного менталитета. Это относится и к русскому космизму, прямо выступающему от имени науки. Бурный успех этих течений связан именно с этой важной чертой европейского сознания — его потребности в рациональном и, более того, научном обосновании своих верований.

Другой важной чертой, характеризующей сознание европейца, является его потребность в самоутверждении, в укоренении своей индивидуальной, личностной значимости. И космизм и теософия резко повышает онтологический

статус человека в общей картине мироздания и тем самым удовлетворяет этой — одной из основных духовных потребностей западного человека.

Известно, что уже в эпоху Возрождения расцвет гуманизма, ставившего в центр внимания человека с его правами и потребностями, привел к идее высочайшего метафизического достоинства человека. Значимость человека повышалась даже по сравнению с представлениями библейской антропологии, где он, как венец творения, созданный по образу и подобию Божию, имел достаточно высокий онтологический статус.

Воздействие на европейское общество представлений магии античности и Египта, иудейской каббалы и других эзотерических учений можно проследить на протяжении всего последующего развития западной культуры. В этих представлениях человек выступает как властелин природы. Магия использовалась им для достижения власти над ее законами в собственных целях, без участия Бога. Это открытый вызов христианской традиции — подмена христианского учения о Богочеловеке мечтой о Человекобоге, который собственным магическим усилием достигает божественного состояния. Поклонение Богочеловеку (Христу) превращается в поклонение Человекобогу. Эта подмена совершилась в эпоху Возрождения в рамках самого христианства и пропагандировалась ее авторами как дальнейшее развитие христианской традиции. На деле же это — традиция оккультная. Она имеет нехристианские, гностические истоки, развиваясь в европейской культуре параллельно с христианством.

В теософии Блаватской и Рерихов, их последователей, а также в учениях русского космизма, эта черта возвеличивания человека достигает своего апогея. Последователи оккультизма утверждают, что человек в своей эволюции способен обрести сверхчеловеческие качества (телепатию, способность к путешествиям в астральных мирах и т.д.).

А в учениях русского космизма человек выступает как Творец. Он заново творит мир и себя в нем. Он берет в свои руки штурвал эволюции Вселенной и ведет ее по новому

пути, прочерченному его разумом. «Разумные существа истинно (в полноте знания и силы) владея настоящим, получают власть и над прошедшим, власть воссоздавать то что было, а вместе с тем и определять будущее во всевозможном совершенстве, — полагал Федоров [77, с. 292]. Эти представления о творческой мощи человека представители религиозного направления русского космизма обосновывают цитатами из Евангелия: «Дела, которые Я творю и он (т.е. человек) сотворит и больше сих сотворит». Из этого делается вывод, что воскрешать мертвых, ходить по водам, укрощать бури может человек своими собственными силами наравне с Богом. В этих словах Христа ученики и последователи Федорова усматривают основной пафос Евангельских Откровений.

Но самой поразительной чертой, дремлющей в темном бессознательном европейского человека, является неодолимая тяга к построению совершенного общества, в котором разрешатся все противоречия, несправедливости и неправда нашей жизни и вера в возможность построить такое общество не в потустороннем мире, а здесь на земле силами самого человека, с помощью науки.

Рассматриваемые нами течения несут в себе эти, характерные для современного менталитета черты. Так, в учении Живой Этики представление о будущем справедливом обществе выступает в виде Общины, имеющей коммунистический характер. Но особенно ярко, в максималистской форме стремление к построению идеального общества проявляется в русском космизме. На идее создания такого общества завязаны все теоретические и практические разработки Циолковского, ноосферные прогнозы Вернадского и, конечно, Проект Н.Федорова. Стремление к справедливости и другим высшим ценностям приобретают в этом учении вселенский характер. Оно ориентировано не только на социальную перестройку и изменение нравственных норм, или трансформацию религиозного сознания, или даже переделку природы планеты в целях ее более продуктивного использования человеком. Русский космизм заявляет о необходимости пе-

ресоздания всего бытия в космическом, вселенском масштабе. Мотивы перестройки законов природы и создания нового совершенного мира, где люди станут бессмертными и счастливыми, являются центральными во взглядах К.Э.Циолковского. Ориентация на глобальное совершенствование бытия составляет пафос Проекта Н.Ф.Федорова и концепций других представителей русского космизма (В.Н.Муравьева, Н.А.Сетницкого и др.).

Преображение мыслится как создание совершенной жизни и нового человека в масштабах Вселенной. Космистам грезятся «новые тела, обладающие гораздо большей пластичностью, могуществом, подвижностью. Они будут передвигаться с громадной скоростью без внешних приспособлений, будут питаться непосредственно светом и не будут подвержены действию законов тяготения в теперешней степени. Вместе с тем они будут мыслить и чувствовать и ощущать и действовать на расстоянии». (Так представляет себе новую, преобразенную жизнь В.Н.Муравьев.) [79, с. 141] Провозглашается апофеоз жизни «высший из всех тех, которые можно помыслить и помечтать» [76, с. 62]. С точки зрения С.Г.Семеновой, осуществление федоровского учения « всеобщего дела» приведет к тотальному спасению жизни в смысле «сугубо конкретном, полном и абсолютном — спасение всех до единого, всех живущих, всех живших и всех кому еще жить, обессмертивание и преобразование каждого без исключения сознательного существа» [76, с. 62]. Ареной этого преобразования должна быть вся Вселенная.

И даже в ориентированной на современную научную картину мира валеологии отчетливо просматривается стремление к спасению нации и планеты через внедрение валеологических учений в сознание населения России. Все эти течения заряжены тягой к созиданию совершенного общества.

Как же эти представления совмещаются с жестокой реальностью, которая ставит перед нами один, самый важный и самый трудный вопрос: как выжить в условиях, когда пе-

ред Россией и перед человечеством всей планеты грозно нависают глобальные проблемы и кризисы: демографический, антропологический, экологический?

Надо осознать, что учения, рассмотренные нами, «живут» не в пространстве идеальных логических построений, а в суровой обстановке постперестроечного времени, в эпоху наступления рыночной идеологии, несущей идеи глобализации со всеми вытекающими из этого обстоятельства экономическими и ментальными последствиями. Поэтому культурное воздействие рассмотренных нами течений не может рассматриваться вне их отношения к ситуации, в которой оказалось человечество. Прежде всего это касается отношения к экологическим проблемам.

Сегодня оценка этих течений должна основываться на экологическом критерии: мы спрашиваем, что обещают нам течения космизма, эзотерики и валеологии в преддверии экологической катастрофы, каковы их теоретические возможности преодоления кризисной ситуации и обретения путей выхода из нее?

Итак, остановимся на проблемах, связанных с наступлением экологического кризиса.

### **Экологическая проблема в представлениях эзотерики, космизма и валеологии**

В мировое общественное сознание медленно, но неотвратимо входит понимание неизбежности экологической катастрофы. Ученые предупреждают нас о наступлении парникового эффекта, о смертоносности озоновых дыр и, наконец, о том, что при нынешнем темпе развития технологической цивилизации существование человека может быть исчислено лишь немногими десятками лет.

Однако все эти предупреждения «остановиться пока не поздно» не дают практического результата. Все призывы беречь природный мир остаются лишь на бумаге. Активная

деятельность человечества по использованию природы для сиюминутных нужд техногенной цивилизации, а фактически по дальнейшему ее истреблению, не уменьшается. Все научные разработки, доказывающие губительность революционного самоуправления по отношению к природе, остаются не услышанными большинством человечества. Кажется, что сегодня ничто не может остановить развития техногенных способов наступления на природу. Человечество продолжает неуклонно подтачивать основу собственного существования.

Такое положение обычно объясняется направленностью жизнедеятельности людей европейской цивилизации, вектором их социального действия, порождающего не только развитие науки и научно-технического прогресса, но и ведущего к систематическому нарушению планетарных биохимических циклов, к необратимым разрушениям в биосфере.

Проблема оснований отношения западного человека к природе исследуется многими авторами с разных сторон. Многие исследователи усматривают корни этой традиции в представлениях христианства и полагают, что именно этические нормы этой религии приводят к антропоцентризму, который даст человеку моральное право общаться с природой по своему усмотрению. Некоторые утверждают, что первоисточником всех экологических проблем является иудеохристианская вера в то, что человечество было создано для господства над природой. «Отношение человека к природе, — пишет Л. Уайт, — определяется во многом тем, что он, как и Бог, трансцендентен по отношению к миру... христианство не только установило дуализм человека и природы, но и настояло на том, что воля Божия именно такова, чтобы человек эксплуатировал природу для своих целей» [80, с. 196—197]. Такая точка зрения искажает христианское понимание роли человека в мире, согласно которому человек отвечает перед Богом за свою деятельность на земле.

Другие исследователи возлагают наибольшую ответственность за современную экологическую ситуацию на веру в прогресс, прочно вошедшую в европейское сознание, по-

лагая, что особенная опасность для природы исходит от человека утратившего веру в Бога. Тогда конечной целью деятельности человека становится удовлетворение его собственных потребностей. Такой человек становится самодостаточным существом, способным силой своего разума преобразовать мир. Прогрессивное развитие человеческого общества разворачивается не во имя божественных целей по законам Божьего, — развивает эту мысль итальянский богослов Луджи Джусани, — а в соответствии с разумом человека. «У человека появилось убеждение, — пишет он, — что его разум поистине правит миром. Если с его помощью человек сможет поставить природу на службу собственным целям, то в его руках тайна счастья, ключ к нему» [81, с. 129]. Так, согласно рационалистическому сознанию эпохи Просвещения, прогресс стал рассматриваться как путь человечества, который приводит к построению мира в соответствии с волей человека. При такой установке сознания открывается поле для безудержной эксплуатации природы, не сдерживаемой больше моральной ответственностью накладываемой Богом.

Эта установка сознания, по мнению К.Г.Юнга, лежит даже глубже мировоззренческих структур общественного сознания. Она определяется особенностями психики западного человека «... все наши метафизические утверждения определены в первую очередь структурой разума, — писал Юнг. — Типичным свойством западного человека выступает экстравертность, которую можно считать «стилем» Запада, обусловлена его конституцией и темпераментом» [82, с. 103]. И потому выбор пути, ведущий к техногенной цивилизации, предопределен самой структурой сознания.

Какие же методы спасения (стратегии выживания) предлагаются сегодня?

В поисках выхода часто обращаются к восточным мировоззрениям, полагая, что они могут нести западному человеку исцеление от его привычной агрессии по отношению к природе. В инъекциях элементов восточной ментальности в западное сознание видят выход из тупиковой ситуации.



Например, В.С.Степин считает, что некоторые идеи оккультизма и космизма могут оказать позитивное влияние на создание новой парадигмы и на изменение западного человека к проблеме отношения «человек — природа» [22]. Диалог Востока и Запада, по мнению ученых и философов, приобретает общечеловеческую значимость, так как представляет собой единственный способ преодоления кризиса, который угрожает жизни планеты в целом. Полагают, что этот диалог, способствующий включению в западное сознание идей Востока, позволит человечеству избежать самоубийства и сохранить жизнь на планете во всем ее многообразии.

Однако, как мы могли убедиться, Восток воспринимается западным человеком весьма своеобразно. Мы отмечали уже, что подлинное мирозерцание восточного человека сильно трансформируется. В тех учениях, которые в восточном облики насаждаются у нас сегодня, такие понятия, как Ахимса (не причинение вреда природе) не имеют широкого резонанса. В модернизированных «восточных» учениях полностью сохраняются традиционные установки западного мышления — такие как безграничная вера в науку и в собственные силы человека. Упоение мощью своего разума, зачарованность всеми чудесами и удобствами современной цивилизации, опьянение научно-техническим прогрессом, выражающихся в одном случае в проектах переделки планет, а в других («теософских») случаях в намерении глобальной «перекачки энергии» из «Шамбалы» (оккультного энергетического центра) для спасения Земли оказываются доминантными чертами сознания нашего современника. В соответствии с такой направленностью, он выбирает из учений Востока лишь идеи, соответствующие его духу крайнего самоутверждения и безудержной активности.

Наш современник, усваивая восточный оккультизм, вовсе не хочет спасаться и уходить от мира по буддистскому методу — путем длительной аскезы, нацеливающей сознание лишь на трансцендентное и полного отказа от эмпирического мира, до предела ограничить свои потребности и, тем

самым, оградить природу от техногенной агрессии. Напротив, он хочет спасти мир (или, по крайней мере, усовершенствовать его) путем активной деятельности. Позиция нашего современника- теософа поражает своей включенностью в мир, в кипение его страстей, пафосом борьбы, задачей работать на общую Эволюцию Земли.

И поэтому оккультные течения, имеющие восточную терминологию, которыми увлекается сегодня российская интеллигенция, вовсе не являются проводниками истинно восточного отношения к природе и не могут служить делу перестройки нашего сознания и создания новой системы ценностей. Надежда на спасение путем инъекции восточных идей оказывается тщетной.

Как было уже отмечено, вся мыслительная деятельность теософии и Живой Этики остается в пределах европейской парадигмы и не только не ставит своей задачей выход за ее границы, но даже не чувствует ее узких рамок. Картина глобальной Эволюции, космические зоны, грядущая — шестая раса человечества — использующая понятийный аппарат Востока, трансформирует его на потребу западного человека, остающегося в пределах своих традиционных представлений об отношении «человек — природа».

Более того, все эти вопросы в глазах верующего эзотерика — не существенны. Они имеют, по меньшей мере, вторичный характер. Главное для него — наступление новой зона и формирование людей новой расы. Эти взгляды формируют цель эзотерика. Она состоит в совершенствовании, для получения возможности существования в новой зоне. Именно в этом усматривается спасение, а не в том или ином способе решения экологических проблем. Вся экологическая проблематика выпадает из области интересов эзотерического субъекта и оказывается вне рамок его мировоззренческих построений: эзотерические пути спасения расходятся с реальными жизненными проблемами современного общества.

Но, может быть, русский космизм создаст мировоззренческие ориентиры, способные вывести общественное сознание из-под власти идей потребительской парадигмы, толкающей его в тупик экологической катастрофы? Современные последователи русского космизма утверждают, что их учение углубляет и переориентирует традиционные подходы к глобальным проблемам на основе особого понимания места человека в мире, что связано «с качественно новой постановкой проблем христианской онтологии и антропологии» [79, с. 27].

Что же это означает конкретно?

В соответствии с идеями Н.Федорова, конкретное решение состоит в работе по образованию нового всеземного единого человечества как сообщества существ, одухотворенных, бессмертных, которые изменили свою природу и которые смогут вырваться из нынешнего тупика. Такое общество, по предположению космистов, легко преодолеет кризисную ситуацию и приобретет новое положение во Вселенной, став регулятором ее дальнейшего развития.

Иными словами, проблема выхода из экологического кризиса упирается в основную идею русского космизма — идею кардинальной переделки бытия и полной трансформации органической природы. Замороженные идеей универсального онтологического переворота, русские космисты просто не видят действительности. Проблема выживания реального «непеределанного» человечества даже не ставится. И в этом есть своя логика: в самом деле, зачем заниматься спасением жизни человечества, которые и без того подлежат трансформации. В центральной идее полного пересоздания всего бытия космисты видят выход из любых напастей и бед. Так, дело по спасению от экологической катастрофы в учениях русских космистов сразу же переводится в иллюзорную область.

Итак, вместо реального выхода нам предлагают выход иллюзорный. Вместо оценки возможностей выхода из кризисной ситуации нам рисуют перспективу превращения лю-

дей в автотрофов и массового вылета их в космическое пространство. Такое решение экологической проблемы воспринимается как детская сказка, убаюкивающая и притупляющая внимание ко все более грозным симптомам надвигающейся катастрофы.

Конечно, это высокая, бескорыстная мечта. Она зовет нас ввысь. Но она и отрывает нас от земли, уводит от жизни с ее трудными и грозными проблемами. Лучшая же часть нашей интеллигенции, которая сохранила в себе заряд светлых идей и стремление к служению высшей цели, убаюкивает себя сказками космистов, тем самым отвлекаясь от судьбы нищающего и дичающего общества.

Итак, воздействие русского космизма на современное общество выражается в основном в уводе его от насущных проблем с заменой их иллюзорным выходом из создавшегося положения. Это представляет собой особую опасность в современной ситуации, так как ориентирует на создание мировоззрения, которое не только не способно действенно противостоять нарастающей техногенной агрессии в отношении природы, но, напротив, своими идеями полной ее переделки подпитывает эту агрессию, давая ей теоретическое оправдание.

Валеология также предлагает свои пути спасения. В высказываниях наиболее активных адептов валеологической дисциплины провозглашается необходимость создания нового человека и пересоздания всей сферы его сознания и бытия, т.е. делается заявка на построение новой парадигмы. Л.Г.Татарникова пишет, например, о возникновении нового эволюционно-валеологического сознания [32, с. 13] и о переходе человечества на новый путь развития [32, с. 28]. Она считает, что валеологическая парадигма должна проектировать и творить будущее, включая в процесс творения самого человека на основе специальных валеологических знаний, способствующих самопознанию и саморазвитию духовных и нравственных начал [32, с. 28].

Усвоение массами валеологических идеалов рассматривается теоретиками валеологии как путь к спасению нации: «Распространение валеологических знаний спасет Россию от депопуляции», — утверждает В.Казначеев [39, с. 248]. Он связывает с валеологией надежду на возрождение многонационального российского суперэтноса. По его мнению, от распространения валеологических идей зависит даже планетарная миссия России. «Я думаю, что миссия России явить миру новый принцип возрождения нашей планеты», — пишет он. Новый период в формировании человека В.П.Казначеев называет периодом *Homo valiens* (человека здорового) [39, с. 248]. Этот процесс связывается с возникновением планетарного человека с новым мышлением, иными ценностными ориентирами, иной деятельностью и иным образованием [32, с. 7]. Но и этот путь не учитывает реалии современного бытия. Для него не существует экологической проблемы. Сосредоточившись исключительно на проблеме здоровья нации, валеологи не реагируют на другие глобальные опасности, подстерегающие современного человека, и прежде всего человека России. Можно даже сказать, что поскольку валеология агрессивно навязывает нашей культуре мировоззренческие установки натурализма, отсекая все духовное и свято веруя, что в этом и состоит спасение нации, она, тем самым, оставляет одинокого человека перед неумолимыми процессами происходящими в природе, лишая его даже опоры на традиционные ценности, разоружая его духовно.

Валеология ничего не дает для построения новой парадигмы. Она ориентирована на утверждение существующей сегодня потребительской системы ценностей (состоящей в подходе к человеку как к организму и к эгоистической индивидуалистской оценки мира, с точки зрения охраны собственного здоровья), а не пересмотру ее. Проблема отношения человека к природе не ставится, а значит, она остается той же. Поэтому заявки на спасение нации и всего человечества в планетарном масштабе, которые связываются с

распространением валеологического учения, о чем мы говорили выше, не выходят на уровень глобальных проблем и остаются внутри современной технологической парадигмы.

## **Биологический эволюционизм и утопическое сознание**

Итак, реакция космизма, эзотерики и валеологии на кризисную ситуацию неадекватна, поскольку, как мы видели, они исходят из иллюзорных представлений. Мироззренческие концепции, которые они провозглашают, являются утопиями.

Понятия утопизма и утопии имеют разное содержание [83]. Утопия представляет собой конструкцию утопического сознания, создающего представление об идеальном обществе будущего. «Утопичным является то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его «бытием», — писал исследователь утопизма К. Мангейм, — это сознание в переживании, мышлении и деятельности ориентируется на факторы, реально не содержащиеся в этом «бытии». Это ориентация, «чуждая действительности», не соответствующая данному бытию, трансцендентная по отношению к нему» [84, с. 113].

В основе утопического сознания лежит стремление к совершенству, к выходу за собственные пределы, к преодолению себя. Эти психологические особенности, составляющие сущностную характеристику человека, обозначаются как «тяга к иному» (к лучшему). «Здесьнее бытие влечется к иному, испытывает тягу к нему», — пишет С.С.Хоружий [85, с. 66]. Происходит расщепление реальности на сущее и должное, на наличное и иное бытие, причем наличное бытие — собственная бытийная ситуация — представляется всегда нежеланной, навязанной, ограничивающий человека в его стремлении к совершенству.

Это свойство, глубоко заложенное в природе человека, имеет религиозный характер. В богословской литературе оно расценивается как искра Божия в человеке и трактуется как психологическая основа религии. В.Н.Зенковский писал об этом свойстве: это «есть свет, который не может объять никакая тьма... Это есть сияние Божие, ...есть свет и правда, данная Господом каждой душе, приходящей в мир. В глубине человека живет сияние образа Божия, красота души» [86, с. 41]. Психологическая подпочва этого явления может быть отчасти раскрыта и с помощью учения Юнга об архетипах коллективного бессознательного, которые он выводит из первобытных и унаследованных источников человеческого разума. С этой точки зрения, мессианские чаяния о преобразовании мира и самого человека представляют собой проявления архетипа «золотого века», вечно воспроизводимого в менталитете разных наций, в разные эпохи, в разных странах. Психика человека всегда строит идеал Золотого Века (в этом или в ином мире). Именно поэтому утопические проекты продолжают существовать и сегодня.

Утопия дает цель человеческой деятельности. Без нее человек погружается в обыденность и животное проживание, когда высшая цель и высший смысл жизни утрачивается. Утопия — это мечта, это надежда на лучшее. Это — любовь к правде и справедливости. Это — призыв к Добру, к деятельности во имя Добра. В ней сосредоточены высшие ценности. Утопия — это то, что отличает людей от животных — это человеческое в человеке.

В секуляризованном мышлении тяга к иному направляется на устройство идеального общества здесь на земле, в историческом времени и приобретает форму политического мессианизма. Известны многочисленные утопические проекты рационального преобразования общества силами самого человека, его разума, его науки. На протяжении всей истории развития мысли мы постоянно встречаемся с созданием утопических концепций и с активной деятельностью по воплощению их в жизнь.

Мессианская идея глобального спасения человечества выливается в конкретные модели построения гармоничного общества. Из истории видно, что она возникает спонтанно, включается в общественное сознание своей эпохи, а потом бесследно исчезает и появляется спустя столетия уже в других условиях, у других народов.

Мечта о достижении царства справедливости на земле выливается в форму то Острова Утопии Т.Мора, то города Солнца Кампанеллы, то в представления об утопическом обществе, живущем во дворцах с алюминиевыми колоннами (в снах Веры Павловны, героини Н.Г.Чернышевского). Как мы видели, и космизм строит представления о будущем совершенном человечестве, а эзотерика воплощает свой утопический идеал в Общине коммунистического типа. Утопические проекты разнообразны и каждый из них несет отпечаток своего времени, но общее в них то, что построение идеального общества достигается действиями самого человека. Он выступает как Творец Истории и Вершитель ее. По сравнению с религиозным сознанием, где исторические процессы не могут мыслиться вне Божественного Промысла, сознание секулярное присваивает человеку божественную прерогативу и тем самым изменяет онтологический статус человека в сторону гигантского преувеличения его роли в истории и во Вселенной. Оно творит кумира из суверенного человеческого разума.

История дает бесчисленные примеры бескорыстного служения утопическому идеалу. Робеспьер, Сен-Жюст, Демулен, Сен-Симон и огромное число якобинцев, жирондистов смело идущих на смерть за идею установления во Франции государства Добродетели. Рыцарственное и бескорыстное служение идее Всеобщего Блага само по себе прекрасно. Это служение иногда сопоставляется с красотой религиозного подвига святых, посвятивших свою жизнь людям, таких как Амвросий Оптинский, Иоанн Кронштадский, мать Мария (погибшая в Освенциме), мать Тереза, отец Алексей Мечев и многие другие. Но религиозное служение проходит



под знаком заботы о душе спасаемых, а служение Утопии протекает во имя счастья будущего человечества, которое понималось как благополучие материальное.

Тем не менее, проповедь идей спасения и преображения мира, присущая как религиозному, так и утопическому мировоззрению, указывает на их сходство (что дало основание С. Л. Франку рассматривать утопизм как христианскую ересь). Однако в утопических проектах спасение и построение совершенного мира мыслится вне Божественной помощи, при отказе от самой идеи Божьего Промысла и основано на гордой уверенности в титанических возможностях человека, способного самостоятельно осуществить такую глобальную перестройку. Эта перестройка остается в рамках материального мира, вне ориентации на мир трансцендентный.

Современная утопия возникает как следствие идеи эволюционизма. В основании утопических конструктов лежит идея направленной эволюции, которая несет представления о поступательном движении всего живого к высшей фазе своего совершенства, достигаемой в человеке. Она дает убеждение, что мир должен становиться все лучше и лучше, а человек постоянно совершенствоваться, пока не будет достигнуто полное раскрытие творческих сил человека и общества [123]. Иначе говоря, эволюция, понимаемая как направленный процесс усложнения и совершенствования, по самой своей логике предполагает достижение некоего совершенства в будущем. Это будущее совершенство воплощается в утопические проекты.

Убеждение о том, что будущее лучше прошлого, создавало стремление к преодолению противоречия между тем, что человек есть актуально в своей настоящей жизни, и тем совершенным существом, каким он должен стать в будущем. Отсюда идея движения к идеалу, духовного возрастания как высшей цели и смыслу существования человечества, которые отразилось в множестве утопических планов перестройки человека.

Уже с началом Нового времени философы стали представлять развертывание бытия во времени как прогрессивное изменение, ведущее к будущему, которое лучше прошлого, а с XIX века доктрина всеобщего прогресса стала ассоциироваться с дарвиновской теорией эволюции. Обретя всеобщность и претендуя на статус научности, идея эволюционизма служит теперь постулативным основанием множества разнообразных утопических конструкций.

Сам процесс созидания современной Утопии (как результата работы утопического сознания) можно представить в виде нескольких основополагающих представлений. Это во-первых упрощенное понимание человека и бытия. Во-вторых убеждение в их рациональности. В-третьих: убеждение в пластичности бытия (в возможности его произвольного изменения, в соответствии с замыслом человека). В-четвертых: рассмотрение мира в виде процесса глобальной эволюции, переходящей в социальный прогресс. Такое видение мира сегодня составляет предпосылочный слой представлений о неизбежности возникновения идеального общества и совершенного человека.

В России, начиная с эпохи декабристов, формировались утопические идеи политического мессианизма. В русском менталитете XIX–XX веков они приняли форму теории прогресса, на вершине которого должно возникнуть идеальное общество будущего. Теорию прогресса о. С. Булгаков переименовал в «религию прогресса», считая, что она, как и всякая религия, обеспечивает человеку активный выход за пределы своего «я» и дает чувство связи с бесконечным и высшим. Прогресс, понимаемый как процесс телеологической эволюции, направленной к желаемой цели, придает смысл истории и смысл жизни каждой человеческой личности. К этой вере в прогресс присоединялась и вера в человечество, которое своеобразным образом, обожествлялось [124]. Гуманистической целью этой «религии» являлось достижение всеобщего счастья.

Вера в прогресс возникла и развивалась в России под знаком милосердия и добра. «... мы увидим все небо в алмазах, мы увидим, как все зло земное, все наши страдания потонут в милосердии, которое наполнит собой весь мир, и наша жизнь станет тихой, нежной, сладкою как ласка...» — говорит чеховская Соня из «Дяди Вани», отражая убеждения передовой общественности своего времени. Так утопия определяла цель жизни человека того времени. В этом утопическом общественном идеале концентрировался смысл существования человечества и его истории.

Но имеется и другая сторона утопического сознания. Мы говорили уже, что «тяга к иному», таящаяся в глубинах человеческой психики всегда сопровождается неприятием собственной бытийной ситуации, которая представляется навязанной и подлежит преодолению. Отрицание наличного бытия выступает обратной стороной стремления человека к совершенству. И если в религиозном сознании недовольство бытием преодолевается борьбой с собственным грехом и служением Богу, то в утопическом сознании отрицание настоящего выражается в стремлении к разрушению реального бытия для замены его идеальной конструкцией. Поэтому разрушительный компонент утопии К. Мангейм рассматривает как наиболее характерный признак утопического сознания: несоответствующая бытию ориентация называется им утопической лишь тогда, когда она действует в направлении уничтожения существующей структуры бытия [84, с. 113].

Достижение идеала возможно лишь через глобальную ломку предшествующего бытия. Разрушению подлежит государство, семья, религия, мораль. «Переделать все. Устроить так, чтобы все стало новым, чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой чистой, веселой и прекрасной жизнью», — писал А. Блок [87, с. 232]. В некоторых утопических концепциях человек будущего представляется существом автотрофным и даже витающим в космосе. Все человеческое: половая любовь, семья и даже естественные биологические особенности исчезают в таких

построениях. Тому же Блоку грезилось появление совсем нового творческого человека, не обремененного естественными отправлениями тела: «Над нами — большее проклятье, — писал поэт в письме к В. Маяковскому, — мы не можем не спать, мы не можем не есть» [107, с. 287].

Эзотерическое учение Живой Этики также насыщено ненавистью реальному бытию. В Общине Рерихов отрицаются существующие нормы, установки и ценности. Создатели эзотерических учений ввиду ожидания скорого наступления эпохи Света стремились к разрушению всех консервативных начал жизни. «Народы неграмотны и покрыты вонью и мерзкими насекомыми. Который из ветхих предрассудков оплакивать? Весь сундук насекомых надо сжечь» [88, с. 46], — провозглашала Елена Ивановна Рерих. Отмена сословий и даже народностей, переделка городов как гнойников разврата, введение в Общине исключительно растительного питания, разрушение домашнего очага и даже самого понятия дома во имя коллективизма — вот те перемены, которые обещает рериховская Община [88; 128].

А в своих крайних формах утопизм замахивается не только на социальное устройство общества, но и на мировые законы: выдвигаются проекты переделки природы в планетарном и даже во Вселенском масштабе.

Великие утописты — это не только создатели социальных проектов идеального общественного устройства, но и многие почитаемые ныне художники философы, поэты. Это Малевич, Бодлер, Владимир Соловьев и его многочисленными последователями — деятелями «русского религиозного ренессанса» и многие другие, утопические конструкции которых не ограничивались социальным переустройством. Так Мережковский, провозглашал учение о Завете Святого Духа, (П. П. Гайденоко называет его утопическим и предельно максималистским по своим масштабам). Другие авангардисты от Малевича до Матисса, от Э. Ионеско до Маяковского тяготели к утопии «новой первобытности» и варварской сво-

боды — освобождения от антропо-цивилизационных цепей и выход в биокосмические просторы в измерения, прежде табуированные разумом и моралью [89].

В учениях русского космизма идеи разрушения старого мира доведены до крайних пределов и приобретают космические масштабы. В самом основании этого учения лежат две центральные идеи. Первая гласит: наличное бытие — зло. Существующая природа — враг человека. Отсюда и вторая идея: перделка бытия — глобальная задача человечества.

Но тотальное преобразование жизни и апофеоз высшей жизни — жизни будущего на деле означает отрицание жизни реально существующей, т.е. всей биологической природы, которая совсем непохожа на бессмертные, функционирующие по неведомо каким законам существа, возникшие в проектах мечтателей, удрученных смертной природой жизни «как она есть». Иначе говоря, реальным содержанием преобразования жизни и преобразования самого статуса органической природы (и организма человека) является отрицание всей жизни на земле, живущей по естественным законам. Реальная, живая жизнь оказывается злом, как и вся природа, где «как закон существования царит пожирание, половой раскол, вытеснение и смерть». Сам человек глубоко причастен к этому злу природного существования по самому устройству своего организма: «Мы живем за счет себе подобных, даже самых близких, заменяя и вытесняя их и такое существование делает нас уже не только недостойными, но и преступными», — писал Федоров [Цит. по 77, с. 300]. И еще: «Животно-подобное рождение есть наказание, но тому, кто вдумывается в процесс рождения, открывается нечто еще более ужасное — смерть» [Там же]. Его современные последователи еще дальше развивают эти взгляды. С.Г.Семенова пишет: «Каждый человек постоянно несет смерть окружающему: рождаясь, убиваем, живем, пожираем чужую жизнь, вытесняем других людей вольно или невольно. Умираем — и тем же убиваем других, тех, что плачут и тоскуют по нам, умершим. Природа наша внутри самой

себя, в самом своем яйце первородно греховна. Грех во всех и каждом, от него нельзя избавиться никакой святой жизнью». И даже самое ангельское дитя «с самого своего появления на свет участвует в грехе убийства, Своим рождением оно уже частично убило своих отца и мать, сократив их силы и продолжая сокращать их дальше. Вот это дитя, подрастая, начинает пожирать уже плоды, пшеницу, корову, птицу, рыбу, убитых для того, чтобы он жил...» [78, с. 8].

Негативная оценка живого отнюдь не являлась исключительным достоянием русского космизма, но представляла собой определенную традицию в русском менталитете конца XIX — начала XX века. У ряда ученых, философов, представителей религиозного ренессанса законы органической природы порождали эмоциональное отталкивание. Особое отторжение вызывал естественный отбор — закон выживания наиболее приспособленных и гибели слабых. Они делали вывод: живая природа, такая, как она предстает нам, ужасна и вызывает отвращение [125]. Она является воплощенным злом. И это зло надо преодолеть. Но как? Секулярное сознание, обескураженное несовершенством биологической природы, предлагает выход: в корне изменить законы органической жизни, отменив самый принцип ее существования, т.е. действовать самим в этом земном, материальном мире, а не уповать на мир потусторонний.

Русский космизм построен именно на этой идее — идее грядущей реконструкции всех законов живого. Так, Н. Ф. Федоров писал о необходимости отмены фундаментального закона жизни — закона воспроизведения себе подобных, считая, что этот закон может быть заменен воскрешением умерших предков, которые в конце концов заселят собой космическое пространство. Во взглядах других русских космистов предлагаются иные варианты пересоздания жизни: например, превращение людей в автотрофов — существ, функционирующих по типу зеленых растений или в животного-растений, парящих в межпланетном пространстве и использующих для жизнедеятельности солнечные лучи и т.д.

Итак, от реального человека и от реальной жизни не остается ничего. Она должна исчезнуть как зло. Проклятиями живой, настоящей жизни веет со страниц трудов русских космистов. Декларативные призывы к преображению и восхождению в действительности означают тотальную гибель всего естественного, всего живого.

Такое отношение к жизни современные последователи религиозной ветви русского космизма пытаются обосновать богословскими аргументами. Идея неприятия мира связывается ими с христианским догматом грехопадения. Утверждается, что Бог сотворил другой — хороший мир, в котором были другие законы. Но после грехопадения «всякая плоть исказила путь свой» — весь мир изменился. И сейчас мы имеем дело не с Божиим миром. Мир, в котором мы живем не сотворен Богом. Он испорчен. Значит не правы те, кто утверждает, что мир надо любить. Нет, мир надо ненавидеть со всеми его злыми законами, которые увековечивают взаимное пожирание твари, законами разрушения и смерти. Божий мир не может быть таким, каким он дан нам. И именно поэтому его надо уничтожить. Надо сделать его другим и установить другие — добрые законы. Такова попытка религиозного оправдания онтологического переворота, которое проповедует русский космизм. Как было отмечено выше, полное изменение всего бытия предполагает в первую очередь изменение живой природы и самого человеческого организма. Только уничтожив себя как биологический организм и создав новый, можно достигнуть совершенства. И тогда возникнет идеальное общество справедливости и добра. Миру будет возвращено его исконное догрехопадное состояние. И наступит царствие небесное. Задача человека с этой точки зрения — преобразовать своим разумом падший мир, утонувший в грехе и вернуть Творцу его творение в первоначальном, райском состоянии. Таким образом, утверждая идею злого бытия, русский религиозный космизм ставит задачу его уничтожения [127].

Это относится и к другим направлениям космизма. К.Э. Циолковский, например, развивал представления о необходимости глобального уничтожения низших форм жизни на всех планетах Вселенной силами высшей, разумной и справедливой жизни, уже достигшей совершенства. Циолковский писал, что население передовых планет, посещая окружающие их незрелые миры с примитивной жизнью, «уничтожает ее по возможности без мучений и заменяет своей совершенной породой». Сомнения в этической правомерности таких действий он отметал. По его мнению, уничтожение слабых форм жизни представляет собой высокогуманную акцию по отношению к ним самим, так как прекращает их мучительное самоистребление, которое продолжалось бы миллионы лет, как оно и сейчас продолжается на земле. Вмешательство совершенных форм жизни «в немногие годы и даже дни уничтожает все страдания и ставит вместо них разумную, могущественную и счастливую жизнь. Ясно, что последнее в миллионы раз лучше первого» [90, с. 57]. Убийство, таким образом, рассматривалось как высший акт гуманизма.

Так, утопическое сознание переворачивало этические представления интеллигентных, гуманистически настроенных людей, превращая убийства и насилие в норму. Утопия внутренне заряжена насилием. Это вытекает из самой логики утопического мышления: смерть выступает как санитарка, которая должна расчистить место под построение нового общества. Убийство невинных людей расценивается здесь как неизбежная дань движения общества к лучшему будущему (как его отходы).

В европейском обществе в периоды его борьбы за осуществление своих утопических грез формировалось именно такое отношение к убийству. Это блистательно доказали французы во время Великой Революции, истребив во имя добродетели и разума тысячи своих сограждан. Революционные идеалы Франции в то время питались утопическим проектом «Общественного договора», который последова-



тели учения Ж.-Ж. Руссо пытались воплотить в жизнь. Во имя осуществления этих светлых идей «друг народа» Марат требовал двести тысяч голов, а правоверный руссоист Робеспьер отправил на эшафот множество людей.

Западную Европу и после Великой Французской Революции еще долго лихорадило разнообразными утопическими проектами, породившими много кровавых террористических актов и бессмысленных убийств как, например, убийство престарелой королевы австрийской Елизаветы, французского президента Карно или покушения на короля Людовика-Филиппа. Попытка установления власти коммунаров в Париже сопровождалось массовыми казнями. И тем не менее, вторая половина девятнадцатого века характеризуется нарастанием, а затем и полной победой консервативного начала как во Франции, так и во всей Западной Европе. Вспышка мессианских чаяний постепенно сходила на нет. К концу девятнадцатого века идеи Фурье, Прудона и др. о справедливом социальном устройении человечества теряли свою значимость. Все проекты создания идеального общества отбрасывались на периферию общественного сознания. Призывы Г. Уэллса к переделке мира по новой разработанной им модели не воспринимались всерьез и его голос, зовущий ко спасению, оставался глазом вопиющего в пустыне.

А духовная атмосфера предреволюционной России была совершенно иной. Вихревое состояние русского менталитета резко контрастировало со спокойствием и укорененностью в бытии западного человека. Эту несоизмеримость русского и европейского общественного сознания Д.С. Мережковский усматривал не только в мыслях, чувствах, но даже «в первых ощущениях, в той физике, которая есть основа всякой метафизики». «Сила наша или слабость, — писал он, — но мы еще верим во всемирно-исторический перерыв, в тот внезапный переворот, апокалипсис «нового неба и новой земли», который некогда и европейской общественности грезился; но там давно уже перестали верить в него, и те-

перь постепенность, медленность непрерывного развития для них не только внешний закон бытия, но и внутренний закон духа. Они в эволюции, мы — в революции» [91, с. 442].

Разрушительные тенденции русского менталитета чувствовал и Н.А. Бердяев. «В то время как на Западе просвещение и культура создавали какой-то порядок, подчиненный нормам, — писал он, — ...в России просвещение и культура низвергали нормы, уничтожали перегородки, вскрывали революционную динамику» [92, с. 71].

Жажда физического уничтожения всех стоящих на пути осуществления утопической мечты о счастье человечества составляли характерную черту духовной атмосферы того времени. В начале XX века утопическое мировоззрение радикальной интеллигенции победило традиционно-христианское и стало доминирующим в среде образованных классов. Из бесчисленных источников — мемуаров, писем, дневников — мы имеем свидетельства того, что тяга к разрушению, вначале присущая лишь революционной интеллигенции, распространялась все шире и, наконец, захватила все общество. Эти настроения нашли отражение в литературе, в действиях идеальных героев того времени. «Наступить на голову гадине. И — крак» — так мечтала об уничтожении старого мира идеальная героиня Чехова (из «Рассказа неизвестного человека»).

Так Утопия оборачивалась своим страшным ликом. Оказалось, что ничего нет страшнее осуществленной утопии. Об этом убедительно писал С.Л. Франк: «Самое разительное и парадоксальное в судьбе утопизма есть не то, что вопреки первоначальному замыслу, он всегда приводил не к добру, а к злу, не спасал, а губил жизнь, но то, что на этом пути сами спасатели человечества из самоотверженных служителей благу, каким-то непонятным и неожиданным образом, превращались в бессовестных злодеев и кровавых тиранов... Посередине этого пути от святости к садизму стоит, как бы воплощая в себе всю дьявольскую парадоксальность этой

нравственной диалектики, жуткий загадочный тип аскетического и добродетельного в личной жизни кровопийцы, вроде Робеспьера и Дзержинского» [93, с. 74–75].

Аскетические кровопийцы — это фанатики умозрительной модели справедливого общества, которая накладывается на реальность и подчиняет этой рационалистической концепции (всегда упрощающей действительный мир) всю глубину и сложность жизни живого человека. Пол Пот — его верования и дела — лишь частный случай реализации утопии, наложения ее на живую жизнь. Однако и другие осуществленные утопии, начиная с хилиастической, религиозной утопии Мюнстера, французской революции, проходившей под знаком утопии Руссо, русского социализма, осуществлявшего построение коммунистического общества, — все они приобретали при своем осуществлении крайне жестокие античеловеческие черты.

Ужас служения кровавому идолу утопии гениально отразил А. Платонов, который, будучи фанатичным последователем коммунистической идеи, «кожей» чувствовал весь неизбывный кошмар этого служения. Это — ужас от осознания самоуправства человека, самостоятельно строящего «новую землю и новое небо». История доказала, что служение утопии начинается со служения добру, а реализация ее приводит к торжеству Зла. Тяга к совершенству («тяга к иному») и новой светлой жизни приводит к прямо обратному результату. Мечта о счастье для всех людей оборачивается реальной смертью миллионов. Добро и зло меняются местами. И это превращение добра в зло выступает как закономерность утопического сознания. Неумолимая логика утопического сознания превращает гуманиста в террориста, а доброта и благородство оборачиваются злом и насилием. Как мы стремились показать, менталитет, пропитанный идеями обретения счастья для всего человечества, яростно стремится к разрушению собственного бытия. Франк пишет: «Не только утопизм никогда не достигал на практике поставленной им цели, т.е. ему не удавалось осуществить порядок, обеспе-

чивающий нравственное совершенство жизни, но на пути своего осуществления он приводил к результатам прямо противоположным: вместо искомого царства добра и правды он вел к господству неправды, насилия и злодейств; вместо желанного избавления человеческой жизни от страданий он приводил к безмерному их умножению. Можно сказать, что никакие злодеи и преступники не натворили в мире столько зла, не пролили столько человеческой крови, как люди, хотевшие быть спасителями человечества» [93, с. 74].

Получается, что искра Божия, заложенная в человеке в утопическом сознании, приводит к разгулу энергий сатанинских, представляя неограниченные возможности для осуществления самых извращенных некрофильских стремлений. Об этом движении утопической мысли от Добра к Злу остроумно писал А. Франс: «Безумие революции заключалось в том, что она хотела утвердить на земле добродетель. А когда людей хотят сделать добрыми, умными, свободными, умеренными, великодушными, то неизбежно приходят к тому, что жаждут перебить их всех до одного» [94, с. 536].

Сегодня возникают новые утопии. Расцветают разнообразные оккультные течения, получают огромную популярность и учения русского космизма. За каждой разновидностью оккультной теории и русского космизма стоит утопия идеального общества. Они по-прежнему обещают грядущее торжество справедливости в идеальном обществе. И никого не останавливает крах всех предыдущих иллюзий о прекрасном человеке будущего. Не останавливает и то, что при осуществлении утопий добро превращается в зло, а святой в палача.

Такое постоянное заблуждение, затмение разума объясняется самой природой утопического сознания. Мы видим неизбежность, неодолимость возникновения утопий, которые оказываются как двигателем истории, так и ее разрушительной силой.

Ощущение бессилия перед результатами деятельности разума, которые воспринимаются с неуправляемой, и потому абсурдной стороны, приводит к отчаянию и разочарованию в самом человеке.

Высказывается мнение о роковой роли человека для всей биосферы. Сама ценность человеческого разума подвергается сомнению. Развенчание многовекового (идушего от Сократа) культа разума привело к возникновению методологии фаллибилизма (погрешимости разума) и концепций социального развития человечества, обращенных к другой социально-психологической установке, направленной на самоумаление человека, на его отказ от всех форм доминирования, на признание внутренней ценности природы и на переход с позиции антропоцентризма к биоцентризму (установке разрабатываемой в многочисленных антиутопиях, в экологической этике и глубинной экологии).

Одну из таких концепций развивал академик Н. Амосов, который пришел к грустному выводу о биологической порочности человека, ставящего его на грань самоуничтожения. Он пишет: «Нет разумности в поведении человечества. Погибнет оно не успев переселиться на другую, еще чистую планету Погибнет в силу собственной биологической порочности» [95, с. 12]. В самом деле, «потребление превышает возможности планеты к обновлению ресурсов. Биологическая жадность стимулирует производство, а оно, в свою очередь, подгоняет потребление» [95, с. 12]. Эта биологическая порочность, с точки зрения ученого, есть ни что иное как творческий разум, приобретенный человеком в результате эволюции: неандерталец, живший согласно инстинктам, вписывался в природу, а человек разумный может и не вписаться. «В творчестве, похоже, заложена гибель человеческого рода» [95, с. 12] – трагически восклицает ученый.

Так, присущая человеку способность к творчеству, к активной перестройке природы оценивается Н.Амосовым на мрачном фоне грядущей экологической катастрофы как отрицательное свойство, грозящее гибелью не только цивилизации, но и всей планете.

Многочисленные и разнообразные концепции подобного рода, содержащие тот же круг идей о порочности человека, сравнение его жизнедеятельности с раковой опухолью, пожирающей биосферу планеты, получает сегодня все более широкое распространение. Это — принципиальный пересмотр всех привычных ценностей и установок. Это означает, что сегодня рушатся все наши оценки и общие взгляды на мир и самих себя, что путь, по которому шли предшествующие поколения людей ошибочен, что ошибочны и их ценности и идеалы, которые вели их по этому пути и что лучшие представители человечества, посвятившие свою жизнь созданию идеального общества будущего, на деле служили нереализуемым утопическим конструкциям.

Почему же наш разум завел нас в тупик? Может быть это своеобразная хитрость природы? Она наделила нас неумным стремлением к Добру и Справедливости, и использует наше стремление к идеалу, для создания совсем другой реальности, нежеланной и непредвидимой никем. Цель остается не достигнутой. Идеалы Добра и Братства поруганы. И снова заложенное в нас стремление у лучшему зовет нас к борьбе за осуществление Идеала. Но он недостижим. Таков закон истории.

Бердяев писал об этом: «У меня выработалось очень горькое чувство истории... Периодически являются люди, которые с большим подъемом поют: «от ликующих, праздно болтающих, обогряющих руки в крови, уведи меня в стан умирающих за великое дело любви». И уходят, несут страшные жертвы, отдают свою жизнь. Но вот они побеждают и торжествуют. И тогда они очень быстро превращаются в «ликующих, праздно болтающих, обогряющих руки в крови». И тогда являются новые люди, которые хотят уйти в «стан умирающих». И так без конца совершается трагикомедия истории. Только Царство Божье стоит над этим» [96, с. 228].

Итак в человеке заложено стремление к невозможному. Это движение к неосуществимой мечте и составляет, по-видимому, содержание исторического процесса.

Рассмотрение природы утопизма позволяет наиболее отчетливо вскрыть антиномичность человеческого сознания, диалектику Добра и Зла в самом человеке. Анализ утопизма и его роли в историческом развитии человечества еще и еще раз подтверждает давно известную истину о многомерности человека, о многослойности его сознания.

Природа человека сложна и противоречива. Человек и добр и зол одновременно, в нем действуют разнородные психологические механизмы. С одной стороны он обладает неистребимой потребностью в высших ценностях – в добре и справедливости, а с другой стороны, имеет свойства порождаемые биологическими инстинктами, а также зло, садизм, жестокость. В нем разворачивается борьба Эроса с Танатосом, осуществляется сложная диалектика желаемого и действительного, сущего и должного, что совершенно не учитывается теоретиками утопизма, которые отворачиваются от многогранности человеческой натуры, от сложности реальной жизни.

«Человеческая природа никогда не может быть рационализирована, – писал Н.А.Бердяев, – Всегда остается иррациональный остаток и в нем – источник жизни. И в обществе всегда остается и действует иррациональное начало» [97, с. 323] Он считал что и революция есть доведенный до крайности рационализм и что русский большевизм есть предел рационалистического безумия, который стремиться к окончательной рационализации общества, организованному коллективным разумом.

Здесь надо вспомнить великого Достоевского, который полагал, что рационалистические проекты построения общественного бытия человека несовместимы с его сложной, многогранной природой, и акцентировал внимание на иррациональной стороне человеческой психики, которая неминуемо сметает на практике все разумные планы создания справедливого общества.

Как было показано выше, современное утопическое сознание строит образ человека, в котором все, включая сферу его духовной жизни, определяется материальной природой.

Все высшие ценности: добро, красота, истина — имеют свой источник в действии физических или биологических законов. Такой натуралистический подход к высшим потенциям человеческого духа не исключает идеализацию человека. Все утописты идеализируют его. Они полагают, что человеческая природа изначально добра, но наличное социальное устройство подавляет и портит человека. И достаточно лишь изменить внешние условия, чтобы благая сущность человека реализовала себя и возникло справедливое и гуманное общество. Эта исходная позиция любого революционера — будь он французским якобинцем, русским анархистом, немецким или русским марксистом. «Он (революционер — Л. Ф.) только потому и жаждет взорвать все, что считает людей хорошими и добродетельными от природы. Он полагает, что если освободить их от собственности, избавить от законов, с них сразу же слетит эгоизм и порочность», — так формулирует эту мысль А. Франс [94, с. 536].

Во всех случаях делается ставка на разумность человека, на его способность к самоограничению. Исключается все темное, деструктивное в человеческой природе. Начисто снимается проблема зла. В такой идеализации человека таится огромная опасность: слишком высокий идеал человека ставит большую часть реальных людей вне рамок утопической морали. Но реальный, живой человек не укладывается в упрощенные рамки утопической доктрины и потому рассматривается как недостойный жизни, и тогда происходит моральное оправдание репрессий и массовых казней [129].

Итак, все упирается в роковую антиномию: с одной стороны внутренняя потребность в идеале, (неизбежно приводящая к созданию Утопии), а с другой стороны сложность человеческого материала, непригодность его для реализации Утопии. Противоречие между высшими запросами человеческого духа, порождающими иллюзию возможности построения царства справедливости и разума на Земле и реальными жизненными запросами человека (например, любовь к своим, а не к чужим детям, которые должны быть «обоб-



шены» в бесчисленных проектах будущего идеального общества) настолько глубоко, что неизбежно ломает рамки любой утопической модели, как только эта модель приближается к своему осуществлению.

Сейчас, перед лицом глобальных проблем и, прежде всего, экологического кризиса, утопизм представляет собой непосредственную опасность. Прекраснодушные мечты о земном рае, всегда были чреватые социальными бедами, но сегодня эта опасность возрастает многократно, внушая ложные надежды и строя фантастические способы решения глобальных проблем, уводя, тем самым, человечество от действительности, от поиска реальных путей преодоления кризисной ситуации. Можно сказать, что сегодня проблема утопизма перешла в новую стадию своего развития. Теперь Утопия противостоит реальности.

Поэтому прежде всего возникает проблема преодоления утопизма.

Но возможно ли преодолеть утопизм, если он создается самой природой нашего сознания? Ведь в душе человека никогда не угаснет стремление к лучшему и потому порождение утопических моделей происходит постоянно.

Ясно одно: утопизм в экологии, порождающий иллюзорные модели спасения человечества от экологической катастрофы особенно опасен и преодолеть его необходимо.

## **Человек перед лицом экологической катастрофы**

Как же спастись от надвигающейся катастрофы нам, — людям наделенным столь неадекватным, утопическим видением мира?

Академик Конрад еще тридцать лет назад писал: «В настоящее время человек подошел к овладению самыми сокровенными, самыми великими силами природы и это поставило его перед острым вопросом — вопросом о себе самом.

Кто он, человек, овладевающий силами природы и есть ли предел этих прав? А если есть то каков он? Если видеть в гуманизме то великое начало человеческой деятельности, которое вело человека до сих пор по пути прогресса, то остается только сказать: наша задача в этой области сейчас — во включении природы не просто в сферу человеческой жизни, но в сферу гуманизма, иначе говоря, в самой решительной гуманизации всей науки о природе. Без этого наша власть над силами природы станет нашим проклятием: она выхолостит из человека его человеческое начало» [98, с. 484].

Итак, по мнению Конрада выход из экологического тупика — в гуманизации не только межчеловеческих отношений, но и всех областей деятельности человека. Иначе наше могущество над природой — могущество без гуманизма — станет нашим же проклятием. Здесь поневоле, напрашивается сравнение с императивами христианства и с представлениями этой религии о том, что основной путь спасения христианина лежит через преодоление собственной, внутренней греховности человека, а не только в борьбе с внешним злом.

Христианство не идеализирует человека, оно учитывает его сложность и дает реалистическую концепцию его природы: добро и святость живут в душе человека, составляя его глубинное свойство. И вместе с тем в человеке живут и зло, и преступления, и демонизм. Он поврежден грехом. «Все попытки объяснить человека без учета его глубокой духовной болезни потерпели крах. Демоническое начало неизменно выглядывало из-за маски человека «доброе по природе» — писал о. А.Мень [99, с. 297].

Поэтому только внутреннее духовное изживание греха и возвращение добра и есть единственный путь к совершенствованию человека (и мира). «Вращивание добра и сущностное искоренение зла возможны только в порядке духовного действия изнутри на человеческую волю или на душевный строй личности», — писал известный философ, представитель «Русского ренессанса» С.Л.Франк, утверждая, что «никакое принуждение, никакой закон, который есть всегда приказ или запрещение, никакие даже самые суро-

вые кары не могут существенно уничтожить ни атома зла, существенно взрастить ни атома добра» [93, с. 76–77]. Этот путь совершенствования человека, который способен разорвать зловещую логику утопизма, превращающего добро в зло, и внести высший смысл в исторический процесс развития человечества. Это проект внедряющий идеи гуманизма как по отношению к человеку (ближнему), так и к природе.

К сожалению, ментальность современного общества эволюционирует в противоположном направлении. На наших глазах происходит девальвация всех принципов гуманизма, которые всегда являлись нравственным основанием цивилизованного общества. Дегуманизация современной культуры становится все более откровенной. Надвигается антропологическая катастрофа. Не исполняются ли сейчас печальные прогнозы академика Конрада? Не становится ли власть над силами природы проклятием для нас? Не означает ли все это «конец пути» для всего человечества? Возможен ли выход из создавшейся ситуации?

Наиболее принятый в научной среде путь выхода связывается с концепцией «моделей устойчивого развития». Это направление совмещается с представлениями о «ноосферном» пути развития человечества [126].

Создатель учения о ноосфере В.И.Вернадский считал, что разум вписан в эволюцию, развивается по ее законам и выполняет ее цели. Отсюда вытекает неодолимость возникновения ноосферы, как закономерного этапа развития биосферы. Разум (по Вернадскому) – высшая стадия разумной и целесообразной природоустраивающей силы. Он должен совершенствовать сферу своего обитания по законам эволюции, превращая биосферу в ноосферу [100]. Тем самым решается и проблема создания идеального общества, поскольку предполагается, что процесс ноосферогенеза подразумевает и духовное совершенствование участвующего в нем человека.

Эта точка зрения получила дальнейшее развитие в работах ученых нашего времени. Так Н.Н.Моисеев писал, что перед человечеством стоит цель превращения биосферы и

общества в единый организм для обеспечения гомеостазиса человека и дальнейшего развития общества. Для этого необходимо обеспечить коэволюцию человека и биосферы., нужно создать новые основы нравственности. Необходимо создать новую мораль [101].

Э.В.Гирусов также пишет о становлении новой формы сознания: «Осознание того, что люди не просто существуют на земле ради самих себя, а что они должны выполнять определенную биосферную функцию составляет главную парадигму экологического мировоззрения, основную ось экологической культуры [102, с. 508].

Итак, полагают, что необходимо изменить глубинные предпосылки поведения человека, поменять его мировоззренческие представления о своей роли в мире и о смысле собственного существования. (В.С.Степин, А.Печчеи и др.), изменить саму направленность жизнедеятельности, которую предопределяет установка западного человека на овладение миром. Это предполагает глобальный пересмотр всех привычных ценностей и потому представляет собой огромную трудность. Серьезность этой задачи усугубляется тем, что установка на овладение природой закреплена многовековой традицией, представляющей исторически устойчивый тип отношений западного человека к природе и определяющий сам стиль его жизни.

Таким образом, вопрос стоит так: способен ли человек сменить систему ценностей и под воздействием новой ценностной ориентации снизить уровень своей агрессивности и изменить свое отношение к природе.

Представителями римского клуба высказано немало плодотворных идей по данной проблеме. Они подчеркивали, что модели спасения сами по себе не могут воздействовать на общественное сознание и останутся лишь декларациями, а значит чисто теоретическое решение вопроса проблемы «Человек – Природа» не может создать реальную стратегию выживания и потому акцент делается на необходимости трансформации сознания людей, на путях «нового

гуманизма» и осуществления *революции в сознании, которое приведет к коренному улучшению качеств и способностей всего человеческого сообщества* (А. Печчеи). В докладах Римскому клубу получила конкретную разработку система гуманистических ценностей, которая должна быть положена в основу попыток создания нового международного порядка, обеспечивающего выживание человечества (Я. Тинберген, например). Но несмотря на то, что «нащупаны» наиболее важные задачи выхода из экологического кризиса, вопрос о том, каковы реальные пути внедрения новых ценностей в общественное сознание, остается открытым.

Задача «исправления» сознания западного человека, изменение его мировоззренческих и ценностных постулатов с необходимостью предполагает моральное совершенствование человека, которое должно приобрести массовый характер. А.Л.Яншин, Н.Н.Моисеев, И.К.Лисеев, Ю.В.Олейников, А.Т.Шаталов подчеркивают, что речь идет о восприятии новых идей миллионами и миллиардами людей, которые живут во всех уголках нашей планеты. А это одна из наиболее сложных проблем в деле преодоления экологической опасности, учитывая потребительский характер современной культуры.

Некоторые считают (как Н.Н.Моисеев, например), что нормы новой морали должны вырабатываться в результате деятельности коллективного интеллекта. «Но где гарантии, — спрашивает И.К.Лисеев, — что иные нормы морали и нравственности сделаются естественным элементом общественного сознания. Что для этого необходимо? Ответить на этот вопрос совсем не просто». В самом деле. «узнать, т.е. получить информацию, еще не означает «признать», присвоить ее, сделать неотъемлемым компонентом собственного мировидения во всех его онтологических, когнитивных, ценностных и деятельностных аспектах» [104, с. 512–513].

Современный человек, воспитанный обществом потребления, инстинктивно держится за свою систему ценностей, в которой агрессивное отношение к природе и к другим фор-

мам жизни принимается как норма, которую он не собирается менять. Потребительская жадность – вот наш главный враг. Победить ее, по видимому гораздо труднее чем покорить космос или исследовать загадочные дебри Галактик. Легче освоить космические «черные дыры» или проникнуть за пределы светового барьера, чем бороться с хищными интересами монополий, кровавым переделом мира, в котором жадность возведена в принцип и который составляет действующую пружину развития экономики.

Поэтому мы должны бороться не с природой, окружающей нас, а с нашей внутренней порочной природой: с собственной агрессивностью, жадностью, безудержным потребительством. Ее хищные и агрессивные начала сметут все вокруг нас, включая и нас самих, превратят нашу, единственную пока во Вселенной, данную нам для жизни, благодатную, зеленую планету в замороженный и ободранный труп.

Ученые отдают себе отчет в невероятной сложности задачи внедрения новой ценностной парадигмы в массовое сознание, которое должно перестроить себя, воспринять новую нравственность.

Прежде всего, нужно наметить теоретические подходы к преобразованию ныне существующей парадигмы. По нашему мнению, необходимо преодолеть абсолютизацию идеи эволюционизма. Глобальный эволюционизм, создающий «образ глобальной эволюции – целостного эволюционного процесса, в ходе которого последовательно порождаются и развиваются первоначально объекты неорганического мира, затем органического мира и, наконец, мира социальных систем» [131, с. 180–181], должен быть трансформирован, поскольку создаваемая им картина мира не учитывает другие образы мира, возникающие в современной науке. Глобальный эволюционизм дает искаженную картину мира, абсолютизируя направленность развития на усложнение и приводя в массовом сознании к линейному пониманию развития.

Сегодня широко представлены другие точки зрения на мир в целом, которые достаточно распространены в науке, но еще не вписались в современный менталитет. Это – си-

нергетика, которая, как правило, односторонне воспринимается лишь как утверждение идеи «порядка из хаоса» и интерпретируется как новое подтверждение все той же идеи всеобщей эволюции, а ее центральная проблема универсализации случайности отсекается массовым сознанием, выросшим на догматическом восприятии идеи глобального эволюционизма. Общественным сознанием (не наукой!) игнорируется и системный взгляд на мир, не услышаны также и многие идеи Вернадского о живом веществе.

Мы считаем, что работа по внедрению в общественное сознание новой парадигмы должны начаться с популяризации (именно с популяризации, а не научных разработок, которые достаточно многочисленны) этих новых для массового сознания онтологических представлений и *совмещения* их с мировоззрением универсального эволюционизма. (такая точка зрения созвучна мнениям многих ученых, например, В.С.Степина [22, 105]).

Только в этом случае возможно довести до массового сознания всю бессмысленность, проектов переделки человека в автотрофа или переселение его в космос, в целях спасения от земных бед. Тогда безумие идеи воскрешения мертвых по Федорову станет очевидной. Тогда рядовому интеллигенту станет ясно, что все эти «проекты», (с маленькой или с большой буквы) построены на нарушении системных свойств биосферы, частью которой мы являемся и потому ведут к гибели. Выстраивая Утопию на представлениях о прогрессивной эволюции и забывая об относительно стабильных элементах биосферы, мы представляем человечество пассажиром громыхающего поезда под названием «Прогресс», летящего к станции «Совершенство». Необходимо привлечь внимание к циклическим процессам, направленным на поддержание устойчивости системы, а не только к процессам прогрессивной эволюции. Циклические процессы в биосфере (как было показано еще Вернадским) являются такими же законами нашего бытия, как и процессы усложнения. Поэтому более целесообразно мыслить челове-

чество в виде элемента гармонизированной системы, многочисленные параметры и закономерности которой опасно нарушать. Необходимо ввести в сознание общества и мысли Вернадского о глобальном биогеохимическом цикле, о том, что любая форма жизни (включая человека) существует лишь в составе биосферы, в которой выполняет определенную функцию. И потому жизнь одного вида, сколько ни был он совершенен, невозможна без множества других организмов, которые все вместе образуют единую систему. Тогда каждому человеку станет ясно, что любое нарушение природных процессов может вести к необратимым системным изменениям. (Не случайно в Экологическом Кодексе России одним из специально выделенных пунктов является принцип связи всего со всем и человека с его окружающей средой [106, с. 529].

Работа над этими проблемами неизбежно столкнется с задачей преодоления спонтанно возникающих утопических конструкций. Надо помнить, что человек стоящий перед экологической катастрофой отягощен утопическими представлениями и иллюзиями (в том числе, мифами, порождаемыми эзотерикой, космизмом и валеологией).

И более того, современный человек не хочет видеть реальность. Чем ближе мы к экологической катастрофе, чем страшнее и неотвратимее надвигаются на нас ее грозные признаки (наводнения, таяние ледников в Антарктиде, парниковый эффект и т.д.) тем охотнее современное человечество хватается за обманчивые призраки. Процесс создания мифологем с использованием эволюционных представлений все разрастается и превращается в ряде случаев в околонуточные фантазии. Старая как мир идея – идея построения идеального общества, все еще довлеет над умами наших современников.

Но экологический кризис неодолимо надвигается. Отсчет времени, отделяющего нас от всеобщей трагедии идет уже на десятилетия, Мы не можем уже жить утопией, как жил, например, Толстой и его последователи, проповедуя принцип непротивления злу насилием, как средство преоб-



разования общества. Сейчас нет времени учиться на таких ошибках. И когда нас убеждают что способом спасения мира от экологической катастрофы будет очередной «совет мудрецов» (как у Платона, Кампенеллы, Циолковского и других), то нам становится страшно, потому что мы видим, что ученые не видят реальных путей спасения и не имеют в арсенале своих научных средств ничего, кроме очередной утопии о человеке.

Сегодня мало ЗНАТЬ о системном характере живого. Главное *осознать* это. Сегодня *знают* — научный уровень системных исследований достаточно высок. Тем не менее нельзя закрывать глаза на печальный факт: не идея системности, а идея глобальной эволюции (линейный характер развития, вне представлений о системности), составляет в массовом сознании фундамент представлений о бытии.

Поиск подлинного выхода должен, во-первых, включать разоблачение экологических утопий, мешающих трезво оценить реальность. Во-вторых, необходимо отказаться от абсолютизации эволюционизма: надо помнить, что универсальный эволюционизм — основа всех современных утопий, в том числе и утопий о способах преодоления экологического кризиса. А, в-третьих, нужно акцентировать внимание на проблеме исследования возможностей психологического усвоения нового мировоззрения, учитывающих реальные особенности сознания европейского (и неевропейского) человека.

А стратегически решение может быть только одно: не умаляя значение технических решений, необходимо признать, что принципиальных перемен они дать не могут. Принципиальные перемены возможны лишь на пути формирования нового мировоззрения и обретения человеком новой системы ценностей. Программа действий поэтому должна быть направлена на поиск конкретных средств для ее осуществления и способов ее внедрения в массовое сознание. Прежде всего надо действовать через систему образования школьного и вузовского, изменять все ее содержа-

ние, так как просвещение в рамках существующей ныне эволюционной парадигмы, по нашему мнению, не может дать весомого позитивного результата. При этом необходимо всемерно развивать исследования человеческой психики и разрабатывать программы усвоения новых ценностей и новых представлений о бытии, чтобы преодолеть линейное представление о развитии.

## Заключение

Мы рассмотрели влияние эволюционной теории на общественное сознание на материале конкретных течений в нашем менталитете, в которых онтологические представления, а также аксиологическая позиция и образ человека неразрывно связаны с идеей эволюции.

Прежде всего возникала необходимость определить значимость идеи эволюционизма в огромном множестве концептуальных образований, ее незримое присутствие в теоретизировании о важнейших реалиях современности.

Мы отметили, что возникающие под влиянием идеи биологического эволюционизма онтологические, аксиологические, антропологические представления, бытующие в нашем менталитете, имеют натуралистический характер. Натурализм сводит природу человека к определенному «реальному референту» — материальной, физической, биологической, физиологической основе. Он затушевывает специфически человеческое свойство — духовность человека. Сведение высших ценностей к превращенным формам биологических инстинктов вызывает отрицательную реакцию в среде определенной части интеллигенции. Потребность одухотворить образ человека составляет настойчивое веяние эпохи. Такие течения, как космизм и современная теософия представляют собой реакцию на происходящий сейчас повсеместно «натуралистический поворот» и обращены к поиску духовных сущностей. Недовольство натуралистическими представлениями о высших созданиях человеческого духа, источником которых является мировоззренческое давление биологических теорий на культуру, продуцирует поиски иного — более возвышенного миропонимания.

Но учения современного оккультизма и космизма не способны удовлетворить духовную жажду. Все высшие ценности в этих учениях сводятся к природным аспектам бытия и заводят в тупик самого примитивного натурализма. Духовные искания современной интеллектуальной элиты приво-

дят к созданию некоей эрзац-религии, исповедующей натурализм и редуцирующей высшие сферы человеческого мира к биологицизму или к энергетическому физикализму. Возникающие при этом натурфилософские концепции архаичны по сравнению с принятой точкой зрения, ориентированной на науку и научную картину мира.

Мы рассмотрели, далее, бытие данных интеллектуальных течений в ситуации приближения глобальной экологической катастрофы и попытались оценить теоретические возможности этих интеллектуальных течений в преодолении кризисной ситуации, проанализировать пути выхода, предлагаемые ими. Но все планируемые способы спасения оказались утопиями. Утопический характер рассматриваемых течений особенно четко выступает в ситуации нарастающего кризиса.

Отношение к утопическим проектам сегодня должно быть скоординировано с реальностью. Прежде всего здесь встает вопрос о том, может ли действительно человек сам, силою своей науки перестроить мир и природу самого человека, преодолеть свое хищническое отношение к природе или это лишь благое построение нашего сознания? Здесь дело не только в безграничной вере в науку, в силу человеческой рациональности, но и вера в силу нравственной, духовной компоненты человека, его способности к разумному объединению перед лицом грозящей ему смертельной опасности, способности трезво оценить свои возможности, отказаться от личной выгоды во имя общего дела. Иначе говоря, поиск выхода затрагивает не только рациональную сторону человеческого естества, но и другие, личностные, нравственные, духовные его стороны. Определить стратегию выживания можно лишь с учетом определенного подхода к решению проблемы человека, которая приобретает определяющее значение в разработке экологической стратегии. Например, идеи, высказанные теоретиками Римского клуба о доброй природе человека (А. Печчеи) безусловно влияли на характер разрабатываемых ими моделей устойчивого

развития. В своих проектах трансформации сознания они опираются именно на его внутреннюю доброту, на утверждение, что все злое в нем связано с социальным воздействием, что человек по природе добр и альтруистичен. Отсюда вытекают провозглашаемые ими идеи «гуманистического сознания» и гуманистической революции. Так продолжается утопическая тенденция в подходе к человеку.

Но здесь вырисовывается и другая проблема — проблема общественного сознания, которое, как было отмечено выше, оказывает существенное влияние на создание онтологических представлений эпохи.

В самом деле, обычный способ решения экологической проблемы (ее «человеческого» компонента) сводится к утверждению, что осознание смертельной опасности принудит человека к кардинальному решению этих проблем, в том числе и методом самоограничения. Других аргументов в пользу реального осуществления мероприятий по самосохранению просто нет. «Если не опомнимся, то погибнем, так как на полном ходу несемся к гибели» — вот и все доводы. Но такая позиция крайне не убедительна. Представление о том, что осознание своей пользы (или вреда) должны обеспечить совокупные действия человечества в направлении достижения собственной выгоды, глубоко ошибочны. Это с очевидностью доказывается трудностями борьбы с наркоманией и алкоголизмом, когда даже просветительская работа не приносит должного эффекта. Общеизвестно, что алкоголик или наркоман часто не в состоянии преодолеть свои наклонности, влекущие его к деградации и смерти, хотя и осознает их губительность. Тем более это относится к общественному сознанию.

Поэтому нельзя уповать лишь на экологическое просвещение, которое хотя и необходимо, но далеко не достаточно. Оно не может дать гарантии существенных перемен в отношении человека к природе. Например, где гарантия, что человек способен отказаться от социальных, экономических

и политических преимуществ, поставить общественное благо выше индивидуального. Реальность показывает пока только обратное.

Все это ставит вопрос о роли утопии в общественном сознании нашего времени, пропитанного иллюзорными представлениями о возможностях человеческого разума (декларирующего, например, выход в космос в качестве спасения от гибели) и питающего надежды на модели устойчивого развития и процессы ноосферогенеза.

Как же мы должны относиться к утопическим проектам, в том числе и к проектам рассмотренных нами течений? Прежде всего, надо учитывать объективную роль утопии в культуре как двигателя исторического процесса, и в соответствии с этим оценивать эти конструкции как одну из форм реализации утопического сознания, вполне понимая, что в человека вложено стремление к совершенству, недовольство существующим и стремление к лучшему будущему. Но эта духовная потребность сегодня вырастает в грозную опасность. Она маскирует реальность экологической катастрофы и ложными картинками будущего космического или ноосферного человечества, а также моделями устойчивого развития успокаивает сознание масс, в то время как реальная катастрофа неотвратимо приближается к концептуально незащищенному человечеству. Необходимо помнить, что опасность утопизма не преодолена, что многочисленные утопические конструкции, вырастающие как грибы на основе прекраснодушной идеи о совершенствовании альтруистических свойств человека, по-прежнему нависают над человечеством.

Утопия сегодня противостоит реальности. Она внушает ложные иллюзии, строит фантастические способы решения глобальных проблем, уводит от поиска действительных путей преодоления кризисной ситуации. С увеличением экологической опасности, возрастает и опасность утопизма в подходе к решению экологических проблем.

Современная утопия возникает как следствие идеи эволюционизма. Эволюция, понимаемая как направленный процесс усложнения и совершенствования, предполагает

достижение некоего совершенства в будущем. Идея эволюционизма, порождая идею прогресса, становится основанием для построения утопических конструкций. Это справедливо даже для таких псевдонаучных представлениях об эволюционном процессе, которые создают эзотерика и космизм.

Еще недавно представления о прогрессивном развитии мира, обуславливали не только наше понимание биологических и общественных процессов, но и определяли нашу политику. Именно на основе таких представлений мы считали пролетариат гегемоном. Идее эволюции, мы обязаны и утопией коммунизма. Но и его крушение не научило нас ничему. Мы все так же верим в универсальную эволюцию всей природы, экстраполируя на безгранично широкую область представления классического дарвинизма.

Поэтому преодоление утопии нужно начинать с преодоления абсолютизации эволюционизма. При этом следует подчеркнуть, что мы не выступаем против идеи эволюционизма. Мы выступаем против *абсолютизации* этой идеи. Идея универсальной эволюции, взятая вне системного видения мира, и расценивающая человечество как вершину прогрессивной эволюции, ставит человека как бы вне остальной природы и, более того, — над ней. Это порождает иллюзию возможности произвольного распоряжения всем живым и косным веществом. Поэтому идея эволюционизма должна совмещаться с идеей системности, которая несет ощущение зависимости от остальной природы и чувство неразрывной связи с ней. Нужно осознать, что защита природы от агрессии человека отнюдь не в декларативном провозглашении ее прав (например, прав камня или туберкулезной бактерии). Эти эфемерные права никого не удержат от насилия над ней. Не удержит и чуждая европейскому сознанию идея «Ахимсы» (непричинение зла природе), за которой стоят пантеистические религии Востока. Удержит лишь новое миропонимание и мироощущение. Оно может быть достигнуто обращением к современным данным экологии и к учению Вернадского о живом веществе, что даст ясное понимание

места человека в природе — ощущение каждого своей «вписанности» в природу, зависимости от нее, понимание своей интимной связи с каждым живым организмом. Это новое ощущение человека не как хозяина природы, а как ее части (ее элемента), осмысление себя не вне природы, а внутри ее, должна нести новая парадигма, построенная как на эволюционных, так и на системных представлениях о мире.

Иначе говоря, любая программа усвоения массами новой парадигмы должна опираться на программу борьбы с утопизмом. Поэтому первым этапом работы по теоретическому развенчанию утопических моделей благого экологического будущего (например, ноосферы) должна стать критика абсолютизации эволюционизма с последующим построением мировоззренческой парадигмы, основанной на совмещении эволюционизма и системности.

Такое мировоззрение, способное противостоять экологическому кризису, предполагает не только просвещение, а *воспитание* в этом новом мировоззрении, с восприятием новых ценностей и новых типов деятельности. Но проблема воспитания — это, прежде всего, проблема разработки *способов усвоения* новой мировоззренческой парадигмы. И здесь встает огромная проблема — проблема психологии массового сознания.

По нашему глубокому убеждению, центральной задачей по созданию стратегий выживания становится сегодня исследование человека и его психики, законов индивидуальной и социальной психологии.

При этом надо отчетливо понимать, что ожидаемая перестройка массового сознания окажется грандиозным «перепадом» культуры. Это будет возникновение совсем новой, невиданной ранее эпохи в существовании человечества.



## Литература

1. Теория ценностей. Философский энциклопедический словарь. М. 1983.
2. *Дробницкий О.Г.* Мир оживших предметов. М., 1968.
3. *Розов М.А.* Проблема ценностей и развитие науки // Наука и ценности. Новосибирск, 1987.
4. *Вертегеймер М.* Продуктивное мышление. М., 1987.
5. *Кессиди Ф.Х.* Философские и этические проблемы генетики человека. М., 1994.
6. *Петров М.К.* Научная революция XVII столетия // Методология историко-научных исследований. М., 1978.
7. *Вавилов С.И.* Ньютон. М., 1942.
8. *Кант И.* Собр. соч. Т. 3. М., 1964.
9. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 15. СПб., 1976.
10. *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1987.
11. *Алешин А.И.* Об условиях взаимодействия биологического и социогуманитарного знания (логико-методологический аспект) // Пути интеграции биологического и социогуманитарного знания. М., 1984.
12. *Луначарский А.В.* Литературное наследство: Нсизданные материалы. М., 1970.
13. *Толстой Л.Н.* Дневники и записные книжки. 1910. М., 1935.
14. *Завадский К.М.* К пониманию прогресса в органической природе // Проблемы развития в природе и обществе. М.–Л., 1958.
15. *Огурцов А.П.* Антропность биологии и образы человека // Биология в познании человека. М., 1989.
16. *Воронцов Н.Н.* Развитие эволюционных идей в биологии. М., 1999.
17. *Левонтин Р.* Генетические основы эволюции. М., 1978.
18. *Хахлвег Кай, Хукер К.* Эволюционная эпистемология и философия науки // Современная философия науки. М., 1996.
19. *Поппер К.* Дарвинизм как метафизическая исследовательская программа // Вопр. философии. 1995. № 12.
20. *Карпинская Р.С.* Натуралистическое сознание и космос // Философия русского космизма. М., 1996.
21. *Гуревич А.Я.* Смерть как проблема исторической антропологии // Одиссей. Человек в истории. М., 1989.
22. *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000.
23. *Григорьян Б.Т.* Философская антропология. М., 1992.
24. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
25. *Борзенков В.Г., Юдин Б.Г.* Методологические основания комплексного изучения человека // Многомерный образ человека. М., 2001.

26. *Гайденок П.П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
27. *Поппер К.* Об облаках и часах (Подход к пробл. рациональности и человеческой свободы) // Логика и рост научного знания. М., 1983.
28. *Колбанов В.В.* Валеология: Основные понятия, термины, определения. СПб., 1998.
29. *Максимова В.Н.* Акмеологическое развитие взрослого человека в процессе формирования его валеологической грамотности // Мир образования – образование в мире. 2001. № 1.
30. *Филиппова Л.В., Лебедев Ю.А.* Педагогика здоровья: из опыта работы Центра здоровья формирующих образовательных технологий // Мир образования – образование в мире. 2001. № 1.
31. *Казин Э.М., Федоров А.И., Панина Т.С., Заруба Н.А.* Социальные и педагогические аспекты сохранения здоровья субъектов образовательного процесса // Мир образования – образование в мире. 2001. № 1.
32. *Татарникова Л.Г.* Валеология в педагогическом пространстве. СПб., 1999.
33. *Билич Г.Л., Назарова Л.В.* Основы валеологии. СПб., 1998.
34. *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. 1991–1992.
35. *Гуревич П.С.* Уникальное творение Вселенной? О человеческом в человеке. М., 1991.
36. Открытое письмо министру образования РФ В.М. Филиппову // Уроки «Вологодского дела». М., 2000.
37. Уроки «Вологодского дела» М., 2000.
38. Предисловие // Жизнь. 2000. № 23.
39. *Казначеев В.П.* Основы общей валеологии. М.–Воронеж, 1997.
40. *Ерасов Б.С.* Хаос и криминал // Свободная мысль. 2000. № 9.
41. *Безант А.* Эзотерическое христианство. М., 1991.
42. *Блаватская Е.П.* Евангельский эзотеризм. Рига, 1991.
43. *Блаватская Е.П.* Тайная Доктрина. М., 1991.
44. *Шюре Э.* Великие посвященные. Калуга, 1914.
45. *Эммануил Светлов (А.Мень).* У врат молчания. В поисках пути, истины и жизни. Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до нашей эры. Брюссель, 1971.
46. *Вышеславцев Б.П.* Кришнамурти (завершение теософии) // Путь. 1928. № 14.
47. *Гайденок В.П.* Природа в религиозном мировосприятии // Вопр. философии. 1995. № 3.
48. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
49. *Бердяев Н.А.* Теософия и антропософия в России. М., 1991.
50. *Вышеславцев Б.П.* О книге Рудольфа Отто // Путь. Париж, 1928. № 13.
51. *Савин А.Ю.* Ноокосмология. М., 1994.
52. *Мень А.* У врат молчания. История религии. Т. 3. М., 1992.

53. *Бердяев Н.А.* Учение о перевоплощении и проблема человека // Наука и религия. 1991. № 9.
54. *Фесенкова Л.В.* Русские религиозные мыслители о теософии // Человек, космос, эволюция. Традиции русской религиозной философии и современность. М., 1992.
55. *Кураев А.* Сатанизм для интеллигенции: (О Рерихах и православии). Т. 2: Христианство без оккультизма. М., 1997.
56. *Макаров А.А.* Основные особенности современного этапа космической эволюции человечества // Пути восхождения. М., 1995.
57. *Шапошникова Л.В.* // Пути восхождения. М., 1995.
58. Эзотерический словарь. Москва–Рига, 1993.
59. *Ключников С.В.* Как читать Агни-Йогу. М., 1993.
60. *Татаринов Л.П.* Очерки по теории эволюции. М., 1987.
61. *Мулдашев Э.* От кого мы произошли. М., 1999.
62. *Юрьев В.* Вселенная экстрасенсов. М., 1993.
63. *Лазарев С.Н.* Диагностика кармы. М., 1993.
64. *Сэмьюэлз Э., Шортер Б., Плот Ф.* Критический словарь аналитической психологии К.Г. Юнга. М., 1994.
65. *Юнг К.Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
66. *Лешкевич Т.Г., Мирская Л.А.* Философия науки. Интерпретация забытой традиции. Ростов н/Дону, 2000.
67. *Ковалев С.В.* Исцеление с помощью НЛП. М., 1999.
68. *Удовик С.Л.* Предисловие // Юнг К. Синхроничность. Киев, 1997.
69. *Юнг К.Г.* Человек и его символы. М., 1998.
70. *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.
71. *Нолл Р.* Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. М., 1998.
72. *Линник Ю.* Благодать. Петрозаводск, 1995.
73. *Шапошникова Л.В.* Мудрость веков. М., 1996.
74. *Юнг К.Г.* О психологии восточных религий и философий. М., 1994.
75. *Бердяев Н.А.* Теософия и антропософия в России. М., 1991.
76. *Семенова С.Г.* Активное христианство Н. Федорова в контексте нашего времени // Философия русского космизма. М., 1996.
77. *Булгаков С.Н.* Загадочный мыслитель // Булгаков С.Н. Собр. соч. Т. 2. М., 1993.
78. *Семенова С.Г.* Тайны царствия небесного. М., 1994.
79. *Гачева А.Г.* Эксплоатация или регуляция? // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997.
80. *Уайт Л.* Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общественные ценности. М., 1980.
81. *Джуссани Л.* Христианство как вызов. М., 1993.
82. *Юнг К.Г.* Различие восточного и западного мышления // Философские исследования феномена рациональности. М., 1989.

83. *Черткова Е.Л.* Метаморфизм утопического сознания (от утопии к утопизму). Вопросы философии №7, 2001; *Черткова Е.Л.* Притяжение идеала (О природе утопического сознания) // Утопия и утопическое мышление. М., 1991.
84. *Мангейм К.* Идеология и Утопия // Утопия и утопическое мышление. М., 1991.
85. *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М., 1991.
86. *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993.
87. *Блок А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. Л., 1982.
88. *Рерих Е.И.* Агни Йога. Кн. 3: Община 141. // Сердце. Приложение к № 4–5. СПб., 1993.
89. *Якимович А.К.* Культура XX века // Культурология XX век: Словарь. СПб., 1997.
90. *Циолковский К.Э.* Космическая философия // *Гуренок Ф.И.* Русские космисты. М., 1990.
91. *Мережковский Д.С.* Избранное. Кишинев, 1989.
92. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М. 1990.
93. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996.
94. *Франс А.* Собр. соч. Т. 2. М., 1958.
95. *Амосов Н.* Как жить, чтобы выжить // Лит. газ. 1990. 18 июля.
96. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990.
97. *Бердяев Н.А.* Мутные лики // О русских классиках. М., 1993.
98. *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972.
99. *Мень А.* Письмо к о. Сергию Желудкову // *Желудков С.* Почему и я – христианин. СПб., 1996.
100. *Вернадский В.И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 2001.
101. *Моисеев Н.Н.* Быть или не быть...человечеству? М., 1999.
102. *Гирусов Э.В.* Экологическое знание как теоретическая составляющая новой этики и культуры // Связь времен. М., 2002.
103. *Печчеи А.* Человеческие качества. М., 1980.
104. *Лисеев И.К.* Экологическая этика в новых регулятивах культуры // Связь времен. М., 2002; *Лисеев И.К.* Философия жизни в новой парадигме культуры // Логика. Методология, философия науки. Москва–Обнинск, 1995.
105. *Степин В.С.* Астрономия. Методология. Мировоззрение. М., 1979.
106. Экологический кодекс России (этика природопользования) // Связь времен. М., 2002.
107. *Блок А.А.* Дневник. М., 1989.
108. *Агни Йога.* Напутствие вождю 99. Кемерово, 1992.
109. *Северцев А.С.* Проблемы и трудности теории эволюции // Теория эволюции: наука или идеология? Москва–Абакан, 1998.

110. *Desmond A., Moore J.* Darwin. L.—N. Y., 1992.
111. *Mayr E.* Darwin, intellectual revolutionary // Evolution from molecules to Man. Cambridge, 1983.
112. *Levinton J.S.* Genetics, Paleontology and Macroevolution. Cambridge—N. Y., 1988.
113. *Ruse M.* The Darwinian Revolution. Chicago, 1981.
114. *Wilson L.G.* Sociobiology. The New Synthesis. Cambridge, 1975.
115. *Ruse M.* Mystery of Myteries: Is Evolution a Social Construction? Cambridge—L., 1999.
116. *Пушанский Б.Я.* Обыденное знание. Л., 1987.
117. *Касавин И.Т.* Постигая многообразие разума // Заблуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. М., 1990.
118. *Колчинский В.В.* Неокатастрофизм и селекционизм вечная дилемма или возможность синтеза? СПб., 2002.
119. *Казютинский В.В.* Глобальный эволюционизм. М., 1994; *Казютинский В.В., Драгалина Ж.А.* Современные проблемы универсального эволюционизма // Мыслители — выходцы из земли Коми — В.П. и В.В.Налимовы. Сыктывкар, 2001.
120. *Кузьмина Т.А.* Человеческое бытие и личность у Фрейда и Сартра // Проблема человека в современной философии. М., 1969.
121. *Самохина Н.Е.* Живая Этика о путях духовной эволюции и социума // Пути восхождения. М., 1995.
122. *Гайденко П.П.* Христианство, герметизм и новоевропейское понимание природы // Христианство и наука. Рождественские чтения 2001. М., 2001.
123. *Василенко Л.И.* Христианский эволюционизм о. Пьера Тейяра де Шардена // Глобальный эволюционизм. М., 1994.
124. *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // *Булгаков С.Н.* Избранные статьи. Т. 2. М., 1993.
125. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках. М., 1990.
126. *Лось В.А., Урсул А.Д.* Устойчивое развитие. М., 2000.
127. *Фесенкова Л.В.* Русский религиозный космизм о ценности жизни и человека // Жизнь как ценность. М., 2000.
128. *Фесенкова Л.В.* Теософия сегодня // Дискурсы эзотерики: Филос. анализ. М., 2001.
129. *Фесенкова Л.В.* Тема смерти в русском менталитете и утопическое сознание // Идея смерти в российском менталитете. СПб, 1999.
130. *Фолмер Г.* Эволюционная теория познания. М., 1998.
131. *Крушанов А.А.* Глобальный эволюционизм // Энциклопедия глобалистики. М., 2003.
132. *Данилов-Данильян В.И., Лосев К.И.* Экологический вызов и устойчивое развитие. М., 2000.

# Оглавление

Введение .....	3
<b>ГЛАВА 1</b>	6
Теория эволюции в ценностном измерении	6
Проблема достоверности эволюционных теорий .....	20
Теория эволюции в обыденном сознании .....	26
Глобальный эволюционизм в аксиологическом дискурсе	34
Биологический эволюционизм и проблема человека	41
<b>ГЛАВА 2</b> .....	52
Валеология в эволюционном аспекте	53
Поиски духовности. Теософия и Живая Этика	67
Эзотерика и наука	84
Проблемы научного обоснования эзотеризма (юнгианство и современная эзотерика)	96
Натуралистические ориентации русского космизма .....	112
<b>ГЛАВА 3</b> .....	120
Космизм, эзотерика, валеология как реалии общественного сознания	120
Экологическая проблема в представлениях эзотерики, космизма и валеологии	126
Биологический эволюционизм и утопическое сознание	134
Человек перед лицом экологической катастрофы .....	153
Заключение	163
Литература .....	169

**Научное издание**

**Фесенкова Лидия Васильевна**

**Теория эволюции и ее отражение в культуре**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В. К. Кузнецов*

Технический редактор *А. В. Сафонова*

Корректор *А. А. Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 23.12.03.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 5,47. Уч.-изд. л. 8,11. Тираж 500 экз. Заказ № 065.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т. В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю. А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14