

В. А. Игнатъев

**В ПОИСКАХ
ДУШИ И БЕССМЕРТИЯ**

**Работы разных лет
(2005 – 2009 гг.)**

К 70-летию автора

**Издательство «Э. РА»
М о с к в а
2010**

УДК 13/17
ББК 87. 3
И 26

Игнатъев В. А. В поисках души и бессмертия. Работы разных лет (2005–2009). К 70-летию автора. Научное издание – М.: Издательство «Э. РА», 2010. – 402 с.

Настоящее издание является продолжением книги «В поисках истины, смысла и счастья» (М.: «Прометей» МПГУ, 2005. – 376 с.) и состоит из двух основных разделов. Первый включает монографию о душе и бессмертии, второй раздел составляют работы, отразившие логику познания естественного и сверхъестественного миров, души и бессмертия. В «Приложении» приводится список трудов автора.

Представление о душе как информационно-виртуальной реальности позволяет видеть сложность научного осуществления бессмертия человека и делает проблематичной парадигму бессмертия. Результаты проведённых исследований получены при использовании сравнительного, исторического и логического методов, системно-структурного подхода, принципов диалектики, идей синергетики и могут использоваться в дальнейшем изучении разных уровней жизни и смерти, путей продления активной жизнедеятельности и осуществления бессмертия человека.

Вошедшие в книгу работы были опубликованы в основном в 2005–2009 гг. В них сохранены особенности оформления первых изданий.

Для студентов, аспирантов, научных работников, а также для всех интересующихся вопросами долголетия, сохранения души для вечной жизни, понимаемой как практически, научно осуществимое бессмертие, или – божественное воздаяние после земной жизни.

ISBN 978-5-905016-08-0

ББК 87. 3

© Игнатъев В. А., 2010

© Оформление оригинал-макета и обложки – издательство, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора.....	7
-------------------------	---

Часть первая

**ДУША И БЕССМЕРТИЕ
(С ПОЗИЦИЙ ВНЕНАУЧНОГО
И НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ)**

Монография депонирована (опубликована) в Институте научной
информации по общественным наукам
(ИНИОН) РАН в 2008 г.

Введение.....	10
---------------	----

Глава 1. ДИНАМИКА ВЗГЛЯДОВ НА СУЩНОСТЬ ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ.....	16
---	-----------

§ 1. Эволюция представлений о биологической жизни.....	17
--	----

1-а. <i>Основные подходы в постижении специфических черт жизни.....</i>	<i>17</i>
---	-----------

1-б. <i>Вехи (значимые события) научного познания сущности жизни.....</i>	<i>20</i>
---	-----------

§ 2. Понятие «преемственность» в характеристике сущности жизни.....	35
--	----

§ 3. Представления о сущности смерти и бессмертия. Какое бессмертие нужно человеку?.....	41
---	----

3-а. <i>Взгляды на сущность смерти и бессмертия.....</i>	<i>42</i>
--	-----------

– Смерть и бессмертие в религиозной трактовке.....	42
--	----

– Формирование взглядов на сущность смерти и бессмертия с позиций науки.....	45
---	----

3-б. <i>Какое бессмертие нужно человеку?.....</i>	<i>48</i>
---	-----------

Глава 2. ДУША И ДУХ: ОБЫДЕННО-ЖИТЕЙСКИЕ, РЕЛИГИОЗНЫЕ И ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ.....53

§ 4. Житейски-обыденные и религиозно-мифологические представления о душе и духе.....54

§ 5. Парадигма бессмертия. Религиозные и идеалистические взгляды на роль души и духа в достижении бессмертия.....66

§ 6. Насколько обоснованы надежды верующих на осуществимость (чудо) религиозного бессмертия?..... 81

Глава 3. ДУША И ДУХ В СВЕТЕ НАУЧНЫХ ВЗГЛЯДОВ НА ЖИЗНЬ И БЕССМЕРТИЕ.....88

§ 7. Парадигма бессмертия. Возникновение наукообразных и научных представлений о бессмертии и душе человека.....89

Наукообразные представления о смерти и душе.....89

Возникновение научных представлений

о душе и бессмертии.....105

§ 8. Душа с позиций науки

как информационно—виртуальная реальность.....117

§ 9. Возможно ли научное познание условий и приёмов обеспечения земного бессмертия и воскрешения

человека.....124

Возможно ли практическое, «земное», воскрешение человека

и его «души»?.....127

Глава 4. ПРАКТИЧЕСКОЕ БЕССМЕРТИЕ, СВОБОДА И ВЕРА ЧЕЛОВЕКА В НООСФЕРОГЕНЕЗЕ.....131

§ 10. Нужны ли практическое бессмертие и бессмертническая парадигма?.....133

§ 11. Душа народа, её особенности в понятии

«русская идея».....140

<i>Русская идея как выражение особенностей русской души.....</i>	148
§ 12. Проблемы свободы, веры и религиозности человека в ноосферогенезе.....	158
<i>Проблема свободы.....</i>	158
<i>Проблема веры в ноосферогенезе.....</i>	164
<i>Проблема связи веры, религиозности и нравственности в ноосферогенезе.....</i>	175
Заключение.....	188
ПРИМЕЧАНИЯ.....	195
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. О бессмертии души и посмертном воздаянии в текстах Библии и их истолкованиях.....	204
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Слово благодарности моим наставникам – А. И. Игнатову и В. И. Кремянскому.....	210
ЛИТЕРАТУРА.....	215

Часть вторая

ЛОГИКА ПОЗНАНИЯ ДУШИ И БЕССМЕРТИЯ

Статьи и заметки, опубликованные в научных изданиях Москвы и Рязани.....	234
Идолы формальной логики на пути креативности.....	237
Магический блеск и нищета формальной логики в решении диалектических противоречий.....	259
«Медвежьи услуги» учёных в попытках синтеза науки и религии.....	283
Гуманитариям не нужна учёная степень, но всем нужно соблюдать конституцию.....	313
Библейский бог – творец мира и своего земного облика.....	317
Творчество в учении о врождённом бессмертии души.....	326

Причины и следствия введения в христианство учения о врождённом бессмертии души.....	336
Возможно ли практическое, «земное», воскрешение человека?.....	344
Нужна ли бессмертническая парадигма?.....	350
Л. Н. Толстой об обманах в христианстве. Критика учений о воскрешении и бессмертии.....	358
ПОСЛЕСЛОВИЕ АВТОРА.....	383

ПРИЛОЖЕНИЕ

К 70-летию автора

СПИСОК РАБОТ

(научных и научно-методических) ИГНАТЬЕВА В. А.....	387
---	-----

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Завершение жизненного пути – важная тема философских исследований, имеющая значение для каждого человека. Размышления о неизбежной смерти, о прожитой жизни так или иначе соотносятся с представлениями людей о возможности бессмертия, достигаемого на пути веры и выполнения религиозных предписаний, или на пути научных свершений. В обществе растёт интерес к условиям долгой, активной жизни и к возможности бессмертия, основанного на познании сущности жизни, смерти, особенностей внутреннего мира человека, или его души. Это определяет актуальность предлагаемой вниманию читателя книги размышлений и поисков ответов на волнующие каждого вопросы о конце земного пути и возможности продолжения бытия в иных формах земной или внеземной жизни.

Выявленные в проведённых автором исследованиях универсальность и противоречивость содержания понятия «преемственность» (и принципа преемственности) позволяют осуществить синтез научных, философских и религиоведческих знаний. Это открывает реальные перспективы создания основ теоретической биологии и единой философской антропологии. В работах первой части показано, что положения религиозных учений о посмертном воздаянии нуждаются в основательной корректировке. При сохранении более 1500 лет неизменными текстов книг христианской Библии, теологи, рядовые верующие и неверующие усматривают в них различные, а то и противоположные представления о душе, бессмертии и посмертном воздаянии. Общим является представление о нематериальности души, даруемой человеку Богом.

С научных позиций душа предстаёт как информационно-виртуальная реальность, материальный субстрат которой – нейронно-гуморальные процессы головного мозга. Открывается возможность содержательной научной характеристики сложнейшего комплекса психики человека. Обращение к идеям ортобиоза И. И. Мечникова позволяет на основе современных представлений

о сущности жизни и бессмертия, рассмотренным в монографии, переключать внимание и ресурсы общества с парадигмы бессмертия в её религиозных и научном вариантах на обеспечение продолжительной (более 90 лет) и активной жизни каждого человека.

Работы второй части посвящены выявлению сложности и неоднозначности поисков путей, приёмов, способов постижения, или **логики познания** земного и потустороннего бытия, души и бессмертия. Анализ различных познавательных ситуаций позволяет выявлять случаи подмены диалектической логики формально-логическими построениями, совмещаемыми с антиподами диалектики — софистикой, эклектикой и беспредметными, схоластическими суждениями. Они обесценивают попытки доказывать истинность доводов о врождённом бессмертии души, непротиворечивости религиозных и научных представлений о мире и человеке.

Автор



В. А. Игнатьев

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ДУША И БЕССМЕРТИЕ

Первую часть книги
составляет монография
**«ДУША И БЕССМЕРТИЕ
(С ПОЗИЦИЙ ВНЕНАУЧНОГО
И НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ)»**,
депонированная (опубликованная)
в Институте научной информации
по общественным наукам (ИНИОН) РАН
в 2008 г. (17. 07. 2008. № 60601).

Текст монографии
воспроизводится полностью.

*Посвящаю светлой памяти
Игнатова Александра Ивановича и
Кремянского Виктора Израилевича
— моих наставников и коллег
по работе в сфере философских
проблем естествознания*

*Подход к душе и сама душа постепенно
выявляются как трудная задача, как
«проблема с рогами», если употребить
выражение Ницше.*

(Юнг К. Г.)

ВВЕДЕНИЕ

Знаменитое гамлетовское восклицание «Быть или не быть — вот в чём вопрос» известно не менее, чем латинское изречение «Memento mori» (помни о смерти). Сурово-задумчивое их содержание волнует каждого, кто раньше или позже начинает осознавать бренность бытия и неизбежность завершения личной жизни. Осознавая неизбежность смерти, многие люди приходили к неутешительному выводу, что жизнь лишена смысла. Желание избежать смерти, обрести смысл жизни нацеливало на поиски путей бессмертия. Идея бессмертия формировалась в многовековых поисках людьми смысла жизни и своего предназначения. Возможность бессмертия и воскрешения людей, издавна, начиная с житейски обыденных и религиозно-мифологических представлений, связывается с неограниченно долгим сохранением и воспроизведением души человека. Основательные труды о душе создаются с глубокой древности по настоящее время. Одно из первых сочинений, содержащих систему представлений древних «О душе», принадлежит Аристотелю (IV век до н. э.). Но о душе начали рассуждать задолго до него в странах древнего Востока. Душа почиталась в культах всех народов на всех континентах.

Актуальность проблематики сущности и судьбы души человека определяется той ролью, которую ей отводили религиозные и философские труды, как самому существенному свойству, дарованному человеку богом или по другому называемым «первоначалом» мира. Со временем с душой стали связывать возможность бессмертия, полагая, что эмпирически неопровержимые факты смерти человека и разложения его тела оставляют всё же надежду на вечную жизнь душ отдельных людей, нетленных и потому сохраняемых после смерти. Особая роль души определялась её связью с бессмертным и вечным духом. Понятно, что столь животрепещущая тема, раньше или позже входящая в мир переживаний каждого человека, вызвала огромный поток литературы. Её обзор мог бы составить отдельный, и, как мы полагаем, довольно интересный труд. Ссылки на ряд источников о душе и духе, их роли в бессмертии человека приводятся в данной работе (Примечание 1).

Взгляды на бессмертие и необходимость для его осуществления неограниченно долгого сохранения (или воспроизведения) души длительное время формировались в процедурах вненаучного, или «метафизического», освоения действительности. Такие представления существуют вне науки и в настоящее время. В изначальном смысле слово «метафизический» означает: находящийся «над физикой», или следующий «после физики». В данной работе термины «метафизический» и «вненаучный» будут означать результаты (предположения, выводы), которые получены приёмами и средствами освоения действительности, предоставляемыми вненаучными формами общественного сознания — философского, этического, эстетического, религиозного, правового, политического.

Обширная и разноплановая литература о душе и духе относится в основном к вненаучному знанию, позволяющему человеку иметь ценностные ориентиры и с их помощью находить и выражать цель и смысл жизни. Эта

важнейшая сторона жизни людей оказалась в стороне от научного познания, сосредоточенного на выявлении законов и закономерностей изменения предметов в разных сферах бытия. Ситуация начала меняться с успехами научно-технического прогресса, позволившими ставить и обсуждать вопросы о возможности практической реализации извечной мечты человека о бессмертии. Действительно, сказочные мечты о ковре-самолёте, сапогах-скоороходах, всевидящем оке (волшебном зеркальце, блюдечке и наливном яблочке) воплотились в самолёты и ракеты, радио-, теле-, видео- аппаратуру. Уместно задуматься о возможности научного осуществления сказочных мечтаний о молодильных яблоках, живой воде и других средствах, позволяющих преодолеть смерть и жить вечно.

Возможность земного, практически осуществимого бессмертия научными средствами привлекает внимание всё большего числа исследователей. Для реализации задач по воплощению в жизнь бессмертия людей нужны усилия учёных-естественников, медиков и представителей гуманитарного знания. Чтобы разобраться в обилии высказываемых ими идей и предложений, от практически реализуемых до фантастически-утопических, требуется учитывать результаты историко-философских исследований и новые данные науки по проблематике жизни, смерти и бессмертия. Возникла потребность провести анализ динамики знаний о зарождении, формировании и эволюции представлений о душе и бессмертии.

Формулировка «динамика знаний» не является принятым и привычным сочетанием слов. Образ «динамики знаний» включает представления о получении новых сведений или выдвижении новых идей, ведущих к перестройке фактуальных оснований и к созданию новых теорий с более широкими возможностями «объяснения—понимания». В исследованиях динамики можно не фиксировать утомительные исторические подробности эволюции или развития знаний, а сосредоточить внимание на логике зарождения

дения, становления и взаимодействия изучаемых феноменов Они постигаются в научном познании, в его исторически выработанных формах, приёмах и методах исследования, а также – во вненаучном познании (знании) в житейски обыденных взглядах, мифах, религиозных учениях, в идеалистической философии.

Для решения поставленных задач используются логический, исторический и системно-структурный подходы, принципы диалектики, идеи психоанализа, синергетики. Автор полагает, что они позволят проследить основные вехи (значимые события) в формировании и взаимодействии вненаучных и научных представлений о душе и бессмертии.

Надежда на достижение практического, земного бессмертия укрепляется с осознанием движения человечества к новому состоянию – цивилизации будущего. Её называют посттехногенной (Степин, 1989), информационной (Абде-ев, 1994) цивилизацией, технотронным (Бжезинский) или постиндустриальным обществом – от Д. Белла (1999) до «третьей волны» А. Тоффлера (1999). Новая **цивилизация будущего** может называться **ноосферной**, поскольку она формируется как определённое состояние ноосферы (сферы разума; от греч. *noose* – разум), возникновение которой было предсказано гением В. И. Вернадского (1988). Становление, формирование ноосферной цивилизации, или **ноосферогенез**, осуществляется при вызревании необходимых научно-технических, нравственных и иных предпосылок.

Какие проблемы в связи с открывающейся возможностью осуществления практического, научно достижимого бессмертия предстоит решать? Мы попытаемся *выявить основные направления исследовательской и практической работы*, встающие перед обществом в связи с открывающимися возможностями достичь бессмертия людей научными средствами, а также – *обсудить возможность практического воскрешения* в формирующейся ноосферной цивилизации будущего. Цель данной работы – выяснение возможностей «земного», практического осуществления

бессмертия и воскрешения людей как неограниченно долгого сохранения их душ и активной телесной и духовной деятельности.

Оба направления исследований (научное и вненаучное) предполагают анализ поиска сущности жизни, смерти и бессмертия, представлений о душе, с сохранением которой связывается осуществление бессмертия и воскрешения. Цель работы, по авторскому замыслу, реализуется путём исследования:

1. — основных этапов историко-философского и естественнонаучного изучения сущности жизни и смерти;

2. — рационального содержания вненаучных (житейских, религиозных, философских.) суждений и имеющихся научных представлений о душе;

3. — возможности земного бессмертия и воскрешения, которые связаны с открываемыми в ходе научно-технического прогресса средствами и технологиями неограниченно долгого сохранения и воспроизведения «душ» умирающих людей.

В соответствии с целью, задачами и направлениями исследований полученные результаты представлены в четырёх главах (каждая из трёх параграфов), заключении, примечании, двух приложениях, библиографии (списке использованной литературы). Глава 1-я представляет авторское видение динамики взглядов на сущность жизни, смерти и бессмертия. В главе 2-ой рассматриваются обыденно-житейские и религиозно-мифологические, а в главе 3-ей — научные представления о душе и духе. С научных позиций душа — *совокупность компонентов психики, равная информационно-виртуальной реальности программ индивидуальной жизнедеятельности и субъективного духовного мира личности.* «Душу» составляют закодированные в структурах и процессах головного мозга нематериальные, духовно-информационные значения (или — смыслы), выражаемые знаками и знаковыми системами.

Последняя, 4-я глава посвящена вопросам свободы и веры в ноосферогенезе, проблематичности парадигмы бессмертия человека. Рассматриваются особенности надличностного понимания души такого сложного целостного системного образования, как «душа народа», и выражение этих особенностей в понятии «русская идея». В «Заключении» подводятся итоги анализа. Сделан вывод о возможной переориентации общественного мнения от ожидания бессмертия (религиозного или «земного») на достижение каждым человеком естественного предела жизни. Согласно концепции ортобиоза И. И. Мечникова (1988: 1-е изд. — 1907), в возрасте 90-120 лет у каждого человека завершается полный цикл жизненных отправлений и появляется инстинкт смерти. Он позволяет преодолеть страх преждевременной кончины и уйти из жизни с чувством удовлетворения и желанием вечного покоя.

Глава 1
ДИНАМИКА ВЗГЛЯДОВ НА СУЩНОСТЬ
ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ

§ 1. Эволюция представлений о биологической жизни.

1-а. *Основные подходы в постижении специфических черт жизни.*

1-б. *Вехи (значимые события) научного познания сущности жизни*

§ 2. Понятие «преемственность» в характеристике сущности жизни

§ 3. Представления о сущности смерти и бессмертия. Какое бессмертие нужно человеку?

3-а. *Взгляды на сущность смерти и бессмертия.*

3-б. *Какое бессмертие нужно человеку?*

§ 1. Эволюция представлений о биологической жизни

Избежать утомительных перечней имён учёных и высказываемых ими мыслей позволяет периодизация подходов к характеристике особенностей живого в соответствии с принимаемыми образцами, или — парадигмальными основаниями, анализа сущности жизни. Воспользуемся схемой, которую применяли многие авторы, выделяя ряд подходов в суждениях об особенностях жизни.

1-а. Основные подходы в постижении специфических черт жизни

Этапы развития представлений о сущности жизни рассматриваются в специальных работах и диссертационных исследованиях. Мы можем, экономя время и сокращая детали описания, воспользоваться имеющимся в литературе опытом уже проводившихся обобщений и классификаций результатов работ по характеристике сущностных свойств органической жизни. В качестве основных специалисты обычно выделяют *материалистический и идеалистический подходы* в анализе и толковании биологических процессов. Идеалисты считают сущностью жизни вечное нематериальное начало — мысль, идею бога или иное духовное начало, которое творит жизнь и создаёт живые существа. Материалисты считают возможным познавать специфические черты органической жизни, изучая материальные, природные процессы. Схематически выделяя основные вехи в противоборстве «линий» материализма и идеализма по пробле-

мам происхождения и сущности жизни, исследователи отметили *альтернативы механицизма и витализма, позиции холизма (органицизма), противопоставляемые атомизму и редуccionизму*. Материалистические попытки объяснить сущность жизни в XVII–XIX вв. носили механистический характер, своеобразно проявлявшийся в ведущих для эпохи образах (культурологических парадигмах), менявшихся с развитием общества.

По схеме академика А. И. Опарина (1968; 1984. Гл. 1. §§ 1, 2) во второй половине XVII и в начале XVIII вв., в «век часов», жизнь уподоблялась сложному и точному механизму часов. В конце XVIII в XIX вв., в «век паровой машины» прообраз жизни искали в тепловых двигателях. Позже в познании жизни выдвигаются законы термодинамики (сохранения энергии и возрастания энтропии). В XX веке, с переходом к «веку связи и управления», место прежних образов живого занимает ЭВМ – электронная вычислительная машина. Место энергетики занимает кибернетика – наука об управлении и связи в животном и машине, как охарактеризовал её Н. Винер (1958). Отметив, что проводимые аналогии между жизнью и машиной не объясняют причину появления важнейшего свойства живого – причины целесообразности живых существ, А. И. Опарин (1984. С. 37) переходит к вопросу о значении проблемы происхождения жизни в выяснении её сущности. Схема анализа, или поиска сущности жизни, реализованная в работах А. И. Опарина, может быть принята с уточнением в части выделения религиозных толкований, которые зачастую в обобщённых академике ставились в ряд с идеализмом. Конечно, идеализм, особенно объективный, имеет общее с религией в плане признания сверхъестественной основы, или субстанции всего сущего. Однако философия (в том числе идеалистическая) имеет и отличия от религии. Они обычно выделяются в учебных пособиях, и в специальном анализе должны учитываться.

Религиозно-мифологические взгляды являются древнейшими решениями вопроса о появлении жизни. Прошед-

шие два с половиной тысячелетия, связанные с появлением и развитием философии и науки, критикой религии и идеализма, мало что изменили в представлениях верующих о божественном акте творения Земли, жизни и человека. Более того. Во второй половине XX столетия оформился, как течение, так называемый *научный креационизм*. Его представители говорят о первоначалах мира в науке и теологии, рассматривают научный фундамент идеи творения, рассуждают о биологии сквозь призму веры, считают И. Христа спасителем науки. На русском языке стали известны (отчасти, по зарубежным издательствам) представители «научного креационизма» – Морис Г. М. (1981), Стэнли Л. Яки (1992), Тейлор Пол (1994) и другие. Работы отечественных авторов (Кузнецов, 1993; Кулаков, 1993 и др.) опубликованы в сборниках 1993 г. : «Научный фундамент идеи творения» и «О первоначалах мира в науке и теологии». «Научные креационисты» стремятся, используя новейшие данные науки, обосновать неизбежность признания божественного творения мира и человека, а также – продолжающееся до наших дней чудесное влияние Бога-Демидурга на поддержание мировой гармонии и условий, пригодных для жизни на Земле. Получается почти как в «Фаусте» Гёте (1971 – раздел «Пролог на небесах»): «Непостижимость мироздания даёт нам веру и оплот...». Вполне профессиональные и доступные порою только специалистам суждения докторов и кандидатов разных наук предстают детски наивными в попытках разрешить все трудные и сложные научные вопросы ссылками на божественное могущество.

При знакомстве с работами «научных креационистов» поневоле вспоминаются слова великого нашего соотечественника М. В. Ломоносова (1954 С. 574-575) о том, что оним умникам легко быть философами, выучив наизусть три слова «Бог так сотворил» и давая их в ответ вместо трудных и порою долгих поисков причин загадочных явлений (Примеч. 2). Более привлекательной представляется приобретающая популярность идея диалога науки и религии,

например, в работе С. В. Девятовой (1999). Но и эта ориентация допускает значительные расхождения. С позиций религии наука обнаруживает и подтверждает могущество Бога. Напротив, с позиций науки (а также — в марксизме, фрейдизме, или, как вариант, — в трактовке автора данной работы) возможно понимание религии как одного из величайших «изобретений» людей в их желании преодолеть страх перед «Ничто» и «Никогда» с неизбежным наступлением смерти, обесмысливающей жизнь человека. Научный подход предполагает, что в дальнейшем анализе мы оставим в стороне религиозные трактовки сверхъестественного творения мира и сосредоточим внимание на философских и научных поисках специфических черт (сторон) сущности жизни. Направление научного анализа выявления специфических черт жизни мы ограничим значимыми для поставленной цели событиями из истории биологии, которые выделяются, как своеобразные *метки*, или *вехи* поисков сущности жизни.

1-б. Вехи (значимые события) научного познания сущности жизни

В речи «Семь мировых загадок» Э. Дюбуа — Реймона (1901), получившей широкую известность во многом благодаря работе Э. Геккеля «Мировые загадки» (1906), к числу трудноразрешимых была отнесена загадка происхождения жизни. Загадка эта волновала умы с незапамятных времён, вызывая многочисленные суждения о различных сторонах и проявлениях специфичности, отличающей живое от неживого, различий и своеобразия социальной и духовно-душевной жизни. Предпринимались попытки обобщений разных суждений для выделения своеобразных черт (сторон), характеризующих сущность жизни.

В развитии биологии тайна происхождения и выявления специфических черт биологической жизни оказалась связанной с возникновением органической клетки, её фун-

кционированием и воспроизведением. Установление связи загадки жизни с клеточным строением и клеткообразованием живых существ составило целую эпоху в развитии биологии. Новые данные о клеточном строении были получены благодаря изобретению и использованию микроскопа — нового технического средства XVII века, применённого в исследовании структуры живых организмов. Заслугу выявления клеточного строения самых различных органических объектов и их компонентов разделяют многие учёные (англичанин Р. Гук, голландец А. Ван Левенгук, итальянец М. Мальпиги другие (Подробнее см. : Кацнельсон, 1963; Вермель, 1970; Митникова, 1980). Получившие широкую известность в XVIII—XVIII веках данные о микроскопическом строении организмов оставались набором случайных наблюдений, исходя из которых ячейки, составляющие органы и ткани, рассматривались как некоторые пустоты, окружённые оболочкой, — пузырьки, мешочки, поры, или — клетки.

Микроскопические исследования в сочетании с химическим анализом послужили основанием новому направлению исследований, у истоков которого стоял известный немецкий физиолог И. Мюллер (1801-1858). Он наблюдал в хряще животных клетки и отметил их сходство с растительными клетками по наличию оболочки, что считалось тогда важнейшим признаком клетки (Примеч. 3). Решающий вклад в создание клеточной теории внесли в XIX веке немецкие учёные Матиас Шлейден (1838), Теодор Шванн (1838) и Рудольф Вирхов (1838, 1858). Один из авторов клеточной теории — Т. Шванн вышел из лаборатории И. Мюллера. Опираясь на работы и выводы М. Шлейдена, Т. Шванн высказал новое положение о том, что клетки как растений, так и животных принципиально сходны (гомологичны) между собой, ибо все они возникают единообразным путём. Клеточная теория, основу которой заложил М. Шлейден и разрабатывал, «стоя на его плечах» Т. Шванн, получила научное выражение и в определённой мере — завершение процесса клеткообразования, благодаря вкла-

ду другого ученика И. Мюллера – врача–патолога Р. Вирхова. Учеником И. Мюллера был также М. Ферворн (1897), разрабатывавший идеи клеточной теории применительно к физиологии животных. Р. Вирхов фактически стал одним из соавторов клеточной теории. Он устранил не соответствовавшую фактам модель клеткообразования, или цитогенеза, согласно которой новые клетки возникали в старой, в её клеточной жидкости из клеточных ядер – цитобластов.

Вирхов содействовал дальнейшей разработке клеточного учения, хотя и преувеличивал значение самостоятельности клеток многоклеточного организма. Высказав положение о клеточке как целостном образовании, в своей целостности проявляющим свойство жизни, Р. Вирхов (1865. Вып. 1. С. 18) сформулировал ставший знаменитым биологический закон преемственности, выраженный в формуле «*Omnis cellula e cellula*» – «Каждая клетка от клетки». Вирховский закон преемственности клеточной структуры организмов позволял окончательно отвергнуть идею произвольного зарождения организмов и их отдельных частей. «Никакое развитие не начинается заново *de novo*. Не доказано, что из не ячеистого вещества развивается ячеистое (клеточное)», – делает вывод Р. Вирхов (Там же).

Положения о преемственности клеточных структур, базирующиеся на прочном фундаменте фактов, были поставлены под сомнение «новой клеточной теорией» образования клеток из неклеточного живого вещества, выдвинутой в работах О. Б. Лепешинской (1939, 1945, 1957). Через сто лет после работ Шлейдена, Шванна, Вирхова был возрождён взгляд на возникновение клеток из живого неклеточного вещества. Его несостоятельность была обнаружена и показана в 1930-е годы в работах Токина (1936); Заварзина, Насонова, Хлопина (1939). Но преодоление несостоятельной в научном отношении «новой клеточной теории», подержанной весомым тогда авторитетом Т. Д. Лысенко, затянулось до 1960-х годов (См. Кацнельсон, 1963. Гл. 32;

Вермель, 1970. Гл. 9, § 58). Ситуацию с распространением и критическим преодолением учения О. Б. Лепешинской об образовании живого из неклеточного вещества рассматривал В. П. Сойфер (1998, 2002). Драматические страницы отрицания классической генетики, возвышения и крушения лысенковщины приводятся в исследованиях биолога-генетика Ж. А. Медведева (1993) и Р. Л. Берг (2003) – генетика, доктора биологических наук, дочери известного географа и биолога Л. С. Берга, противопоставившего дарвинизму номогенез – учение о закономерном изменении органических форм жизни (Берг, 1922).

Положения усовершенствованной клеточной теории, освобождённой от идеи цитогенеза, Р. Вирхов и М. Ферворн использовали для коренного преобразования специальных областей биологии и медицины. Оба немецких учёных считали, что установление единого общего биологического начала, найденного в клеточном строении всех растений и животных, вносит порядок в кажущийся хаос фактов, доставляемых опытами и наблюдениями, и будет способствовать развитию биологии и медицины. На этом пути предстояло, учитывая «шаткость наших сведений» во многих разделах, «привести гистологию в неразрывную связь с физиологией и патологией и прежде всего доказать, что клеточка действительно представляет последний морфологический элемент всего живого и что вне её мы не имеем права предполагать никакой постоянной жизненной деятельности» (Вирхов, 1865. С. 3).

«Жизнь не только в произведении тел, сохраняющих обособленность и известную деятельность через присущие им силы. Это имеется и у камней, кристаллов. . . Жизнь есть деятельность клетки, её особенность есть особенность клетки» (Вирхов, 1866. С. 8). Согласно Вирхову, каждый организм, растение или животное, является суммой жизненных единиц, а каждая отдельная единица содержит всё необходимое для жизни. Клеточная теория служила утверждению материального единства органического мира в его

связях с миром неорганическим в процессах обмена веществом и энергией (позже сформировалось представление о потоке информации). Однако, признавая и обосновывая данными наблюдений и опытов положение о клеточке как элементарной форме жизни, морфологическом элементе всего живого, Вирхов и Ферворн восприняли и усугубили механистическое толкование индивидуальности клеток многоклеточного организма, которое было присуще взглядам Шлейдена и Шванна.

Широкую известность получило уподобление многоклеточного организма государству. Живое тело сложных организмов сравнивалось с устройством, подобным государственному и уподоблялось общественному организму. М. Ферворн посвятил специальную главу отношениям в клеточном государстве, выделив в ней разделы: **А.** Самостоятельность и зависимость клеток. **Б.** Дифференциация и разделение труда в клетках. **В.** Централизация управления. Аналогию между клеточным строением организмов и государственным устройством проводил немецкий естествоиспытатель Э. Геккель (E. Haeckel, 1834-1919), последователь и пропагандист эволюционного учения Ч. Дарвина. Работа Э. Геккеля «Клеточные души и душевные клетки» (1880) занимает особое место в поиске специфических черт органической жизни. Теория клеточных душ появилась, по собственной оценке автора, как следствие отстаиваемого им монистического единства мировоззрения.

По Э. Геккелю, в борьбе за существование происходило разделение труда между клетками, они специализировались по применению в различных жизненных обстоятельствах. «При этом, — писал Геккель (1880. С. 17-18), — клетки походили на благовоспитанных граждан... культурного государства. Ткани суть наследственные клеточные касты в культурном государстве многоклеточного организма. Органы же, которые сами состоят из различных тканей, можно сравнить с различными ведомствами и учреждениями. Во главе всего стоит могущественное центральное правитель-

ство, нервный центр, мозг». Геккель стремился снять упреки естествознанию в низведении природы до бездушного механизма через сравнительное и генетическое рассмотрение душевной жизни. Её элементы есть во всякой живой материи, во всякой протоплазме в простых формах довольства и недовольства, движения притяжения и отталкивания. В работе Э. Геккеля типично механистическое представление Р. Вирхова об организмах как клеточных государствах соединяется с идеей эволюции жизни (клеток и клеточных душ) и разделением труда между клетками в онто- и филогенезе в борьбе за существование. Ступени развития и строения души оказались различными в многообразных живых созданиях, изменяясь от простой клеточной души постепенно через длинный ряд восходящих промежуточных ступеней до сознательной и разумной человеческой души.

Для Э. Геккеля (1880. С. 14, 19, 24, 29) не подлежит сомнению тот «физиологический факт», что всякий род душевной деятельности неразрывно связан с известными телесными органами или орудиями. Орган каждой отдельной клеточной души — это тело самой клетки, протоплазма и клеточное ядро, или часть их. Душевные же клетки — это нервные клетки мозга, клетки ганглий. Они есть у всех животных, снабжённых нервной системой. У таких животных есть душевная жизнь или «душа». Есть ли душевная жизнь у микроскопических организмов и растений? Геккель отвечает на этот вопрос положительно. Различия в протоплазме разных организмов определяют и различия в градациях душевной деятельности микроорганизмов, растений и животных. Тем не менее, в разных организмах протоплазма имеет и общие свойства. Самое важное из этих свойств — одушевление как способность протоплазмы ощущать всякого рода раздражения и реагировать на них. Из увиденного им единства душевной жизни организмов Э. Геккель вывел представление о *пластидулах* как последних факторах душевной жизни, которые оказались ничем иным, как не-

видимыми мельчайшими однородными частицами, или молекулами протоплазмы. Их бесконечное разнообразие создаёт возможность бесчисленного разнообразия клеток. Как видно из изложенного, явления душевной жизни Геккель истолковал вполне материалистически. Последующие научные данные не подтвердили гипотезу пластидул. Однако кажущееся экстравагантным учение Геккеля о клеточных душах и душевных клетках оказалось одной из интересных попыток преодолеть ненаучность витализма и односторонность взгляда на организм, как на механизм, на физико-химическую машину-автомат.

Является ли случайным некоторое внешнее сходство учения непоследовательного или, по выражению В. И. Ленина (1973), «стыдливо» материалиста Геккеля о клеточных душах и неовиталиста Г. Дриша о внутреннем факторе? Даже названия их работ имеют нечто общее: «Клеточные души и душевные клетки» Э. Геккеля (1880) и «Душа как элементарный природный фактор» Г. Дриша (Driesch, 1903). С развитием естествознания, с открытием «поток» информации в жизненных явлениях оказывается возможным идентифицировать внутренний регулирующий фактор «реституционных процессов» Г. Дриша и душевную жизнь клеток Э. Геккеля с движением информации в актах управления органическими процессами. Идеи регулирующего взаимодействия в процессах самосохранения и самовоспроизведения живого в учениях неовиталистов и «механистов» можно рассматривать и как раннюю попытку выразить такую черту специфичности органической жизни, которая во второй половине XX века была сформулирована в концепции опережающего отражения П. К. Анохина (1962), в представлениях А. И. Игнатова (1966, 1973) о сущности жизни, о предпосылках и градации идеального, присущего различно организованным животным. В работах о физико-химических машинных процессах организмов-автоматов, а также в учении Геккеля о клеточных душах и душевных клетках получило своеобразное выражение

свойство отображения живыми системами различных раздражений (внешних и внутренних воздействий)

Конструктивную роль в преодолении налёта мистицизма виталистических представлений о внутреннем управляющем факторе (Дриша, Рейнке, Гурвича) и антропоморфно-анимистических понятий клеточных душ и душевных клеток Э. Геккеля могут выполнить выдвинутые в ряде работ В. И. Кремянского (1968) представления о суперструктурах и системах информации — «инфах», а также высказанное Н. А. Заренковым (1988) суждение о семантико-информационном взаимодействии, как существенной характеристике приспособленности, выражающей специфическое содержание биологических процессов. Согласно взглядам В. И. Кремянского (1968), суперструктуры представляют единство непосредственного и опосредованного в виде физико-химических структур и «встроенной» в них информации. Сочетание «букв» информационных физико-химических молекулярных структур кодирует определённые значения сигналов — сообщений, влияющих на течение органических процессов. Эти процессы подобны смыслу слов, передающихся сочетанием букв алфавита, но зависимых не от самих букв непосредственно, а от полученного их сочетаниями значения в системе отношений людей. Содержащиеся в физико-химических структурах вторичные кодированные структуры, образующие системы информации («инфы» В. И. Кремянского — 1968, 1977), могут в определённом смысле быть поняты и как материальная основа свойства идеального на уровнях организации, предшествовавших человеку. Вот эта иногда интуитивно улавливавшаяся особенность вторичных кодированных структур (суперструктур), встроенных в первичные физико-химические молекулярные структуры, и находила неадекватное выражение в представлениях виталистов о внутреннем регулирующем факторе, непространственном и не сводимом к физико-химическим процессам.

Механицизм ограничивал возможность обобщений эм-

пирического материала сведением жизненных процессов к сумме отправлений клеток, составляющих организм. Это сдерживало развитие клеточной теории. Но мощный импульс, данный развитию биологии созданием клеточной теории, продолжался с преодолением недостатков и ограничений первого периода формирования нового учения о едином строении и клеткообразовании. Главным его достижением оказался *принцип единства структурной организации живого* и фактическое обоснование этого принципа. Создание клеточной теории, в качестве крупнейшего достижения естествознания XIX века, влияло на мышление учёных – естественников, философов, социологов, психологов, содействуя освобождению их от ограниченности умозрения натурфилософии Шеллинга, Гегеля, априоризма системы Канта, пользовавшейся заметным влиянием у биологов XVIII – XIX веков. Исследование внутриклеточных структур, преобразований клеточных компонентов и самих клеток убеждало в том, что в органическом мире, как и в других сферах, всё совершается диалектически, во взаимосвязях процессов внутри и между областями действительности. Тем самым утверждалось диалектическое представление о природных процессах, которое шло на смену старой натурфилософии и метафизическим взглядам естествоиспытателей.

Создание клеточной теории имело громадное значение для последующего развития биологии. Уже создатели клеточной теории понимали значение принципа единого строения и клеткообразования всех живых организмов для выражения отличий живого от неживого. Такой подход в понимании специфики органической жизни был использован в одной из первых программ теоретизации биологии М. Гартманом (1936), предпринявшем попытку построить общую биологию, исходя из единого основания – клетки, как структурной единицы жизни. Выяснение специфики живого должно вести, как справедливо заметил Г. В. Платонов (1984), к созданию теоретической биологии. Такие попыт-

ки в истории биологии предпринимались неоднократно. Проблемы создания теоретической биологии исследовались в наших работах (Игнатьев, 1990, 1992). Некоторые их результаты используются в данной монографии для освещения вопросов познания сущности жизни на разных уровнях её проявления.

Заметный резонанс в сообществе учёных вызвала работа Шрёдингера (Stirzinger) «Что такое жизнь с точки зрения физики?» (1947), ставшая своеобразным прологом последующих физико-химических и системологических исследований жизни в качестве активных процессов организованных самовоспроизводимых систем. Вопрос о связи жизни с организацией физико-химических процессов, с определённым морфологическим субстратом на 45 лет раньше, чем в работе Шрёдингера, был поставлен в сочинении Коржинского (1888). В ней, как и у Шрёдингера, в название также был вынесен вопрос «Что такое жизнь»? К сожалению, работа отечественного биолога, ботаника С. И. Коржинского (1861-1900), вероятно, по неявно сложившейся традиции (обращать на зарубежные публикации больше внимания, чем на отечественные исследования), не привлекла должного внимания в уходящем XIX и начинавшемся XX веке. С. И. Коржинский отметил, что жизнь есть функция организма. При нормальных условиях жизни организма рефлекторные и инстинктивные действия всегда целесообразны: отвечают всем потребностям существования как индивидуальной, так и видовой жизни (Там же. С. 3, 15, 23). Автор высказал ряд глубоких замечаний в адрес витализма, поясняя, что целесообразность активных движений (одно из проявлений жизни) основана на опыте предшествовавших поколений, на одном свойстве памяти плазмы, не требующем привлечения особых сверхъестественных витальных факторов.

В анализе специфических черт жизни продуктивным оказался *системно-структурный (системологический) подход*. Его становление и продуктивное использование идей

и приёмов системного анализа во многом определялось работами Л. фон Берталанфи (Bertalanffy, 1901-1972). Многочисленные работы Берталанфи (1969; Bertalanffy, 1928, 1932, 1942, 1949) позволяют проследить движение от идеалистических трактовок к материалистическим взглядам на целостность и целесообразность (телеономность) как проявления сущности жизни. Большой интерес к проблематике сущности жизни устойчиво проявлялся в 1950-е – 1970-е годы. В специальных сборниках публиковались довольно многочисленные работы авторов, посвящённые сущности, происхождению жизни и предбиологических систем (Примеч. 4). Поиски отечественных исследователей, учёных и философов, стимулировались проведением международных симпозиумов (Примеч. 5). Они доставляли материалы для осмысления новых научных данных в разных сферах биологии, а также для философского анализа проблем с разных, а нередко – и с альтернативных позиций.

Проблеме сущности жизни посвятили исследования Н. Т. Костюк (1966, 1967), А. И. Игнатов (1966, 1973), В. Н. Веселовский (1971), К. Гёсслер (1967). Все они учитывали, так или иначе, характеристики особенности органической жизни как формы (или совокупности разнообразных форм) движения материи, включающие обмен веществ и имеющие определённую, как отметил Ф. Энгельс (1961), белковую субстратную основу. Для примера приведём характеристики сущности жизни, выделенные А. И. Игнатовым (1973. С. 33) в кратком варианте определения. «Жизнь есть высший природный уровень организации материи, представляющий собой единство белковых систем, организмов, видов и биосферы, основным способом поддержания целостности которых служат реакции самоуправления с использованием бессознательных форм идеального отражения». Указание на «бессознательные формы идеального отражения» представляется интересной и по достоинству не оценённой новой идеей в характеристике специфичности биологических форм жизни. Идея эта корре-

лирует с названиями жизни клеток, как «душевной» (Геккель, 1880) и проявлений жизненных процессов, как «души» (Дриш – Driesch Н., 1903.). Обращение к истокам представлений о душевной жизни и душе позволяет давать аргументированное диалектико-материалистическое объяснение эволюционного пути появления сознания. Процессы антропосоциогенеза включали на ступенях, переходных к облику современного человека *Homo sapiens*, появление сознания в качестве высшей формы психического отражения действительности, характеризуемой многообразными проявлениями духовно-душевной деятельности, или – «души» человека.

В попытках систематизировать, упорядочить многочисленные определения сущности жизни, учитывающие философские и естественнонаучные аспекты, В. Н. Веселовский (1971) выделил ряд *методологических подходов*. По его мнению, широкое распространение получила **моноатрибутивная** методология, основанная на выделении одного главного свойства живого. В качестве примера приведено определение А. И. Опарина (1966. С. 9), в котором широко известный биохимик в биологических процессах выделил ведущую роль биохимических реакций, составляющих обмен веществ Другой пример того же ряда – определение, по которому «сущность жизни состоит в противоречии закону возрастания энтропии (Плющ, 1964. С. 16). Ряд учёных используют **полиатрибутивную** методологию, т. е. считают возможным определять сущность жизни через перечисление её основных свойств и проявлений. Близким к атрибутивному, по мнению В. Н. Веселовского (1971. С. 30-32), является **функциональный** подход, оставляющий в стороне субстратные характеристики и сводящий сущностные черты жизни к проявлениям её функций. Использовать такой подход в определении жизни и мышления предложил математик А. Н. Колмогоров (1964. С. 50). По поводу предложения выработать чисто функциональное определение жизни, без указания на её субстратную основу, высказыва-

лись аргументы «за» и «против», в частности, в работах, отмеченных в монографии В. Н. Веселовского (1971. С. 30-32).

В числе методологических подходов в рассмотрении особенностей жизни В. Н. Веселовский также назвал традиционно выделяемые витализм, механицизм и субъективистскую методологию. В следующем разделе мы остановим внимание на полемике виталистов и механицистов по поводу сущности жизни, проявляемой в её своеобразных, специфических свойствах. Субъективистская методология проявляется в отрицании объективных характеристик жизни. В философии неопозитивизма специфические черты жизни сводятся к понятиям и рассматриваются как условные обозначения, что является ошибочным, неправомерным. Ведущую роль в достижении продуктивных результатов анализа черт сущности жизни В. Н. Веселовский (1971. С. 41-57) отвёл, как и большинство отечественных философов советского периода, диалектико—материалистическому подходу, освобождённому от произвольных наслоений Т. Д. Лысенко и его последователей. В качестве аспектов диалектико—материалистического подхода были названы объективность, историзм, многопорядковость, единство абстрактного и конкретного, единство субстрата и движения, связь с практикой. Эти и иные аспекты материалистической диалектики составляют, действительно, то непреходящее значение выверенных социальной практикой и научным познанием ориентиров, способных вести научное познание к получению достоверных, истинных результатов исследования сущности жизни.

Ряд достоинств в обобщении опытов анализа сущности жизни и собственных творческих поисков не избавили работу В. Н. Веселовского от деловой критики. Существенные замечания сделал Г. В. Платонов — философ и биолог (окончил Тимирязевскую с/х академию). Он отметил, что отнесение Веселовским определений сущности жизни к моно- или полиатрбутивной методологии проводилось довольно произвольно. Определения А. И. Опарина и дру-

гих авторов, отнесённые к моноатрибутивным, в действительности указывают на ряд признаков. Равно и определения, отнесённые к полиатрибутивным (Костюк, 1966 и др.), не включают и не могут включать перечня всех свойств жизни, а лишь важнейшие её признаки. Отвергая критикуемую схему, Г. В. Платонов (1978. С. 67) отметил, что «В действительности существуют не моно- и полиатрибутивная, а материалистическая и идеалистическая, диалектическая и метафизическая методологии». В работах по исследованию сущности жизни Г. В. Платонов выделил ряд определений, включая новое тогда определение Г. А. Югая. Согласно ему «Жизнь есть особая космическая организованность, существенным моментом которой является борьба энтропии и эволюции, удержания антиэнтропийного состояния на основе постоянного самообновления, обмена или круговорота вещества, энергии и информации» (Югай, 1976. С. 195).

Проведя критический анализ определений сущности жизни, Г. В. Платонов в разделе коллективной монографии «Диалектика живой природы» сформулировал определение жизни, полагая, видимо, достаточным для характеристики специфики указываемых в определении признаков. «Жизнь – высшая из природных форм движения материи: она характеризуется самообновлением, саморегуляцией и самовоспроизведением разноуровневых открытых систем, вещественную основу которых составляют белки, нуклеиновые кислоты и фосфорорганические соединения» (Платонов, 1984. С. 53). Это определение 1984 г. буквально повторяет формулировку его более ранней работы (Платонов, 1978. С. 79), подводя своего рода итог поискам сущности жизни в XIX-XX веках. К приведённым выше векам поисков характерных черт сущности жизни хотелось бы сделать ряд дополнений, отметив идею работ В. А. Энгельгардта (1970, 1976) о «потоках жизни» (вещества, энергии и информации). Исследование информационно-кибернетических аспектов сущности жизни привлекает внимание с

начала разработки идей теорий информации и кибернетики. Заметный импульс исследованиям в этом направлении дали труды Н. Винера об управлении и связи в животном и машине (1958) и П. К. Анохина об опережающем отражении и функциональных системах (1962, 1968, 1971).

В последней четверти XX века на смену капитальным работам о сущности жизни пришли исследования разных аспектов проблематики жизни на разных уровнях её проявления. В начале нового, третьего миллениума в трудах отечественных исследователей мы встретили только одну диссертационную работу Л. М. Ашаковой о происхождении и сущности жизни (2003). В ней, насколько можно судить по автореферату, отражён современный уровень представлений о происхождении и сущности жизни, учитывающий новейшие естественнонаучные разработки и взгляды на процессы жизни в свете идей кибернетики. В 1970-е и последующие годы в наших работах выдвигается и обосновывается представление о том, что сущностные черты жизни можно выразить в обобщающем понятии (принципе) «биологическая преемственность» (Игнатъев, 1971, 1975 и другие работы). В дальнейшем анализе сущности жизни будет использоваться ранее предложенная нами интегративное понятие биологической преемственности, позволяющее также проследить связи биологического, социального и духовно-душевных процессов жизнедеятельности человека и социума.

§ 2. Понятие «преемственность» в характеристике сущности жизни

Важнейшие из сторон специфики живого исследователи старались, как правило, включить в определения сущности жизни. Из-за этого определения оказывались громоздкими и малопонятными читателям без дополнительных обширных пояснений. Многолетние занятия проблемати-

кой специфичности жизни на её разноуровневых проявлениях, привели к представлению, что характеристика сущности жизни будет более адекватной и удобной для использования, если удастся её выразить через понятие (из одного или двух-трёх слов). Для этого требовалось ввести понятие, посредством которого оказалось бы возможным отразить наиболее существенные связи, зависимости, структуру и особенности развития целостных систем. В ряде наших работ (Игнатъев, 1971, 1972, 1975) было показано, что такие функции может выполнять понятие «преемственность», а вспомогательные понятий меньшей степени общности, отражающие противоречивые стороны объективных связей и отношений процессов жизнедеятельности, смогут выразить важнейшие стороны специфики живого в понятии «биологическая преемственность».

Представление о том, что раскрытие черт биологической преемственности означает раскрытие и ряда сторон специфики живого, получает глубокий смысл, если признать, что отличия живого от неживого заключаются в совокупности свойств, а не в отдельных свойствах, какими бы важными они ни являлись. Важнейшая черта жизни, как было выявлено в работах XX века, заключается в воспроизведении себе подобного в трёх, по В. А. Энгельгардту (1970, 1976), «потоках» жизни — в процессах обмена веществом, энергией и информацией. Понятие **«биологическая преемственность»** выражает совокупность свойств, взаимосвязей, представляющих единство противоположных сторон, отражаемых в самом общем виде понятиями самоизменения и самосохранения. Их противоречивое единство позволяет «схватить» и выразить сущность органической жизни. Первые проявления жизни биологической могли появиться в форме апериодических, мутирующих и самовоспроизводящихся полимеров, или даже — кристаллов, как полагал Э. Шрёдингер (1947).

Самосохранение как воспроизведение в онто- и филогенезе способной к совершенствованию организации осуще-

ствляется через обмен веществ, энергии (традиционно понимаемых как единство противоположных процессов ассимиляции и диссимиляции) и через информационные процессы, выступающие в живой природе на первое место. Индивидуальное и историческое воспроизведение биосистем и (или) их составляющих является изменяющимся сохранением. Эти процессы с полным правом можно характеризовать также и как сохраняющееся изменение. Жизнь стала возможной с появлением самосохранения. Не так уж важно, произошло ли зарождение жизни на Земле, или в любом другом месте Космоса, Вселенной, и были ли занесены на Землю «семена жизни». Первичная примитивная организация, как «порядок из хаоса», согласно идеям синергетики, возникает периодически, при наличии соответствующих условий. Одно из них — получение энергии извне. Для жизни важнейшим свойством оказывается сохранение некоторого минимума присущих биосистеме свойств, и в первую очередь, — сохранение и воспроизведение её целостности и активности. Самосохранение осуществляется и оказывается возможным благодаря самоизменению. Развитие и функционирование биосистем предстают как единство противоположных сторон — самоизменения и самосохранения, — находящихся в единстве, взаимной обусловленности, проникающих друг в друга и невозможных одна без другой. Эти существенные проявления жизни и фиксируются в понятии (идее) «биологическая преемственность».

Биологическая преемственность как единство самосохранения и самоизменения изменяется с каждым новым крупным скачком в усложнении организации живого, переходом на новый структурный уровень (Примеч. 6), не переставая быть противоречивым отношением противоположностей. Отдельные формы преемственных связей филогенеза рассматривал В. И. Кремянский ещё в 1940 году. Занявшая несколько десятилетий полемика о наследовании приобретённых при жизни организма свойств отодви-

нула в сторону этот продуктивный путь анализа важнейшей черты специфичности жизни. Ряд форм преемственных связей был выделен и охарактеризован в наших работах (Игнатъев, 1972 – а,б; 1975).

Механизмы преемственности биосистем служат не только для сохранения отдельных элементов, как в неживых структурах, но и для сохранения, воспроизведения признаков организации живого. В процессах исторического возникновения биосистем на основе преемственности материальных структур и энергии, включаемых в понятие преемственности существования (порождения), появилась («синергетически» и через действие отбора) преемственность организации. Существенными для биологической преемственности становятся информационные процессы, связываемые с усилением значимости биологически ценных (приспособительных, полезных для системы) сообщений. Появившееся в становлении жизни (по механизму «опережающего отражения действительности» П. К. Анохина, 1962) свойство в кодированной форме, в следах отражения воспринимать, хранить и передавать информацию обеспечивает её надёжность, компактность, и служит основой приспособительных и относительно целесообразных реакций организма или надорганизменных систем в направлении их совершенствования. В эволюции живого переход на каждый новый структурный уровень связан с появлением новых форм или видов преемственности, которые осуществляют, наряду с функциями хранения, размножения и передачи информации, также и функции управления процессами жизнедеятельности биосистем.

Благодаря преемственности оказывается возможной передача и включение истории предшествовавших поколений в процессы индивидуального развития. Они, также как и процессы исторического развития, оказываются подчинёнными задаче обеспечивать сохранение и совершенствование биосистем в их взаимодействиях со средой. Онтогенез, таким образом, оказывается связанным с филогенезом. Са-

мосохранение как воспроизведение в онто- и филогенезе способной к совершенствованию организации является изменяющимся сохранением. Эти процессы можно характеризовать также и как сохраняющееся, то есть непрерывное, длящееся изменение. Самосохранение осуществляется и оказывается возможным благодаря самоизменению. Развитие и функционирование биосистем предстают как единство противоположных сторон — самоизменения и самосохранения, находящихся в единстве, взаимной обусловленности, проникающих друг в друга и невозможных одна без другой.

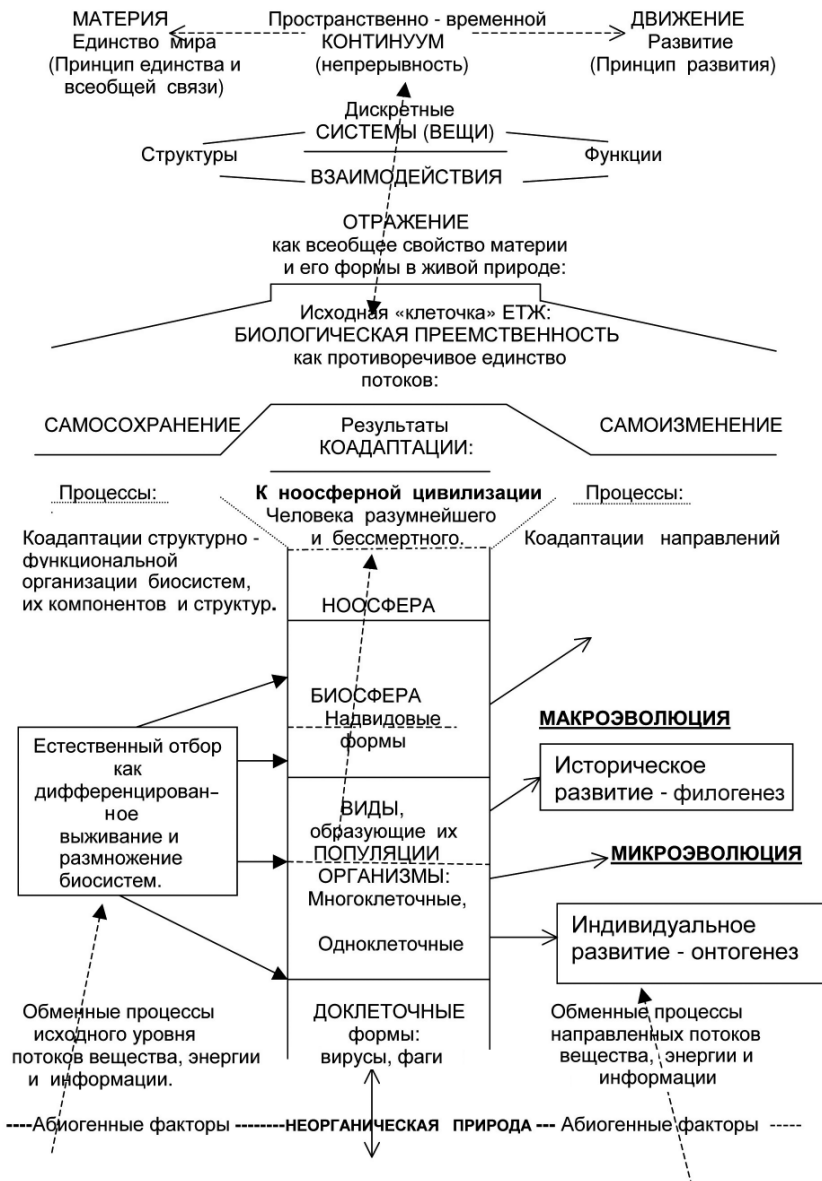
Включая представления о специфических для живой природы процессах, понятие биологической преемственности нацеливает на изучение под определённым углом зрения связей эволюционных процессов с организацией молекулярных и надмолекулярных структур клеток, с надклеточными и надорганизменными биосистемами. Понятие биологической преемственности позволяет достаточно полно отобразить совокупности свойств, характеризующих специфичность явлений жизни в их начале (историческом или индивидуальном) и в результатах развития биосистем. Идея (понятие) биологической преемственности, выражая сущностные характеристики жизни, может использоваться в качестве центрального и интегрального понятия единой теории органической жизни (ЕТЖ). Схема ЕТЖ, воспроизводимая ниже, ставит в определённую связь процессы микро- и макроэволюции, их протекание на разных уровнях организации живого: от молекулярных клеточных процессов до биоценозов и биосферы.

Понятие биологической преемственности выступает в интегративной функции целостного воспроизведения характеристик биологического объекта в иерархической соподчинённости, или же — координации концептуальных систем (моделей), каждая из которых может характеризоваться своей определённой клеточкой. В ЕТЖ будут интегрированы представления: — о живой клетке, как элемен-

тарной единице материального субстрата жизни; — о популяции, как «клеточке» микроэволюции и учений о ней; — о гене и генотипе, фене и фенотипе, как исходных понятиях учений о наследственности; — о биогеоценозе и биосфере, как ключевых понятиях макроэволюции; — системные представления о целостности органической жизни в её взаимосвязях с мировым целым (Вселенной, Космосом).

Новые фактические данные и концептуальные преобразования в науках о жизни приводят к выдвиганию новых идей, формулировке новых принципов. Они будут обогащать и изменять ЕТЖ как основание теоретической биологии, концентрирующей представления о специфичности жизни, о её проявлениях в биосистемах и их взаимодействиях с окружающей средой. При разработке структуры ЕТЖ требуется учитывать не только изменения в методологическом инструментарии и мировоззренческих ориентациях, но и изменения в фактуальном переоснащении биологических дисциплин (данные по белковому полиморфизму, «горизонтальному переносу» информации, трансдукции и др.). Обобщения новых данных о роли макромутаций, симбиогенеза, преадаптации, дрейфа генов в образовании и развитии форм жизни должны дополнить ранее названные принципы ЕТЖ. Общее представление автора о формировании ЕТЖ выражено в виде схемы № 1, представленной ниже на стр. 40).

Схема № 1. Единая теория органической жизни – ЕТЖ
(Основные понятия и идеи)



Естественные, природные процессы бессознательного «творчества» природы порождают, как показал В. И. Вернадский, ускорение эволюции через живое вещество биосферы и через новую преобразующую и сознательно творящую геологическую планетарную силу — деятельность человека. Планетарный масштаб деятельности людей требует выработки ориентиров по оптимизации взаимодействия общества и природы, ведущих к появлению ноосферы. Своеобразие взаимодействия составляющих её сторон в системе «общество — природа» позволяет говорить о появлении новой социобиотической формы движения материи. Правомерность её выделения определяется соответствием принятым критериям: наличием материальных носителей, специфических системных законов, историзмом (генезисом, последовательностью возникновения), включением низших форм в высшие в «снятом» виде.

В числе важнейших особенностей социобиотической формы материи — возникшая необходимость сознательно-го регулирования воздействий со стороны общества на природные процессы и на их связи с обществом в масштабе планеты. Появляется задача коэволюции — регулирования согласованных взаимодействий общества и природы, управления эволюцией биосферы, обеспечивающих прогресс цивилизации и сохранение пригодной для жизни биосферы. Самосохранение человечества через процессы биологической, социальной и духовной преемственности выдвигается в число важнейших задач нового века.

§ 3. Представления о сущности смерти и бессмертия. Какое бессмертие нужно человеку?

Смерть часто характеризуют как прекращение жизни, как её антипод, и в то же время — как необходимое условие жизни. Диалектичность, взаимообусловленность жизни и смерти отмечали ещё в древности, например, Гераклит Эфесский (конец VI — начало V вв. до н. э.): «Бессмертные

смертны, смертные бессмертны, /одни/ живут за счёт смерти других, за счёт жизни других умирают» (Гераклит. 1989. С. 215). В другом фрагменте: «...смерть земли – воды рождение, смерть воды – воздуха рождение ... и наоборот» (Там же. С. 230).

3-а. Взгляды на сущность смерти и бессмертия

Вопросы жизни, смерти и бессмертия издавна рассматриваются в русле религиозных представлений многими богословами и философами.

Смерть и бессмертие в религиозной трактовке

По Библии иудеев (Ветхий Завет) и христиан (Ветхий Завет и Новый Завет), Бог предоставил созданному им человеку возможность выбирать между жизнью и смертью, между добром и злом, жизнью праведной («в Боге») и неправедной, грешной. «...Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Выбери жизнь, дабы ты жил и потомство твоё, любя Господа... ибо в этом жизнь твоя и долготы дней твоих» (Втор. 30:19-20). Всемогущий Бог пожелал не принудительного, а свободного поклонения ему человека. Наделённый свободой, первый человек, Адам, выбрал непослушание, нарушив первый Божественный запрет. Уклонение от праведного пути означало и выбор смерти. Смерть и её спутники – недомогания, болезни, старость – стали ценой первого акта свободного выбора, оказавшегося грехом непослушания. Грех Адама передаётся любому из рождающихся людей – по причастности части целому. «На всех людей перешла смерть, потому что все согрешили» (Рим. 5:12). Лишь свобода Божественной жертвы – смерть на кресте второго Адама – Христа, смертью смерть поправшего, открывает дорогу к спасению верующих, исполняющих божественные предписания.

Всемиловейший Бог, согласно христианским взглядам, не творил смерти, болезней, старости, бедствий и разрушений, тёмных и злых сил — всего того, что называют злом. Болезни, как и смерть, явились результатом грехопадения первых людей, поддавшихся искушению дьявола. Всё ведающий Бог предрекает Адаму, что если он не выполнит первого запрета, то смертью умрёт. Всемогущий и всеведущий Бог не мог не знать, что зло будет в мире. А раз зло в мире есть, то Бог, по меньшей мере, допустил смерть, страдания, болезни, старость в сотворённый им мир. Люди издавна заметили кричащее несоответствие между провозглашаемой в религиях Божественной добротой, милосердием Творца к своему творению — человеку и наличием зла в мире. Зло Бог предвидел и мог не допустить, но оно существует в реальной земной жизни. Вывод может быть такой: либо бог не всемогущ, и зло вошло в мир помимо его воли, либо он не так уж добр и милостив, как принято считать. Богословская мысль допускает ещё одно толкование наличия зла как непостижимого для человека Божественного промысла, допустившего несправедливость для блага людей.

Появление смерти, болезней, старости связывается напрямую с силами зла в одной из древнейших религий — зороастризме, оказавшем влияние на содержание религиозных учений Ближнего Востока и Малой Азии — иудаизм, манихейство, христианство. Зороастризм включает сюжеты, близкие религиям родственных арийских групп, в среде которых возникли священные книги — Веды индуизма и Авеста зороастризма. Но в зороастризме более заметен параллелизм (или — дуализм): мира света и добра Ахурамазды и мира зла — тёмных, разрушительных сил, болезней, старости, смерти, чёрной магии зороастрийского дьявола Агро-Маньи. Агро-Манья в качестве злой творящей силы ввел в мир и злых духов — дэвов (дивов). Зло изначально не зависело от Бога добра и света Ахурамазды. Но в Авесте звучал и оптимистический мотив: зло можно победить через

приход Мессий-спасителей, сыновей легендарного основателя зороастризма Заратустры.

Противоречие между добротой Бога и наличием зла, которое выпадает и на долю безвинных людей, следующих заповедям Бога, до сих пор является трудным местом для религиозных философов и для богословов. Русский религиозный философ Н. А. Бердяев (1874-1948) не нашёл лучшего объяснения появлению и действию зла в мире, чем вслед за немецким философом Я. Бёме (1575-1624) признать, что вне сфер появления и действия Бога-Демиурга было некоторое первоначальное состояние, первооснова (Ungrund) – вечное единство, покой и ничто. Из первоосновы выделились Бог, сотворивший мир, и злое начало Люцифера с разными формами проявления зла в мире. Логика этого суждения, близкая параллелизму творцов и носителей добра и зла в зороастризме, не признаётся ортодоксальным христианством из-за явного умаления божественного всемогущества в таком толковании происхождения зла (Примеч. 7).

Богословы, помимо весьма неприятного для многих из них признания независимого от Бога появления зла, высказывают положение о неизречённой и непонятной человеку мудрости Творца, предусмотревшего страдания для очищения от греха. В этом случае болезни, страдания, старость, смерть рассматриваются как непостижимые разумом человека формы божественного испытания. Принимая их покорно как неизбежность (вполне в духе стоиков, у которых и было заимствовано подобное толкование), человек может тем самым болезни, старость, страдания и смерть сделать средствами приближения к Богу, обретения совершенства, уподобления человека Богу. Философ, богослов и священник С. Н. Булгаков (1871-1944) немало страниц своих сочинений посвятил толкованию божественного основания мира. Противоречие же доброты и зла в мире он в своём «Свете невечернем» преодолевает туманной ссылкой на то, что Бог по непостижимому человеком промыслу допустил зло, которое следует преодолевать, как испытание,

приближаясь к божественному совершенству (Булгаков, 1917; То же //1994).

В религиозной ориентации выражен один из возможных подходов к обретению бессмертия как цели жизни, определяемой её смыслом: следовать религиозным предписаниям для достижения единства с Богом и обретения даруемого Им бессмертия. Для многих людей, особенно склонных к почитанию авторитета (вначале – родителей, потом – начальников, руководителей и до высшего авторитета Бога) смысложизненным ориентиром становится обретение райского блаженства, или (для буддистов) – нирваны. Целью становится выполнение предписаний религии как следование по пути обретения бессмертия. Вера, Надежда и Любовь (к Богу и к ближнему) оказываются доминантными установками в качестве смысложизненных ориентиров личности, избирающей религиозный путь бессмертия через чудесное божественное спасение и определение к вечной жизни после смерти, которая завершает земное бытие человека. Праведников-христиан и мусульман, снискавших милость Бога (Аллаха), поджидает райское блаженство. Буддистов, через путь перерождений достигающих просветления, ожидает блаженное состояние нирваны.

*Формирование взглядов на сущность
смерти и бессмертия с позиций науки*

В отечественной философии одно из первых систематических изложений взглядов на смерть и бессмертие дал в XVIII веке А. Н. Радищев (1988) в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии», написанном им в ссылке в 1792 году. В своё сочинение Радищев включил известные ему научные данные о рождении и смерти человека, сочетая их с религиозными взглядами на бессмертие души. Для научного осуществления идеи вечной жизни надо знать состояние научной разработки вопросов отдаления смерти, про-

дления жизни и путей реального достижения бессмертия людей. Этой проблематике посвятили свои усилия многие биологи, медики и философы. Из обнаруженных фактов они часто делали противоречивые выводы и высказывали по многим обсуждавшимся вопросам альтернативные суждения.

В XIX-первой половине XX вв. проблеме смерти и бессмертия посвятили труды учёные, специалисты по биологии и медицине, — В. М. Бехтерев (1904, 1928), А. Вейсман (1918), О. Гертвиг (1895), П. Каммерер (1927), И. И. Мечников (1988, 1-е изд. 1907; 1913) и другие. В XIX веке учёных могли вдохновлять опыты по размножению инфузорий, не обнаружившие видимых ухудшений в потомстве многих генераций на всём протяжении наблюдений, что позволяло делать вывод о потенциальном бессмертии одноклеточных. Немецкий биолог А. Вейсман (1834-1914) сделал более широкий вывод о бессмертии зародышевой плазмы (прообраза будущих хромосом). Вывод это в интересующем нас аспекте критиковал другой немецкий учёный О. Гертвиг (1849-1922), отметив, что слова Вейсмана о бессмертии зародышевой плазмы не что иное, как непрерывность процесса развития.

Надежды на омоложение, вызванные опытами Ш. Бруна-Секара (1817-1894) по использованию вытяжек из семенных желез некоторых животных, сменились разочарованием, когда эффект повышения активности организма быстро прошёл и наступило прогрессирующее одряхление (Примеч. 8). Пути омоложения, подобные усилиям Ш. Бруна-Секара или проводимым в XX веке опытам по замораживанию и переводу организмов в состояние анабиоза, могут способствовать решению хотя и важных, но всё же частных задач продления жизни, поскольку рассчитаны на временный оздоровительный эффект. Научно достижимое бессмертие окажется возможным при обнаружении и использовании средств и технологий возобновления преемственности организации присущих человеку форм и уровней жизни.

Во второй половине XX века проблемам завершения и вечности жизни уделили внимание биологи и медики И. И. Шмальгаузен (1938, 1946), Р. Моуди /Муди/ (1991, 1997, 1998), В. А. Неговский (1983, 1986) и другие учёные. Проблематика смерти и бессмертия, оказавшаяся в нашей стране на периферии философских исследований, рассматривалась в работах И. Д. Панцхавы (1967, 1972). И. Т. Фролов (1985, 1989) связал проблемы жизни, смерти и бессмертия с новым реальным гуманизмом. Ряд проблем жизни, смерти и бессмертия рассматривался в работах по генетике, этике и биоэтике И. Т. Фроловым и Б. Г. Юдины (1986), Б. Г. Юдиным (1998), в монографии и О. С. Суворовой (1994). Видным специалистом по проблеме бессмертия (имморталогии) является отечественный философ И. В. Вишев (1990, 2002, 2005 и другие работы). В публикациях по проблеме смерти и бессмертия человека он представил достижение реального личного бессмертия в качестве цели и смысла человеческой жизни. Используя понятие имморталогии – учения о бессмертии, – И. В. Вишев обосновывает необходимость сохранения для человека бессмертного «Гомо имморталис» оптимальной телесной деятельности и духовной активности, обеспечивающих неограниченную по продолжительности и достойную жизнь бессмертных людей.

Стремясь выразить сущностные черты жизни и смерти, многие авторы воспроизводят логику суждений Гераклита, и характеризуют смерть через переход жизни в её противоположность. При таком подходе приобретают значение принятые трактовки сущности или специфических черт жизни. Прослеживая эволюцию взглядов на специфику биологических процессов, мы отметили в § 2, что сущность жизни можно характеризовать как преемственность организации, осуществляемую в единстве процессов самоизменения – самосохранения. Структуры и компоненты биосистем способны направленно и активно реагировать на изменение условий среды приспособительными изменениями своих свойств и состояний. Тогда *смерть*, как антипод

жизни, *есть необратимое нарушение преемственности организации* на разных уровнях осуществления жизни. При этом исходный (рассматриваемый) уровень организации понижается до простого сохранения исходных неорганических элементов и их простейших отношений сосуществования с другими элементами.

Выделение сущностных характеристик жизни и смерти даёт возможность установить, что имеется в виду под бессмертием. При наличии условий для обмена веществ, энергии и информации *бессмертие* человека предстаёт как *бесконечное воспроизведение циклов преемственности организации* при замене элементов и компонентов, составляющих системы биологической, социальной и духовно — душевной жизни. Разграничение форм жизни позволяет выделять и разные формы вечной жизни: биологическое, социальное и духовно-душевное бессмертие. Работы в русле геронтологии и ювенологии имеют значение для prolongации творчески активной жизни людей, для замедления и приостановки процессов старения, что так важно для сохранения на определённом уровне активности субстрата жизни будущих бессмертных людей.

3-б. Какое бессмертие нужно человеку?

Человеку присуща идентификация своего «Я» с проявлениями духовной жизни и удовлетворением жизненно важных психосоматических потребностей. Поэтому наиболее значимым в проблеме бессмертия представляется вопрос о неограниченно долгом воспроизведении особенностей (параметров) духовно-душевной жизни личности. Биологический субстрат личности для духовно-душевной жизни является значимым лишь в той мере, в которой с ним сопряжены продолжительность жизни, интенсивность творчества и возможность самореализации. Если бы удалось найти «вечный» субстрат иной природы, позволяющий проявляться собственной активности и творческим

устремлениям личности, то само по себе биологическое (телесное) в человеке потеряло бы нынешнее значение непрерывного условия долгой, а возможно, и бессмертной творческой жизни. Сохранение самосознания личности (важнейших компонентов «души»), возможности реализации способностей (в марксизме — сущностных сил) и полноты проявления жизни — вот задача бессмертия, которая может подразделяться уже на составляющие частные задачи: поиски надёжно возобновляемого субстрата жизни, социального бессмертия человечества, надёжного сохранения результатов, достигнутых в формах накопленных знаний. Но самое основное для бессмертия человека — непрерывное сохранение самосознания как своего личного бытия и причастности миру, возможность творческой духовно-душевной (психической) жизни или «души»

Трагизм смерти как ощущение ухода из жизни в «Ничто» и «Никуда» заставляет человека желать бессмертия как величайшего блага — вечной жизни. Человеку больше всего нужно бессмертие личное, не отягощённое болезнями и недомоганиями, связанное с ясным сознанием, мудростью и возможностью творчества. Биологическая субстратная основа жизни, телесность человека при этом важны не сами по себе, а лишь как условие ясного и творчески активного сознания (духа). В поисках бессмертия личностная направленность оказывается доминирующей. Это связано и с тем, что в ряде аспектов **бессмертие** уже **существует**. Можно говорить о бессмертии «нити жизни» вообще, с появления живого на Земле, пока сохраняются надлежащие экологические условия. «Нить жизни» непрерывна, т. е. практически бессмертна и по отношению к поколениям потомков, если не всегда по линии прямых, то косвенных генеалогических связей с прародителями. В этом плане мы все родственники по линиям прародителей, будь они творениями Господа, или же безобразными животными «предками», о которых после «Происхождения видов...» (на английском — 1859, на русском — 1937) Ч. Дарвин чётко поставил вопрос в работах «Происхождение человека и половой подбор» (на

английском-1871; на русском – 1953) и «Выражение эмоций у человека и животных» (на английском-1872; на русском – 1953). Существующее бессмертие в непрерывной «нити жизни» и смене поколений, в продуктах труда, в хранилищах знаний и памятных достижениях культуры не снимает трагедию смерти личной, а, значит, и желание личного бессмертия для каждого жителя Земли, для каждого человека.

Личное бессмертие сопряжено с бессмертием человечества, его космической непрерывностью. В космических масштабах любая планетная (солнечная) система конечна, в том числе и наша Солнечная. Физикам не составляет труда на крошечном листочке бумаги изобразить число лет, за которые будут исчерпаны запасы Солнечной энергии, единицей с несколькими нулями в степени также единицы с нулями. Но эта реалистическая и в то же время мрачная картина гибели Солнечной системы, имеет вполне оптимистические перспективы преодоления гибели человечества, прекрасно выраженные основоположником космонавтики К. Э. Циолковским (Примеч. 9) в предвидении им возможного переселения будущих поколений к мирам с солнцами, которые ещё, возможно, не возгорелись. А за дециллионы лет расходования солнечной энергии цивилизованное человечество найдёт надёжные источники возобновления ресурсов и создаст средства расселения к иным мирам. Конечно, осуществлять самые смелые проекты освоения новых планет будет возможно при условии сохранения для нормальной жизни достаточных земных условий. Это потребует преодоления зловещих признаков возможных экологических катастроф. Осуществление разработанной учёными и рекомендованной странам и регионам стратегии устойчивого развития (Примеч. 10) становится для нынешнего мирового сообщества реальным «общим делом», способным консолидировать усилия людей планеты по регулированию взаимоотношений общества и природы.

Оптимизм решения проблемы космического бессмертия человечества даёт возможность сосредоточить внимание на

проблеме бессмертия личного — бессмертия самосознания, духовной жизни и творчества личности. Пока горизонты будущего проясняются исследователями, желанной мечтой остаётся бессмертие личности, индивидуальное бессмертие. Но приближение мечты к осуществлению в реальной земной жизни ставит, как практически важные, вопросы о старении и возможности активной жизнедеятельности будущих бессмертных людей. Бессмертие прерывает естественный цикл угасания жизни, израсходовавшей имевшиеся потенции и становящейся ущербной.

Всякую ли смерть есть смысл останавливать продолжением жизни на одном из её уровней по отношению к возможности творческой духовно-душевной жизни, почему-либо утраченной личностью? Смерть может быть разноуровневой, может затрагивать, т. е. нивелировать, высшие уровни проявления человеческого в человеке и оставлять жизнь на более низких уровнях, вплоть до животного состояния психосоматических функций и отправления биологических потребностей организма. Примечательно, что трагизм смерти гражданской и социальной был выражен в художественных произведениях, отображающих положение людей с заметными телесными или психическими недугами. Бессмертие становится бессмысленным для людей со значительными нарушениями психики. А. С. Пушкин (1799-1837) с ужасом представлял возможность смерти социальной, вызванной сумасшествием: «Не дай мне бог сойти с ума. // Нет, легче посох и сума; ... Да вот беда: сойди с ума, // И страшен будешь, как чума...» (Пушкин, Т. 2. 1949. С. 164.). Бессмертие, как видно из эмоциональных поэтических строк, имеет смысл для человека здорового и способного, по меньшей мере, к нормальным проявлениям своей духовности.

Решение проблем бессмертия должно, как следует из приведённого обзора, включать возможность приостановки развития и возрастных изменений на определённом уровне здорового и творчески активного человека в его лучшие годы свершений и «звёздные» часы удач, — «акме» древних

греков. Такое бессмертие обещают разные религии при соблюдении ряда условий: праведной земной жизни, почитания и исполнения заповедей Бога. Наука предполагает возможность создания в будущем условий воспроизводства или периодической замены субстрата жизни, позволяющих осуществить практическое, земное бессмертие людей при сохранении индивидуальных особенностей духовного мира, или — «души», каждого человека.

Период долгого пренебрежения исследованием души сменился пробудившимся вниманием отечественных философов, психологов и учёных-естественников к этому феномену. Обзор появившихся работ был дан в сборнике ИНИОН «Человек: образ и сущность. О душе (Гуманитарные аспекты)» (1997). Электронные каталоги Российских библиотек в сети Internet в 2008 году представили 10 диссертаций и 95 работ по разным аспектам проблематики «Душа». Поисковая система «Яндекс» по запросу «Душа и бессмертие» предоставляет (с повторами) сотни работ. Среди них — сочинения по аспектам антропологии, психофизической проблемы, электронному моделированию функций человека, поэтические и прозаические произведения о стремлениях и раздумьях людей. Исследования души и её связей с бессмертием остаются проблемным полем, требующим новых усилий. К ним можно отнести и данную работу.

Глава 2. ДУША И ДУХ: ОБЫДЕННО-ЖИТЕЙСКИЕ, РЕЛИГИОЗНЫЕ И ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

§ 4. Житейски–обыденные и религиозно-мифологические представления о душе и духе.

§ 5. Парадигма бессмертия. Религиозные и идеалистические воззрения на роль души и духа в достижении бессмертия.

§ 6. Насколько обоснованы надежды верующих на осуществимость (чудо) религиозного бессмертия?

Основная задача данного раздела – попытаться выявить во вненаучных (житейских, фантастических, религиозных и т. п.) представлениях о душе те «рациональные зёрна», которые со временем получают научную интерпретацию и, наряду с научными разработками, могут обеспечить осуществление мечты о земном, реально–объективном бессмертии людей.

§ 4. Житейски-обыденные и религиозно-мифологические представления о душе и духе

Ещё во второй половине XIX – начале XX веков исследователи обнаруживали во взглядах аборигенов, оставшихся в стороне от магистральных дорог цивилизации, суждения об одушевлённости мироздания и всех предметов (*аниматизм*; от лат. *animatus* – одушевлённый) и признание одушевлённости отдельных предметов и существ (*анимизм*; от лат. *anima* – душа). Анимистическую теорию происхождения религии и души выдвинул английский этнограф Э. Тэйлор (Тайлор–Tylor; 1832-1917) в книге «Первобытная культура» (Тэйлор, 1939). Известный исследователь Уссурийского края в конце XIX-первой четверти XX веков В. К. Арсеньев (1872-1930) привёл суждения о душе (Примеч. 11) местного коренного жителя, удэгейца (нанайца) Дерсу Узала. Он понимал душу, которую имеют все тела и существа, в смысле астральной тени. Сходные взгляды на мир, включающие гамму переходов от аниматизма к анимизму у аборигенов от Африки до Океании описал С. Кулик (1981), а у обитателей Западной Африки – В. Р. Арсеньев (1991). Представления о бестелесной душе, выраженные в народных сказках и в народных обычаях, представлены в капитальном труде Д. Д. Фрезера (1986. Гл. XVI, XVII).

Одушевление (одухотворение) природы, Космоса, возникло у далёких предков человека, пытавшихся объяснить особенности разных существ и неживых предметов перенесением на них свойств и отношений живых людей. В возникавших антропоморфных взглядах природные силы наделялись могуществом и таинственными свойствами (мистифицировались), поскольку они были неподвластны человеку, а порою и опасны. Приводимые исследователями сведения о сохранении у аборигенов аниматизма и анимизма позволяют заключить, что представления о возмож-

ности вечной жизни через сохранение бессмертной души начали формироваться у первобытных людей. Смерть вызывала у людей трагическое ощущение бессцельности и бессмысленности жизни. Желание человека избежать смерти, обрести цель и смысл жизни нацеливало на поиски путей бессмертия. *Идея бессмертия* стала выражать *смысл жизни, а, целью жизни* отдельного человека становился *выбор и реализация пути достижения смысла жизни – бессмертия*. Эта, очень важная, возможно – стержневая, сторона бытия человека. Пути достижения бессмертия предлагают религиозные и философские учения, ищет наука, используя арсенал своих средств и возможностей.

В эволюции первобытного общества с распространением обрядности, включающей подготовку умирающего к смерти, проводы покойника и церемонию захоронения, стал выделяться деятельный носитель жизни, входящий в душу, как таинственный дух. Дух стал олицетворением активного начала, свойственным богу (или иному «первоначалу»). Присущая духу активность передавалась в актах творения живым существам, определяя их жизнь и деятельность. Можно предположить, что представления о бессмертии души и её возможности оставаться живой, отделяясь от тела, формировались в глубокой древности в попытках объяснить явления сна и сновидений, преодолеть ощущение трагизма наблюдаемой смерти как завершения жизни. Простые жизненные наблюдения показывали, что тело во сне лишалось активности, оставалось неподвижным, а в случае смерти через некоторое время разлагалось. Представление о душе позволяло объяснить эти наблюдения: души покидали тело во сне на время, или, при кончине человека, – навсегда.

Для древнего человека было естественным допустить наличие особого мира бессмертных двойников человека (душ), созданных, как и весь остальной мир, богом или иным «первоначалом», превосходящим возможности людей. Представления о духе и духовности изначально были тесно связаны с наблюдавшимися нашими далёкими пра-

щурами процессами зависимости жизни от дыхания и его прекращения при наступлении смерти. Невидимая составляющая воздуха, поступающая в тело при дыхании, как могли считать далёкие предки, образовывала активную, нематериальную душу человека. Прекращение дыхания связывалось с тем, что душа покидала тело. Понятия «испустить дух, дух вон» и т. п. выражали наступление смерти. Практический опыт показывал, что смерть наступала вследствие больших потерь крови при серьёзных ранах, повреждениях тела, при прекращении доступа воздуха внутрь организма. Эти обстоятельства нашли отражение в словах о «леденящем дыхании смерти» и причинах наступления смерти. Умерший мог истечь кровью, потерять много крови, задохнуться, мог быть задушен. В любом случае смерть наступала, когда, по представлениям наших пращуров, душа покидала тело, дух отлетал от человека. В соответствии с тем, какой орган признавали носителем «дыхания жизни», душу помещали в разные органы- в грудь, лёгкие, сердце, голову. нередко душу отождествляли с кровью.

Толкования души как дыхания жизни, как крови и как духа, отразили реальный процесс земной истории формирования воззрений наших далёких предков на роль органов и процессов организма в жизнедеятельности человека. Это отчётливо улавливается в переводе на русский язык понятий, призванных выделить основание жизни: воздух, дух — душа, телогрейка — душегрейка и т. д. По свидетельству «Еврейской Энциклопедии» в ранние библейские времена понятие души передавали тремя словами: нефеш, нешама и руах. Из них «Слова «нефеш» и «нешама» буквально означают «дыхание» и соответствуют названию души в арийских языках, вроде греч. *psyche*, *pneuma*, — дыхание, дуновение, лат. *anima*, и являются отражением первобытного представления, отождествляющего Д., с процессом дыхания, как единственного видимого признака, отличающего живого человека (или животное) от мертвого (Евр. Энци.: Публикация в Интернете: <http://www.biblestudy.ru/qna/3470.shtml>)

В древней Греции Платон (V в. до н. э.) и некоторые его последователи — неоплатоники (Плотин и др.) полагали, что душа мира, или — Мировая душа, служила посредником Бога — Демиурга (он же — Единое и Благо), в передаче (эманации) божественного света и его воздействию на создаваемый мир. Божественный свет передавался через Ум к тёмной, инертной материи, участвуя в творении мира объективных предметов и живых существ. У людей Платон (1999) выделял три части души: разумную, аффективную, вожделеющую. По преобладанию одной из них выделялись три группы определённых лиц (мудрецы, стражники, свободные по рождению трудящиеся ремесленники и крестьяне), составлявшие основу идеального государства. В IV веке до н. э. у Аристотеля (1975) три вида души — растительная, животная, разумная — соответствовали разным уровням жизни.

В христианстве Дух, как ипостась Бога, является Творцом всего, в том числе и душ людей, стремящихся к воссоединению с Богом. В обобщённом виде в современных религиозных учениях и в течениях религиозной философии *душа* характеризуется как *нематериальная, имеющая божественное происхождение субстанция*, которая не зависит от тела человека и сохраняется после его смерти. *Дух* обычно понимается как *божественная сущность*, часть или искра которой в процессах истечения (эманации) в качестве благодати передаётся душе каждого отдельного человека. В христианстве Дух понимается как одна из сущностей, или лиц (ипостасей) триединого Бога, а духовная жизнь — как «жизнь в Боге». Верующие, не признавая земных истоков библейских сюжетов, считают тексты Библии богодухновенными, явленными людям через откровения, видения, наития избранных Богом людей. Согласно книге «Бытие» Ветхого Завета, текст которой формировался в X—IX вв. до н. э., а предания уходили вглубь седой древности, в творении мира активно участвовал Дух Божий, который носился над водою, когда земля «была безвидна и пуста, и тьма над бездною» (Библия, 1976. Быт. 1:2). Дух в представле-

ниях ряда религий стал важнейшей составляющей и души человека. Видный современный идеолог православия митрополит Кирилл в одной из телепередач (10 Мая 2003 г.) пояснил, что человек состоит из тела и души; душа — субстанция, а дух — состояние души. Примерно также, но более подробно выразил представления о душе и духе теолог Н. Вочман (1984). Он отметил, ссылаясь на Первое послание Фессалоникийцам (1 Фес. 5:23), что человек не двоичен, а троичен, поскольку его составляют дух, душа и тело.

В Библии есть несколько толкований души в её материальном воплощении. Одно из них — трактовка души в Ветхом Завете как дыхания жизни. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). О душе как духе (можно понять, как дыхании): говорится в кн. Екклзиаст: «¹⁹...участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех,²¹ Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю? (Еккл. 3:19-21) и далее: «**12.**⁵ ...отходит человек в вечный дом свой...⁷ И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его» (Еккл. 12:5, 7).

Одно из библейских представлений о душе — её отождествление с кровью. В кн. «Левит», гл. 17: «¹⁴ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его; потому Я сказал сынам Израилевым: не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его: всякий, кто будет есть ее, истребится» (Более подробно о душе в крови см. Лев. 17:10-16). Представление, что кровь — это душа, приводится также во «Второзаконии»: «**12.**...²³ только строго наблюдай, чтобы не есть крови, потому что кровь есть душа; не ешь души вместе с мясом; ²⁴ не ешь её: выливай её на землю, как воду; ²⁵ не ешь её, дабы хорошо было тебе и детям твоим после тебя [во веки]...» (Втор. 12:23-25).

Библейские слова о крови как душе, которую запрещается есть, можно понимать как признание души у животных. Правомерность такой трактовки подтверждают пояс-

нения владыки Павла, епископа Рязанского и Касимовского в передаче областного телевидения «Беседы с владыкой Павлом» 3 марта 2007 г. Отвечая на вопрос, имеют ли душу кошки и собаки (можно брать расширительно — имеют ли душу животные), владыка сослался на слова Бога в кн. «Левит», из которых следует, что животные имеют душу. Добавим, что о творении душ животных упоминается в картине творения мира богом. «²¹ И сотворил Бог...всякую душу животных пресмыкающихся...²⁴ И сказал Бог: да произведёт земля душу живую по роду её, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так. » (Быт. 1:21, 24). Но если животные имеют душу, то чем же она отличается от души человека? Вероятно, это следующий вопрос, с которым можно обратиться к богословам.

Вопросами о душе и бессмертии растений и животных интересовался архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий; 1877-1961), совмещавший высокое положение церковного деятеля с профессиональным занятием хирургией. За оригинальность и практическое значение работ по гнойной хирургии он был удостоен Сталинской премии первой степени. В сочинении о духе, душе и теле архиепископ Лука (1997) представил обширные ссылки на книги Библии, говорящие о наличии духа растений и животных (Быт. 2:19; Еккл. 8:21; Лев. 17:11-14 и другие). На основании текстов из Библии архиепископ безоговорочно признал наличие у животных души и разной степени духа. Это проявляется в том, что животные одной породы могут быть смелыми и трусливыми, злыми и угрюмыми, ласковыми и весёлыми. Животным свойственны такие проявления духа, как любовь, зачатки альтруизма и эстетического чувства. Степень (уровень) духовности животных определяется ступенями (градацией) совершенствования их форм. Поскольку дух животных, даже в малом проявлении, от Духа Святого, то он не является смертным. Можно ожидать, что связанные с духом тела животных будут существовать (уточним — воскреснут) в новом мире, созданным Богом после гибели прежнего (Лука, 1997).

Сославшись на текст из Библии (Ис. 11:1-3), Войно-Ясенецкий провёл различия между душой человека и животных. Дух человеческий имеет начало в Духе Божьем, а потому он бессмертен. Бессмертны элементы самосознания, связанные с жизнью Духа. **Душа**, по архиепископу, – совокупность органических и чувственных восприятий, следов воспоминаний, мыслей, чувств и волевых актов, но без обязательного участия в этом комплексе высших проявлений духа, не свойственных животным и некоторым людям (Лука, 1997. С. 75). В «Послании Иуды» выделяются людскоты, люди-трава, люди-ангелы (Иуд. 1:19). Архиепископ Лука, исходя из понимания Священных текстов, отмечает, что при жизни дух и душа человека соединены в единую сущность, которую можно назвать просто душой. **Дух** есть сумма нашей души и части ее, находящейся вне границ нашего сознания. Представление о душе, как низшей составляющей духа, позволяло разрешить проблему свободы человека и необходимости (детерминизма) природных процессов с позиций религии. Свободен дух человека. «Дух дышит где хочет, и глас его слышишь и не знаешь, откуда приходит и куда уходит (Ин. 3:8). Его низшая, чувственная душа подчиняется законам причинности.

Душа, как низшее состояние духа, полагал архиепископ Лука, прекращает деятельность после земной смерти тела, мозга и сердца человека. Дух отделён от души и тела. Он самостоятелен в своём изменении, в совершенствовании. Об этом свидетельствуют явления мёртвых живым людям, возможность материализации духа, например, при вызове аэндорской волшебницей по просьбе царя Саула духа пророка Самуила. (1 Цар. 28:13-15). Тексты Библии архиепископ считает достаточно надёжным, или даже – самым убедительным доказательством истинности факта или суждения. Это относится к упоминаемым в Библии чудесам. Поэтому для верующих не может быть сомнения в материализации духа, в явлении мёртвых и общении с ними. Возможность духа совершенствоваться ведёт, по образному сравнению апостола Павла, к появлению «внутреннего

человека». Апостол Павел говорил: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Коринф. 4:16). «Внутренний человек» совершенствуется под действием благодати Божией. «Да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке» (Ефес. 3:16).

Сложный для христианства вопрос о воскрешении истлевшего тела, некогда связанного при жизни со спасённой и сохранённой бессмертной душой, архиепископ Лука предваряет характерным суждением о том, что мы не в силах ясно уразуметь тайну домостроительства Божьего, но все-таки Священное Писание дает нам возможность приподнять завесу над нею. Почему же необходимо участие в вечной жизни не только духа, но и «всецелого человека», с его душой и телом? Это связано со всеобщим обновлением при создании нового мира, почитанием «тел святых, как великих орудий духа». В конечном счёте, после катаклизмов «конца света», всё будет обновляться или создаваться заново. «И сказал Сидящий на престоле се, творю все новое» (Откр. 21:15). В другом месте: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные, и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15: 47-49).

Вслед за каноническим текстом, Войно-Ясенецкий считает, что при жизни наше тело перстное, душевное, как тело Адама. По воскресении оно станет иным, духовным, подобным телу небесного, второго Адама — Иисуса Христа, какое Он имел после Воскресения. С телесным воскресением, столь непонятным здравому смыслу, фиксирующему тленность, конечность физического человека, архиепископ связал развиваемый им взгляд на ум, как часть духа, и на сердце, как важный, дополнительный и высший орган познания. В таком качестве сердце превосходило возможности мозга непосредственным, внутренним, или духовным, зрением. Выстраивая логику суждений в соответствии с утверждениями канонического текста, архиепископ—хи-

руг приводил много цитат из Библии. Однако противоречия библейских текстов позволяли в ряде случаев подбирать цитаты, соответствующие представлению архиепископа Луки. Так, приведя ряд цитат для обоснования правомерности мнения о сердце, как высшем органе познания и благочестивых помыслов, Войно-Ясенецкий оставил без внимания слова евангельского Христа «Ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуление — это оскверняет человека» (Мф. 15:19). После этих слов теряется доверие к мнению о сердце, как средоточии высших помыслов человека. Оказывается, первое побуждение к греху появляется в сердце и уме, которые архиепископ Лука выделил в высшие органы познания, ссылаясь на одностороннюю подборку цитат из Библии.

В Библии, как мы уже отмечали, по наличию степени (уровня) духа выделяются люди душевные и духовные (1 Кор. 2:14). Душевность в христианстве характеризуется как низшая ступень, связанная с земной жизнью людей. Более того, в Новом Завете утверждается, что душевность враждебна духовности, особенно, когда появятся «¹⁸ ругатели, поступающие по своим нечестивым похотям. ¹⁹ Это люди... душевные, не имеющие духа» (Иуд. 1:18-19). Душевные люди не в состоянии постичь то, что привносится Духом. «¹⁰...Дух всё проникает, и глубины Божии ...¹⁴ Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно» (1 Кор. 2:10, 14). При этом, в соответствии с посланием «Римлянам», дух Бога отличается от духа у человека «¹⁴.... все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии.... ¹⁶ Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим. 8:14, 16).

Согласно текстам Библии, о дух (и производная от него духовность) составляет сущность жизни человека. Поэтому подлинная смерть, как и последующее возрождение, связаны с духом, благодаря которому «стал человек душою живою» и установилась сопричастность человека богу. Но

дух присущ не только людям и животным. В Библии действуют злые духи во главе с начальником, Сатаной. Один из библейских персонажей, Сатана, понимается как Дьявол — «начальник злых духов, враг Божий и искушитель, губитель душ человеческих» (Краткий толковый православный словарь. 2003. С. 119). Согласно разъяснению того же православного словаря (Там же. С. 46) «Называются иногда Дьяволом и детьми Дьявола, также как и сатаной, и люди по злым качествам душ их (Ин. 6: 70; 8:44; 1 Ин. 3:10)». Последнее примечание интересно тем, что признаёт имеющими душу всех людей, в том числе и тех, кого можно назвать «детьми Дьявола».

Человек, имеющий душу, хотя бы и со злыми качествами, не мог получить её без воздействия духа. Отсюда следует, что употребляемые рядом педагогов и философов представления о бездуховных людях не соответствуют христианским суждениям, в частности, Новозаветному суждению о людях душевных, не имеющих духа (Иуд. 1:18-19). Сложности в христианских взглядах на соотношение души и духа, в различении Духа Божия и духа человека, как составляющей его души (1 Кор. 3:16), наличии душевных людей, не имеющих духа, отчасти обусловлены непоследовательностью библейских представлений о душе как духе, как крови, как дыхании жизни. Слова Библии «стал человек душою живою» (Быт. 2:7) позволяют считать что весь человек — это душа. «Душа — обозначение всего человека, поскольку он оживлён духом жизни» — поясняет «Краткий толковый православный словарь» (2003. С. 45).

Непоследовательность ветхозаветных толкований души и её связи с телом сохраняется и в Новом Завете, причём в описаниях действий главного персонажа. Воскресший Иисус является апостолам в телесном воплощении (Лк. 24:39), предлагает Фоме посмотреть его руки с ранами и вложить персты в его рёбра (Ин. 20:27). В это же время Христос может невидимым проникать сквозь стену, уходить и появляться в любом месте, не заботясь об обычных дверях на входе и выходе из помещений. Он внезапно исчезает от

апостолов, узнавших его по преломлению хлеба (Напр., Лк. 24: 31), или невидимо проникает в помещение с запертыми дверями (Ин. 20:19-20), и появляется перед апостолами, которые думают, что увидели духа. Иисус Христос доказывает ученикам, что, придя невидимо, он телесен, имеет плоть и кости, чего нет у духа (Лк. 24:36-40). На глазах у апостолов, облечённый в плоть, Иисус стал возноситься на небо (Лк. 24:50-51; Мк. 16: 19). Такое же противоречивое понимание души отражено в христианской иконописи. На иконе «Успение богородицы» (византийца Ф. Грека, работавшего и в Москве) душа изображена «во плоти» в качестве младенческой фигурки, которую принимает Христос и с архангелами переносит на небо. Душу Богородицы можно воспринимать не только активной сущностью закончившейся жизни, но и символом будущей новой жизни. Предание говорит, что Мария воскресла не только духовно, как сохранённая душа, но была на третий день после успения воскрешена телесно Христом и вознесена на небо.

Проведенный анализ, опирающийся на использованные источники, показывает, что душа человека при его жизни и её судьба после смерти людей оказалась в центре религиозных учений и богословских трудов. В теологической литературе до настоящего времени нет однозначного толкования приоритета души или духа, их соподчинённости. Озабоченность ряда теологов и верующих учёных связью умозрительных религиозных представлений с научными изысканиями вызывает у них желание обнаружить, в каких психических качествах и процессах проявляются душа и дух человека. Сошлёмся на сведения о душе и духе, которые привёл теолог Н. Вочман (1984. С. 28-32). Из его пояснений следует, что душа есть орган личности и предстаёт как самосознание человека. Душа состоит из разума, воли и эмоций, обладает свободой воли. Душа встречается с двумя мирами: с внешним чувственным миром, и, посредством духа, — с духовным миром. Дух не может влиять на тело непосредственно. Но, как высшее в человеке, дух может управлять телом через посредство души. Для нашей темы эти

пояснения интересны, поскольку позволяют судить, что же спасается и сохраняется чудом Божественного действия, когда праведник удостоивается райского блаженства.

Палитра мнений в истолковании понятий души и духа довольно широкая. Не зря один из основателей немецкой философской антропологии М. Шелер (1874-1928) отмечал, что редко с каким другим понятием обращаются так безобразно, как с понятием (принципом) духа, который дополняет принцип разумности и наиболее полно характеризует важное, специфически человеческое качество в человеке (Шелер, 1989). Для христиан, не смотря на различия в толковании текстов Библии, основным является представление, согласно которому душа Адама появилась при сочетании тела и духа, когда Бог создал человека «из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7).

§ 5. Парадигма бессмертия.

Религиозные и идеалистические взгляды на роль души и духа в достижении бессмертия

Представления о желанном для человека бессмертии, допустимом благодаря сверхъестественным силам или успехам научно-технического прогресса, включают центральную идею вечной жизни. Это позволяет характеризовать положения о возможной вечной жизни, как *парадигму бессмертия*, или – *бессмертническую парадигму*. Её религиозные варианты в привычной для европейца форме бессмертия душ праведников, спасаемых и сохраняемых богом, представлены в Священных книгах иудаизма, христианства и мусульманства. В религиях Восточной и Южной Азии – в индуизме, сменившем брахманизм, и в буддизме, вытеснявшим индуизм с середины 1 тысячелетия до н. э. и широко распространившимся в Монголии, Китае, и отчасти, в Японии, нет привычного для ментальности европейца бессмертия душ. В буддизме, кроме того, отсутствует единый Бог – творец мира и вершитель судеб людей.

В религиях выработаны красивые представления о бессмертной душе, которая может соединяться временно со смертным телом. Здесь всё возвышенно прекрасно, кроме одного – практического подтверждения реальности обещанной вечной жизни для праведников. В дошедших до нас отрывках из древнеегипетского сочинения «Беседа разочарованного со своим духом» выражено сомнение в существовании загробной жизни. Никто ещё не вернулся с того света и не поведал о жизни после смерти. Но религиозных учения не нуждаются в обычных, практически подтверждаемых свидетельствах бессмертия души. Религиозная вера, как состояние психики, принимает чудеса, включая бессмертие, без их практического подтверждения. Складыва-

ющиеся веками религиозные суждения многими поколениями воспринимаются как само собой разумеющиеся, давно известные и потому верные воззрения. С тех древних времён в представлениях о бессмертной душе прослеживаются ряд направлений. Среди них — представления о реинкарнации в индуизме, переданные духовной эстафетой буддизму, взгляды в Древнем Египте на загробную жизнь, как более важную, чем земную, суждения о земной жизни, как приготовление к вечной жизни после смерти в христианстве и ряде других религий. Религиозные деятели, конечно, озабочены убедительностью своих представлений, но в качестве доказательств бессмертия верующим предлагают тексты Писаний, видения пророков и святых (воскрешение Лазаря Христом, смерть и воскрешение самого Христа), также засвидетельствованные в текстах Священных книг.

Каждый верующий в идеалы буддизма, пройдя путём перерождений через ряд жизней, может достичь вечного покоя, как блаженства, завершающего циклы перерождений. При достижении нирваны прекращается действие сансары — переходов души из одного тела в другое под действием кармы — воздаяния за совершённые после каждого перерождения дела. При этом праведник, перерождения которого завершены, сам становится просветлённым, или Буддой. Нирвана как некоторое промежуточное состояние между жизнью и смертью, является идеалом высшего, внеземного наслаждения, мало понятного европейцам. В литературе состояние нирваны иногда характеризуют как небытие. Но жизнь при этом не покидает человека, достигшего совершенства будды.

Циклы перерождений восточных учений (брахманизма, индуизма, буддизма...) не ограничены временем. Неограниченность перерождений при переселении души могла бы быть принята за бессмертие, но для буддиста действие кармы и сансары (перевоплощения) оказываются чередой страданий, позволяющих, через праведные дела повышать

в каждом новом перерождении свой статус и добиваться в посмертном воздаянии судьбы просветлённого (будды). Для достигшего просветлённости верующего циклы перевоплощений завершаются, и он становится Буддой. Он вкушает безмятежный покой нирваны, как пограничное и блаженное состояния между жизнью и смертью. Личное бессмертие, как оно понимается в иудаизме, христианстве и мусульманстве, в традиционных восточных культурах отсутствует. Но представление о вечном неизъяснимом блаженстве в безличностном начале является своеобразным выражением бессмертия, напоминающим фантастические проекты писателей о достижении личного бессмертия путём подключения к внеличному (Мировому) Разуму.

Достичь состояния, напоминающего по описанию нирвану, способен, вероятно, каждый человек при определённых условиях. Австрийский этолог К. Лоренц (1903 – 1989) описал ситуации, когда ему удавалось достичь состояния, подобного нирване. С появлением «собачьего настроения» – отупения от умственной работы, от необходимости вести интеллектуальные разговоры и быть любезным с гостями, – он удалялся от себе подобных и искал общения с природой, с животными. Когда в жаркий день, переплыв Дунай, он оказывался в тихой заводии величественной реки, среди природы, ему иногда удавалось достичь того состояния, к которому стремились мудрые буддийские отшельники. В такие минуты безмятежного блаженства совершенно отключались мыслительные способности, и наступало полное душевное спокойствие. «Я не засыпаю, – писал о таком, подобном нирване, состоянии К. Лоренц (1992. С. 131), – но все мои чувства как будто растворяются в гармоничном единении с природой, мысли замирают, время утрачивает смысл, и, когда солнце склоняется к горизонту ... я не могу сообщить, секунды или годы прошли ... с того мгновения, когда я выбрался на песчаный берег». Состояние нирваны, столь чуждое восприятию европейца, для россиян с некоторым приближением могут передать стро-

ки стихотворения М. Ю. Лермонтова «Выхожу один я на дорогу». Образ поэта—путника позволил вывести состояние свободы и покоя, когда хочется «забыться и заснуть», оказавшись в состоянии, напоминающем описание нирваны. «Я б хотел забыться и заснуть!..// Но не тем холодным сном могилы...// Я б желал навеки так заснуть, // Чтоб в груди дремали жизни силы, // Чтоб, дыша, вздымалась тихо грусть» (Лермонтов, 1988. С. 222-223).

Восточные представления о реинкарнации несколько столетий разделялись европейскими мыслителями. В Европу идею реинкарнации перенёс древнегреческий математик и философ Пифагор (VI в. до н. э.). В молодые годы он, как сообщают сохранившиеся фрагменты древних сказаний-легенд, был захвачен пиратами и в качестве пленника продан в рабство в Вавилон. Там Пифагор он выучился мудрости халдеев, включавшей идею переселения душ в новые тела. Эти суждения через беседы Сократа были усвоены Платоном и сохранялись у неоплатоников до организационного роспуска их союза в IV веке, когда христианство было принято в качестве государственной религии императором Константином. В Европейской культуре идея переселения душ осталась достоянием истории интеллекта, сохраняясь в памятниках мышления, например, во фрагментах сочинений Эмпедокла (V в. до н. э.). В «Очищениях» Эмпедокла можно прочесть: «Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то, // Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной» (Эмпедокл, 1969. С. 307).

Несколько по-иному представления о бессмертии, связанном с переселением душ, выражены в одном из древнейших воспоминаний воина Эра, которые привёл древнегреческий философ Платон (V в. до н. э.). Эр после тяжёлого ранения был при смерти без видимых признаков жизни, и очнулся лишь на погребальном костре. «... Лежа уже на костре, он вдруг ожил, а оживши, рассказал, что он там видел». Воспоминания убитого, но не умершего и вернувшегося к

жизни воина Эра (Платон, 1999) несут печать особенностей взглядов, на воздаяние, как на возможность души умершего выбрать себе для вселения и жизни новое тело (оболочку) человека или животного. Подобные взгляды разделяли индуисты, пифагорейцы, орфики. Праведность в земной жизни, как угодность богам поступков умерших, давала их душам возможность пройти страшное устье, не пропускавшее злодеев и прочих грешных на большую поляну, где был суд. Там определялась очерёдность выбора новой жизни для души в облике разных людей или животных. Выбор определялся жребием. Чем раньше он давался судьями, тем больше возможностей было у душ умерших выбрать новую судьбу.

Эр говорил, что его душа, чуть только вышла из тела, отправилась вместе со многими другими, и все они пришли к какому-то чудесному месту, где в земле были две расселины, одна подле другой, а напротив, наверху в небе, тоже две. Посреди между ними восседали судьи... Когда дошла очередь до Эра, судьи сказали, что он должен стать для людей вестником всего, что здесь видел, и велели ему все слушать и за всем наблюдать. Главное же, по словам Эра, состояло вот в чем: за всякую нанесенную кому-либо обиду и за любого обиженного все обидчики подвергаются наказанию в десятикратном размере. С другой стороны, кто оказывал благодеяния, был справедлив и благочестив, тот вознаграждался десятикратно согласно заслугам» (1999. С. 413-414). Некий прорицатель расставил души по порядку, и «бросил жребии в толпу, и каждый, кроме Эра, поднял тот жребий, который упал подле него. . . После этого прорицатель разложил перед ними на земле образчики жизней в количестве, значительно большем, чем число присутствующих. Эти образчики были весьма различны – жизнь разных животных и все виды человеческой жизни»...(Там же. С. 417).

Описание процедур выбора новой жизни души Платон сопроводил сентенцией «В жизни – как, по возможности,

в здешней, так и во всей последующей – всегда надо уметь выбирать средний путь, избегая крайностей; в этом – высшее счастье для человека (Там же. С. 418). Идеи Платона в реальной, земной истории влияли на формирование христианских взглядов примерно до XIII века, когда внимание богословов переориентировалось, через Фому Аквинского, на философско-теологические воззрения Аристотеля. Однако идея метемпсихоза в христианстве не была воспринята, и со временем осталась достоянием истории теологических и философских учений.

В Древнем Египте формировались воззрения на бессмертие, включавшие вместо метемпсихоза идею продолжения жизни праведной души после смерти. Для полного благополучия последующей вечной жизни надо было сохранять тело, или его основу. Эта идея вызвала к жизни практику мумификации, которая должна была сохранить основу тела для последующего соединения с душой. Взгляды на продолжение жизни после смерти, наставления по соблюдению предписаний по переходу в царство умерших приводились на стенах пирамид фараонов, саркофагов важных чиновников. Позже свитки с наставлением душ умерших стали вкладывать в погребальные пелены при бальзамировании и рядовых тружеников. Они-то и составили содержание «Книги мёртвых» (другое название – «Книга Дневного Пути»). В «Египетской книге мёртвых» (1997) приводятся извлечения из древних папирусов о восхождении души к свету и о жизни после смерти. В Древнем Царстве в Египте к середине третьего тысячелетия до н. э. сложилось представление о семи элементах человеческой сущности, или своего рода «душах» разного рода. Наиболее важными были: Ах – загробное воплощение человека; Ба – душа дыхания, воплощение жизненной силы, вначале – богов и фараонов, а позже и обычных людей; Ка – душа тела, двойник, или второе «Я», человека; Кхаба – тень тела, Себ – передаваемая от тела к телу наследственная душа.

В ряде религиозных учений (христианстве, мусульман-

стве...) бессмертие предстаёт как сохранение души человека после его физической, телесной смерти. По христианских взглядам, Бог предоставил первым людям возможность выбора между жизнью и смертью, между добром и злом, жизнью праведной («в Боге») и неправедной, грешной. «¹⁹...Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Выбери жизнь, дабы ты жил и потомство твоё, ²⁰ любил Господа... ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих» (Втор. 30:19-20). Всемогущий Бог пожелал не принудительного, а свободного поклонения ему человека. Наделённый свободой, первый человек, Адам, выбрал непослушание, нарушив первый Божественный запрет. С прегрешением Адама и Евы, ставшим их нравственным падением, в мир вошла духовная смерть и возникла проблема воскрешения. Для жизни вечной существенным является обновление (возрождение) духа. Такое толкование смерти и возрождения духа позволяет богословам объяснять кажущееся несбывшимся предостережения Бога Адаму и Еве, что если они вкусят от древа познания добра и зла, то смертью умрут (Быт. 2:17). Многих смущает очевидное несоответствие этого предупреждения долгой жизни первых людей, которым уже после грехопадения бог самолично сшил первые одежды для их последующей жизни. Оказывается, как поясняет «Краткий толковый православный словарь» (2003, гл. 4) в виду имелась смерть духовная, и она наступила, как исполнение слова Бога. Для искупления первородного греха должен был появиться новый Адам, которым стал сам Бог в лице Иисуса Христа.

Уклонение от праведного пути означало и выбор смерти. Смерть и её спутники — недомогания, болезни, старость — стали ценой первого акта свободного выбора, оказавшегося грехом непослушания. Грех Адама передаётся любому из рождающихся людей — по причастности части целому. «На всех людей перешла смерть, потому что все согрешили» (Рим. 5:12). Лишь свобода Божественной жертвы — смерть на кресте второго Адама — Христа, смертью смерть

поправшего, открывает дорогу к спасению верующих, исполняющих божественные предписания настоящего времени. Согласно религиозным представлениям, для достижения бессмертия, связываемого со спасением и сохранением души, следует соблюдать обряды, выполнять божественные заповеди, среди которых – устранение от зла, любовь к Господу, к ближним, а в христианстве ещё и любовь к своим врагам. Одну из теологических версий бессмертия души рассматривает Г. Флоровский (http://www.krotov.info/library/f/florov/rovsky_009.html).

В религиозных учениях, явно признающих возможность вечной жизни души после смерти, завершающей земное бытие, бессмертие считается чудом, производимым сверхестественным образом. Религиозные взгляды на бессмертие души принимаются верующими и в настоящее время. Однако ставшие для христианства традиционными представления о бессмертной душе, активно действующей после смерти человека – её носителя, расходятся с Библейскими текстами. Вот некоторые из них. «Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению» (Еккл. 9:5); «Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (Еккл. 9:10); «Ибо вот, все души – Мои: как душа отца, так и душа сына – Мои: душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18:4). Обращение к текстам показывает, что в Библии не говорится о врожденном бессмертии души. Следовательно, представления о частном суде и мытарствах души, чистилище, рае и аде до Второго пришествия, не соответствуют установлениям Бога, который определяет на Страшном суде вечное блаженство праведников и окончательную смерть грешников (См. Приложение 1).

Толкования философов-идеалистов не проясняют, а, по сути, ещё больше запутывают представления о душе и духе, их соотношении В качестве примера обратимся к «точным»

определениям терминов души и духа одним из философов-идеалистов XIX века. Неогегельянец Чичерин Б. Н. (1828-1904) пытался дать чёткие определения души и духа. Отметив принимаемое ещё Платоном и Аристотелем выделение в человеке тела, души и духа, он тут же заменяет, «согласно с древнею терминологию» (Чичерин, 1999. С. 172) понятие «дух» названием «разум». Получаются точные, по мнению Чичерина, определения. «Телом мы называем материальную сторону человека, разумом — сознательный в нём элемент, со всем богатством его содержания ... душою то, что связывает обе первые и делает из них единое существо, физическое и духовное вместе» (Там же. С. 172). Нетрудно заметить, что при отождествлении понятий души и разума, при добавлении отдельных мыслей Платона и Гегеля остаётся путаница в представлениях о душе и духе, их содержании и значении в жизни и бессмертии человека.

Религиозно-идеалистические представления о душе и духе в жизни и бессмертии человека нередко оказываются софизмами — хитростями, уловками, которые внешне выглядят логически правильными суждениями., Религиозные ориентиры в сочетании с логикой софизмов позволяли философу-гегельянцу XIX века Б. Н. Чичерину допускать существование бессмертной души с позиций науки. Согласно взглядам Чичерина, дух, (он же — разум), как и душа, признаются неразложимыми и бессмертными субстанциями, которые, тем не менее, воспринимают и удерживают новые, индивидуально усвоенные при жизни приобретения. При этом они остаются простыми и неразложимыми, а потому бессмертными.

«Научность» заключения Б. Н. Чичерина состояла в логических утверждениях того, что душа является простой сущностью. А раз так, то она, как простая и не разложимая субстанция, не уничтожима, и не может разложиться на элементы и исчезнуть (Чичерин, 1999. С. 153 — 175). Фактически в этих суждениях, кажущихся логически правильными, оказался скрытым софизм, присущий также логи-

ческим «доказательствам» бытия бога. Его суть в том, что итоговый вывод уже содержится в исходной посылке. Но душа, как комплекс психических явлений, не является простой неуничтожимой сущностью-субстанцией. Несостоятельной оказывается исходная посылка, не говоря уже о том, что сам Б. Н. Чичерин признаёт формирование у людей прижизненных индивидуальных особенностей психики, а, значит, и многообразие различных душ. Так с позиций формально-логических суждений, к которым сводится научность доводов, даются, при установлении «точного значения» терминов, определения души и духа (разума), и «доказывается» бессмертие души. С позиций логики философа-идеалиста (неогегельянца) остаётся всё же необъяснимым, как осуществляется индивидуальное бессмертие души, если она, «покидая тело, сливается с общей духовною субстанциею, разлитой в мире и составляющей сущность человечества» (Чичерин, 1999. С. 175). Во взглядах на душу, дух и их участие в бессмертии человека Б. Н. Чичерин отошёл от канонических христианских представлений.

Не обошёлся без софистики философ, психолог и логик Г. И. Челпанов (1862-1936), критикуя материализм и научно-материалистические представления о душе и духе в работе «Мозг и душа» с предуведомлением в подзаголовке о направленности работы «Критика материализма и очерк современных учений о душе» (Челпанов, 1994). Г. И. Челпанов начинает критику материализма с заявления, что учения о материи в ХУП веке почти повторяют атомизм Демокрита. Далее утверждается, что понятия (сила и другие) ничего не несут объективного и выражают субъективность людских представлений. Со ссылкой на немецких учёных – физика и философа-позитивиста (эмпириокритика) Э. Маха (1838-1916) и физиолога Э. Дюбуа-Реймона (1818-1896) атом характеризуется как полезная фикция, которой мы приписываем род реальности. Односторонне утверждается, что И. Кант (нем.; 1724-1804) завершил начатое в

ХУП веке французским философом и математиком Декартом и английским философом Локком признание субъективности ощущений (в части выделения Локком вторичных качеств: цвета, запаха и т. п. — В. И.). Беря эти постулаты, Челпанов приходит к тому, что явления психические обладают более очевидной реальностью, чем материальные, а материя есть наше представление и наше психическое состояние.

В качестве современного варианта материализма Челпанов рассматривает наивный реализм. Следуют уничижительные суждения о несостоятельности материалистической позиции в наивном реализме и примитивности материализма, принимая который ничего не надо изучать. Г. И. Челпанов справедлив в своих упрёках позиции вульгарного материализма, который выражен во взглядах французского материалиста XVIII века Кабанина и философствующих немецких врачей и естественников XIX века Фогта и Молешотта. Челпанов предлагает не путать наивный реализм с философским материализмом, нередко им же отождествляемый с вульгарным материализмом. Наивный реализм и материализм не надо также путать с экономическим, или историческим материализмом Маркса, признающего полную закономерность исторических явлений и исключаящих случайность из исторического процесса. Современный вариант материализма — диалектический, связываемый с именами его основоположников — Маркса и Энгельса, Челпанов не называет. Основательную критику доводов Челпанова о несостоятельности материализма мы проводить не будем. Многие критические суждения Челпанова о материализме совпадают с теми, которые критически рассматривались в нашей работе (Игнатъев, 2004) о взглядах А. А. Любищева — биолога и «философа XX века», как его назвали издатели и редакторы книги Любищева о линиях Демокрита и Платона в развитии культуры. Заметим, что односторонние суждения в аспектах психологии ощущений, из которых, действительно,

складываются образы предметов, Г. И. Челпанов переносит на вопрос о признании объективной реальности и её познании. По сути, он повторил ошибочную логику суждений Беркли о материи-фикции, которая, как таковая, чувствами не воспринимается, а потому является пустым (не репрезентируемым) понятием.

Односторонности в доводах о несостоятельности материализма, сводимого к атомизму Демокрита и метафизическому материализму XVIII века, проявились и в представлении Челпановым учений о душе, например, Э. Геккеля. Материалистические, по сути, соображения Геккеля о клеточных душах и душевных клетках (они затрагиваются в данной работе) не упоминаются, но приводятся дающие повод к идеалистическому толкованию суждения о том, что называемая нами «человеческая душа» есть сумма наших ощущений, хотения и мышления...». Продолжая эту характеристику Э. Геккель говорит об ощущениях и мышлении как сумме физиологических функций, элементарные органы которых образуют микроскопические ганглиозные клетки нашего мозга» (Челпанов, 1994. С. 63). Г. И. Челпанова привлекает позиция немецкого философа и психолога Вильгельма Вундта (1832-1920), основателя первого в мире института экспериментальной психологии. В. Вундт в «Лекциях о душе человека и животных» говорил о том, что психические и физиологические процессы соответствуют друг другу, но не зависят друг от друга, не находятся в причинной связи. Челпанов, вслед за Вундтом, эмпирическую психологию воспринимал позитивистски, полагая, что содержание понятий-фикций выражает субъективность наших представлений. Он стал последователем Вундта в представлении об эмпирическом параллелизме души и тела. Ссылки на «эмпирическую» психологию оставляли простор для идеалистического толкования души и душевных (психических) процессов.

В современных условиях софизмы также оказываются спутниками авторов, желающих утвердить, как единствен-

но правильные, свои своеобразные религиозно-идеалистические представления о душе, духе и духовности. Примером подобной ситуации может служить логика статьи о духовности С. Б. Токаревой (2005). В ней автор заявила, что духовность в самом общем виде «представляет собой сопряженность «души» с духом, под которым понимается идеальность как таковая» (2005. С. 84). Но такое абстрактно—общее толкование, по мнению С. Б. Токаревой, не позволяет включать представления об абсолютных ценностях и ведёт к отождествлению духовности с бездуховностью, как получилось, по её мнению, у В. А. Ремизова (1997).

Желая избежать ошибок, С. Б. Токарева (2005. С. 84) уточнила понятие духовности: «Духовность есть возникающая в результате обращенности к духовной реальности соразмерность человека с духом как надындивидуальной идеальной сущностью, которая и задает меру человеческого в человеке». Получилось непонятно, зато красиво: дух надындивидуальный задаёт меру индивидуальной духовности при соотношении с ним субъективности человеческого духа. Приведённое понимание духовности и её определение однозначно предполагают существование Духа (Бога), как объективной духовной реальности. Своё толкование духа и духовности, их соотношения, Токарева считает единственно правильным. Через призму такого, с позиции автора — единственно правильного, — толкования духовности рассматриваются другие позиции в воззрениях на духовность. Они, по принятой логике суждений, оказываются односторонними, недостаточными и т. д., как не соответствующие авторской «единственно правильной» позиции. Как обосновывается правильность понимания духовности у С. Б. Токаревой?

Простое постулирование индивидуального и надындивидуального духа, соотношение которых задаёт меру духовности, может казаться достаточно произвольным. Но появляются витиеватые суждения о сложности решения проблемы духовности. Например: «Предметом изучения

выступает здесь целостный и многообразный духовный опыт, вырастающий из духовных интуиций личности и являющийся поэтому субъективным и индивидуальным» (Токарева, 1995. С. 81–82). Со ссылкой на Ф. В. Шеллинга (1989. Т. 2. С. 530) выдвигается новая исследовательская задача — «вместо того, чтобы опираться на непосредственный внешний опыт, ...обратиться к непосредственному внутреннему опыту, к внутреннему свету, к внутреннему чувству» (Токарева, 1995. С. 81-82). Это позволяет отказаться от строго определённых понятий и категорий, которые будто бы не позволяют выявить специфику духовности, и открывается возможность перейти к символическому, образному толкованию духовности. Оно—то и заключают в себе истину «как непосредственное знание, как очевидность». Недостаточность понятийного, дискурсивного знания компенсируется знанием интуитивным, метафорическим (Там же), которое заранее определено как истинное.

После таких рассуждений вроде бы и неловко высказывать сомнение в правильности позиции С. Б. Токаревой. Она заявила, что реализует новый подход, опирающийся на представления Ф. В. Шеллинга (1775-1854) и К. Г. Юнга (1875-1961), высказала своё почтение перед интуитивным метафорическим, и тем самым, по её уверению, — истинным знанием. Оно открывается внутреннему свету, внутреннему опыту. Но мы всё же выскажем сомнения в правильности позиции С. Б. Токаревой. Она справедливо выступает против проявлений духовного кризиса, выражаемого в своеобразных понятиях и построениях нео— и постмодернизма. Но почему же отсюда должно следовать, что общество, а не составляющие его компоненты и структуры, становится бездуховным, и что единственным выходом из грозящей деградации духовности является обращение к неопределённому и мистическому внутреннему опыту и внутреннему свету? Похоже, что гипноз слов о внутреннем опыте, переживании исходных духовных интуиций и т. п. сказался в первую очередь на самом авторе. Ведь она ис-

кренне считает, что её «новый» подход выходит за рамки произвольных и субъективных утверждений, которые напрямую вроде бы и не удобно принимать, провозглашая, в качестве исходных религиозные, по сути дела, постулаты об индивидуальном духе и духе надындивидуальном, равном Богу.

Односторонность, вызываемая апологетикой христианства, присуща своеобразному сочинению В. У. Бабушкина «Философия духа...» (1995). Проявляется односторонность, в частности, в подчинении содержания понятий, имеющих устоявшееся и в известной мере «общепринятое» содержание концепции примата самодостаточного и вечного Духа, разделяемой автором Дух образует стержневую основу души при соответствующей (духовной) установке (интенции, или — направленности) сознания. В принцип анализа возведена размытость, неопределённость многих понятий. Например, характеристика веры только как религиозной оказывается довольно неопределённой. «Самодостоверность духа в человеке — это и есть то состояние сознания, которое называют верой» (Там же. С. 53-54). В. У. Бабушкин изменил обычно употребляемое содержание понятий здравого смысла, личности, аналитической и синтетической процедур научного познания, деятельности духа и др. Познание живой природы односторонне, из-за потребностей логической схемы, связывается с магической установкой, а неживой — с объективной.

Изменение устоявшегося содержания понятий и допускаемые апологетические односторонности позволили В. У. Бабушкину показать, что научное познание является простым, примитивным, а ведущую роль в жизни человека играют ценностные ориентиры, связанные с духовной установкой сознания. Последняя, впрочем, также не требует чего-то особенного. Надо лишь через интенцию (направленность) ожидания сосредоточиться на духовных помыслах, быть чистым сердцем и искренним в своём стремлении приобщиться к духовной реальности. К сожалению, через аполо-

гетику христианских нравственных поучений, вызывающую отмеченные односторонности и искажения, автор «Философии духа...» (Бабушкин, 1995) реализует свои субъективные устремления, привлекаемый магическим блеском формально-логических построений, позволяющих отодвигать в сторону, как неправомерные, альтернативные подходы и решения. Но это путь односторонней апологетики, ведущий в логический тупик антиномий. Ещё И. Кант показал, что можно с равным успехом доказывать (или — опровергать) противоположные утверждения — антиномии, среди которых признание, или отрицание, Бога как творца мира, свободы воли.

§ 6. Насколько обоснованы надежды верующих на осуществимость (чудо) религиозного бессмертия?

Верующим не нужны научные аргументы, убеждающие в бессмертии души праведника. Верующим нужна достоверность чуда и вера в чудо. Каждый раз, когда вставал вопрос о доказательстве богоизбранности нового пророка или мессии, то следовали требования толпы явить чудо. Личная вера в Бога обязательна для христианина. Слова «...верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9:24), звучащие для атеиста иронически, преисполнены для обращающегося в христианство глубочайшего смысла и надежды на могущество и милость Бога. Для обратившихся к Богу высшее значение имеет вера религиозная. Если же вера некрепка, или направлена на что-то иное, чем стремление к Богу, то верующие выражают сомнение в подлинности веры такого человека, или же говорят о неверии как о грехе.

В религиозной трактовке вера принимается за основание жизни, в частности — жизни христианской. В Новом Завете вера определяется как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Вера является доминирующей в воз-

зрении христианина. Между верующими и атеистами есть группа лиц — скептики и свободомыслящие, достаточно снисходительно относящиеся к религиозным учениям, но не принимающие для себя лично представление о сверхъестественном и веру в Бога-Демиурга.

С научных позиций, в частности, в свете вариационной статистики, приходится признать, что евангельские чудеса воскрешения Христом Лазаря, а потом — воскрешение самого Христа, не просто не убедительны. Они скорее создают отрицательный эффект некоторой выдумки, фантазии, поскольку единичные случаи воскрешения И. Христа и оживлённого им Лазаря не позволяют утверждать о статистически достоверном результате. Даже в «Священном Писании» глухо упоминается о сомнении современников в подлинности воскресения Христа. Первосвященники и фарисеи советуют Пилату: «...прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мёртвых;...» (Мф. 27:64). Христианская благая весть о воскрешении Христа, поправшего смертью смерть и тем создавшего возможность спасения душ праведников для вечной жизни, не имеет достоинства доказательности и объективности научной истины. Но верующим не нужны научные доказательства, они довольствуются внешней убедительностью суждений Священного Писания.

В свете выше сказанного небезынтересно отметить, как евангелист Матфей постарался нейтрализовать мысль о том, что за воскрешение выдаётся обман со стороны его учеников, которые выкрали тело Христа из гроба (Мф. 27: 62-66; 28:11-15). По Матфею, слух о похищении тела распятого Иисуса был пущен специально первосвященниками и старейшинами. Они «¹²...сделав совещание, довольно денег дали воинам, ¹³ и сказали: скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали; ¹⁴ и, если слух об этом дойдёт до правителя, мы убедим его, и вас от неприятности избавим. ¹⁵ Они, взяв деньги, поступили, как на-

учены были; и пронеслось слово сие между иудеями до сего дня» (Мф. 28:12-15). Описанная ситуация свидетельствует, что у современников евангельских событий были основания сомневаться в достоверности воскресения Христа. А ведь всё здание христианства основано, как на краеугольном камне, на постулате воскрешения. Не случайно пасха характеризуется в христианстве как “праздников праздник и торжество из торжеств”. При сомнении в воскресении Христа тщетны все усилия верующих, тщетна и вера христианская. Известное новозаветное изречение апостола Павла признаёт: “¹⁴...Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша” (1 Кор. 15:14 и далее).

В качестве доказательств чуда воскрешения Спасителя верующие должны признавать свидетельства Евангелий о явлении Христа двум Мариям (Мф. 28:1, 9), об изгнании семи бесов из Марии Магдалины, явлении двум, а потом 11 ученикам – апостолам (Мк. 16:9-10,12,14). Особая роль в доказательстве воскрешения принадлежит свидетельству трёхкратного явления Христа апостолам и Фоме, прозванному поколениями христиан неверующим (Ин. 20:19-29; 21:1-14). Фома, один из двенадцати апостолов, не был с ними, когда приходил Иисус. Фома не поверил в воскрешение распятого Христа. «²⁵.... если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу руки моей в рёбра Его, не поверю» (Ин. 20:24-25). Когда же Фома увидел на руках воскресшего Христа раны от гвоздей, вложил руку в раны и в рёбра, то в ответ на Его слова «Не будь неверующим, но верующим», сказал «Господь мой и Бог мой!». Последующие слова Христа были адресованы всем сомневающимся на будущие века: «...ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20:26-29). С позиций религиозной веры свидетельства Евангелий – это безупречные доказательства, не позволяющие сомневаться в достоверности воскресения распятого Христа. Они признавались достаточными для убеждения в возможности воскрешения верующих при соблюдении ими религиозных предписаний.

Крепкая вера должна также пренебречь сомнениями в целесообразности вкушения тела и крови Иисуса, необходимым для будущего бессмертия души. Обряд вкушения в таинстве причастия был введён самим Иисусом, установившим: «⁵⁴ Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную и Я воскрешу его в последний день ... ⁵⁶ Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нём...⁵⁸...Ядущий хлеб сей жить будет вовек» (Ин. 6:54,56,58). Современники Христа отмечали нелепость этих процедур, приводивших к разрыву с новым тогда учением. В Евангелии от Иоанна сообщается о реакции многих учеников на требование вкушать тело и кровь для обретения вечной жизни. «⁶⁰ Многие из учеников Его, слышав то, говорили: какие странные слова! Кто может это слушать?... ⁶⁶ С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин. 6:60, 66). Христос пояснил, что он имеет в виду не буквальное поедание плоти, а духовное приобщение к Богу. «⁶³ Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин. 6:63).

Для свободомыслящих в процедурах вкушения тела и крови Христа сохраняется отголосок тотемизма – веры в растительных или животных предков, к которым можно приобщиться, поедая приготовленные из них порции еды. Обычай плотского приобщения к тотему заменился в христианстве символическим вкушением хлеба и вина, на которые таинственно переносилась благодать духа. Верующий человек, принимающий идею воздаяния, получает надежду на личное бессмертие, рассчитывая на вознаграждение за исполнение божественных предписаний. Те же, кто, как Гётевский Фауст, не признают, что «Вначале было Слово...» (Ин. 1:1), сомневается в воскрешении Христа, в божественности причастия и других таинств, не могут рассчитывать на вечную жизнь после смерти. У людей фаустовского типа может быть вера в науку и надежда на научно достижимое бессмертие в будущем.

Иеромонах Серафим (Роуз) в материалах приложения к «Тибетской книге мёртвых» под общим названием «Душа после смерти: Современный посмертный опыт в свете православного учения о загробной жизни» в разделе «Явление ангелов и бесов в час смерти» остановился на вопросе об отсутствии у современных американцев страха, вызванного ужасными потусторонними видениями, характерными для христиан прошлого. Ответ интересен для нашего исследования динамики мнений о душе и духе. Видения современных «просвещённых» американцев вполне согласуются с их «комфортабельной» жизнью и убеждениями, исключая реальный страх ада и существования бесов. В действительности бесы, считает Роуз, предлагают такие искушения, которые соответствуют духовному состоянию и чаяниям искушаемых. Тем, кто боится ада, бесы являются в жутком виде, дабы человек умер в отчаянии; а тем, кто в ад не верит, ... бесы предложат иные искушения, которые не раскрывают явно их злостные намерения (Серафим /Роуз/, 1992. С. 209). Заметим, что не все люди, размышляющие о жизни и смерти, разделяют взгляды на врождённое бессмертие души, представленные С. Роузом и теми авторитетами, на которые он ссылался в своих работах (См. Приложение 1).

Бесы в который раз выручают богословов. На этот раз – видимостью объяснения отличий в представлениях о смерти и посмертной судьбе души у представителей разных религиозных направлений. Если в научный анализ не включать козни бесов, то в пояснениях иеромонаха Серафима (Роуза) можно выделить замеченную им связь видений умирающего мозга с привычными, полученными при жизни представлениями, в которых в специфичной форме воспроизводятся взгляды на смерть в картинах, типичных для определённой культуры народа, региона, этнической общности или конфессиональной принадлежности. В древнем Египте были представления о полях Иалу (или, с др. египетского – полях камыша), как месте вкушения блаженства заг-

робной жизни, «оазисе», куда покойный попадает после оправдания на суде Осириса (Озириса). У древних греков блаженные души в царстве мёртвых попадали в обитель праведников — Элизий, или Элизиум (с греч. — поле прибытия, которое понималось как место блаженства). Из представленных текстов следует несколько необычный вывод. По описанию иеромонаха Серафима (Роуза), как и по научным представлениям, человеку неверующему, а потому не терзаемому воображаемыми картинами ада, умирать легче, и его посмертный опыт приятнее, чем у верующего, далеко не уверенного в праведности всей своей жизни.

За человеком, по религиозным взглядам, остаётся свобода выбора — верить в Бога и иметь возможность вечной жизни, или — не верить и исключить надежду на спасение и воскрешение для жизни после телесной смерти на Земле. Божественная воля оказывается Вселенской необходимостью, мировым законом, обнаруживаемым через Божественное провидение, без которого и волос не упадёт с головы человека. Научное же достижение бессмертия пока больше мечта и надежда на могущество человеческого разума и возможность реализации научных проектов. Учёные и философы, имеющие религиозные взгляды, склонны отрицать возможность научно—объективного познания души. Но такое отрицание не означает бессилия науки. Проблематика научного поиска реального, земного бессмертия людей заслуживает отдельного анализа.

С позиций религиозных учений практическое, научно осуществляемое бессмертие людей является не нужным, и вопрос от нём у верующих просто-напросто не возникает и не обсуждается. Наряду с этим, успехи науки и техники позволяют признавать и обсуждать возможность земного, практически осуществляемого бессмертия. Они позволяют расширить круг представлений, объединяемых парадигмой бессмертия. Осуществление земного бессмертия людей, претворяющего в жизнь давние сказочные мечтания о молодильных яблоках и живой воде, привлекает внимание

всё большего числа исследователей. Для реализации задач земного, практически осуществимого бессмертия научными средствами нужны усилия учёных–естественников, медиков и представителей гуманитарного знания. Чтобы разобраться в обилии высказываемых ими идей и предложений, от практически реализуемых до фантастически–утопических, требуется учитывать результаты историко-философских исследований и новые данные науки по проблематике жизни, смерти и бессмертия.

Философско–методологический анализ призван помочь учёным в выборе ориентиров объективного изучения компонентов и связей «души», проявляющихся в деятельности человека и не передающихся по каналам биологической преемственности через гаметы и надгаметные формы наследственной связи поколений. В арсенале средств философии – принципы материалистической диалектики. Они позволяют рассчитывать на получение новых результатов по сравнению с религиозно – идеалистическими ориентирами, которые не включают объективную установку (интенцию) сознания, ведущую к научной истине. При этом игнорируется исторический подход. В религии он не нужен, поскольку «нет ничего нового под солнцем», ибо «всё, что делает Бог, пребывает вовек...» (Еккл. 1:9; 3:14). Рассмотрим возможности реализации научного направления *парадигмы бессмертия*.

Глава 3. ДУША И ДУХ В СВЕТЕ НАУЧНЫХ ВЗГЛЯДОВ НА ЖИЗНЬ И БЕССМЕРТИЕ

§ 7. Парадигма бессмертия. Возникновение наукообразных и научных представлений о бессмертии и душе человека

§ 8. Душа с позиций науки как информационно-виртуальная реальность.

§ 9. Возможно ли научное познание условий и приёмов обеспечения земного бессмертия и воскрешения человека?

§ 7. Парадигма бессмертия.

Возникновение наукообразных и научных представлений о бессмертии и душе человека

Для практического осуществления идеи вечной жизни надо знать состояние научной разработки вопросов ювенологии (продлении активной юности, молодости) и геронтологии (учения о старости, старении организма), знать новые научные данные о продлении жизни, отдалении старости и смерти. Нужно также знать данные, накапливаемые иммертологией – новой научной дисциплиной о бессмертии людей и возможных путях его научного достижения. Этой проблематике посвятили свои усилия многие биологи, медики и философы. Из обнаруженных фактов они часто делали противоречивые выводы и высказывали по многим обсуждавшимся вопросам альтернативные суждения. Своеобразное место среди такого рода работ занимает труд отечественного мыслителя, просветителя XVIII века, А. Н. Радищева (1988). Он рассмотрел научные взгляды на рождение человека и доводы в пользу признания смертности души и её бессмертия. Сам он склонялся к признанию бессмертия нематериальной души. Такие взгляды характеризуют как деизм – позицию, признающую, что мир был сотворён сверхъестественной силой, но в дальнейшем изменяется по законам своего бытия.

Наукообразные представления о бессмертии и душе

Наукообразные трактовки бессмертия и души высказали известные представители теософии Е. П. Блаватская (1831-1891) и Р. Штейнер (1861-1925), который в 1913 году вышел из теософского общества и провозгласил создание

антропософии. Она оказалась наукообразным вариантом оккультно-мистического учения о человеке и его перерождениях (реинкарнациях), как пути к бессмертию через слияние индивидуального духа с единой мировой душой. Мотивы восточных представлений о воздаянии по закону кармы, с их вариациями от брахманизма к буддизму, послужили основанием для «Тайной доктрины» Блаватской (1993) и многочисленных работ Р. Штейнера (1992-а,б и др.). В них представлены попытки соединить научные идеи с восточными и европейскими религиозно-мистическими учениями. В сочинении Штейнера «Истина и наука» (1992-а) и последующих работах свободное порождение человеческого духа, создающего новые области совместно с чувственными данным миром, предстало как движение к истине. В этом движении духовное творчество человека включалось в общий мировой процесс.

Е. П. Блаватская (1993) рассматривала изложение собранных ею древнейших преданий и сказаний, сведений о восточных и европейских культах, сопровождаемых научными суждениями, как осуществление синтеза религии, философии и науки. Об этом свидетельствует подзаголовок «Тайной доктрины»: Синтез науки, религии и философии. Наука при этом толковалась своеобразно, как вера, но вера истинная, т. е. теософская, а не обычная религиозная вера. Е. П. Блаватская писала Вс. С. Соловьёву (1831-1891), старшему брату философа В. С. Соловьёва, что одна из задач теософского общества «...доказать, что вера в сверхъестественность есть суеверие, глупость, а вера, т. е. наука (!), знание сил природы, неизвестных нашим учёным, есть обязанность каждого интеллигентного человека...» (Соловьёв Вс. 1994. С. 85). «Наукой наук» Блаватская (1993-а. С. 31,18) называет магию, приравнивая её к оккультизму. Теософия, по Блаватской (1993-а. С. 6) «является верой в Божество, которое есть Всё, которое является источником существования, беспредельностью, которая не может быть познана и осознана...». По инициативе Блаватской, она и ветеран

Гражданской войны в США Олкотт, создали в 1875 году в Нью-Йорке Теософское Общество. Его центральное отделение было перенесено в Индию, филиалы были созданы в разных странах. Теософское общество стали называть «Всеобщим Братством Человечества», поскольку формально в этом братстве могли состоять лица разных вероисповеданий, национальностей, политических партий и взглядов. Они обладали равными возможностями усваивать теоретический и практический оккультизм для постижения сути сверхъестественных, оккультных феноменов.

Е. П. Блаватская считала, как свидетельствуют её высказывания в письмах Вс. С. Соловьёву, что теософия выше мировых религий, превосходит их. Она говорила, что в сущности такая же буддистка, как и христианка, как и магометанка. «Моя религия — истина, ибо нет религии выше истины» (Соловьёв Вс., 1904. С. 20). Ещё яснее высший статус теософии представлен в суждениях Блаватской (1993-а. С. 9, 10): «Теософия — это, так сказать, точная наука психологии...Она развивает в человеке непосредственное созерцание — то, что Шеллинг назвал «реализацией отождествления объекта и субъекта в личности»;...Вера — это лишь оболочка, окружающая духовное знание; теософия же в своём воплощении и есть само духовное звание — сама сущность философских и теистических вопросов». Такая позиция удивительным образом сочеталась с мистификациями на уровне феноменов-фокусов. Они были разнообразными: звук колокольчика, долженствующий свидетельствовать о невидимом присутствии гуру-учителя; получение портрета в медальоне, писем от гуру-махатм не по почте, а таинственным «астральным путём», прямо в комнату адресата через расстояния от Индии до мест проживания Е. П. в Париже или Лондоне. Были и другие «феномены» или мистификации—обманы (Соловьёв Вс., 1994. С. 16, 18, 32, 50-55, 61, 82, 84 и др.). Они включали явления образов и портретов махатм, появление самого махатмы-«хозяина», который, как позже выяснилось, состоял из пузырей, ки-

сеи, да масок. Один раз Блаватскую посетил известный фантаст Камилл Фламарион, «но Елена Петровна не сумела заинтересовать его – её фантазия и гипотезы оказались слабее смелых гипотез и фантазий высокоталантливого автора «Lumen'a» и «Uranie» (Соловьёв Вс., 1994. С. 36).

В трудах Блаватской, Штейнера и их последователей теософское учение приобрело некоторую стройность, а главное, представительность солидных изложений. Но если не касаться довольно больших по объёму переложений мифологических сюжетов и эзотерических повествований, то представления о Душе Мира, Духе-субстанции, разных Духах природы, материи, как тени Духа, оказываются традиционными для восточных культов в их эволюции (брахманизм – индуизм – буддизм). В теософии XIX–XX вв. для нашей работы интересны выделяемые с претензией на научность различные сферы-оболочки человека в его телесно-материальном и духовном воплощении. Человек предстаёт продуктом мировой эволюции, воплощающим в себе весь Космос в составляющих его телах и оболочках. Физическое, эфирное и астральное тела воплощают общность человека соответственно с неорганической природой (минералами), с миром растений и животных. Познание, ведущее к преобразованию человека, связано с его душой. Душа, принявшая чувства почитания и благоговения вызывает изменения в ауре – сиянии, излучаемом телом, которое могут видеть лишь посвящённые, перенявшие тайное знание от Учителя. «Видимые для «духовного зрения» различные цвета, которые излучаются вокруг физического человека и окружают его подобно облаку (приблизительно яйцевидной формы) называется человеческой аурой» (Штейнер, 1992-а. С. 89).

В работе «О человеческой ауре» Штейнер (1992-а. С. 94) разделяет «человеческую суть» на 7 частей: 1. Физическое тело; 2. Жизненное тело; 3. Соединённое с «душой ощущения» тело ощущения – астральное тело; 4. Рассудочная душа; 5. Проникнутая духом и рождающая человеческое «Я»

сознающая душа; 6. Жизне—дух (духовное тело). 7. Духовный человек. Аура «Я» становится носителем вечного Духа. «Я» передаётся вечному единому духу. При объединении сходных «частей» человек оказывается состоящим из трёх основных компонентов (как в некоторых христианских толкованиях) — тела, души и духа. Тело состоит из физического и жизненного тела. Душа — из души ощущающей, рассудочной души и сознательной души. Дух, или дух как таковой, образуют жизне-дух и дух человека.

Приобрести сверхчувственное познание — светящееся духовно-душевное облако — можно, проходя ступени посвящения (подготовление, просветление, собственно посвящение), следуя правилам тайноведения и выполняя строгие условия ученичества. В его центре — тело человека. Окраска и форма очертаний в этом облаке выявляют гамму состояний, от чувственных вожелений до ясных, чётких понятий и мыслей. Высшими компонентами (членами) человеческой природы, по Штейнеру (1992-б. С. 77-79) являются организм души — астральное тело, и дух — тело мысли. В организме души есть «как бы органы», которые находятся между глазами, близ гортани, в области сердца, по соседству с подложечной впадиной, в области живота. Эти органы — колёса (чакрамы), или — цветки лотоса, позволяющие достичь понимание природы. Соблюдение определённых правил (контроль мыслей и действий, выдержка, подавление излишней критичности, непредвзятость) позволяет обрести дар «внутреннего слова». Предметы получают новый смысл, становятся внутренне слышимы, говорящими об их внутренней сущности. Человек вступает в духовный мир, по-новому понимает речи Будды и тексты Евангелий, приобретает их непосредственное знание (Там же. С. 87-97).

Под воздействием приобретаемых в испытаниях качеств (различать истинное от явленного и от простого мнения, правильно оценивать истинное и действия по отношению к явленному, соблюдать необходимые выше названные пра-

вила, любовь к внутренней свободе) тёмное эфирное тело начинает изменяться, из низшего «Я» высвечивается облик духовного «Я», ранее дремавший в бессознательном состоянии. Эти суждения Штейнер (1993-б. С. 104) связывает с осознанием человеком необходимости реинкарнации (воплощении) высшего «Я» и познании закона своей жизни — кармы. Это позволит преодолевать рабство над собой высшего «Я», и человек будет становиться всё совершеннее. На пути к «высшим мирам», полагал Штейнер, кроме отдельных людей и их душ действуют общие души людей и народов, духи рас. Отдельные люди в определённом смысле оказываются исполнительными органами этих семейных духов, душ народа, духов рас. Люди проходят перевоплощения от несовершенной стадии духовного бытия к совершенству через физическую смерть. «Смерть есть не что иное, как выражение того, что прежний сверхчувственный мир подошёл к той точке, на которой он не мог сам собой развиваться дальше» (Там же. С. 137).

Из приведённого схематического изложения видно, что теософские взгляды Штейнера и Блаватской эклектичны, и в них преобладают восточные буддистские представления. В теософии, как и в буддизме, душа человека совершенствуется через реинкарнации, сопровождаемые преодолением испытаний, выпадающих по закону воздаяния (кармы) за поступки в прошлые жизни. Большое значение Штайнер придавал овладению тайными знаниями через восприятие их от учителя по определённым правилам. . Следованию правилам постижения сокровенного знания от Учителя-гуру (махатмы)к ученику придавала весомую значимость и Е. П. Блаватская (1993-а; 1994). Своими основными трудами «Изида без покрывала (или — Разоблачённая Изида», 1877), «Тайная доктрина» (1888) и организационными усилиями, включавшими и мистификации, Е. П. Блаватская способствовала распространению эзотерической теософии, вариант который получил своеобразные черты в антропософии Р. Штейнера. По образной характе-

ристике «аналитического психолога» К. Юнга (1875–1961), интересовавшегося учениями Востока, «теософия и ее континентальная сестра, антропософия – чистейшей воды гностицизм в индийском облачении» (Юнг, 1928. Цитир. по 12 вып. статьи в Internet. 2002)

Познавательные интересные работы Штейнера, суждения Блаватской, оцениваемые Вс. Соловьёвым как «фантазия и гипотезы», в проблематике нашего исследования о душе и бессмертии могут рассматриваться, по изложениям их основных идей, как наукообразные. Страстное желание двух крупнейших представителей теософии XI–XX веков расширить границы познания, соединив научное и оккультное изотерическое знание, дало интересные результаты. В частности, – рекомендации Штейнера по сельскому хозяйству, медицине, педагогике (Вальдорфская школа). Мистический настрой на получение истины «внутренним зрением» через прямое усмотрение свойств предметов, позволяя делать вывод о достижении свободы духа и его творчества, уводил в сторону от традиционно понимаемой науки с её ведущим критерием объективной истины в сфере естественнонаучных знаний о природе.

Черты наукообразия в желании раздвинуть горизонты знания, преодолеть хаос и тлен смерти присущи религиозно-фантастической ветви (направлению) русского космизма. Интересные представления о преодолении смерти высказал основатель русского космизма Фёдоров Николай Фёдорович (1828–1903). Он полагал возможным, овладевая новыми научными знаниями и включая их в практически преобразующую деятельность, превращать природные силы в новые дополнительные органы и орудия человека. Это, полагал он, позволяло человеку установить господство над природой и победить смерть. Н. Ф. Фёдоров (1993; То же: 1995–1997) хотел преодолеть «сиротство» людей, и призывал практически реализовать идею «общего дела» – воскрешения отцов (предков), включая всех когда-либо живших землян. Используя рождавшиеся научные взгляды на

генетическую связь поколений, Н. Ф. полагал возможным, опираясь на будущие достижения науки, собрать рассеянные в природе (Космосе) атомы, составлявшие тела «отцов» (а также матерей и других родственников). Это казалось возможным, поскольку допускалось, что каждый атом сохраняет следы прежних взаимодействий. Соединяя атомы в соответствии с наследственными особенностями потомков — «детей», можно было, как полагал мыслитель, вернуться к жизни умерших отцов (родителей). Это был оригинальный, дерзкий проект научного воскрешения ранее живших поколений при помощи божественной силы.

Для размещения миллиардов воскрешаемых и рождающихся людей предполагалось использовать Землю как большой космический корабль, свободно направляя его движение в Космосе и заселяя новые планеты с подходящими для жизни условиями. Фёдоров высказал и обосновывал новую в конце XIX века идею регуляции отношений человека и природы. Рецепт телесного воскрешения предков-«отцов» Н. Ф. Фёдорова (1993: 1995-1997), при оригинальности идеи «общего дела» и регулирования космических процессов, следует признать великолепной фантазией. При любых технических возможностях осуществление этой утопии невозможно хотя бы потому, что атомы, из которых надлежало собирать организмы «отцов», могли входить в состав тела нескольких организмов разных поколений. Любой такой атом, уловленный в глубинах космоса и встроенный в воскрешаемое тело, подобно устранённой бабочке Брэдбери (1987), может сделать последующие процессы телесного воскрешения невозможными (Примеч. 12).

Вероятно, на форму выражения идей о преодолении разобщённости и удалённости от Бога (сиротства) людей, их связи в супранравственном «общем деле» воскрешения отцов, влияло пережитое Федоровым и оставшееся на всю жизнь ощущение сироты, брошенного живым отцом. По сведениям В. В. Зеньковского (в «Истории русской филологии». Т. 2. 1989. С. 132), отцом Фёдорова был князь Гага-

рин, не признавший своим сыном внебрачного ребёнка. На его долю выпало расти и кормиться в людской, пока один из дальних и бедных родственников князя не взял ребёнка к себе, дав ему возможность учиться в гимназии. Позже Н. Ф. учительствовал и много лет работал в библиотеке Румянцевского музея (ныне – Российская Государственная библиотека). в Москве. Он лично встречался и вёл беседы со многими известными мыслителями своего времени (В. С. Соловьёвым, Л. Н. Толстым, К. Э. Циолковским...). Идеи Фёдорова не оставляли собеседников равнодушными, а после публикации «Общего дела» и обсуждения его взглядов в работах видных философов, учёных-естествоиспытателей и литераторов оригинальные представления, в совокупности с разработками и суждениями других мыслителей, стали относиться к своеобразному феномену культуры – русскому космизму. Одно из его направлений – религиозно-фантастическая («фантазийная») ветвь, представленная в работах В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева и других религиозных философов – «всеединцев», разделявших основные идеи В. С. Соловьёва. Используя понятия и данные науки, они ведущую роль в преодолении смерти и тления отводили чудесной божественной силе.

В последние годы появляются наукообразные представления о душе, обходящиеся без прямых ссылок на сверхъестественное, и внешне, на первый взгляд, производящие впечатление научных. Таким выглядит, например, мнение о душе как информационной субстанции в газетной публикации «Лептонная душа». Автор статьи о лептонной душе начинает с утверждения о существовании теории, по которой «космос заполнен информацией о любом человеке, когда-либо жившем на Земле и даже ещё не родившемся» (Фурсов, 1998. № 22. С. 15). Далее приводится суждение канадского профессора, что информационная субстанция человека и есть его душа. Сам человек – плотное ядро, вокруг которого циркулируют элементарные частицы – лептоны, образующие многослойную оболочку. Совокупность

лептонных оболочек является биоплазмой. В ней содержится вся информация о человеке—ядре. Получается, что биоплазма из лептонных оболочек на 100% материальна, и «её можно назвать лептонной душой человека». Лептонные оболочки являются энергоинформационной субстанцией, а потому вечны, что соответствует религиозным представлениям о бессмертной душе. Материальную лептонную душу можно в принципе взвесить. Но для этого нужны сложные и точные методы, которые пока не найдены

Лептонная природа души оказывается мобильной. Она позволяет объединяться оболочкам матери и ребёнка, а также — влюблённых пар. Невеста получает возможность поинтересоваться, есть ли у них с женихом объединённая голограмма. «Ведь только при слиянии людей на лептонном уровне их чувства могут быть прочными на всю жизнь» (Там же). Откровения канадского мыслителя, сообщает А. Фурсов, поддерживает российский коллега, профессор Б. Исаков, который идёт ещё дальше и полагает, что единое энергоинформационное поле, равное лептонному, или душе, есть у политических партий, классов, народов и стран. Поэтому надо, как и писали философы, беречь сферу духа. «А она — не что иное, как лептонное поле человечества. Все мы — лептонные братья и сёстры» (Фурсов, 1998. С. 15). А раз так, то всякие акты насилия бессмысленны, поскольку вызывают в лептонной сфере человечества, т. е. в единой душе всех людей планеты, цепную реакцию зла. Она задевает многих людей, но в конце концов возвращается к агрессору и поражает его с гораздо большей силой» (Там же).

Изложенные взгляды на душу как лептонное облако из находящейся в космосе информации внешне выглядит солидно. Используются научные термины. Выводы вселяют надежду и радость. Оказывается, надо только пояснить разным агрессивным настроенным лицам, что им же будет хуже от воздаяния со стороны лептонной души. Да и религия, по мнению авторов лептонной души—информации, получает мощную научную поддержку. Поэтому высказанное сужде-

ние о лептонной душе как околонуточном представлении кажется неуубедительным. Требуются более обстоятельные критические аргументы о душе, объясняемой с научных позиций её лептонным составом и вписывающейся в религиозно понимаемое бессмертие. К тому же, нынешний уровень в значительной степени позитивных отношений в обществе к околонуточным и псевдонуточным измышлениям, обстоятельно показанный в ряде публикаций А Смирнова в «Российской философской газете» (2007, №№ 5, 8–11), не позволяет ограничиться простым утверждением, что мнение адептов лептонной души является околонуточной её трактовкой. Желаящие подробнее ознакомиться с критикой паранауки и феноменом пренебрежения научными данными массового сознания рядовых граждан могут ознакомиться с выше названными статьями А. Смирнова и с критическим анализом идей и публикаций «учёных с большой дороги» в работах Э. П. Круглякова (1995, 2001). Мы ограничимся рядом доводов, показывающих произвольность, субъективность отнесения к науке версии лептонной души отдельного человека и всего человечества. Попытаемся выяснить, какие компоненты может обозначать понятие лептонной души в содержательном плане, не раскрываемом авторами лептонной версии.

Начнём с того, что такое лептоны. В электронной варианте «Большой энциклопедии Кирилла и Мефодия» (2007) даётся такое пояснение: «Лептоны (от греч. leptos – легкий), элементарные частицы со спином S , не участвующие в сильном взаимодействии. К лептонам относятся электрон, отрицательно заряженные мюон и тяжелый -лептон (с массой ок. двух протонных масс), электронное, мюонное нейтрино и их античастицы». В составе души лёгкие частицы и античастицы взаимодействуют через заряды.[†]Получается впечатляющая картина, если воспользоваться справкой той же Энциклопедии (2007): «Лептонный заряд (лептонное число) (L), внутренняя характеристика лептонов; $L=+1$ для лептонов и -1 для антилептонов. Различают:

электронный лептонный заряд, которым обладают только электроны, позитроны, электронные нейтрино и антинейтрино; мюонный лептонный заряд, которым обладают только мюоны и мюонные нейтрино и антинейтрино; лептонный заряд тяжелых лептонов и их нейтрино. Алгебраическая сумма лептонного заряда каждого типа с очень высокой точностью сохраняется при всех взаимодействиях».

Авторы лептонной версии души не дают никаких пояснений относительно того, как разобраться в местонахождении души-облака вокруг тела-ядра, во взаимодействиях лептонов и их зарядов, трансформирующихся в научные идеи, акты творчества, практические действия отдельных людей и коллективных обладателей собирательных лептонных душ. В такой ситуации можно с равным основанием говорить об атомной, ионной, молекулярной душе, — всё будет вписываться в материалистическое толкование души, и все эти трактовки можно совмещать с взглядами на бессмертие, якобы подтверждающими христианскую версию. Христианские идеологи-ортодоксы, думается, первыми откажутся от такой «помощи» в объяснении бессмертия души, которая для них является бесплотным творением Бога, воплощением эманации от Духа Святого.

С научных позиций мнения о лептонной душе выглядят скорее как околонучный легковесный домысел, нежели гипотеза, подлежащая строгой проработке и сулящая позитивный результат, возможно и отрицательный — в форме отклонения этой гипотезы. Универсальный, глобальный и непостижимый по простоте реализации «эффект бумеранга», возвращающего всем исполнителям недобрых действий негативные следствия, предназначавшиеся другим, вместе со звонким и никак не раскрываемым термином «лептонная душа», позволяет высказанные о ней представления отнести к псевдонаучным. Но своеобразная «изюминка» здесь в том, что *лептоны*, действительно, будут, как элементы атомно-молекулярных образований, входить в состав *материальных носителей* тех качеств и свойств личности,

которые относят к духовным, или называют душой. Эта видимая причастность к научным идеям не избавляет совокупность представлений о «лептонной душе» от наукообразности. Версию «лептонной души» можно считать и лженаучной, поскольку её представление в публикации А. Фурсова соответствует признакам лженаучного знания. К ним относятся: видимая простота формулировки основной идеи, дающий ключ к разрешению проблемы; отличие от академических обсуждений, нередко — противопоставление им; постулируемая весомая практическая значимость, часто в виде простых и эффективных решений серьёзных народнохозяйственных или ранее не решённых научно-теоретических задач.

Наукообразный характер имеют публикации нашего современника, врача и доктора философии из США Раймонда Моуди (Муди) о свидетельствах лиц, побывавших в состоянии клинической смерти и возвращённых усилиями медперсонала к жизни. Подборка воспоминаний и размышлений больных, переживших состояния клинической смерти, о предсмертных видениях была опубликована врачом Р. Моуди (Муди) в середине XX века. Книга «Жизнь после жизни» Моуди, многократно переизданная в 1990-е годы, вызвала широкий резонанс. Благодаря работам Моуди (на русском публикации 1991—1998 гг.) верующие XX века, помимо религиозных текстов, получили новые данные для надежд на бессмертие со стороны науки. В 1970-е и последующие годы Моуди расширил сферу исследований переживаний, сопутствующих смерти и посмертному опыту, посвятив им несколько книг. Среди них: — «Снова о жизни после жизни. Дальнейшие размышления о феномене смерти» (1998); — при участии Пауля Перри «Возвращение назад. Снова о жизни до жизни и встречах после смерти» (1997); — в соавторстве с П. Перри «Всё о встречах после смерти. Как встретиться с умершими близкими» (1998). Приведённые названия книг красноречиво свидетельствуют о попытках врача выяснить переживания умирающего

человека, состояние и судьбу души после смерти, а также установить контакты с душами умерших родственников.

Сам Моуди старается создать впечатление нейтральности исследователя, излагающего переживания умирающих людей, к которым можно относиться скептически. Однако его личное почтительное восприятие воспоминаний больных, побывавших в состоянии клинической смерти, свидетельствует, что для него потусторонняя «жизнь после смерти» является несомненным фактом. Более того, Моуди в союзе с другими сотрудниками проводит широкие работы по изучению переживаний «опыта умирания», установлению контактов с душами умерших. Книги Моуди вдохновляют его последователей изучать предсмертные состояния больных, «опыты» умирания в воспоминаниях больных, возвращённых к жизни из состояния клинической смерти. Вышли новые работы о жизни после смерти других авторов (например, Артур Форд, 1994; Вандеман 1998; Дж. Р. Льюис, 1996). Внешне беспристрастные свидетельства реанимированных людей, получивших предсмертный «опыт» умирания, и комментарии к ним подводят к выводу, что воспоминания умиравших о своей собственной кончине, о туннеле, быстром продвижении к свету в конце туннеля, встрече с неким добрым существом являются научным доказательством существования души. Однако сопоставление этих воспоминаний об «опыте умирания» с видениями считавшегося убитым воина Эра, о которых поведал Платон (1999), со свидетельствами вернувшихся к жизни пациентов после реанимации, которые никаких видений не имели, с рядом описаний предсмертного состояния людей в художественной и научной литературе, направляют мысль к иным выводам.

Представления о переселении душ в V в до н. э. передал Платон (1999) через воспоминания воина Эра, находившегося, по современной терминологии, в состоянии клинической смерти. Приводимые Эром сведения о посмертном воздаянии, описанные нами ранее, заметно отличаются от христианских воззрений. В XIX веке. Л. Н. Толстой (1951,

1952) описал изменение взглядов на мир раненного в сражении под Аустерлицем и потерявшего много крови Андрея Болконского («Война и мир») и умирающего Ивана Ильича «Смерть Ивана Ильича»). Описания философа и писателя в диапазоне более двух тысяч лет выявили ряд сходных черт в представлениях о предсмертном состоянии души. У Л. Н. Толстого нет посмертных воспоминаний, но есть описания состояний близкой смерти. В них показано, как у А. Болконского и Ивана Ильича (Примеч. 13) коренным образом меняются взгляды на свою прежнюю жизнь, появляется новое мировидение. А Иван Ильич в последние мгновения жизни, уже умирая, теряет страх смерти, и его наполняет радостное ощущение света (Толстой, 1952. С. 321-322). В Древней Греции были иные представления о смерти и посмертном воздаянии, нежели в России XIX века. Переживания воином Эром и персонажами Толстого «опыта умирания» отличаются от приводимых Моуди видений лиц, побывавших в состоянии клинической смерти. Тем интереснее заметить, что художественная (художественная) интуиция Л. Н. Толстого предвосхитила «свет в конце туннеля» и полную перемену взглядов на прежнюю жизнь, которые описывали в картинах посмертного опыта лица, вернувшиеся к жизни из состояния клинической смерти во второй половине XX века. Воспоминания о посмертном опыте возвращённых к жизни после клинической смерти жителей из стран христианской Европы, приводимые Моуди и другими авторами, сохраняют также, как и в древности, представление о полёте души. Но для неё нет никакого выбора для новой жизни, связанной с переселением в иные тела, что признавали в древней Греции.

В «Тибетской книге мёртвых» (1992. С. 37–52) сообщается о чистом свете, который видит умирающий. Иная картина в «Приложении», занимающем почти треть часть «Тибетской книги мёртвых» (1992). Это «Приложение» (Примеч. 14) составлено из работ православных авторов. Их усилия направлены на описание представлений о смерти и мытарствах души на её пути к счастливой посмертной

судьбе. Православные воззрения на умирание, связанные с явлением ангелов и (или) бесов, прохождением души через частные суды — мытарства не только заметно отличаются от древневосточных и современных европейских (Моуди и др.) взглядов на смерть и посмертный опыт людей, но и противопоставляются им.

Есть ли у нынешних сторонников версии «жизни после жизни» Р. Моуди (Муди) шанс упрочить свою веру в возможность загробной жизни? Или же скептические ноты самого Моуди и его оппонентов (напр., в работах В. А. Неговского — 1983, 1986) окончательно разрушат и без того призрачные надежды на вечную загробную жизнь. Оппоненты Моуди объясняют видения «предсмертного опыта» больных, переживших состояние «клинической смерти», их галлюцинациями под действием лекарств, изоляции и мозговой аноксии. Мы склонны принимать эти доводы. К тому же, согласно приводимым в литературе сведениям, часть больных, выведенных из состояния клинической смерти, не имела видений летающей души, туннеля и прочих признаков посмертных видений, которые принимаются верующими, как надежда на научную достоверность христианской трактовки существования души и её бессмертия. Нельзя игнорировать общую картину предсмертных видений, приводимых в разных источниках. Варианты научных объяснений сходных картин умирания галлюцинациями или отравления умирающего мозга образуемыми токсинами представляются более достоверными, нежели трактовки религиозно настроенных врачей, психологов и философов.

*Возникновение научных
представлений о душе и бессмертии*

В научном поиске сущностных черт души и её роли в бессмертии возникли и разрабатываются представления, в которых душа отождествляется с сознанием и шире — с психикой человека. Начало научного исследования души

можно связать с выдвижением идей и разработкой психоанализа З. Фрейдом (1848-1939), его последователями и критиками. Основу учения З. Фрейда (1998, 1997) составили биологические представления о роли сексуальных мотивов в психике, и в этом смысле — в проявлениях, или «содержаниях», душевной деятельности. Фрейд показал роль *libido* (психической энергии) в чувственных наслаждениях, к которым постоянно стремятся индивиды. Но общество не может допустить безудержной эгоцентристской реализации сексуальных желаний индивида. Через правила, нормы поведения, или «родительские запреты» (Сверх-Я), сексуальные желания подавляются, вытесняясь в сферу бессознательного (Оно). Оттуда импульсы *libido* в сублимированной, превращённой форме проникают в сознание (Я) личности. Подавление и вытеснение из сознания (Я) стремлений к наслаждению ведёт к появлению неврозов.

Зигмунд Фрейд, начав с *libido* — психической энергии, проявляющейся у него как стремление удовлетворить инстинкт наслаждения, — пришёл к представлениям о ведущей роли в психике (в душевной деятельности) биологических факторов: инстинкта жизни — эроса (своего рода расширенного варианта *libido*) и смерти — танатоса. Сфера сознания при этом сужалась до слабых попыток сознающего себя «Я» приспособиться к среде и выжить, используя воздействия содержаний бессознательного (Оно). Согласно Фрейду, импульсы из сферы бессознательного в сублимированной (изменённой) форме побуждений реализуются в художественном, научном и иных видах творчества. Получалось, что выдающиеся произведения культуры являются продуктом изменённого *libido*. С этих же позиций объяснялось появление религии, изменения в общественной жизни. Из учения о природе неврозов и приёмов лечения психических болезней фрейдизм превращался в философское толкование оснований социума, деятельности отдельных людей и общественных групп.

Последователи фрейдизма К. Абрахам, Э. Джонс, Ш.

Ференци (их взгляды характеризуют Александр Ф., Селесник Ш., 1995), в своих вариантах и дополнениях сохраняют присущее учению З. Фрейда одностороннее, а потому непропорциональное, преувеличение роли бессознательного в жизни человека. Внимание к роли бессознательного сохраняется в психологических учениях (о душе, духовной деятельности) у отошедших от фрейдизма критически настроенных учёных и врачей-психиатров (Адлер, Юнг, Ранк). Из их многочисленных и обширных работ мы остановим внимание на идеях К. Юнга. Уходя от фрейдизма, К. Г. Юнг (1875-1961) свой вариант психологического учения назвал «аналитическая психология», включив в него идеи психоанализа З. Фрейда (о сексуальности и вытеснении), «индивидуальной психологии» А. Адлера (об агрессивном инстинкте — источнике психической энергии, компенсации неполноценности) и других учений о душевной деятельности. Оригинальные идеи своего учения Юнг (2006; использован текст из электронной библиотеки Internet) представил в опубликованном обстоятельном докладе «Проблемы души нашего времени». В отличие от З. Фрейда, К. Юнг предложил своё, символическое толкование ведущей роли в психике (душевной деятельности) человека иных, небюрологических факторов — архетипов личного (индивидуального) и коллективного бессознательного.

Разрабатывая проблему типизации (классификации) содержания и направленности душевной деятельности, Юнг выделил два основных типа установок — экстраверсию (направленность от внутреннего к внешнему, «во вне», от себя) и интроверсию (направленность от внешнего к внутреннему, «внутри», к себе), и четыре типа функций — мыслительную, ощущающую, чувствующую и интуитивную. Получалось восемь вариантов разнообразных «содержаний» психики, или души. Проводя аналогию с древнекитайским различием души **шен**, относящейся к небу, и души **гуй**, относящейся к земле, Юнг полагал возможным рассматривать душу двойкой: как не имеющую причинных связей твор-

ческую сущность, и как приспособительную систему, обусловленную внешними земными причинами. Отсюда следовало, что душа является сферой психических феноменов, или содержаний, которые отчасти осознаны, а отчасти же бессознательны. Относя к душе область бессознательного, Юнг ведущую роль в его содержании отводит архетипам, которые являются «я скрытыми в глубине фундаментами сознательной души». Архетипы души являются системами установок. Они одновременно — образы и эмоции, которые наследуются вместе со структурами мозга. В качестве первообразов (например, матери) архетипы определяют многие и основные свойства души, приобретающей своеобразие в опыте индивидуальной жизни.

Относя к душе бессознательное и считая, что человек рождается с запечатлёнными в мозговых структурах следами первообразов — архетипов, Юнг возражает против известной формулы Д. Локка о мозге ребёнка как *tabula rasa* — чистой доске. Духовную или психическую наследственность Юнг назвал коллективным бессознательным. Оно ограничивает границы самой изощрённой фантазии и определяет доминанты, имеющиеся у человеческого Духа с глубокой древности. У Юнга архетипы — исходно, на заре эволюции возникавшие приспособительные реакции, ставшие стереотипными и сохранившиеся от ранних форм жизни. Они в становлении человека стали воспроизводиться в символической форме представлений-знаков, неосознаваемых чувств и мыслей. Архетипы Юнга проявляются в сновидениях, гипнозе, в сходных у разных народов сюжетах (мандалах) мифов, религиозных сказаний, художественного творчества, представлений о мире. Они влияют на сознание и определяют многие действия и поступки людей.

К. Юнг признал значение идеи З. Фрейда о двойственности биологически понятой сексуальности (гермафродитизме) индивидов. Юнг отметил, что душевное рождение, как отделение взрослеющего ребёнка от мира родителей, происходит с пробуждением («вторжением») сексуально-

ти в пубертатном возрасте. Однако К. Юнг взгляды на биологическую сексуальность преобразовал с позиций учения об архетипах в представления о женском архетипе в мужчине, названном **Анима**, и мужском архетипе в женщине, получившем название **Анимус**. В качестве автономных психических факторов Анима и Анимус имеют личностный характер и относятся к душе человека. В представлениях о душе Юнг включил нарабатываемые в течение многих лет взгляды, изложенные в разных работах. Поэтому к характеристике разных аспектов души можно подключать содержание основных работ К. Юнга. Направленность нашего исследования, связываемая с разумным ограничением объёма отбираемого материала, заставляет ограничиться докладом Юнга о душе.

Представление об архетипах Юнг использовал в толковании бессмертия. Идея о жизни по ту сторону смерти предстала, как одна из архаичных мыслей, выявляемых при согласовании с прообразами бессознательного, которое и порождает любую мысль. Представление о «природном духе» как наследуемых первообразах, или архетипах коллективного бессознательного, должно, по Юнгу, обогатить наше сознание. Следует понять, что архаичные мысли, включая представление о бессмертии души, являются иррациональными данностями. Они — те первообразы, которые несоизмеримы с наукой. Их наука может исследовать «a posteriori», т. е. доопытным путём, метафизически, через априорные (спекулятивные) допущения. В отношении первообразов надо оставить область науки и довериться определённой гипотезе, связанной с мировоззрением.

Одностороннее преувеличение роли бессознательного снижает научную значимость исследований Фрейда, его последователей и оппонентов. Основатели психоанализа и авторы его разных вариантов получали, работая с пациентами, интересные данные, полезные для практики лечения разных нарушений психики. Но, к сожалению, свои выводы и теоретические конструкции они, включая и З.

Фрейда, неправомерно расширяли до уровня философских обобщений и пытались с этих позиций интерпретировать особенности творчества, объяснять развитие общества, культуры, цивилизации, становление человека, преувеличивая значение бессознательного для сознания в целом, для психики, или души человека.

К научным представлениям о возможном продлении жизни и космическом бессмертии человека шли, сочетая непоследовательные мировоззренческие взгляды, представители естественнонаучной (с элементами фантазии) ветви русского космизма К. Э. Циолковский (1857-1935) и В. И. Вернадский (1863-1945). Ранняя фантастическая работа К. Э. Циолковского «Грёзы о земле и небе» проросла многочисленными философскими работами. К. Э. Циолковский неоднократно заявлял, что он — материалист. В «Монизме Вселенной»: «Я — чистейший материалист. Ничего не признаю, кроме материи. В физике, химии и биологии я вижу одну механику. Весь космос только бесконечный и сложный механизм» (Циолковский, 1993—б. С. 264). Но материализм учёного не был последовательным. Его Космос — живой (позиция *панвитализма*, от греческого *pan* — всё; и лат. *vitalis* — жизненный), а каждый атом наделён чувствительностью. «Всякий атом материи чувствует сообразно окружающей обстановке... То он спит, не сознавая времени, то живёт моментом, как низшие существа, то сознаёт прошедшее и рисует картину будущего... Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей Вселенной» (Там же. С. 266).

С атомистическим материализмом К. Э. Циолковский довольно непоследовательно соединял идеи панвитализма, панпсихизма, разумных сил Космоса, не лишённые фантазии картины освоения других планет, восточные представления о реинкарнации (возрождении души и возможном её перевоплощении). Эти добавления к материалистическим взглядам придают философии Циолковского эклектический характер механического совмещения разно-

родных идей, принципов и подходов. Вряд ли вызовет сочувствие допускаясь учёным возможность и рекомендация уничтожать более простые и низшие формы жизни, с которыми будет соприкасаться человек. Однако, независимо от эклектики и непоследовательности философской позиции, непреходящее значение имеют не только естественнонаучные разработки основоположника ракетостроения и космонавтики, но и его представления о возможности освоения Космоса и заселения иных планет с подходящими для жизни условиями.

Надежду на индивидуальное бессмертие каждого человека «калужский мечтатель» связывал с вечностью наделённых чувствительностью атомов. Любые образования из атомов, даже предметы неорганического мира, являются живыми (взгляд *гилозоизма*, от гр. *hylē* – вещество и *zōē* – жизнь; буквально: живое вещество). «Смерть есть одна из иллюзий слабого человеческого разума... Множество существований атома в органической форме сливаются в одну... непрерывную и счастливую жизнь, – счастливую, так как иной нет» (Циолковский, 1993-а. С. 20). По мысли учёного, эволюция человека не закончилась. Люди имеют массу телесных недостатков. Но они способны к дальнейшим изменениям своих органов, своей телесной организации. Эволюция будет идти в сторону преобразования людей в космических («светозарных») существ, способных непосредственно усваивать солнечную энергию и осуществлять деятельность за счёт «питания» имеющейся в Космосе энергией. Выделяемые в обменных процессах организма продукты распада будут утилизироваться самим же организмом, образуя бесконечные циклы *автотрофного* питания. Более сложные представления об автотрофности будущего человечества позже (по времени высказывания и обоснования) разрабатывал В. И. Вернадский.

Владимир Иванович Вернадский (1863-1945) – основатель биогеохимии, учения о биосфере) и её эволюции в ноосферу (сферу разума; от греч. *nous* – разум и *sphaira* – сфе-

ра), полагал, что будущее человечества связано с автотрофностью (от греч. *autos* – сам и *trophē* – пища). Этой проблеме посвящена работа «Автотрофность человечества» (Вернадский, 1993). В эволюционных преобразованиях на Земле В. И. Вернадский выделил несколько крупнейших этапов. Один из них – появление зелёных растений – автотрофов, образовавших кислород атмосферы. Без функционирования зелёных растений свободный кислород, как активный реагент, был бы связан в реакциях окисления, «и главные химические превращения на Земле прекратились бы».

Другой этап, значимый для планетных, в том числе и геологических преобразований, – возникновение человека разумного, делающего орудия (*Homo sapiens faber*). «Мало-помалу человек изменил живое вещество согласно решению и целям своего разума... Он изменил течение всех геохимических реакций. Лик планеты стал новым и пришёл в состояние непрерывных потрясений...» (Там же. С. 298–299). Третий этап учёный связывал с формированием *автотрофности* человечества, когда искусственный синтез позволит освободиться от пищевой и энергетической зависимости от зелёных автотрофных организмов. Искусственный синтез пищи, считал В. И. Вернадский, позволит решать важнейшие социальные проблемы и «коренным образом изменит будущее человека» (Там же. С. 301).

С появлением человека и развитием общества биосфера превращается (эволюционирует) в ноосферу. Ноосфера (Примеч. 15) у В. И. Вернадского (1988) прежде всего – планетарное (в масштабе Земли) получение и реализация научной информации. Учёный считал, что «Научная мысль, переживающая небывалый взрыв творчества» как «сила геологического характера» в «форме вселенскости» своими достижениями охватывает всю биосферу, всё человечество. Она позволяет овладевать природными законами и использовать технику для создания условий достойной жизни каждого жителя Земли. В. И. Вернадский считал что человечество начало входить в ноосферу. В одной из последних работ

«Несколько слов о ноосфере», написанной в грозные годы Отечественной войны с фашизмом, оптимистично звучат слова о том, что «идеалы нашей демократии идут в унисон... с законами природы, отвечают ноосфере» (Вернадский, 1988. С. 510). Разрабатываемые В. И. Вернадским представления позволяют видеть перспективу общественных процессов в движении к новой *ноосферной цивилизации* будущего.

В 1920-е годы в новом, социалистическом обществе формировался взгляд на возможность коренных преобразований в мире, удачно выраженный словами песни из кинофильма «Волга-Волга»: «Мы сдвигаем и горы, и реки. Время сказок пришло наяву». Исходя из этой установки, многие энтузиасты, от политиков до серьёзных учёных, устремили свой взор к проблеме практического земного бессмертия. Этот интересный период призывов к бессмертию, воскрешению как творчеству, и ожидания необычных свершений представлен, в частности, в публикациях 1922 года в журнале анархистов – биокосмистов «Биокосмист» (1922). В статье «Доктрины отцов» и анархизм – биокосмизм» А. Святогор признавал, что революция выявила банкротство анархизма и анархистской мысли. Далее от лица Российских и Московских анархистов следовало программное утверждение: «Биокосмизм мы выдвигаем как решительно смелую и здоровую мысль» (1922. С. 13) и «...утверждаем живую человеческую личность» (Там же. С. 15). В «Декларативной резолюции» биокосмизм провозглашался новой идеологией, для которой личность «возрастает в силе и творчестве до утверждения себя в бессмертии и в космосе... Существенными и реальными правами личности мы считаем её право на бытие (бессмертие, воскрешение, омоложение) и на свободу передвижения в космосе (а не мнимые права, провозглашённые в декларации буржуазной революции 1789 г.)» (Там же).

Осуществление нового понимания личности исключало, по мнению космистов-анархистов, мистику, полагало

возможной свободу от естественной необходимости, воскрешение, личное бессмертие и реализацию права на вечное бытие в космосе. Через эти устремления намечалось преодолеть смерть, как высшее зло, и осуществить бессмертную жизнь в космосе, как высшее благо. Соответственно, всё общество должно было быть построено на основе биокосмизма, утверждающего права каждого на вечную жизнь, в которой не может быть эксплуататоров и эксплуатируемых.

Не смотря на желание исключить из новых проектов мистику, она вторгалась в абстрактно—маниловские пожелания анархистов осуществлять, словно по волшебству, земное воскрешение и вечную жизнь личности при её свободном перемещении в космосе. Биокосмический человек мог идти к победе над смертью через «реальное объединение сил, планов и законов бытия, постепенное подчинение их человеческой воле и разуму» (Биокосмист, 1922. С. 6). Понятно, что авангардистки звучащие призывы биокосмистов воспринимались многими учёными как беспочвенные декларации, не связанные с наукой. Поэтому взгляды биокосмистов не получили общественного признания, и они остаются, по настоящее время, известными лишь узкому кругу специалистов. Напротив, заметный резонанс в обществе получили сообщения о работе Института экспериментальной медицины (ИЭМ), от которого ожидали практических рекомендаций по продлению жизни на неограниченно долгий срок. Решение властей в 1932 году о преобразовании ИЭМ во Всесоюзный ИЭМ им. А. М. Горького во многом было навеяно пафосом призывов великого писателя добиваться бессмертия людей. Горький (это — псевдоним, фамилия — Пешков, 1868-1936) страстно желал обновления людей, включая достижение ими вечной жизни в эпоху созидания нового общества (Примеч. 16).

В ряде публикаций явления сознания сводятся к материальным процессам или идеалистически толкуемым основаниям (энергетическим, изначально духовным и т. п.).

Отвечает ли задачам научного познания сведение души к материальным частицам и их взаимодействиям? В недавно изданной работе А. И. Яковлева (2007) обосновывается возможность энергетического понимания сознания как взаимодействия различных материально-энергетических процессов. Тем самым творческая, креативная часть души, связанная с сознанием и самосознанием, оказывается материальной. Об энергетической природе души, как проявлении мировой энергетической субстанции, говорил в начале XX века В. М. Бехтерев (1857-1927) в работе о бессмертии человеческой личности. Идеи энергетизма в приложении к нейрофизиологическим процессам, как и не проясненное Бехтеревым (1999) мнение о возможности индивидуального бессмертия, не помешали учёному, оставив эти идеи в стороне, сосредоточить внимание на толковании бессмертия личности как бессмертия социального, связываемого с преемственностью творческой деятельности на пути ко всё более совершенному человеку.

Попытки утвердить материальность сознания (и души) не являются новыми толкованиями. Такие попытки предпринимались «вульгарными материалистами» XIX века (Бюхнер, Фохт, Молешотт), и ранее в XVIII веке (Ламетри, Кабанис). В XX веке на уровне энергетических и информационно-кибернетических представлений о материальной душе (и сознании) проглядывает обновлённый, но всё же — вульгарный материализм. Его рафинированные представления можно обнаружить в разновидностях научного материализма, обоснованно критиковавшихся Д. И. Дубровским (1980). Научное познание, принимающее механистически-редукционистские ориентиры, не идёт дальше общей констатации материальности процессов (компонентов) сознания и души, что не отвечает не только традиционным толкованиям идеальности сознания, но и представлениям об информации как «отражённом разнообразии» (Урсул, 1965, 1968) и роли опережающего отражения (Анохин, 1962 и др.) в появлении и развитии форм

жизни и интеллекта человека. К сожалению, новейшие интерпретации материальности сознания высвечивают лишь одну из сторон этого сложнейшего феномена – его локализацию в нейрогуморальных процессах организма. Но для индивидов сознание, как нейрофизиологические процессы, не является сферой постоянной рефлексии. Если человек и обращает внимание на процессы в головном мозге, то чаще всего (если это не исследователь-специалист) – когда у него «голова болит».

В повседневной жизни и в творчестве интенциональные акты направлены почти всегда на иные, внешние по отношению к нервно-рефлекторной сфере, процессы. В. М. Бехтерев высказал интересные суждения, что психические процессы, сводимые к материальным основаниям, оказывается бессознательными. Он полагал, что в конечном анализе психические процессы лишаются свойств психического в истинном смысле слова. Они должны быть сводимы на бессознательные процессы, связанные с затрачиваемой энергией. Здесь нужно сделать уточнение. В. М. Бехтерев разделял и разрабатывал концепцию эволюционного монизма, приняв за начало всего сущего «мировую» энергию, непознанную и неясную по природе. Согласно современным диалектико-материалистическим представлениям, материя проявляется и существует в разных формах вещества и поля, к которым относятся и энергетические процессы. По логике суждений учёного, «в конечном анализе психические процессы лишаются свойств психического в истинном смысле слова и должны быть сводимы на бессознательные процессы, связанные с затрачиваемой энергией» (Бехтерев, 1999).

Сознание, сводимое к энергетическим процессам в 2007 г. А. И. Яковлевым, как ранее В. М. Бехтеревым, оказывается бессознательным проявлением энергии. Остаётся лишь удивляться логике «бессознательного сознания», по которой сознание оказывается бессознательным, и это превращение считается новым шагом в исследовании со-

знания в третьем тысячелетии. Для науки слова о материальном сознании, или о психическом, как проявлении сверхчувственной материи (Семенов, 2001) представляющих душу человека, оказываются в лучшем случае феноменологической формулой, подлежащей содержательной проработке. В худшем случае – это словесная эквилибристика, создающая иллюзию разрешения сложнейшей проблемы. В том и другом случаях научное содержание души остаётся не прояснённым.

Проблему сущности сознания и души нельзя решить сведением их к идеалистическому «энергетическому монизму» или к материальности сознания, к проявлению сверхчувственной материи, ведущих к «бессознательному сознанию». Ориентиры из арсенала редукционистской методологии, например, в версии лептонной души, позволяют идти к выводу о совместимости религиозного и научного понимания души и бессмертия. Не только решение, но даже компетентное обсуждение многовековых и, в известном смысле, – вечных проблем сущности сознания и души не могут вестись без использования выдвигавшихся в истории познания идей диалектически понятого активного и опережающего отражения действительности, идеальности сознания и современных взглядов на информационные процессы в деятельности человека.

В философско-методологических исследованиях XX и начала XXI века (Панцхава, 1967, 1972; Фролов, 1985, 1989; Суворова, 1994; Юдин, 1998; Вишев, 1990, 2001, 2002, 2005, 2007 и др. ; Балашов, 1996, 2003; Игнатъев 2002; 2005 и др.) прояснялись общие, метатеоретические, ориентиры поисков бессмертия. Они позволили выяснить, что для достижения реального, научно осуществляемого, бессмертия потребуется немало времени. Особый интерес представляет вопрос о научной идентификации понятий души и духа, с которыми стали связывать осуществление практического, земного бессмертия. Нужны новые открытия и достижения в сферах науки и техники. На наш взгляд, с научных

позиций в представления о духе и душе следует включать психические свойства человека, идеальные образы и обозначения действительности, появляющиеся в сознании при отражении предметов и связей действительности и закрепляемые в памяти (структурах мозга) человека. Они входят в содержание психики, включающей сознание человека.

Можно предварительно выделить следующие характеристики научного толкования души и духа. **Душа** (или *душевное*) может пониматься как *психическое по отношению к физиологическому, как индивидуальное сознание и самосознание личности, её переживания(значимый жизненный опыт, осознаваемые действия) и чувства*. Понятия «дух», «духовное» позволяют выделить *идеальное содержание общественного сознания людей*, выражаемое в системе идей, взглядов, представлений и переживаний, которые вырабатываются группами или сообществами людей и усваиваются индивидами. Светское толкование духовности не ограничивается узким приравниванием духовного к религиозному мировосприятию и мировидению. В научном толковании сфера духовного включает, помимо религиозных взглядов, другие формы общественного сознания: научное, политическое, правовое, этическое, эстетическое, философское, экологическое.

§ 8. Душа с позиций науки как информационно-виртуальная реальность

Для суждений о возможности воспроизведения научно-техническими средствами души надо разобраться, какой комплекс компонентов (элементов и их отношений) объединяется в этом понятии и предстаёт перед учёными как предмет исследования. Необходимость прояснения этой ситуации ведёт нас к вопросам истории, логики и методологии познания содержательных компонентов души, их идентификации с научными представлениями. Ещё в Древнем мире постулировались связь души с мозгом, как, впро-

чем, с сердцем, диафрагмой, с кровью, лёгкими (с дыханием), и т. д. Много позже, уже во второй половине XIX века, были получены научные данные о роли коры полушарий в мышлении, в интеллектуальной деятельности человека.

Нынешние успехи протеоники, работ по клонированию, расшифровке генома человека, использованию нанотехнологии, обнаружение «гена смерти» и «фермента бессмертия», регенерирующей роли стволовых клеток позволяют считать практически разрешимыми задачи неограниченного воспроизведения телесного, соматического облика людей после их кончины. Однако остаётся открытым вопрос о возможности воспроизведения субъективных особенностей и творческого своеобразия личности — её духовного мира, или «души». Что представляет душа для науки и её направлений, таких, как нейрофизиология, кибернетика и информатика, способных пролить свет на возможность сохранения и неограниченно долгого воспроизведения мозговых процессов, обеспечивающих особенности сознания и других проявлений психики, характеризующих внутренний мир личности, её «душу»?

Существенным прорывом в изучении связи мозговых нейронных структур с чувственными образами, с понятиями, фрагментами мыслительных и речевых процессов, явилась разработка методик вживления электродов и их использование при обследовании и лечении больных с нарушениями работы мозга. Вживлённые электроды позволяли исследователям, соблюдая этические нормы, осуществлять речевые контакты с больными и длительное время изучать работу ансамблей нейронов, объединяющихся во временные образования, — функциональные системы П. К. Анохина (1968 и др.). Отечественные и зарубежные учёные выявили ряд особенностей связи физиологических процессов, позволяющих ставить и разрабатывать проблему выделения мозговых коррелятов мыслительных и речевых процессов, как прообразов, или ступеней в раскрытии кодов психических процессов.

При стимуляции микро участков с вживлёнными электродами в работах 1960–1970-х годов удалось выявить импульсную активность нейронов, проявляющуюся в физиологических процессах. Для выделения некоторых совокупностей импульсной активности ансамбля нейронов, образующих корреляты слов (их акустических параметров, или содержательной, семантической стороны) был использован термин **паттерн** (Примеч. 17), употребляемый также в значении паттерн-код и паттерн-эталон. В середине 1960-х годов выявлялись их корреляции с акустическими различиями слов. Позже, в конце 1960-х – в 1970-е годы, стали исследоваться соотношения физиологических процессов с содержанием речевых и мыслительных процессов. Исследования этого периода позволили поставить проблему мозговых кодов психической деятельности и перейти к её практическому исследованию.

Усилия отечественных ученых с 1970-х годов были направлены на исследование связи психики (психического), как идеального, с материальными, физиологическими процессами и выделение из них относительно устойчивых ансамблей, как коррелятов, или – кодов, психических процессов. Было выяснено, что в работе головного мозга кодировка акустической и семантико-смысловой составляющей слов и их связи в элементарно простых предложениях передаются разными паттерн-кодами. Они образуются при действии сигналов–раздражений на ансамбли нейронов. Происходящие в них изменения физико-химических процессов вызывают электроимпульсы, взаимодействия и сочетания которых составляют корреляты (коды) раздражителей (например, предъявляемых слов).

В теоретико-философском экскурсе нет необходимости воспроизводить значимые для специалистов этапы (Примеч. 18) и детали разработки методов и выявляемых с их помощью особенностей импульсной активности сложных, иерархически организуемых ансамблей в популяциях нейронов. Для проводимого нами анализа интересно отметить

отношение к перспективе выявления кодов мыслительной (или, по принятой у физиологов терминологии – интеллектуально-мнестической) деятельности. Обнаружение образуемых при действии раздражителей (предъявляемых слов) относительно устойчивых сочетаний электроимпульсов, которые составляют корреляты, или коды, психических процессов, вызвало оптимистические ожидания дальнейших успехов.

На смену прежнему скептическому взгляду на возможность расшифровки кодов психических процессов пришла уверенность в возможности подключить математику и информатику в анализ соотношений импульсов в составе паттерн-кодов, и надежда на возможность расшифровки мыслительной (интеллектуально-мнестической) деятельности. В работе 1977 г. авторы отмечали, что «...в ближайшие годы при интенсификации исследований проблемы мозгового кодирования могут быть получены данные достаточной полноты, в том числе и для создания соответствующих математических моделей... Некоторые математические модели уже могут строиться на достаточно твердой почве, они могут быть адекватны проблеме и могут служить восполнению недостающих нейрофизиологических сведений, по ходу развития исследования проверяя ими и направляя их...» (Бехтерева и др., 1977. С. 144).

В успешном познании сокровенных тайн кодирования интеллектуально-мнестических процессов, ведущих к разгадке организации «души», многое зависит от ориентиров исследования, сознательно или неосознанно выбираемых учёными. Работы отечественных медиков и биологов достаточно убедительно показывают продуктивность диалектико-материалистических ориентиров в познании своеобразия психических процессов, их идеальной содержательной компоненты, образуемой материальными физиологическими процессами. Основные исследовательские задачи и поиски их решения определялись методологической установкой, принимающей, «что материя – мозг и идеальное – мысль соотносятся друг с другом через пос-

редство функциональных (физиолого-биохимических) перестроек этой материи» (Бехтерева и др., 1985. С. 4). Обстоятельный анализ различных методологических оснований изучения психики, связи психического и физиологического, исследования мозговых коррелятов элементарных процедур мышления провёл в ряде работ Д. И. Дубровский. Обобщающий обзор многолетних исследований обсуждаемой проблематики он провёл в монографии (1980) и в сборнике статей «Сознание, мозг, искусственный интеллект» (2007). В первой части монографии дана критика разновидностей «научного материализма» в психофизиологической проблеме, показана несостоятельность физикалистского подхода к проблеме «Сознание и мозг». Во второй части книги Д. И. Дубровского (1980) обосновывается правомерность информационного подхода в изучении процессов сознания и работы головного мозга, а также их соотношения.

Исследования отечественными учёными связей актов сознания с работой мозга опирались на диалектико-материалистические установки в понимании информации, её связи с отражением. Методологические ориентиры материалистической диалектики отечественных исследователей, использование стихийной диалектики и естественно-исторического материализма рядом зарубежных учёных во многом определили позитивные результаты первых шагов по расшифровке кодов психических процессов. Пионерские работы по выявлению связи физиологических и психических процессов через коды — относительно устойчивые корреляты электроимпульсов ансамблей нейронов — дали новые стимулы исследованиям модельного воспроизведения психических процессов. Они вели к попыткам создания интеллектуальных электронно-вычислительных машин (ЭВМ), с помощью которых моделировали проявления психики. Такие устройства, моделирующие психические процессы, получили известность благодаря популярному названию «искусственный интеллект» (ИИ).

Работы по созданию ИИ и ведущиеся уже многие годы

исследования их возможностей выявили сложность проблематики моделирования психики человека. Первые шаги по выявлению возможностей кодирования психических процессов произвели впечатление заметных успехов. «Моделирование условных рефлексов – дошкольный уровень кибернетики», – отметил академик В. М. Глушков в 1980 году. Двумя годами раньше он писал, что «...не представляет особого труда наделить соответствующие системы программ формами проявления эмоций и другими индивидуальными «чертами характера», проявляющимися в формируемых ЭВМ сообщениях» (Цитир. по изданию Глушков, 1990 г. С. 144). В работах по созданию ИИ удалось моделировать ряд проявлений психики и решения интеллектуальных задач, типа «думающих» ЭВМ, например, компактного устройства, играющего в шахматы и даже способного обыграть чемпиона мира Г. Каспарова. Однако для ИИ, воплощённом в сложно устроенной ЭВМ, не имеет значения индивидуальное своеобразие внутреннего мира, или души, отдельной личности. В ЭВМ, моделирующих психические функции посредством эвристического программирования с использованием принципов обучения и самоорганизации, воспроизводятся общие для всех людей черты мыслительной (интеллектуально–мнестической) деятельности человека. При этом продуктивным оказался, по словам В. М. Глушкова (1990. С. 147), феноменологический подход.

Другой подход ориентирован на моделирование работы головного мозга. Он связан с созданием программ ЭВМ, «имитирующих» реакции отдельных нейронов или их взаимодействий по принципам работы мозга. Здесь оценки перспектив оказались очень осторожными из-за различий в принципах системной организации ЭВМ и нейронов головного мозга. Общий вывод В. М. Глушкова, признанного специалиста по информатике, прозвучал с той долей скептицизма, которая позволяет считать рассматриваемую нами проблему кодирования личностных особенностей «Я», или

души, не решаемой в обозримом будущем, или же вообще неразрешимой на пути расшифровки кодов мозговых процессов по принципам работы головного мозга.

Оптимизм, вызванный первыми успехами выявления кодов слов и их сочетаний в элементарных предложениях, играл заметную роль стимула работ, имеющих значение для медицинской практики и для уяснения ряда аспектов проблемы соотношения материального и идеального, физиологического и психического. Однако и в настоящее время оказываются весьма неоднозначными мнения о возможности посредством моделирования объяснять, а на основе раскрытых кодов воспроизводить, психические процессы. В статье Л. А. Щепина (2007. С. 230-236) о воспроизведении психических нарушений звучит оптимизм относительно возможности построения моделей сложных психических ситуаций при использовании понятия «фактура», центрального в модели сознания. Оно означает структурированное электрополе, создаваемое группами электрочарядов, или импульсов нервных волокон белого вещества мозга. Более того, автор (Там же) полагает, что выделение «структурированного электрического поля» позволит объяснить не только «нормальные», но и мистические явления и объекты. Однако в том же сборнике 2007 года, в публикации Е. Е. Вознякевич (2007) звучит обоснованное сомнение в возможности технически воплотить в ИИ целеполагание и приемлемый для человека выбор решений в ситуациях, не всегда формализуемых.

Используя результаты работ по философским аспектам информатики и проблеме ИИ можно попытаться охарактеризовать научно-кибернетическое представление о душе. В свете кибернетических идей **душа** и явления духовной жизни предстают как *нематериальное, духовно—информационное выражение значений и смыслов, закодированных и передаваемых материальными знаками и знаковыми системами, которые обеспечивают жизнеспособность и деятельность отдельных людей, различных сообществ и общества в целом.* С

позиций информационных представлений **душа человека** – *креативный, творческий компонент психики, равный виртуальной реальности программ индивидуальной жизнедеятельности и субъективного духовного мира личности*. Особенности «души» каждого человека могут быть представлены в кодированной информации, получаемой при жизни индивида, когда будут решены проблемы кодирования (шифровки) и декодирования (расшифровки) индивидуальных творческих особенностей личности.

§ 9. Возможно ли научное познание условий и приёмов обеспечения земного бессмертия и воскрешения человека?

Понимание души как информационно-виртуальной реальности открывает возможность не только содержательной характеристики сложнейшего комплекса психики человека, но и позволяют поставить перед научным познанием реальные задачи сохранения и воспроизведения «души» в работах по осуществлению реального, земного бессмертия людей. Заметное, а, возможно, ведущее место в этих исследованиях будет принадлежать получению, хранению и использованию кодированной информации, составляющей содержательную сторону «души» человека. Она может быть передана («пересажена») в нейронные структуры головного мозга клона человека, когда удастся решить сложнейшие задачи выявления алгоритмов кодирования и декодирования предметов, ситуаций и связи понятий в формах мышления, общих для разных людей и учитывающих их своеобразное проявление у клонируемых индивидов.

Можно разделять оптимизм представлений о возможности расшифровки нейродинамических кодов психической деятельности человека. Но обнаруженные сложности передачи в клетки головного мозга информации об инди-

видуально своеобразном внутреннем мире другого человека могут стать серьёзным препятствием, надолго отодвигающим перспективу осуществления земного бессмертия человека. В частности — из-за индивидуальности нейродинамических кодов субъективных особенностей сознания, как креативного (творческого) компонента души каждого отдельного человека (Примеч. 19). Паттерн-коды отдельных людей, будучи расшифрованы, не вызывают, при их предъявлении другим людям, появления у них идентичных реакций и образов. Например, предъявляемые коды образов шуки, или берёзы, полученные у одних испытуемых, могут вызывать у других людей образы каких угодно иных предметов. Если при жизни индивида запись информации о значимых моментах его жизни не проводилась, то индивидуальные креативные компоненты психики, составляющие душу умершего, могут оказаться неповторимыми и поэтому не воспроизводимыми в мозговых клетках клона или носителях памяти электронно — вычислительных устройств.

С преодолением имеющихся трудностей, связанных с передачей и хранением кодированной информации о становлении, жизненном пути и творчестве каждого человека, окажется возможным создание электронного мозга Я-личности, которую предполагается воспроизводить после смерти. В ближайшем будущем это реальный путь обеспечения бессмертия людей, возможный при сохранении и воспроизведении души как комплекса структур кодированной информации, функционирующей в процессах жизнедеятельности в качестве информационно—виртуальной реальности. Правда, пока остаётся открытой проблема идентичности человека—оригинала, «Я» или «душа» которого переводится в микрочипы, и его электронного аналога, в который эти микрочипы вмонтированы и которому его создатели смогут придать облик клонируемого оригинала.

Высказанные в литературе представления о сущностных чертах жизни и смерти позволяют в потоках сообщений

выявить основные возможные и наиболее значимые пути реализации мечты о вечной жизни на земле. В настоящее время реальными представляются следующие основные направления научных работ по обеспечению вечной жизни (практического бессмертия).

1). **Клонирование.** Оно, вероятно, не станет магистральным путём к бессмертию из-за этически неприемлемых действий по изъятию замещающих органов у клонированных личностей, что будет сокращать их жизнь. Копия некоего клонированного «Я», отличающаяся от Я—оригинала в основном способом своего появления на свет (из неспециализированной клетки, а не из оплодотворённой яйцеклетки), может к моменту востребованности её органов, стать самостоятельной личностью со своей жизнью (семьёй, творческими успехами и надеждами на будущее).

2). **Воздействие на гены,** конкретнее, — на «гены смерти». Оно будет доставлять достаточно неопределённые результаты из-за многократных опосредований и корректировок на уровнях от макромолекул до целостного организма. Это обстоятельство лишает точной направленности само воздействие и, в лучшем случае, обеспечивает лишь статистически достоверный результат. Поэтому воздействия на «гены смерти» могут стать важными, но тем не менее, вспомогательными процедурами продления жизни.

3). **Создание электронного мозга Я-личности** представляется возможным, а в ближайшем будущем — реальным путём обеспечения бессмертия. Однако, здесь остаётся открытым вопрос, насколько электронная Я-личность будет идентична с оригиналом, — ранее жившем человеком, пожелавшим стать бессмертным.

Разработка метатеоретических и практических аспектов осуществления земного бессмертия ведёт исследователей дальше, к обсуждению проблемы «земного», научно осуществляемого воскрешения людей. В частности, И. В. Вишев (2005), многие годы плодотворно работающий по проблематике практического бессмертия, стал обосновывать

возможность реального воскрешения человека. В связи с этими публикациями представляется интересным обсудить мнение крупного специалиста о возможности реального воскрешения человека.

*Возможно ли практическое, «земное»,
воскрешение человека и его «души»?*

Уточним содержание понятия «реальное воскрешение». О каком воскрешении идёт речь? Реальное бытие, как известно, может быть объективным, материальным и нематериальным, духовным. Поэтому используемое И. В. Вишевым (2005) понятие «реальное воскрешение», делает воскрешение, действительно, возможным, причём безо всяких научных средств — в воспоминаниях родных, сослуживцев, в разного рода утопиях, в образах писателей, художников, прославляющих (или критикующих) некогда жившего человека и т. д. Признавая осуществимость реального, практического бессмертия (хотя бы для отдельных людей в отдалённом будущем), мы не можем разделить предположения о возможности земного воскрешения людей. Хотелось бы высказать сомнения по поводу надежд, возлагаемых на достижения науки, которые должны обеспечить реальное, «земное», воскрешение человека.

1). **Клонирование** тела человека не будет воскрешением, поскольку при телесной идентичности Я—оригинала и его клона у Я—копии в новых условиях жизни будет формироваться иной духовный мир уже другой личности. Для овечки Долли, первой на земле появившейся на свет путём клонирования в 1997 году, было достаточно внешне походить на маму и обладать некоторой массой, пригодной для получения товарной баранины. Анатомо-физиологические особенности клона были интересны в плане проверки его жизнеспособности. Результаты практического клонирования заставляют очень осторожно отнестись к ожиданиям

практического эффекта от научного эксперимента. Естественным представляется мораторий на расширение экспериментов с клонированием и перенесением опытов на людей. Для предполагаемого земного воскрешения людей удачное воспроизведение телесного подобия и даже анатомо—физиологической идентичности клонированной Я—копии и донора—оригинала не будет иметь практического значения, поскольку социально значимые духовные особенности людей определяются не ими.

2). **Воздействия на «гены смерти», «фермент бессмертия» и любые другие молекулярные воздействия**, как мы уже отметили, могут обеспечить лишь статистически достоверные результаты. Они полезны и займут подобающее место в продлении жизни и осуществлении практического бессмертия. Допуская возможность сохранения отдельных неспециализированных клеток умерших людей и последующее их клонирование, мы должны осознавать ограниченность, и даже невозможность сохранения или воспроизводства условий формирования внутреннего духовного мира умершего человека. Для этого потребовалось бы повторить его индивидуальную жизнь в конкретных условиях, например, Отечественной войны и послевоенного периода, которые исчезли безвозвратно, или располагать записанной на носителе подробной информацией о формировании личности и творческих успехах каждого человека. Таких **банков информации о жизненном пути миллиардов людей**, живших и живущих на Земле, **нет до настоящего дня**, их создание не предвидится в обозримом будущем. Поэтому разговоры о реальном (= земном) воскрешении ныне живущих и ранее живших людей — не более, чем беспочвенная фантазия.

3). **Расчёт на технологии «загрузки»** предполагает накопление обширной информации об эпизодах жизни и духовном взрослении личности. Понадобится непрерывная запись информации о каждом значимом шаге в жизни каждого человека с момента его рождения. Вряд ли это будет практически осуществимо из-за ограниченности земных ресур-

сов для ожидаемых в не столь отдалённом будущем 10–12 млрд. людей, каждый из которых, конечно, захочет, чтобы его когда-либо воскресили. Существующая практика похорон и сейчас допускает вскрытия трупов, срезы и хранение образцов тканей. Однако возможности воскрешения на основе сохранённых клеток умерших людей, каждый из которых был личностью, будут нулевыми, как показано в пп. 1 и 2. Клонированием можно получить лишь «живое тело», идентичное умершему. Трудности передачи ему информации о внутреннем мире умершего (или его «души», = виртуальной реальности программ жизнедеятельности и духовного мира) могут оказаться принципиально неразрешимыми.

4). **Создание электронного аналога мозга личности.** Для электронного заменителя человека возможно всё, о чём есть сведения в информационных блоках. Надо полагать, что электронный мозг очень скоро сам станет отбирать и записывать интересную для представляемой им Я-личности информацию, т. е. станет самообучаемым. Непрерывное снабжение энергией, как внешний фактор необходимости своей свободы, электронный мозг, по-видимому, сумеет, или попытается, стабилизировать. При этом условии Я-личность, будучи бессмертной, сможет достичь всего, чего пожелает, приближаясь в этом отношении к всемогущему Богу. Только к этому уровню осуществления бессмертия можно с рядом оговорок отнести возможность «воскрешения», имея в виду восстановление информации о внутреннем мире Я-личности при случайном её стирании из-за неполадок с источником энергоснабжения. Но это будет обычная операция страховки и восстановления утраченной (стёртой из-за неполадок в работе) информации. Слово «воскрешение» может в подобных ситуациях лишь оттенить масштаб восстановления и активации информации, почему-либо утраченной электронной моделью мозга, но сохранённой в запасах памяти.

С доводами о невозможности реального земного воскре-

шения в обозримом будущем (Игнатъев. 2005, №3) И. В. Вишев (2007, № 2) не согласился, высказав возражения в статье «Достижение практического бессмертия человека и его реального воскрешения – двуединая задача». Заметим, что отнесение И. В. Вишевым практического бессмертия и реального воскрешения к двуединой задаче оказывается некорректным. Не только из-за двусмысленности термина «реальное», оставляющему в анализе проблематики воскрешения впечатление некоторого розыгрыша, или мистификации, когда «учёные шутят». Научное осуществление бессмертия и воскрешение человека на значительном временном промежутке являются разными задачами.

Земное бессмертие может быть осуществлено при сохранении индивидуальных особенностей внутреннего духовного мира человека, или его «души», при решении проблем расшифровки мозговых кодов психических процессов, без чего воскрешение не осуществимо. Разрыв во времени двух *разных* задач – достижения практического бессмертия и земного воскрешения – составят не два года, и не двадцать лет, чтобы ими пренебречь. Мне этот разрыв, в меру осведомлённости, представляется возможным от двухсот до двух тысяч лет, если его вообще удастся преодолеть. Сведение же И. В. Вишевым двух разных задач к одной вневременной двуединой задаче оказывается софизмом, вносящим путаницу в суждения и выводы о бессмертии и воскрешении.

Глава 4. ПРАКТИЧЕСКОЕ БЕССМЕРТИЕ, СВОБОДА И ВЕРА ЧЕЛОВЕКА В НООСФЕРОГЕНЕЗЕ

§ 10. Нужны ли практическое бессмертие и бессмертническая парадигма?

§ 11. Душа народа, выражение её особенностей в понятии «русская идея».

§ 12. Проблемы свободы, веры и религиозности человека в ноосферогенезе

Предвидение научно обоснованного бессмертия земного человека приводит к интересным и важным вопросам. Не направят ли первые бессмертные люди, которые окажутся людьми богатыми и (или) обладающими властью, свои помыслы на узурпацию власти и сосредоточение богатств в своих руках? Не возникнет ли у них желание ограничить группу бессмертных узким кругом избранных лиц? Становится практически важным вопрос, пока обсуждаемый фантастами, не возникнет ли при явных преимуществах электронного бессмертия мир роботов, киборгов, для которого человек сможет стать низшей по уровню организации прислужгой, годной для обслуживания электронного разума? Но если электронный разум не поработит своего создателя, то останется вопрос о допустимом на Земле количестве бессмертных (людей, или заменяющих их электронных Я-личностей), которые будут постоянно иметь условия, достаточные для вечной жизни и достойные её.

С успехами науки и техники появится ряд вопросов этического плана. Не станет ли стремление к научному и художественному творчеству вытесняться возможностью бесконечного разнообразия телесных, плотских удовольствий? Не соблазнится ли электронная Я-личность возможностью вместо научной информации пользоваться запасом данных об удовольствиях, легко вызывая желанную близость с любым персонажем от мифических Афродиты, Аполлона и Елены Троянской до всем известных секс-символов своего времени? Многие вопросы проблематики становления новой цивилизации побуждают обратиться к традиционным, но приобретающим новые грани проблемам свободы и ответственности, веры и религиозности. Из многих аспектов становления новой цивилизации рассмотрим необходимость парадигмы бессмертия и связанные с нею вопросы свободы, веры и религиозности человека в ноосферогенезе.

§ 10. Нужны ли практическое бессмертие и бессмертническая парадигма?

Мечты, научные и вненаучные поиски продления жизни вплоть до практического, на тысячи лет, бессмертия не снимают вопроса о том, нужно ли земное бессмертие человеку? Вопрос совсем не бессмысленный и не лишний, если учесть сомнения в благодетельности земного бессмертия, высказанные в художественной, публицистической литературе, в научных трудах. Английский писатель Дж. Свифт (1667–1745) в своём знаменитом, известном каждому с детства, произведении «Путешествие Гулливера» с присущим ему блеском едкой сатиры показал, насколько обычные представления о бессмертии, как безусловном благе, расходятся с реальным положением бессмертных – струльдбругов, появляющихся среди обычных смертных жителей королевства Лаггнегг (Свифт, 1991). По достижении 80 лет, подверженные всем болезням и недугам стариков, подавленные перспективой вечного жалкого существования, струльдбруги подвергаются гражданской смерти: они лишаются гражданских прав, получая лишь средства для скромного существования.

В 90 лет у струльдбругов выпадают зубы, они уже не различают вкус пищи, чтение перестаёт их занимать, они перестают понимать даже соотечественников. Болезни продолжают, не исчезая и не усиливаясь. Самым сильным чувством становится зависть, в наибольшей степени – к грехам молодости и возможности смерти, как вечному покою обычных смертных. Вдохновит ли такая картина по-прежнему желать бессмертия, при котором неявно предполагается вечное здоровье и творческая активность? Лаггнеццев, среди которых появлялись и жили струльдбруги, пример бессмертия не вдохновлял, и желания бессмертия

не вызывал. Реальные шаги к научно осуществляемому бессмертию сделают актуальным коварный вопрос: «Не уготована ли будущим бессмертным участь свифтовских струльдбругов, завидовавших грехам молодости и возможности смерти у обычных, «земных» жителей Лапуту и королевства Лаггнег?». В сатире Дж. Свифта можно увидеть постановку важнейшего вопроса: «Как стабилизировать жизненные процессы бессмертных, чтобы сохранить их работоспособность и творческие потенции»? Бессмертие имеет смысл для человека здорового и способного, по меньшей мере, к нормальным проявлениям своей духовности. Так стоит ли желать бессмертия? Вспомним неприкаянного Агасфера, лишённого покоя могилы и обречённого на скитания вплоть до второго пришествия Христа, который мог снять заклятие. Стремясь к бессмертию, не придут ли люди к добровольной «обречённости на бессмертие»?

Идея смерти и возможности её преодоления через покаяние, праведную жизнь, Спасение и Воскресение» является центральной для христианства. Размышления о смерти и Спасении как центральный нерв религии, не являются таким центром для философии. Но для философии не менее важным может быть обсуждение вопросов не о спасении и жизни после смерти, а о приятии смерти, о не боязни смерти как естественного конца жизненного пути, не имеющего продолжения за пределами роковой, последней черты. Вспомним оптимистические рассуждения Демокрита (V-IV вв. до н. э.) о том, что со смертью человек не встречается (пока он живёт — нет смерти, когда приходит смерть — нет нас) и исполненную для атомистов древности глубочайшего смысла мысль о распадении со смертью тела и атомов души, что освобождало живущих от страха смерти и вечного прозябания души в мрачном царстве Аида. Эта оптимистическая линия продолжается вплоть до наших дней в размышлениях и переживаниях литературных героев, которые воспринимают смерть как естественное завершение хода земной жизни. Отсюда — оптимизм знания неизбеж-

ного исхода ограниченной годами земной жизни, не боязни и приятия смерти, которые только и помогают иметь достойные человека точки опоры в земной жизни и поисках счастья.

Для подтверждения сказанного сошлёмся на воспоминания писателя В. А. Каверина о своих впечатлениях читателя, приведённые в автобиографическом романе «Освещённые окна». «...Передо мной впервые появились — и ослепили меня — имена Желябова, Кибальчича, Морозова, Веры Фигнер. Кибальчич накануне казни думает не о том, что завтра он не будет дышать, говорить, думать, двигаться, жить. Последнюю ночь он проводит в работе над своим летательным аппаратом. Для него не существует «никогда» — так действовать можно, только опираясь на полную уверенность своего участия в «будущей жизни» (Каверин, 1976. С. 171). Вот эта уверенность участия в будущей жизни не через воскрешение, а через воплощение мысли в результаты творчества, в научные и трудовые достижения, отнюдь не новая как вывод, может приоткрывать завесу над тайнами не боязни смерти.

Для прогнозирования перспектив земного бессмертия человека и научно осуществляемого сохранения его духовного мира, или «души», остаётся много сложных задач, связанных с выявлением как общих, так и специфических особенностей кодирования психических процессов отдельной личности. Пока сделаны первые шаги в выяснении азбуки — коррелятов слов-раздражителей и их связи в элементарных предложениях. Но нельзя игнорировать ранее выявленные и, возможно, принципиальные, ограничения в практически бесконечном воспроизведении и хранении информации, полученной прижизненно.

Кодирование индивидуальных особенностей психики остаётся совокупностью проблем с неизвестными возможностями их решения. Одна из проблем, которая может положить предел мечтам и прогнозам о земном бессмертии человека, — это выявленная в исследованиях Н. П. Бехте-

ревой и соавторов (1977 и др.) индивидуальность паттерн-кодов каждого отдельного человека. Является ли вывод об индивидуальности паттерн-кодов следствием нынешнего недостаточного уровня знаний о кодировании психических процессов? Возможно, индивидуальность кодов психики каждого человека является следствием сложности иерархических перестроек функциональных систем из ансамблей нейронов, составляющих корреляты—коды психических актов. Но если индивидуальность паттерн-кодов является универсальной особенностью, и она присуща каждой личности, то надежды на сохранение «души» с помощью ЭВМ окажутся призрачными мечтами.

Следует учитывать, что информация, связанная с функционированием «живого мозга», не может существовать и сохраняться неограниченно долго без её кодирования и записи кодов на носителях памяти, желательно — в составе ЭВМ. Но даже, если и удастся создать возобновимую и практически не умирающую живую органическую субстанцию мозговых процессов, то передать информацию о своеобразных особенностях интеллекта каждой личности живым клеткам будет ничуть не проще (а, думается, намного сложнее), чем электронным носителям информации. Учёт одного этого обстоятельства ведёт к неутешительному выводу о том, что добиться практически осуществимого земного бессмертия человек не сможет, пока не будут решены проблемы неограниченно долгого сохранения прижизненно полученной информации, характеризующей индивидуальные особенности личности, её духовный мир, или — душу.

Не менее серьёзным препятствием на пути к практическому бессмертию представляется такая особенность, как алогичность суждений и действий «логике вопреки», присущая многим, а, быть может, всем людям. Примеры тому повсюду: неблагодарность, оговоры, предательство, не говоря о житейских проявлениях грубости, хамства и т. д. Эта сторона остаётся подчас не выявленной и неясной по природе и даже по потенциальной возможности само-

му индивиду, совершающему недостойный поступок. Добавим сюда противодействие новых сил и тенденций старым, изжившим себя порядкам. В плане проблемы сохранения индивидуального облика души способность к алогичным суждениям и поступкам оказывается принципиально не формализуемой, т. е. не выразимой на языке формальной логики. Поэтому алогичные суждения (логика алогизмов), как и диалектические представления типа «и — и» «да — нет», не воспроизводятся современными ЭВМ.

К группе не формализуемых, а потому не выявляемых логикой языков ЭВМ, относится и древнейшая в обществе проблема свободы воли. Из Библии известно, что сам Господь-Бог со своими абсолютными качествами всезнания и всемогущества не смог (или не захотел?) ни предвидеть, ни предотвратить свободного решения Адама и Евы вкушать плод от древа познания, приведшего к грехопадению. Богословы изощряются в теодицеях — богооправданиях, подыскивая объяснение этому конфузу Бога. Одно из объяснений — ссылка на неведомый и непостижимый людьми замысел Творца, который почему-то решил попустительствовать злу, конечно же на благо людей. Миллионы жителей земли погибают из-за некоего божественного попустительства во время войн, пандемий, природных и рукотворных катаклизмов. Но неведение мотивов и замыслов Бога, как Высшего Разума, оставляет сверхъестественное за пределами логики. Правда, верующим логика-то как раз и не требуется. Они убеждены в правомерности милосердия Бога и творимых им чудес спасения, воскрешения.

Этические регулятивы, исходящие из постулата свободы воли, современными логическими средствами не могут быть формализуемы. Они, как и основывающиеся на них алгоритмы жизнедеятельности, не могут быть воспроизведены с помощью современных ЭВМ. Это значит, что значительная часть нашего «Я», или души человека, не может быть закодирована и передана носителям памяти при смене телесно-

го субстрата, или проще — при замене тела человека на более долговечный субстрат. Диалектичность и алогичность мыслей, представлений и поступков человека могут оказаться принципиальным препятствием к осуществлению мечты о практическом, земном бессмертии.

Пока отмеченные препятствия на пути к земному бессмертию не будут преодолены научными средствами, человек, конечно, не откажется от поисков путей продления своей жизни, хотя бы до естественных, биологических пределов возможного существования своей телесной организации. Но каковы эти пределы и каким образом можно продлить активную жизнедеятельность материально-телесной организации человека? Среди многочисленных суждений на эту тему выделяется идея о достаточности для человека естественного природного долголетия в пределах 90–120 лет, которую высказал и обосновывал наш соотечественник И. И. Мечников (1845–1916), известный биолог, физиолог и основатель геронтологии, лауреат Нобелевской премии. Он разработал концепцию **ортобиоза** (от греч. *orthos* — прямой и *bios, biote* — жизнь) организации жизненных отправления, которые связывались с представлениями о роли науки в постижении смысла и цели жизни. И. И. Мечников [1903, 1998 (1-е изд. 1908), 1913] предложил ряд весьма существенных для человека оптимистических взглядов на жизнь, её смысл и завершение, которые многим, как он полагал, не открываются, особенно — в молодости.

Основатель геронтологии высказал оригинальные суждения о том, что направление процессов жизнедеятельности позволяет человеку пройти полный их цикл от 90 до 100 — 120 лет и уйти из жизни с сознанием завершенности дел и инстинктивным желанием умереть. При завершении полного цикла жизни появляется **инстинкт смерти**. **Он делает уход из жизни** столь же **желанным и естественным**, как потребность во сне и отдыхе. Возможна смерть от внешних причин (болезней, недостаточности жизненных условий) и от дискомфорта — нарушения естественных циклов жиз-

ни, особенно в периоды неустойчивости, перемен в общественном строе. Они отравляют жизнь и толкают некоторых людей на самоубийство. Практическая организация гигиенических процедур людей и рационализация общественной жизни позволят продлить индивидуальную жизнь до её естественного угасания.

Вопросы социальной организации жизни в учении об ортобиозе оказались на втором плане. Учёный отметил, что в России после поражения революции 1905 – 1907 годов усилились гонения на передовую научную мысль. Социальная напряжённость усилила влияние иррационализма – идей А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ф. Ницше, богоискательских устремлений в российском обществе, вела к крушению прежних идеалов и утрате представлений о смысле жизни. Эти обстоятельства вызвали волну самоубийств, особенно заметную среди молодёжи. Очевидно, что рецепты церкви воспринимать всё покорно и заботиться лишь о праведности как пути в рай для многих людей также потеряли смысл. Где же выход? И. И. Мечников не видел будущего в российской монархии. Он сочувственно принимал возможную перспективу социалистического общества и критиковал иные, анархистские (Бакунина) и позитивистские (Спенсера) представления о коллективистских обществах и основаниях их моральных устоев. Можно удивляться прозорливости этих суждений, подтверждённых последующими историческими событиями.

Выдающийся учёный пришёл к убеждению, что наибольшее счастье состоит в полном прохождении круга нормальной жизни, и эта цель может быть достигнута жизнью скромной и умеренной. Такая ориентация должна вести к устранению роскоши, укорачивающей жизнь. Оптимистична и мысль о том, что естественная смерть, по всей вероятности, сопровождается в высшей степени приятным ощущением. Эта мысль, полагал учёный, должна иметь благотворное влияние на человечество, преодолевая страх и ужас случайной кончины. Поэтому надо следовать идеа-

лу ортобиоза: создавать условия для прохождения полного жизненного цикла, сопровождаемого появлением удовлетворённости жизнью в зрелые годы и завершаемого инстинктом естественного и, возможно, приятного ухода из жизни.

Если предположение И. И. Мечникова о пробуждении инстинкта смерти при угасании жизни, достигающей предела, подтвердится, то бессмертническая парадигма окажется ненужной, особенно — в её религиозном варианте. Более значимой окажется программа обеспечения в ближайшие десятилетия долгой, до 90–120 лет жизни сотен миллионов людей. Место утопических мечтаний займут замечательно выраженные С. А. Есениным (1985. С. 174) оптимистически звучащие ориентиры: «Будь же ты вовек благословенно, // Что пришло процветь и умереть» («Не жалею, не зову, не плачу...»). Как бы, однако, ни складывались наличные возможности и перспективы реального, земного, телесно—духовного бессмертия, есть надежда на преодоление нынешних кризисов в обществе и на космическое бессмертие человечества. Такое оптимистическое предвидение К. Э. Циолковский (1979, 1993) противопоставлял идее «тепловой смерти» Солнечной системы, обоснованно полагая, что человечество сумеет накопить и использовать ресурсы для расселения на иные планеты других, молодых Солнечных систем.

§ 11. Душа народа, её особенности в понятии «русская идея»

В обзоре суждений о бессмертии души следует сказать о её надличностном бытии. Платон и неоплатоники, явно под воздействием восточных учений о Мировом Духе, опосредованных размышлениями пифагорейцев и сократиков, важнейшее место в системе мироздания отводили Мировой Душе. Вплоть до настоящего времени в ряде сфер дей-

ствительности признаётся надличностное бытие души, как важнейшее интегративное свойство компонентов и отношений, образующих системы разных уровней целостности (организованности). Такие системы часто характеризуют через метафорические, образные названия. В работе «Человечество – это народы» (Бромлей, Подольный, 1990) в главе 2-ой название «Душа народа» применяется для обозначения национального характера, или – единства психического склада этноса. Последние годы особенности национального характера нередко передаются через содержание понятия «ментальность» (от лат. *mentalist* – образ мыслей, духовный настрой человека), которое характеризует *особенности духовного мира* (духовности) *сообщества и индивидов* с присущими им ценностями, образом мыслей и ориентиров деятельности. Они определяют *своеобразные черты восприятия действительности и отношения к ней* как жизненную позицию, суждения и поступки единомышленников. Этническая группа «мы» противопоставляется группам – «они». Для иллюстрации различий в ментальности этнических групп достаточно сослаться на французскую живость и лёгкость характера, немецкую педантичность и основательность, крепость и широту русской природы, включающей и подмеченную А. С. Пушкиным надежду на «русский авось».

В выявлении особенностей этносов понятие «душа народа» выполняет функцию некоторого внешнего указателя или знака. Более органично это название нацеливает на содержательную характеристику феноменов, раскрываемых в художественном и философском творчестве. Мы остановим внимание на картине художника М. В. Нестерова (1852-1942) «Душе народа» («На Руси») и изображениях душ стран и континентов философом Н. А. Бердяевым (1874-1948) в его попытке охарактеризовать особенности русской души. Заслуживает внимания выделение ряда особенностей русской души в анализе «русской идеи» с религиозных и диалектико-материалистических позиций.

Художник М. В. Нестеров в картине «На Руси», с характерным вторым её названием «Душа народа» (1914–1916) попытался через изображение выстроенной им композиции типичных русских персонажей, через динамику идущего по реке парохода, выдвинутой вперёд фигуры мальчика выразить устремления национального Духа. Они воплощены в фигурах царя, воеводы, патриарха, священника, христовой невесты, ослепшего солдата, представителей интеллигенции, крестьян, массы трудового народа. Позы и движения персонажей картины передают замысел художника в его попытке через застывшие мгновения рисунка передать внутренние состояния типичных русских людей, а через их особенности – вызвать ассоциативные представления о собирательном образе «души народа». В единстве композиции неподвижных фигур предстают, по замыслу М. В. Нестерова, незримые свойства широкой русской души как составной части «души мира». Представления о душе мира высказывались и разрабатывались со времён Древней Греции, пройдя красной нитью через века и страны, включая творчество русских религиозных мыслителей XIX – XX веков – В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева и других.

Н. А. Бердяев (1990) в книге «Судьба России» уделил много внимания душе России, её сопоставлению с душою польской и немецкой. В главе «Душа России» внеличностная, обобщённая душа характеризуется через национальное самосознание и национальную идею. Они рассматриваются как духовная жизнь христианского русского Востока, как дух России, её духовная культура, русское самосознание. Многообразие выделяемых аспектов русской души позволило видеть её особенности в антиномичности России, в «жуткой» её противоречивости. «Творчество русского духа так же двойится, как и русское историческое бытие» (Там же. С. 3). Эта двойственность высвечивается в творческом гении Достоевского. «Бездонная глубь и необъятная высь сочетаются с какой-то низостью, небла-

городством, отсутствием достоинства, рабством. Бесконечная любовь к людям, по истине Христова любовь, сочетаются с человеконенавистничеством и жестокостью» (Там же. С. 5).

Противоречивость определяет, по Бердяеву, и тайну русской души. Она связана с женственной природой русского народа, которая пассивна и покорна в делах государственных, а потому «Неметчина как-то органически вошла в русскую государственность и владела женской и пассивной русской стихией. Земля русская не того приняла за своего суженого, ошиблась в женихе» (Там же. с. 7). Понеся огромные жертвы для создания государства, русский народ сам остался безвластным. Противоречивость, скрытая в антиномичности самого безгосударственного народа и созданной им (в России) могущественной государственностью, составляет тайну русской истории и русской души. Разгадку этой тайны Бердяев видит в особенном соотношении женственного и мужественного начала в русском народном характере. В русской истории не было рыцарства, его мужественности, а поэтому недостаточно развилось личностное начало. Преобладанию женского начала Н. А. Бердяев посвящает специальную главу «О «вечно бабьем» в русской душе. Её женская пассивность характеризуется как великая беда русской души, которая должна преодолеваться активизацией мужественного начала, позволяющего включиться в мировой поток событий с преодолением славнофильского самодовольства и западнического рабства.

Русская религиозность у Н. А. Бердяева также оказывается женской, со слабым развитием личной религиозности, отказывающейся от активного духовного пути. Такая же антиномичность — во внутренней свободе духа, неутолённости поиска и мятежности. Они противопоставляются внешней несвободе, порабощённости нормами, заботами о материальном быте и находят выражение в русском типе странника — самого свободного человека на земле. В русской душе есть искание божественной правды, спасения и

воскресения для новой жизни, стремление к решению конечных, проклятых вопросов о смысле жизни, к поиску предельного. Даже сам русский атеизм оказывается религиозным (Бердяев, 1900. С. 13).

Не один раз в «Судьбе России» Н. А. Бердяев замечает, что особенности противоречивости русской души раскрываются в произведениях Ф. М. Достоевского. Его мятущиеся, ищущие Правды герои, то падающие в бездны аморальности и сознания своей ничтожности, то возвышающиеся до вселенской христианской любви, как и сам Достоевский в переходах от приверженности идеям социализма к их жестокой критике, дают панораму представлений о противоречивости российского национального характера, приравниваемого к русской душе. Отнюдь не лестную характеристику особенностей героев Достоевского, воплотивших черты русской души, даёт австрийский писатель Стефан Цвейг (1881-1942) в очерке о Диккенсе. Он сравнивает действующих лиц, их цели и стремления в сочинениях Бальзака, Достоевского и Диккенса. «Герои Бальзака ненасытны, каждый из них — завоеватель мира... темперамент у них наполеоновский... Герой Бальзака хочет поработить мир, герой Достоевского — преодолеть его: и тот и другой напряжённо рвутся в просторы бесконечности. Персонажи Диккенса очень скромны» (Цвейг, 1984. С. 331).

Цвейг беспристрастно показывает, что гордость россиян своей устремлённостью к мировым и внеземным исканиям абсолюта и пренебрежением к земным, будничным прозаическим интересам не столь уж привлекательна, как могло казаться персонажам Достоевского и их автору. «Герои Достоевского пылают страстями, их необузданная воля отвергает мир и в великолепном недовольстве действительностью стремится к праведной жизни; они не желают быть обывателями и людьми заурядными — в каждом из этих униженных искрится гордая надежда стать спасителем» (Там же. С. 331). От «великолепного недовольства действительностью» (какую ёмкую и точную характеристику использу-

ет Цвейг) — к праведной жизни, к желанию стать спасителем. Тогда, действительно, ну её, постылую мелочную действительность униженных и оскорблённых. Такая обыденность не преодолевается, не изменяется, не перестраивается. Всё это было бы долго и хлопотно, да и неизвестно, как получилось бы. Не зря же поговорка сложилась «Легко любить всё человечество, — соседа полюбить сумей». Такова противоречивая, отстраняющая будничные неурядицы и жаждущая вселенской правды и спасения, русская душа в изображении Достоевского и принимающего это изображение Бердяева.

Интересны суждения Бердяева о душе русской и польской, душе европейской и азиатской. Различие душ польской и русской, связанных славянской их общностью, вызвано распространением католицизма у поляков, и православия у россиян. Польский национальный тип создала латино-католическая прививка на славянской душе. Она-то и вызывает чувство «чуждости и враждебности» у россиян. Суждения о европейской и азиатской душе выходят к обсуждению особенностей культуры Востока и Запада с предложением отличать тёмное, хаотичное в азиатских обычаях, нравах от древней культуры Востока. В том широком контексте, в котором рассматривается «Судьба России», многие мысли об особенностях страны и влиянии её пространств на русскую душу, о великом предназначении России Н. А. Бердяев (1946; То же // 1990. № 1-2.) разовьёт в «Русской идее». В основном её смысл раскрывается в унисон с «Русской идеей» В. С. Соловьёва (1989).

В. С. Соловьёва интересуется, какое новое слово скажет русский народ человечеству, что он желает сделать в истории мира? Ответ предлагается искать в вечных истинах религии, «Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» (Соловьёв, 1989. Т. 2. С. 220). Исходным в конструкции «Русской идеи» В. С. Соловьёва и Н. А. Бердяева является провозглашение в качестве религиозной истины реального

единства человеческого рода и выполнение каждой нацией её истинной национальной идеи – той органической функции, которую Бог возлагает на нацию как на моральное существо. Мысль эту поставил под сомнение известный русский литератор и публицист Н. Н. Страхов, обоснованно полагая, что нет оснований видеть и априори принимать за истину постулат об органическом единстве человеческого рода как некоем целом организме (существе), органы или части которого суть нации. (Страхов Н. Н. // Данилевский Н. Я. 1991. С. 515 – 517).

Один из главных тезисов В. С. Соловьёва состоит в утверждении, что русские – народ христианский, и истинно русская идея засвидетельствована религиозным характером народа, а также – откровенным Словом Божиим. Истинная же идея наций – «образ их бытия в вечной мысли Бога» (Соловьёв, 1989. Т. 2. С. 227 – 228). Из провозглашённой христианской природы русского народа, по В. С. Соловьёву, следовало, что «идея», или призвание России, – осуществиться в согласии с другими народами вселенское единство человеческого рода, опорой или «нерушимой скалой» которого является Церковь Христова. Налицо софистичность утверждения о религиозности русского народа. Софистичность проявляется, в частности, в привлечении довода, употребляемого неоднократно, начиная с П. Я. Чаадаева (1794-1856). В «Философических письмах» Чаадаев (1989) писал о всеобщем и воодушевлённом принятии христианства на Руси. Привлекая этот довод, В. С. Соловьёв, кажется, не смутился его несоответствием исторической картине крещения, представленной в фундаментальном труде «История России...» его отца, известного историка С. М. Соловьёва (1820-1879). В «Истории России с древнейших времён» С. М. писал, что после ниспровержения идолов, при обращении в христианство «Многие с радостью крестились, но больше оставалось таких, которые не соглашались на это». Было употреблено более сильное средство: народу объявили, что не явившиеся на другой день к реке

не крещенные будут «противником князю». Ситуация изменилась. «Некоторые шли к реке по принуждению, некоторые же ожесточённые приверженцы старой веры, слыша строгий приказ Владимира, бежали в степи и леса» (Соловьёв С., Т. 1-2. 1988. С. 175-176).

С. М. Соловьёв-историк, отец В. С. Соловьёва-философа, привёл и любопытные сведения Иоакимовой летописи о военном противостоянии новгородцев отрядам Добрыни и Путяты, воеводам князя Владимира, посланным для обращения в христианство новгородцев. После настоящих военных действий и уговоров «многие пошли к реке сами собою, а кто не хотел, тех воины тащили. . . Тогда многие язычники, чтоб отбыть от крещения, объявляли, что крещены...» (Там же. С. 177). Печальные обстоятельства, когда крещение на Руси сопровождалось применением военной силы и угрозы к не крестившимся стать противником князю, нашли отражение в бранной для новгородцев поговорке: «Путята крестил мечом, а Добрыня — огнём». Игнорирование фактуальной стороны исторического события, включение в рассуждение только подтверждающих его обстоятельств, составляют одну из разновидностей софистики, широко представленной в религиозных вариантах «русской идеи». Софистично и рассуждение автора «Русской идеи» об ограниченности науки, будто бы не раскрывающей причин явлений и дающей «камни вместо хлеба».

Вариантов «русской идеи», понятой в контексте содержания статьи В. С. Соловьёва, и рассуждений Н. А. Бердяева о русской душе, выраженной в русской идее, может быть множество. Интерес к «русской идее», подогреваемый призывом Президента России Б. Н. Ельцина дать её проработанную формулировку, вызвал серию конференций и публикаций по этой проблематике. При прослушивании выступлений на одной из таких конференций Кафедры философии РАН (Русская идея, 1993) у меня сформировался образ «русской идеи», как многочисленных разнообразных, порою пёстро раскрашенных и дорогих королевских

костюмов, создающих иллюзию одетого короля, который в действительности отсутствовал. Используя образ «голого короля» Г. Х. Андерсена, можно сказать, что «русская идея» — это не «голый король». а, наоборот, — масса напоминающих раздетого человека нарядов без короля. Иначе, «русская идея» — наряды без короля. Желаящие участвовать в обсуждении проблемы могли по своему усмотрению выбирать, или придумывать, самые разные королевские наряды, представляющие самого короля — «русскую идею». Критика религиозных вариантов русской идеи давалась в наших работах (Игнатъев, 1993, 1994).

Вариантами «русской идеи» можно считать размышления о судьбе и предназначении России, об особенностях и чертах русского характера, о мечте и счастье граждан, о роли интеллигенции, церкви и соборности в судьбах России, о межнациональном единстве, соотношении национального и интернационального. Размышления на темы «русской идеи» можно найти, начиная от противоречивых суждений провозвестника линий «западничества» и «славянофильства» П. Я. Чаадаева (1989) с его колебаниями в оценке отсталости России то как бедствия, то как блага для её самобытного пути, и до современных толкователей символов и смыслов «русской идеи». Вопросы смысла и предназначения России затронули в своём творчестве известные литераторы — славянофилы А. С. Хомяков, К. А. Аксаков, поэт Ф. И. Тютчев, естественник и историк-публицист Н. Я. Данилевский, религиозные философы Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и другие «всеединцы» (О них см.: Акулинин, 1990).

*Русская идея как выражение
особенностей русской души*

В различных по содержанию и способу выражения вариантах «русской идеи» высказано немало интересных и актуальных суждений о России и населяющих её народах, о

поисках смысла и счастья жизни. Объединяют их общая религиозная направленность и представления о возможности достижения счастливой жизни всех людей через осуществление верно понятых (кем и по каким критериям?) идей Бога относительно наций, народов и всего человечества. К разновидностям «русской идеи» можно отнести и интерпретации, опирающиеся на религиозное видение Н. А. Бердяевым смысла истории. Примером может служить статья Л. В. Карасёва «Русская идея...» (1992. № 8. С. 92-104). По мнению автора, многие ответы на вопросы об особенностях формирования и содержания «русской идеи» можно получить, приняв символ детства или детскости, как важнейшей черты русского характера вместо представлений о роли «женского» начала в русской душе у «всеединцев» — последователей В. С. Соловьёва.

Детское начало русской души определило, что «русская идея», по мнению Л. В. Карасёва, есть идея о другом мире, объединяемая с идеей изменения мира или самого себя. На пути самоизменения встаёт преграда — смерть. Надежда на неземную жизнь после смерти, обещаемую религией, детскую русскую душу не устраивала, и она обратилась к надежде на обретение вечного и живого мира. Это обернулось русским неприятием смерти, детской мечтой о телесном бессмертии. Внешним выражением мечты о телесном бессмертии, считает автор, в конечном счёте стали и русская революция и русский коммунизм. «Телесное бессмертие — главный потайной смысл русского коммунизма... Русский коммунизм был попыткой пробиться к чуду телесного бессмертия» (Карасёв, 1992. № 8. С. 99. 97). К таким удивительным выводам позволил придти символ детского духа русского народа. «Именно русская детскость, способность поверить в осуществление несбыточного, в то, что Царство можно перенести с Небес на землю и оказалась условием, благодаря которому «русская идея» стала «социалистической практикой», — пишет он (Там же. С. 94).

Даёт ли принятие символа «детскости русской души»

объяснение содержанию «русской идеи» как преодолению смерти телесным продолжением жизни при сведении неба на землю? Да, такой символ, как и суждения—символы о «женском начале», хилиастичности, апокалиптичности настроя этой души помогают авторам найти «пространство» своим рассуждениям, помогают сообщить другим о своём видении проблем и попытках их решения. Но они же оставляют в недоумении критически мыслящую рациональность, которую пренебрегают с превосходством эстетов духа, отвергающих тяготы земного и бренного мира с его маловразумительной наукой, годящейся, с точки зрения «всеединцев» разве лишь на приспособление телесной оболочки к земному миру. Сам вопрос о возможности земных истоков отделения духовного от телесного с позиций религиозного содержания вариантов «русской идеи», религиозным философам кажется неуместным. Они полагают, что лишь в Духе — сокровенное, а смысл жизни и истории — в конечности жизни, в смерти и христианском Спасении.

Если верно (можно принять и как гипотезу), что русская идея в качестве мечты детской русской души сводится к желанию телесного бессмертия при сведении неба на землю, то остаются открытыми вопросы: «Что же, у русских особый интерес именно к телесному бессмертию, а другие нации не имеют нужного уровня детскости для такой мечты? Отчего он, такой своеобразный интерес, уж не патология ли какая»? Если мы как нация, входящая в целое вселенское человечество, как единица общего организма (по В. С. Соловьёву) — особые, и мы особо думаем о бессмертии, в отличие от всех других наций — единиц целого, то почему так? Почему же нас влечёт всё по-особому думать и страдать, вместо того, чтобы просто устраивать приемлемую для людей счастливую жизнь по образцам, уже испытанным теми, кто не заботится о разных смыслах и телесном бессмертии так, как русские религиозные философы? Напрашивается нерадостный вывод. Та «особость», которую связывали религиозные философы с поисками

вселенской правды и всеобщего спасения, оказывается своеобразной сублимацией (по З. Фрейду) вытесненного в глубины бессознательного чувства неполноценности, вызываемого условиями, унижающими рядового, маленького человека.

Однако «русская душа», которую каждый автор может возвести и в степень Мирового Духа или своего видения Троицы, может у отдельных личностей не принимать, и не принимает, религиозное содержание вариантов «русской идеи» из-за их лукавой софистичности, едва прикрытой тяжеловесными конструкциями философско–богословских рассуждений. Требуют некоторые русские души, в отличие от мнений «всеединцев», писавших о религиозной «русской идее», ещё и проверки её постулатов и решений на здравость научного смысла. Хотят некоторые русские с научных позиций прояснить (где уж там объяснить) загадки «русской души», жалкое настоящее и всегда ожидаемое великое будущее России, смысл творчества и искания духа человеческого, и, конечно, русской души.

Критическое восприятие содержания религиозных вариантов «русской идеи» не может довольствоваться слишком явно высказываемым в них пренебрежением к науке и отстранением её и дискурсивного мышления от поиска истинных ответов на вопросы о смысле бытия и счастье людей, народов и стран. Относимые религиозными философами к разряду второстепенных и пригодных лишь для приспособления к земным условиям (Примеч. 20), наука и научное познание нимало не смущаются подобным пренебрежением и оказываются в состоянии уразуметь истинную суть разных «смыслов» в толкованиях религиозных вариантов «русской идеи». Наука в союзе с диалектико-материалистической философией, не менее науки пренебрегаемой авторами религиозных вариантов «русской идеи», раскрывает истоки мнений о величии духовных ценностей и религиозных идеалов. Самомнение «всеединцев», их уверенность в том, что они изрекают не мнения, а непререкаемые

религиозные истины высшего откровения, и есть не что иное, как «духовное чванство», о котором писал К. Лоренц (1992-а. № 3. С. 8). Именно оно, как наиболее тяжкий в христианстве грех гордыни, ведёт к отрицанию ценности причинных объяснений и к противопоставлению их духовным ценностям.

Какие же вырисовываются контуры объяснений с научных позиций особых черт русского характера, или русской души, включаемых в содержание «русской идеи»? Авторы «русской идеи» отмечают необычайную терпеливость русских, их покорность любым властям и властолюбивым деспотам, которые помимо забот о себе могут заботиться и о высшей идее (религиозной или же — коммунистической), но не о благе народа, который должен нести крест невзгод ради светлого будущего на небе или на земле. Присущую русским (и не только им, конечно, но тут мы следуем за авторами «русской идеи») покорность, терпеливость (как и их антиподы), склонность к общинным формам организации жизни, позволяет объяснить действие принимаемого рядом этологов внутривидового отбора в конкретных условиях формирования и многовекового функционирования объединений славянских племён в составе России. Н. А. Бердяев в своём творчестве, рвущемся к свободе, не стесняемой прозой жизни, многое в русской душе объяснял её женственностью, формировавшейся при отсутствии рыцарства, которое в Западной Европе выковывало мужественность германской души. Введённый Бердяевым образ хорошо накладывался на события истории России и принимался, да и до сих пор принимается некоторыми читателями, как приемлемое объяснение особенностей россиян и России в их становлении и движении к будущему.

Известный в недавнем прошлом врач-психиатр и невролог В. М. Бехтерев (1857-1927), подчёркивая тогда вовсе не очевидную истину о здоровом теле, как условии здорового духа, отмечал недостаточность питания трудящихся России. Оно вызвано неблагоприятными экономическими ус-

ловиями, ведущими к физическому истощению и болезням, подрывающим правильное развитие мозга, а, следовательно, и личности. В монографии 1905 года он отмечал, ссылаясь на новейшие исследования: «...Наш крестьянин-землепашец имеет намного меньше хлеба на душу, нежели простолюдин Западной Европы, причём и пища его, рассчитанная по калориям, оказывается много ниже действительной потребности здорового человека» (Бехтерев, Т. 2, 1999-а. С. 241). Эти обескураживающие данные со ссылками на новейшие исследования начала XX века показывают несостоятельность доводов нынешних наших монархистов (например, Яркин, 2002), «доказывающих», как хорошо было при последнем Романове, как много давало сельское хозяйство для вывоза хлеба за пределы России, как были развиты техника и наука того времени, какого высокого уровня достигло образование.

У В. М. Бехтерева (1999-а. Т. 2. С. 240-241, 244-245) приведены и другие данные новейших на начало XX века исследований. До 73% неграмотных (против 10% в Японии), неудовлетворительная постановка «нашей низшей школы, как основы народного образования», жалкое положение в средней школе с системой «укоренившейся лжи и обмана во взаимоотношениях учеников и учителей», кризис высшей школы, подрывающий доверие в обществе к точному знанию и науке (Там же. С. 244-245) Таково положение с образованием в России начала XX века, искажаемое нынешними монархистами, согласно которым за годы царствования Николая II рост народного образования был впечатляющим. А вот строки о положении в сельском хозяйстве тогдашней аграрной России: «...Мы до сих пор остаёмся с первобытной трёхпольной системой обработки земли, производимой притом же допотопными орудиями... О поразительной отсталости нашей в различных отраслях индустрии и говорить нечего» (Бехтерев. 1999-а. Т. 2. С. 241-242). Такова ситуация, исходя из которой, согласно монархисту В. А. Яркину (2002. С. 9). «На двадцатом году царствования

Императора Николая II Россия достигла невиданного в ней уровня благосостояния».

Небезынтересно заметить, что и в воспевании успехов хозяйства при Николае II у монархистов проскальзывают удручающие цифры, которые камуфлируются (маскируются) переводом центнеров и килограммов в непривычные сегодняшнему жителю пуды. Нахваливая успехи в хозяйстве, В. А. Яркин приводит сравнительные цифры (не указывая их источник) роста урожайности зерновых. Средняя урожайность пшеницы с 38 пудов с десятины достигла 58 пудов (за годы правления последнего императора, или за 300 лет дома Романовых?). В переводе на метрические меры эти цифры составят соответственно $38 \times 16 = 608$ кг, или примерно 6 ц. с десятины (немногим более 1 га) и $58 \times 16 = 928$ кг, или примерно 9,3 ц. с десятины. Зачем эти данные здесь, в рассуждениях об особенностях русской души? Обратимся ещё раз к Бехтереву (Т. 2, 1999-а. С. 242): «В хилом теле может ли быть сильный и бодрый дух?». В свете приводимых данных и суждений В. М. Бехтерева оказываются удручающими односторонние искажения монархистами цифр самого низкого в Европе потребления продуктов и условий жизни в царской России! Религиозное содержание русской идеи, к сожалению, объективно служило прикрытием незавидного положения трудящихся в России. Но на виду оказывалось субъективно выраженное стремление мыслителей раскрыть через анализ русской идеи противоречивые свойства русской души.

Известное сократовское изречение гласит, что человек живёт не для того, чтобы есть, а ест для того, чтобы жить. Сильная сторона христианства — в ориентации на идеал совершенства через утверждение «Не хлебом единым сыт человек». Верно. Устремлённость к идеалу отличает человека от проявлений животной жизни. Но остается непреложным отмечавшийся учёными-естественниками факт зависимости «души» (психики, самосознания, волевой активности и т. д.) от телесных, анатомо-физиологических

возможностей организма, которые, в свою очередь, во многом зависят (помимо наследственности) от питания и условий жизнедеятельности. Сатин, один из персонажей пьесы Горького «На дне» говорил, что презирает людей, которые слишком заботятся о том, чтобы быть сытыми, поскольку человек выше этого. И, хотя «жить надо не для сытости» (Горький, 1970. С. 177), верно и то, что недостаточная «сытость» при хроническом недоедании и недостаточность жизненных культурных условий приводят «к психической немощи развивающегося организма, вносящей вместе с влиянием векового рабства особенные черты характера и в наш национальный облик, обозначающейся беспечностью, равнодушием к делам личным и общественным, невыдержанностью характера, недостатком инициативы, пассивностью, некоторой приниженностью, нерешительностью и т. п. чертами» (Бехтерев, Т. 2. 1999-а. С. 242). Учёный медик вполне материалистически подошёл к объяснению ряда черт характера, или – особенностей русской души, выделенных в альтернативных характеристиках философами Н. А. Бердяевым и В. С. Соловьёвым.

Связывая антиномичность черт русской души с просторами и теснинами необъятной России, её положением в Европе и Азии, различием черт усваиваемых культур Запада и Востока, Бердяев в своём пренебрежении к детерминизму упустил важнейший фактор формирования особенностей россиян, их приверженности коллективизму (общинности, соборности). Этот фактор очень прозаичен – суровые условия, определявшие на значительной территории России неустойчивость, ненадёжность урожаев и иной сельхозпродукции в аграрной России. Попытки противостоять этим условиям в одиночку, единоличными хозяйствами неизменно вели к разорению и обнищанию в обширной зоне неуверенного (рискованного) земледелия. Это обстоятельство не учёл последний державный правитель СССР, её первый и последний Президент, Генеральный секретарь ЦК КПСС М. С. Горбачёв (р. 1931), желая демон-

тировать колхозы и ввести фермерские хозяйства. Существующая зависимость снабжения продуктами питания от зарубежных поставок заставляет вводить различные кооперативные объединения, несущие синергетический эффект коллективной устойчивости и жизненного благополучия, которые Бердяев красиво выводил из теплоты женского уютного начала матери-земли и церковной соборности. Образ мужественного рыцарства оказывается также произвольным объяснением надуманной женственности России. Можно спорить, не несли ли сборы ратей по призыву русских князей больше мужественности в души россиян и России, чем рыцарство на Западе. В организации воинской повинности, позволявшей собирать войско на Руси, специалисты могут найти аналогии с феодально-вассальной зависимостью института рыцарства на Западе.

Подобные примеры, когда поэтические, или шире – художественные, образы могут вести к надуманным «объяснениям» (порою приравненным к «дискурсам»), раскрывающим, тем не менее, значимые действительные связи и отношения, не редки. Не смотря на произвольные объяснения, Бердяев выделил интересные антиномичные черты российской ментальности. Она проявляется и в настоящее время в массовом переходе от официально атеистического советского общества к России, в которой Президент и иные начальствующие лица поздравляют с Новым годом и Рождеством Христа коллективы (от России до ведомственных учреждений), вводят в многоконфессиональной России некоторые православные праздники, как выходные дни, не заботясь о формальном соблюдении Конституционной нормы свободы совести. Проявляемое официальными лицами почтение к православию ведёт к разделению граждан по религиозному признаку, к напряжённости в отношениях между сторонниками разных религий, среди которых в России оказываются многочисленные этнические образования (русские, чеченцы, татары, буряты и т. д.).

Русская идея, представляя существенные особенности

русской души, не может ограничиваться религиозным содержанием, зовущим к прекрасному идеалу совершенства (как Отец ваш небесный), но не побуждающим к достижению необходимых для этого условий телесного здоровья, или той «сытости», без которой никакой идеал просто невозможен, кроме жуткой, доходящей до каннибализма, борьбы с голодом за выживание. Русская идея должна включать представление об условиях развития здорового тела, при наличии которого здоровый дух человека, как русская душа, будет способен совершенствоваться, ибо, действительно, «не для одной сытости» и «не хлебом единым» живёт человек. При таком подходе отпадает необходимость для души представлять неблагополучие униженности и оскорблённости опускаемого «на дно» человека инвертированными (перевёрнутыми) представлениями о восхождении к абсолютам Добра, Спасения и райского блаженства.

Научный подход позволяет избежать односторонностей религиозных толкований особенностей национальной (русской, польской) или региональной (европейской, азиатской) души. Душа народа, проявляясь как русская, польская, азиатская и т. д., оказывается совокупностью своеобразных черт ментальности, или духовного облика (склада), выработанного историческими событиями в типичных условиях долговременных государственных объединений граждан. Души отдельных этнических образований, как выражение их особенностей, являются бессмертными, пока существуют их носители — люди с определёнными чертами духовного склада или ментальности. Эти общие черты формируются исторически и связывают их носителей (близких «по духу» людей) в группы. В них общие черты духовного облика могут сопровождаться сходными признаками телесных, анатомо-физиологических особенностей здорового тела, находящегося в гармонии со здоровым духом. Он, Дух, через совокупность исторически сформировавшихся особенностей менталитета, будет определять своеобразие души народа (польского, русского...) и иных этнических образований.

§ 12. Проблемы свободы, веры и религиозности человека в ноосферогенезе

Проблема свободы

Свобода – это то «сладкое слово», которое издавна привлекает внимание людей, готовых на борьбу за независимость, отдавая ей всё, вплоть до бесценной собственной жизни. В таких ситуациях свобода часто видится в каком-либо одном отношении – свободы от угнетения, рабства, обречённости на бесчеловеческие условия труда, жизни и т. д. Подобных свобод, нужных людям для комфортной жизни, достаточно много. Решения проблем свободы, как ценности жизни в её многогранных проявлениях, выработаны в ряде вариантов религиозных и философских учений. В ноосферогенезе эти учения могут обновляться, но они вряд ли будут существенно отличаться от уже выработанных представлений о направлениях и путях понимания и достижения свободы. Ноосферогенез создаёт условия реализации выработанных решений, реального воплощения в жизнь определённого понимания свободы, принимаемого сообществом людей.

В религиозных представлениях свобода, как и её антипод – несвобода, или необходимость (закон) – связывается с милосердием и могуществом Бога. В христианстве свобода – важнейший из даров Бога, во многом определяющий, что человек есть образ и подобие Божества (Быт. 1:26). Даром свободы была предоставленная первым людям возможность выбора между жизнью и смертью, между добром и злом, жизнью праведной («в Боге») и неправедной, грешной (Втор. 30:19-20). В ответ на такой щедрый дар Бог пожелал, видимо, отвлекшись от своего всеведения, свободного же, не принудительного, послушания и поклонения ему человека. Увы! Наши библейские предки, наделённые свободой, оказались недостойными щедрого дара Бога. Первый божественный запрет был нарушен, и

рай оказался потерянным. Изгнание из рая, тяжкий труд на земле, которая произрастит «тернии и волчцы», значительное сокращение жизни, болезни, смерть, муки рождения детей, не говоря уже о наказании змеи, явились наказанием, соизмеримом с прежними благими намерениями Бога. Всемогущий и всеведущий Бог не мог не знать, что зло будет в мире. А раз зло в мире есть, то Бог, по меньшей мере, допустил смерть, страдания, болезни, старость несправедливость в сотворённый им мир. Люди издавна заметили кричащее несоответствие между провозглашаемой в религиях Божественной добротой, любовью и наличием зла в мире

Сможет ли религия гарантировать благие помыслы будущих бессмертных и тех учёных, которые разрабатывают средства и технологии неограниченного продления жизни? Или с позиций религиозной веры вовсе не нужно заботиться о земном бессмертии, и такая забота – очередная гордыня человека, в которой надо раскаяться и думать о спасении души и даровании ей вечной жизни милостивым Богом? Будет ли свобода человека новой цивилизации совместима с ограничениями его новых возможностей нормами и представлениями, которые начнут казаться устаревшими в ходе формирования ноосферной цивилизации?

Религиозный человек, принимающий идею воздаяния, может рассчитывать на вознаграждение за исполнение божественных предписаний и получает надежду на личное бессмертие. За человеком, по религиозным взглядам, остаётся свобода выбора – верить в Бога и иметь возможность вечной жизни, или – не верить и исключить надежду на спасение и воскрешение для жизни после телесной смерти на Земле. Божественная воля оказывается Вселенской необходимостью, мировым законом, обнаруживаемым через Божественное провидение, без которого и волос не упадёт с головы человека. Те же, кто, как Гётевский Фауст, не признают, что «Вначале было Слово...» (Ин. 1:1), не могут рассчитывать на чудо воскрешения и вечную жизнь после смер-

ти. У людей фаустовского типа может быть вера в науку и надежда на научно достижимое бессмертие в будущем.

Философы выработали несколько основных подходов в понимании свободы. Стоики (с 3 в. до н. э.) понимали свободу как безропотное подчинение судьбе, или богам. Решения богов (судьбы) для человека неизбежны, неустрашимы. Определённые божественной волей неблагоприятные обстоятельства нельзя ни изменить, ни отменить. Но можно изменить своё отношение к ударам судьбы, принимая их как должное, как неизбежность. Покорность выступала следствием знания о неизбежности событий и осознанного решения людей кротко, смиренно воспринимать их, даже если приходит несчастье и следует смерть. Представление о покорном принятии неизбежности, ставшей известной, составило основу традиции, выраженной после стоиков Б. Спинозой (1632-1677), а позже Г. В. Гегелем (1770-1831) в известной формуле о свободе как познанной необходимости. Осуществив переворот Гегелевской логики движения Абсолютной идеи «с головы на ноги», К. Маркс (1818-1883) и Ф. Энгельс (1820-1895) приняли в марксистскую философию спинозовско-гегелевскую формулировку в интерпретации свободы с диалектико-материалистических позиций.

Почтенная, идущая от стоиков традиция толкования свободы как познанной необходимости (на характеристике её меняющегося содержания мы останавливаться не будем), позволяет увидеть и показать необоснованность понимания свободы как неограниченного, и в этом смысле свободного волеизъявления человека. В одном из академических изданий «Философского энциклопедического словаря» (1997 С. 406) явно на манер зарубежных изданий, свобода определяется через «возможность поступать так, как хочется. Свобода — это свобода воли». Вряд ли последующие витиеватые суждения могут сделать достоверным и приемлемым понимание свободы, как возможности делать то, что хочется и как хочется. Телесность человека накла-

дывает довольно жёсткие ограничения на его желания свободного, например, перемещения со скоростью птицы или гепарда безо всяких технических устройств. В сфере духа, в мире трансцендентной свободы, где допустимы интуитивные прозрения и полёт фантазии, тем не менее также существуют ограничения, накладываемые на формы, казалось бы, свободного духа предысторией формирования способностей человека, развитием интеллекта и запасом информации. Да и кажущийся свободным выбор людьми религиозной веры (конфессиональные различия здесь не существенны) предстаёт формой приспособления к преодолению духовного дискомфорта. Он вызывается отчаянием и страхом перед лицом конечности индивидуального бытия, ужасом перед Ничто и Никогда бесконечного холодного Хаоса — Космоса. Религиозные представления ограничивают для верующих свободу необходимостью божественной воли и его закона, полагающих всему сотворённому пределы, т. е. определённую богом необходимость существования.

Неясность многих деталей взаимоотношений телесного и духовного, физиологического и психического не препятствует выводу об ограниченности свободы человека. Она должна считаться с возможностями организации субстрата жизни, являющегося некоторым итогом коадаптационных процессов в прошлом. Они определяют возможные коадаптации настоящего, без которых жизнь индивида (рода или вида) просто прекратится. Приравнивание свободы к свободной воле, позволяющей поступать так, как хочется, — не более чем иллюзия сознания или же — софистическое суждение. В противовес этим трактовкам, свободным (свободой) окажется принятие решения, едва ли не единственно возможного в сложившихся условиях, дабы выжить, или же — сохранить достоинство. Свобода как осознание и утверждение человеком, будь он даже рабом или узником, своего человеческого достоинства, накладывает обязательства всегда оставаться человеком при разных, в том числе и

бесчеловечных условиях. Вспомним переданное А. Н. Радищевым (1749-1802) наставление отца сыновьям, провожаемым на военную службу: умереть, но не уронить достоинства, если будет попорана добродетель и не будет покрова от угнетения. «...Тогда вспомни, что ты человек, вспомни величество твоё, восхити венец блаженства, его же отъяти у тебя тщатся. — Умри. — В наследие вам оставляю слово умирающего Катона» (Радищев, 1976. С. 134-135).

Свобода выбора смерти для сохранения достоинства человека, в известном смысле, — осуществленное желание сделать так, как хочется. Но нет ли тут внешнего принуждения, которое и стоики принимали как неизбежность, раз человек не в силах изменить действие обстоятельств. Способности фантазирования, воображения, кажущиеся проявлениями свободы духа, ограничены накопленными представлениями и развитием интеллекта. Разные виды интуиции не идут дальше прирождённых способностей и профессионально освоенного материала. Активное творчество Д. И. Менделеева (1834-1907) и П. И. Чайковского (1840-1893) приходится на один и тот же исторический период. Но можно ли, зная об их достижениях, представить у П. И. Чайковского интуицию химика, а у Д. И. Менделеева — прозрение великих музыкальных мелодий, явившихся при участии художественной (музыкальной) интуиции?

Наличие коадаптаций по линиям «природа-человек-общество» и «биологическое-социальное-психическое», их роль в становлении человека показывают смещение абсолютной несвободы первобытного человека от природных факторов к относительному освобождению от их влияния и возрастанию зависимости от сферы культуры, или «второй природы», созданной самим человеком. Это смещение абсолютного и относительного в свободе и несвободе, зависимости человека от окружающих условий хорошо передают парадоксальные поэтические строки В. Казанцева о том, что современный цивилизованный человек со всевозможными удобствами и благоустройствами жизни «...стал

свободен абсолютно» и «...стал зависим от всего» (Казанцев, 1973. С. 100-101). Достижения цивилизации несут лишь перемену соотношения абсолютного и относительного в зависимости (несвободе) и свободе от действия стихийных природных сил или культурных факторов, созданных самим же человеком и вступающих в многообразные коэволюционные отношения с окружающими условиями. Коэволюция человека и природы, взаимные приспособительные изменения по линиям коадаптаций привели к новому состоянию комплекса «природа-человек-общество», который уже получил название социоприродной (Гирусов, 1976, 1983, 1989) системы, или же социобиотической формы движения материи (Игнатъев, 1989 — а, б, в). Возрастание относительной независимости от природных факторов, тем не менее, со временем поставит человечество перед необходимостью решать задачу космического бессмертия человечества, расселяясь на пригодные для жизни планеты, о чём мы уже говорили.

Возрастание роли субъективного фактора, выявленное и рассмотренное в марксизме и в работах с марксистских позиций, будет в полной мере реализовываться в ноосферогенезе. В становлении ноосферной цивилизации индивидуальное и коллективное творчество перестанут испытывать давление идеологии и политики властных структур, а поиск научной истины, включая очищение от заблуждений и лжеучений, станет внутренним делом самой науки и научных коллективов, свободных от некомпетентных внешних притязаний на истину и руководство наукой. В новых условиях останутся и получают новое звучание представления о долге и ответственности перед обществом, как выражение необходимости, через которую только и сможет реализовываться полнота свободы общения и раскрытия способностей и дарований (в марксистской терминологии — сущностных сил) человека.

Появление новых условий может вызвать изменения взглядов на допустимость свободы личных связей как в составе семьи, так и вне неё. Впрочем, этот «новый» взгляд

уже был предвосхищён Н. Г. Чернышевским (1828-1889) в романе «Что делать?» (1974; Четвёртый сон... Гл. 4), – в делах, поступках, и особенно, во снах главной героини, Веры Павловны. В ноосферогенезе окажется возможным действительное осуществление свободы совести, как по отношению к религии, так и по отношению к свободомыслию и атеизму. Вопрос о роли и соотношении веры и религиозности в становлении новой цивилизации заслуживает специального рассмотрения, на полноту которого данная работа претендовать не может.

Проблема веры в ноосферогенезе

К вере, как безусловному принятию каких-либо положений в качестве истин и ориентиров деятельности, человек может приходить свободно, отдавая свои предпочтения тем или иным взглядам и идеям из интеллектуального фонда культуры (общественного сознания). Будучи свободно выбранной или сформированной, вера как совокупность установок, ориентаций, убеждений, положений, принятых за истину, включается в структурные компоненты сознания и становится доминантой направленности бессознательных побуждений. В психической, духовно–душевной, жизни человека вера, по мере её укрепления, ограничивает свободу воли, поступков и во всё большей степени становится проявлением необходимости определённых суждений, интерпретаций событий и действий. Поэтому весьма существенно, какая вера из её возможных (по содержанию и направленности) разновидностей оказывается господствующей в жизни человека.

В религиозной трактовке вера принимается за основание жизни, в частности – жизни христиан. В Новом Завете вера определяется как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Однако исторически её взаимоотношение с разумом, определяемое церковными деятелями, менялось. Жёсткая позиция Тертуллиана (2-3

вв.) «верую, потому что нелепо», Августина Аврелия (4-5 вв.) «верить, чтобы понимать» сменялась на более «мягкое», компромиссное отношение, выраженное формулировками «понимать, чтобы верить» свободомыслящего Пьера Абеяра (XI-XII вв.) и вариантом «гармонии веры и разума» профессора теологии и будущего «ангельского доктора» Фомы Аквинского (XIII в.), положившего начало и ныне здравствующему неотомизму.

Личная вера в Бога обязательна для христианина. Слова «...верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9:24), звучащие для атеиста иронически, преисполнены для обращающегося в христианство глубочайшего смысла и надежды на могущество и милость Бога. Для обратившихся к Богу высшее значение имеет вера религиозная. Если же вера некрепка, или направлена на что-то иное, чем стремление к Богу, то верующие выражают сомнение в подлинности и прочности веры такого человека, или же говорят о неверии как о грехе. Религиозная вера основывается на представлении о вознаграждении за благочестие, добрые дела, нравственное поведение.

Мнение о неразрывности веры, религиозности и нравственности стало устойчивым, приобрело характер традиции, которую формировали многие богословы и философы. Сошлёмся на немецкого философа И. Канта, который отверг все известные в XVIII веке доказательства бытия Бога как софизмы или алогизмы. Он предложил своё «моральное» или «нравственное» доказательство бытия Бога. В его основу И. Кант положил необходимость высшего существа как источника категорического императива и гаранта вознаграждения добродетели если не в земной жизни, то хотя бы после смерти, в потустороннем мире. Но Кант не учитывал исторических изменений норм нравственности, а через них, косвенно, — и категорического императива. Его «доказательство» оказалось очередным софизмом. Вопреки «доказательствам», связь между верой, нравственностью и религиозностью не является обязательной и нераздельной.

Сочетание веры, религиозности и нравственности может проявляться по-разному. Вера бывает не только религиозная, научная, или прагматическая. По степени включения в структуры психики вера может быть глубокой, прочной, или же – поверхностной, неустойчивой. Существует обыденная вера здравого смысла и устойчивых стереотипов, порою в мало узнаваемых и оригинальных формах, таких как «святая простота», идеалы или же – идолы («призраки») Ф. Бэкона (1561-1626). Разновидности веры могут сопрягаться или же расходиться с нравственностью в довольно широком диапазоне – от религиозного благочестия и добродетели до научного и житейского оптимизма, которые равнодушны (безразличны) к вопросам веры и бывают неоднзначно связаны с правилами и нормами нравственности.

Нравственность часто, но далеко не всегда, сочетается с религиозностью. Неверующий в Бога человек может оказаться порядочным, честным, а верующий может совершать безнравственные, противоречащие заповедям Бога, поступки. Так, религиозность и богословские знания не помешали Ш. Талейрану (1754-1838) и Ж. Фуше (ок. 1760?-1820), известным политикам и министрам конца XVIII – начала XIX вв. во Франции, стать воплощением разных пороков. Оба министра в юности успешно учились в духовной семинарии. Талейран был некоторое время епископом. Оба служили республике, Наполеону, Бурбонам и поочередно их предавали, обрекая на смерть многих безвинных сограждан. Оба не упускали личной выгоды, когда предоставлялась возможность увеличить состояние и занять высокую должность. Оказывается, христианское упование на милосердие Бога, на прощение раскаявшихся грешников косвенно даёт повод совершать безнравственные поступки, которые «Бог простит».

Христианское всепрощение, направленное на увеличение добра и уничтожение зла, легко освобождает человека от чувства вины, что может вести к умножению зла в мире. Чему научит эпизод с разбойником-злодеем, распятым с Христом, если только за слова сочувствия Сыну Божьему

были тут же забыты все злодеяния разбойника и ему была обещана райская жизнь. «И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43). Подобное же отношение проявляется церковью к «святости» — к канонизации лиц, много сделавших для укрепления и распространения религии. Святыми стали римский император Константин (IV в.) и князь Владимир, известный как «креститель Руси» (в 988-989 гг.). Оба государственных деятеля, ставшие святыми, в земной жизни, в борьбе за престол «взяли на душу» грех братоубийства и, по обычаям своего времени, имели многочисленные внебрачные связи. Родоначальник психоанализа З. Фрейд (1856-1939) имел веские основания отметить, что «безнравственность во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность» (Фрейд, 1991. С. 394-396).

Разговоры о высокой нравственности христианства опираются на призывы и примеры святых, аскетизм и ригоризм которых могут не выдержать в своей повседневной жизни даже служители культа, не говоря о мирянах. Многие люди по отношению к строгим предписаниям религии руководствуются формулой, ставшей поговоркой: «Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасёшься». З. Фрейд о таком отношении к греху выразился иронично: «Русская душа отважилась сделать вывод, что грех — необходимая ступень к наслаждению всем блаженством божественной милости» (Там же. С. 394). Для обычного человека важен не сколько религиозный аскетизм, сколько требующие определённых ограничений рациональные нормы здоровой жизни, позволяющие реализовать свои творческие возможности и состояться в качестве личности. В «Православной духовной культуре» А. И. Половинкина (2003. С 63-64) понимания счастья и смысла жизни заключается «в устроении и обретении четырёх Божьих Царств». Первое человек обретает и создаёт внутри себя, второе — в своей семье, третье — в обществе, четвёртое, Небесное Божие Царство, дарует Господь каждому, имеющему заслуги в устроении первого, второго и третьего Царств.

Существующее мнение о положительной роли религиозной веры в укреплении нравственности является довольно поверхностным и верным лишь отчасти, в отношении определённых периодов в конкретных регионах и сообществах людей. Поэтому религиозность не является обязательным атрибутом становления новой цивилизации. Получивший распространение довод о благотворном влиянии веры в Бога на возрождение России является своеобразным проявлением российской ментальности с её склонностью к крайностям — от сбрасывания колоколов со звонниц до земных поклонов в усердных молитвах Всевышнему. Никакие научные данные, да и просто здравый смысл, знакомый со статистикой, не подтверждают мнений о чудесном влиянии религии на преобразования экономики, выход из энергетического, финансового, экологического и иных кризисов. Поэтому нет оснований считать существенным увеличение числа верующих и укрепление религии для выхода России из кризиса и участия россиян в становлении и формировании новой цивилизации

Раскрываемые научным познанием особенности религии, её связи с другими формами сознания и деятельностью человека свидетельствуют, что прежние выводы идеологов—богоборцев об отмирании религии с развитием культуры оказались преждевременными, а потому и неверными. Взгляды на бессмертие и посмертное воздаяние являются достаточно устойчивыми, отличаясь в разных религиях вариациями картины конца прежнего греховного мира. Эсхатологические мотивы конца мира в зороастризме (тексты Авесты) и в индуизме (тексты Вед) созвучны представлениям иудаизма (Ветхий Завет) и христианства (в Новом Завете). Наказание грешников достигает кульминации в картине страшного суда христианства. Вечная лучезарная и благодатная жизнь праведников венчает картины Вселенской катастрофы, завершающей путь очищения мира от зла и греховности людей. В создаваемом Богом новом мире устанавливается нераздельное торжество бога добра, света и любви.

Вероятно, основные постулаты, воплощённые в Символе веры, у верующих христиан не претерпят изменений в ноосферогенезе. Вера в Бога будет сохраняться, пока хотя бы у части людей будет желание избегать кажущейся бессмысленности своей конечности и страха перед смертью как завершением жизни. Сохранению религиозной веры способствует имеющийся у некоторых людей, иногда с рождения, «родительский инстинкт» — потребность в авторитете и доброжелательстве. Религия с её устремлённостью к вечному и абсолютному Духу-Божеству оказалась великим «изобретением» для снятия душевного (психического) дискомфорта от чувства безысходности перед лицом смерти и, в таком случае, — бессмысленности жизни. Религиозная вера придавала смысл жизни постулированием абсолютов Творца и возможной вечности души, после телесной смерти индивида.

Обычно богословы и верующие не признают генетической связи телесности человека и инстинкта самосохранения с высокими устремлениями духа и горнего небесного мира. Но данные зоопсихологии, этологии и психоанализа убедительно показывают, что нет пропасти между духовным и телесным мирами. Религия хотя и отмежевывается от генетической связи с телесным как греховным по природе, однако имеет корни в психике человека, в реализации неустранимого и важнейшего свойства жизни — направленности процессов разных форм и уровней её осуществления на самосохранение. Вера в Бога возникла (или — была «изобретена») как одно из средств приспособления человека к условиям осознаваемой, а потому трагические переживаемой конечности своего существования.

Представления о биологических корнях религиозной веры высказал и обосновал З. Фрейд. Он апеллировал к сексуальным мотивам Эдипова комплекса, невроза навязчивости, превращения амбивалентного отношения к отцу, убитому сыновьями в доисторическое время, в поклонение Богу. При спорности и возможности неоднозначных интерпретаций подобных суждений, они обращены к земным

истокам религиозных чувств. Представитель направления психоанализа, называемого «аналитической психологией», К. Г. Юнг (1875-1961) отметил, что понятие Бога является необходимой психологической функцией иррациональной природы и вообще не имеет отношения к вопросу о существовании Бога. Ответить на этот вопрос в принципе нельзя, а потому все «доказательства» бытия бога бессмысленны. Богами, или образами доминирующих законов и принципов являются, по Юнгу, архетипы — изначальные общечеловеческие образы мира, сформировавшиеся в незапамятные времена как господствующие силы надличностного, коллективно-бессознательного (Юнг, 1994).

К. Юнг дал психологическую и символическую трактовки появления у человека идеи Бога, полагая, что в душе всегда присутствует нечто, подобное высшей власти. Оно-то и обнаруживается, представая в символической форме как Бог, или — «чрево». Применяя это слово, К. Юнг использовал образ апостола Павла, который критиковал бытующие у людей стремления к плотским удовольствиям и порочные страсти, чувство гордыни, честолюбия и другие влечения, порою овладевающие человеком, но противоположные Божественным устремлениям. Доводы представителей психоанализа позволяют увидеть, что возможна корреляция религиозных и научных истолкований стремления человека к вечности, высокой духовности и нравственности. Материализм, вопреки расхожим и неверным представлениям, не только не препятствует, но и раскрывает природу устремления человека к вечному и абсолютному, как одному из проявлений «инстинкта жизни» — самосохранения, через выработку приспособительных изменений к новым условиям на уровне интеллекта в процессах социальной и духовно-душевной жизни людей.

С научно-материалистических позиций цели разума («духа») должны соответствовать главной стратегии всех проявлений жизни — направленности на самосохранение отдельных людей и общества в целом в разнообразных фор-

мах и уровнях жизни. В специфически человеческих представлениях о долге, счастье, добре и других от имени Бога (или – науки) реализуется одна и та же основная стратегия жизни. Персонаж Ф. М. Достоевского (1821-1881) в «Братьях Карамазовых», полагавший, что без веры в Бога будет всё дозволено и люди сочтут себя свободными от требований нравственности, конечно, ошибался вместе с создавшим его образ знаменитым писателем. Верно ли, что без веры в Бога люди станут считать, что всё дозволено и какое общество не сможет существовать? Ф. М. Достоевский (1981) в суждениях и позициях своих героев допускал спекулятивную, метафизическую ограниченность оценочных суждений, в которых не замечал односторонности, равной их ошибочности.

Вместе со своим героем Ф. М. Достоевский не принимал во внимание, что выводы сокровенной мудрости разных этических учений и религий (конфуцианства, буддизма, христианства...), концентрируются в «золотом правиле»: не делать другим того, чего не пожелал бы и себе. Эти мудрые поучения разных религиозных и этических систем совпадают по смыслу между собой, с житейской мудростью и с выводами научных поисков правил жизнепрживания, достойных счастья и блага людей. Поэтому к нравственным оценкам и регулятивам поведения люди могут приходиться не только через религиозные поучения, но и с позиций житейского, здравого смысла, или принятых в сообществе норм жизнепрживания, не соотнося их с религиозными взглядами. Рационально-логические доводы этики науки не противоречат мудрости поколений, выраженной в «золотом правиле» нравственности.

Представленный материал позволяет высказать суждения о возможности синтеза знаний о человеке на основе центрального системообразующего понятия «преemptивность». Оно выражает общую, стержневую основу проявлений жизни, позволяющую разрабатывать единую теорию органической жизни (ЕТЖ) и единую (интегративную)

философскую антропологию (ЕФА). К преодолению расхождений и противоречий научных, религиозных и философских представлений о человеке можно идти, руководствуясь принципами материалистической диалектики и опираясь на выводы психоанализа, зоопсихологии, этологии. Они позволяют преодолеть существующие трудности, в том числе и психологические предубеждения против признания единой основы жизни в её многообразных проявлениях.

Интегративное основание биологической, социальной и духовно-душевной жизни человека может, на наш взгляд, выразить понятие «преемственность». Оно способно выразить специфичность проявлений жизни на разных ее уровнях и формах осуществления в динамике противоречивых процессов самосохранения – самоизменения. В сознании человека вырабатываются представления о смысле жизни, связанные с общечеловеческими жизненными ценностями. Единая (интегративная) философская антропология (ЕФА), которая явится следствием нового синтеза, должна уделить значительное внимание телесности и духовности человека, его смертности и проблеме бессмертия.

Единая философская антропология (ФА) должна, как нам представляется, исходить из общего для всего живого стремления к самосохранению. Она не должна замыкаться на религиозной версии человека, как бы ни казалось заманчивым чувствовать себя не подвластным общим законам жизни. В интегративной ФА человек останется проблематичным. Но осознание этого не является помехой для создания единого учения. В единой ФА будет отведено место идее Бога и высшим абсолютным ценностям, как превращенным формам сознания. Устрашенный бесконечностью Космоса и Вечности, человек своей хитростью стал снимать страх конечности земного бытия и заменять его радостно-оптимистической перспективой бесконечной жизни. Религиозные переживания и взгляды, получившие самоудовлетворяющее значение, в действительности оказываются

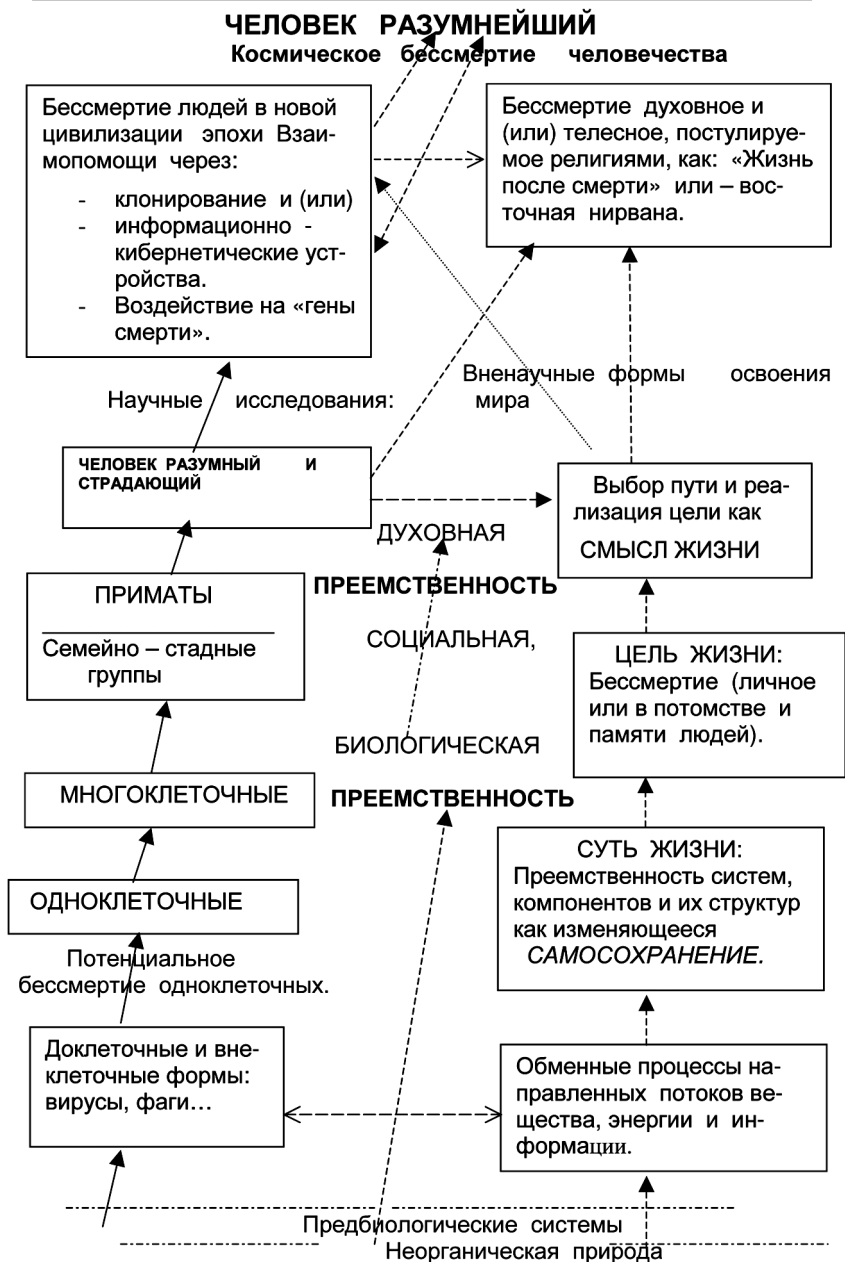
формами компенсации человеком страха смерти и своей неполноценности (или неполноты жизненных потенций).

Научное сознание должно, видимо, с должным почтением отнестись к выработанной в антропосоциогенезе религиозно-мифологической форме преодоления человеком душевного беспокойства перед перспективой прекращения индивидуальной жизни. Возможность бесконечной жизни уже сейчас вырисовывается, как научно достижимая. Научное познание, занимаясь проблемой бессмертия, может исходить из имеющихся представлений о сущности жизни, как сохранении биосистем, о смерти как прекращении жизненных процессов, о возможности при определённых условиях отсрочить деструктивные процессы и продлить индивидуальную жизнь на неопределённо долгий срок научными средствами.

Для фаустовского типа людей остаётся возможность не прибегать к соблазнительной надежде на бессмертие за гробом, которую разум не может принципиально ни доказать, ни опровергнуть. Поэтому такая надежда остается как утешение, добытое иррациональным мироощущением, перешагивающим за грань возможного для рационального познания. Наука нового тысячелетия уже не видит в религии соперника, которого надо сокрушить. Но религия для науки и не друг, с которым можно брататься. Их синтез не только не целесообразен, но принципиально не возможен из-за различного понимания истины и путей её постижения. Использование научных и вненаучных подходов делает возможным выявление и корреляцию разных аспектов постижения и обретения человеком смысла и цели жизни, без чего недостижимо счастье, как гармония отношений человека с другими людьми, с природой, с самим собой.

Ниже, на схеме 2 представлены основные понятия и идеи единой (интегративной) философской антропологии — **ЕФА**. (см. стр. 174).

Схема № 2. Единая (интегративная) философская антропология – ЕФА.
(Основные понятия и идеи)



Единая ФА не может не откликнуться на формирование новых представлений о движущих силах и процессах жизни. В конце XX века в научных и вненаучных формах освоения мира происходит переход от доминирования идеи борьбы к идее взаимопомощи, к пониманию ее растущего значения в осуществлении разных форм и проявлений жизни. Отношения взаимопомощи в качестве зачатков альтруистических поведенческих реакций возникают в животном мире. Взаимопомощь играла и играет огромную роль в обуздании наследуемых черт агрессивности, некогда помогавшей нашим предкам выжить. Взаимопомощь предстает и как новый этический принцип, способствующий направленному формированию новой гуманистической цивилизации и консолидации людей в общепланетарную целостность – информационно-экологическое единство стран и народов. В этих процессах одним из центральных регулятивов становится идеал, соединяющий требования научности (истины), совершенства (красоты) и нравственности (добра). Формула триединства имеет не только религиозное, но и универсальное, общечеловеческое содержание, воплощающееся в ориентирах, даваемых опытом развития науки, эстетического и этического освоения действительности.

*Проблема связи веры, религиозности
и нравственности в ноосферогенезе*

В конце XX – начале XXI века стала вырисовываться реальная перспектива движения общества к ноосферной цивилизации будущего. Перспективы цивилизационного развития обсуждалась на Конференции ООН по окружающей среде и развитию (КОСР – 92) в Рио-де-Жанейро в 1992 году. Представители 179 стран отметили в принятой декларации, что уже в ближайшие десятилетия достижения цивилизации могут исчезнуть в пучине экологической

катастрофы. Чтобы выжить, надо коренным образом изменить модель развития человечества. Одна из важнейших задач на этом пути — реализовать *стратегию устойчивого развития*, выработанную мировым сообществом и принятую на Конференции. *Устойчивое развитие* понимается как *форма социоприродного гармоничного соразвития (коэволюции), обеспечивающего неограниченно долгий прогресс общества и сохранение жизнеспособной биосферы*. Задачи перехода к устойчивому развитию, связанные с экологическим образованием и мышлением, должны реализовываться в деятельности мирового сообщества, как «общее дело» землян в созидаании новой цивилизации.

В ноосферогенезе начинает формироваться новый разносторонне развитый целостный человек. Идущие непрерывно с эпохи Возрождения процессы секуляризации позволяют заключить, что значимые для его облика цельные знания будут заметно отличаться от предположений славянофилов. Основоположники российского славянофильства А. С. Хомяков (1804-1860) и И. В. Киреевский (1806-1856), критикуя рационализм западноевропейской культуры, полагали, что у Росси собственный путь, связанный с цельностью духовной жизни, сохраняемой православием в соборности. Соборность, как принцип жизни (бытия) объединённых верой людей, например, в крестьянской общине, сопрягается с формированием целостного человека, приобретающего цельное знание («живознание»), в котором ведущая роль принадлежит учению и ценностям православия.

Реальные процессы в европейской и мировой культуре показывают, что в отличие от суждений славянофилов, у целостного человека формирующейся ноосферной цивилизации религиозные взгляды не будут доминирующими. Религия свою частичную целостность непротиворечивой картины мира с центральной идеей Бога выдаёт за всеобщую целостность мироздания, постигаемого людьми. Успехи ноосферогенеза, очевидно, позволят преодолеть эти

притязания религиозного сознания представлять целостность мироздания, цельность знания и духовной жизни. Верующие люди никогда не отважатся признать относительность религиозных ценностей и возможность формирования целостного человека, получающего религиозные знания как элемент культуры, но без доминирования религиозной ориентации. Освобождённые из-под пресса постоянной погружённости в представления о грехе и спасении, люди при желании смогут свои творческие занятия в разных сферах сочетать с размышлениями о сверхъестественном в мире, в жизни и в судьбе людей.

Многие верующие видят в религии свод поучений и правил, позволяющих достичь счастья единения с Богом и получить в награду вечную жизнь. Бог при этом воспринимается и как гарант бессмертия. В реальной жизни существуют люди с потребностью в высшем «родительском» авторитете. Со временем, после розового детства, для людей такого типа необходимым становится авторитет Бога, придающий к тому же осмысленность конечному земному существованию человека. Поэтому не имеет смысла ориентация на «борьбу» с религией, хотя не только марксизм, но и фрейдизм считал религию ненужной для культуры и воспитания человека будущего. Религия с её определяющим признаком веры в сверхъестественное и в бессмертие праведной души, будет сохраняться в ноосферегенезе.

Между верующими и атеистами есть группа лиц – скептиков и свободомыслящих, достаточно снисходительно относящихся к религиозным учениям, но не принимающих для себя лично представление о сверхъестественном и веру в Бога-Демидурга. Можно предположить, что многие люди в своих размышлениях о мире, его «началах», вечности, судьбе будут воспроизводить логику мироощущения и жизненных поступков российского гения А. С. Пушкина (1799-1837). Известно его жизнелюбие, желание жить: «Но не хочу, о други, умирать; // Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать...» (Примеч. 21). Был ли А. С. Пушкин религиозным?

Такой вопрос может показаться не очень-то уместным по отношению к автору «Гавриилиады», «Сказки о попе и о работнике его Балде», многих свободолюбивых строк и сюжетов, относимых к безрелигиозному творчеству поэта.

С другой стороны, если не отличать веру религиозную от других форм веры, если нравственные и высокого звучания гражданские мотивы творчества принять за выражение религиозных устремлений, то Пушкина можно отнести к верующим, и даже — к православным христианам. Такой вывод сделал митрополит Антоний (Храповицкий). Он (Антоний, 1991), в свою очередь, сослался на выступление и публикацию профессора Духовной Академии В. В. Никольского (1882), считая верным его суждение: «Влияние Пушкина не есть прямое воздействие высоконравственной личности, но воздействие его литературного гения» (Никольский, 1882. С. 6). Митрополит Антоний (1991) объяснил жизнелюбивые свойства природы поэта, отраженные в многочисленных стихах, его воспитанием в ложных взглядах нашей высшей школы и нашего образованного общества, влиянием людей развратных. Но, считал митрополит, изучение Пушкиным народной жизни, поэтическое вдохновение помогли поэту осознать заблуждения, рождали надежду побороть порочные страсти и вводить душу в её первоначальной чистоте (Антоний, 1991. С. 8, 17-20, 24). Действительно, в стихотворении Пушкина «Возрождение» (1819 г.) есть проникновенные строки о заблуждениях измученной души и чистых помыслах. В стихотворении «В начале жизни школу помню я;...» (1830 г.) митрополит увидел образы двух демонов — гордыни и разврата, которые увлекали поэта и его друзей, покидавших школу добродетельной наставницы для прогулок в соседнем саду.

Многие люди, включая верующих, принимают нераздельность религиозной веры и нравственности с непреложностью аксиомы. Но есть множество фактов, показывающих, что связь веры, религиозности и нравственности, принимаемая интуитивно или через дискурс, или же — как

сложившийся стереотип суждений, не является однозначно обязательной. Связь веры и нравственности может признаваться, но, вместе с тем, не реализовываться в жизненных поступках, в творчестве личности. Это обстоятельство надо учитывать, различая и отделяя веру и высокий нравственный потенциал многих творений Пушкина от его религиозности. Мотивы раскаяния в заблуждениях и вольностях юности звучат в стихотворениях «Я пережил свои желанья...» (1821 г.), «Воспоминание» (1828 г.), «Предчувствие» (1828 г.), «Элегия» (1830 г.). Но нет упования на сверхъестественное могущество и всепрощение. Здесь скорее – видение разных сторон, пластов жизни, когда напор юных желаний не вписывается в каноны строгих требований благочестия.

Пушкин-моралист, пророк и наставник, жаждавший глаголом жечь сердца людей («Пророк», 1826 г.), не всегда в ладу с порывами веселья и озорства юности. Темы народной жизни, исторических событий, их глубинных нравственных оснований находят отражение в воспевании мудрого уклада сельской жизни, моральных достоинств простых людей («Деревня», 1819 г.; «Когда за городом, задумчив, я, брожу...», 1836 г.). Поэта привлекает жизнь, лишённая пороков и мишуры высшего света. Вспомним слова Татьяны при расставании с Е. Онегиным: «... Сейчас отдать я рада // Всю эту ветошь маскарада, // Весь этот блеск, и шум, и чад // За полку книг, за дикий сад...» (Пушкин Т. 3. 1950. С. 165). Высшие власти также должны следовать общепринятым нормам нравственности. «Храни, храни святую чистоту // Невинности и гордую стыдливость...», – звучит поучение сыну в «Борисе Годунове» (Там же. Т. 3. С. 327). Однако, ни в тексте, ни в подтексте названных произведений связь нравственности и религиозности не улавливается, хотя и использован образ «святой чистоты». Но и образ «святого солнца» введён в «Вакхическую песню» (1825 г.). Это – всего лишь литературные образы, безразличные к религиозным взглядам поэта.

Неоднозначные суждения о религиозности А. С. Пушкина вызывают строки стихотворения «Дар напрасный, дар случайный...» (1828), стихотворный отзыв на него митрополита Филарета и ответ поэта митрополиту. В противовес суждениям Пушкина, митрополит утверждает божественность появления жизни, благочестивых помыслов и сатанинскую природу гордыни. Стихотворные возражения митрополита Филарета на текст стихов Пушкина стоит привести полностью: «Не напрасно, не случайно // Жизнь от Бога мне дана // Не без воли Бога тайной // И на казнь осуждена // Сам я своенравной властью // Зло из тёмных бездн воззвал // Сам наполнил душу страстью // Ум сомнением взволновал // Вспомнись мне, забвенный мною! // Просияй сквозь сумрак дум // И созиждется тобою // Сердце чисто, светел ум» (Цитир. по: Антоний, 1991. С. 24). А. С. Пушкин ответил на это послание Филарета полным согласием с церковными наставлениями, от которых отходила его озорная, шаловливая лира («В часы забав иль праздной скуки...», – 1830 г.).

Жизненное кредо поэта проявилось, однако, не в специальном ответе на стихотворное послание митрополита, а в суждениях о предназначении жизни в других стихах. В том же 1828 году, когда было написано «Дар напрасный, дар случайный...», Пушкин дал ответ на вопрос о цели жизни в конце стихотворения «Поэт и толпа»: «Не для житейского волнения, // Не для корысти, не для битв, // Мы рождены для вдохновения, // Для звуков сладких и молитв». Страстным желанием жить пронизана «Элегия» (1830 г.). Жажда света и истины – в Вакхической песне (1825): «... ложная мудрость мерцает и тлеет // Пред солнцем бессмертным ума. // Да здравствует солнце, да скроется тьма!». Приведённые поэтические строки показывают противоречивость отношения Пушкина к религии. Поэтические его терзания, слёзы раскаяния контрастируют с выражением приверженности к чувственной, земной любви обыкновенного живого человека (например: «Калмычке», 1829; «Нет,

я не дорожу мятежный наслаждением...», 1830 г. и др.), а также исполненным лиризма стихами о большом чувстве к разным женщинам, от юношеского «К Наталье» (1813 г.) до известных «К А. П. Керн» — «Я помню чудное мгновенье...» (1825 г.) и «Я вас любил: любовь еще, быть может...» (1829 г.) и другими стихами любовной лирики поэта.

Поэтически выраженные раскаяние, религиозные настроения не отменяют свидетельств жизненных поступков и жизнелюбивых устремлений творчества поэта к свету разума, к солнцу, перед которыми бледнеет огонёк лампы, мерцает и тлеет ложная мудрость. Жизнь и творчество Пушкина свидетельствуют, что он был если и не атеистом, то — свободомыслящим поэтом и писателем, страдавшим, переживавшим за порывы и увлечения своего естества и своей лиры, однако никогда от них не отрекшимся: «И, с отращением читая жизнь мою, // Я трепещу и проклиная, / / И горько жалуясь, и горько слезы лью, // Но строк печальных не смываю» («Воспоминание», 1828 г.).

Благочестивые размышления были присущи художественно одарённой натуре поэта, когда он задумывался о бренности и краткости земной жизни. Митрополит Антоний вывел Пушкина не только религиозно верующим, но и православным христианином, отождествляя нравственные идеалы поэтических вдохновений поэта с их религиозностью. Но религиозность, вера и нравственность принадлежат не только христианству. Для выражения смысла бытия, цели жизни поэт широко использовал образы античной культуры. Его привлекал идеал стоиков, лаконично выраженный поэтической строкой: «На свете счастья нет, но есть покой и воля...» («Пора, мой друг, пора! покоя сердце просит...», — 1834 г.). А. С. Пушкин православный христианин в той же мере, как и эллин, как и свободомыслящий. Он — гражданин мира, усвоивший и выразивший дух народа.

Характеризуя особенности жизни и творчества поэта, Н. В. Гоголь (1953, с. 33-38) отнёс А. С. Пушкина к чрезвычайному и, может быть, единственному явлению русского духа.

Ф. М. Достоевский (1958. С. 442-459) к этому прибавил, что Пушкин – явление пророческое. К этим замечательным характеристикам гения русской литературы можно добавить то, что Пушкин оказался ещё и явлением нового целостного человека будущего (Примеч. 22), у которого вера в творческие возможности и свет разума, нравственные и эстетические качества человека может дополняться верой религиозной, придающей гармоничность переживаниям полноты бытия в определённых состояниях психики, или души человека. Вера Пушкина в мощь и торжество разума, в гармонию земной красоты и любви оптимистична. Его религиозная вера – скорбная и скорбящая о конце жизни, утрате радости бытия. Так повелось, что многие люди принимают бога, исходя из желания вечной жизни, спасения от тления и примирения с тяготами земной жизни. Не такого ли бога Ф. Ницше (1844-1900) провозгласил умершим? (Ницше. Т. 1, 1990. С. 662; 733-734). Жизнь и творчество Пушкина превышают узкие рамки скорбной религии с её ригоризмом и аскетическими взглядами на праведную жизнь

Пушкин явил собой образ личности будущего с новой, многокомпонентной целостностью гармонически развитого человека, любящего жизнь во всех её проявлениях и отверженного к чувственной, земной любви обыкновенного живого человека. Духовность Пушкина – не только и не сколько в религиозности. Для него вопросы религии были на втором-третьем месте после литературного творчества и наслаждения земными, чувственно воспринимаемыми красотами жизни, как проявлениями гармонии бытия. И лишь наряду с творчеством и наслаждением гармонией, красотой бытия – обращение к религиозному чувству в попытке постичь его благотворное, духовно очищающее воздействие. В этом отношении Пушкин являет собой образ нового человека, целостного не в славянофильском религиозном понимании, а новой целостностью человека будущего.

Возможность формирования и активной жизни целост-

ного человека, знакомого с религиозными взглядами, которые не становятся доминантными в его мировоззрении и деятельности, многими не осознаётся и сейчас. В реальной, земной и «живой» жизни возможно формирование высоко нравственной, гармоничной личности без доминирования религиозности или же вовсе свободной от религиозных представлений. Такая личность не ограничит свою целостность поклонением сверхъестественному, у неё будет преобладать научное или гуманитарное творчество, будет полнота переживаний земных страданий и наслаждений, согласуемых с признанными в обществе нормами морали и общечеловеческими ценностями.

Тема данной работы позволяет высказать суждение об облике прекрасного, гармонически развитого человека будущей цивилизации, в котором, говоря словами одного из героев пьесы А. П. Чехова (1860-1904) «Дядя Ваня», «должно быть всё прекрасно: и лицо, и одежда, и душа, и мысли...» (Чехов, 2000. С. 216). Как повлияет интенсификация умственной деятельности на соотношение (пропорции) лобной доли головы и остальных частей тела?. Вопрос этот любят обсуждать фантасты и средства массовой информации (СМИ). Нередко в ответе заявляется (реже — показывается по телевидению), что человек будущего имеет редуцированную лицевую и значительно увеличенную лобно—мозговую части черепа при наличии хилого укороченного и слабого тела. Здесь мы можем высказать возражения в самом общем виде, исходя из представления о процессах корреляции в изменениях органов живых существ, в том числе — и человека, при приспособительных изменениях в эволюции, в процессах коадаптации организмов к изменяющимся условиям среды.

Коадаптационные процессы в системе «человек—природа—общество» вряд ли серьёзно изменят морфофизиологические параметры нынешнего облика человека. Развитый физически и способный, по И. П. Павлову (1849-1936), испытывать «мышечную радость», человек будет иметь до-

статочные резервы для умственной, и вообще — духовной жизни без обязательного изменения пропорций тела. Трудно предположить, что люди добровольно согласятся на радикальное вмешательство в их телесно—физиологические и связанные с ними психосоматические параметры, даже для блага отдалённых потомков. Сами же собой изменения в сторону уменьшения туловища и увеличения головы (соответственно — и объёма мозга), как их описывают фантасты, — плод досужего вымысла, не подтверждаемый явлениями акселерации. Из известного факта активной работы лишь части нейронов головного мозга, обеспечивающих все функции даже у одарённых людей, следует определённый вывод. Наличных резервов нейронно-гуморального обеспечения процессов жизни достаточно для любой её продолжительности, вплоть до практического земного бессмертия, когда будут решены проблемы замены «изнашиваемых» элементов и структур субстрата жизни новыми долговечными работоспособными компонентами.

Осмысление судеб цивилизации и возможных сценариев будущего привело к представлениям о новом *реальном гуманизме* новой, посттехногенной цивилизации. Принцип *гуманизма* выражает отношение к человеку как высшей ценности. Традиционно о гуманизме говорят как о черте эпохи Возрождения и ориентиры на человеческое достоинство в последующие эпохи. Гуманизм имеет конкретно-историческое содержание, которое меняется по эпохам, или — по типам цивилизации, выражая отношение к человеку, к цели и смыслу его существования и предназначения. Гуманизм как содержание историко—цивилизационных процессов контрастирует с проявлениями *дегуманизации* в войнах, социальных конфликтах, в экономических и политических противоречиях, в различных формах насилия, в национальных, этнических, религиозных предрассудках.

Новый, реальный гуманизм, охарактеризованный академиком И. Т. Фроловым (1989. Гл. 7-я) как нравственная философия жизни, может содействовать утверждению в

ноосферогенезе этических принципов Взаимопомощи, Сотрудничества и Справедливости. В ноосферогенезе на место прежней установки техногенной цивилизации – покорить, подчинить природу, овладеть её силами, – приходит новое понимание императивных отношений (с лат. *imperatives* – повелительный) Они – в требовании к человеку со стороны складывающихся обстоятельств сохранить на земле условия, пригодные для жизнепроживания. Императивными становятся требования коэволюции и коадаптации (совместного развития и адаптации – приспособления) в отношениях: человек – природа – личность – общество. Человек должен вписаться в созданную им социоприродную среду, не нарушая целостности природы, пределов и возможностей восстановления биосферы. В этом направлении предпринимаются определённые практические шаги. Показательно, что в Московских школах, как прозвучало в СМИ, с осени 2007 года в старших классах вводится новый предмет «Экология. Устойчивое развитие». Ранее, в начале 2000-х годов в ряде университетов было введено обучение по специальности «Экология».

Важность задач нового, реального гуманизма вызвала к жизни международное организованное *движение гуманизма*. Его представляет Международный гуманистический и этический союз, объединяющий гуманистические организации более 35 стран мира всех обитаемых континентов Земли. Российское гуманистическое общество (РГО) образовано в 1995 году. Устав РГО главной целью Общества провозгласил защиту и распространение идей светского (гражданского или секулярного) гуманизма в России, разработку новых форм просвещения. Обращается внимание на необходимость укрепления демократии, освобождения общественного мнения от иллюзий и предрассудков. Ценностные ориентации работы РГО – «человечность, уважение прав и свобод личности, признание её социальной и экологической ответственности, также как и её ответственности перед собой – своим телом, мировоззрением и поведени-

ем» (Кувакин, 200). Высокая оценка даётся таким гуманистическим качествам, как «достоинство, милосердие, ненасилие, равноправие и социальная справедливость, свобода познания (исследования) и свобода совести» (Там же).

Основная задача нового, реального гуманизма – обеспечить в современных условиях противоречивого мира человеческое достоинство каждого человека. Решается эта задача в разных сферах жизни. Нужно исключить разные формы эксплуатации, обеспечить условия для достойной жизни, позволяющей каждому человеку реализовать свои способности и дарования. В этом плане многообразны частные задачи сферы образования, в числе которых – преодоление идеологических клише, односторонностей как сциентистски-технократических, так и религиозно-мистических представлений. Сохраняя ориентации прежних форм гуманизма на представление о человеке как высшей ценности, новый, реальный гуманизм приобретает черты глобальности, всеобщей социальной справедливости, нетерпимости к насилию, целостного видения человека в его единстве с миром. Возрастает регулирующая роль нравственности. Осознание неразрывности взаимодействия людей планеты, единства человечества, природы и Космоса выдвигает нравственность в число важнейших принципов в формирующейся ноосферной цивилизации.

Предстоит большая работа, чтобы наше нынешнее общество смогло соответствовать требованиям нового гуманизма, обеспечив, в первую очередь, достойные каждого человека условия жизни и реализации своих возможностей. Тем самым будут созданы предпосылки для осуществления глобальных задач космического предназначения человека, его ответственности за сохранения жизни и разума на планете Земля и в освоении Космоса. Одним из свидетельств существенных изменений в общественном сознании в плане признания «общего дела» в формах сотрудничества разных групп и организаций мирового сообщества (по сохранению жизнепригодной биосферы и выживанию в

условиях непрерывно идущих процессов глобализации) является появление международного издания «Глобалистика. Энциклопедия» (2003).

Происходящие изменения в общественном сознании (в сфере духа) во многом инициировались работами по анализу влияния биологии на развитие культуры, появление в обществе биоцентристской ориентации (Примеч. 23). Гуманитаризация и освоение современных биологических знаний оказываются важнейшими факторами выживания человечества, связанными с реализацией стратегии устойчивого развития (Примеч. 10). Задачи экологического воспитания, сопрягаемые со стратегией устойчивого развития, внедрением идей биополитики и экофилософии, активно разрабатываются на биологическом факультете МГУ. В частности, это проявляется в создании специального сектора биополитики и биосоциологии, активной работе по внедрению биополитики в преподавание биологии. Преподаватели и сотрудники научно–учебного сектора биополитики и биосоциологии МГУ привлекают внимание общественности к биологическому образованию, обогащаемому идеями биоцентризма, биополитики и биофилософии (Примеч. 24). Воплощение в жизнь стратегии устойчивого развития, оптимизация процессов коадаптации и коэволюции природы и общества становится перспективным общим делом землян. Практическое решение задач биологического и экологического образования, воспитания разносторонне развитого целостного человека приобретают первоочередное значение. Они значимы в проблематике гуманитаризации сфер общественной и личной жизни, в лишённом насилия гуманном движении к будущей цивилизации землян, особенно — в обеспечении условий для долголетия людей и достойной человека счастливой жизни.

Заключение

Проведённый анализ охватывает несколько столетий напряжённых поисков исследователями сущности жизни, смерти и бессмертия. Научный и религиозный подходы к достижению бессмертия предполагают неограниченно долгое сохранение индивидуальных особенностей внутреннего мира человека, или его «души». В настоящее время в связи с заметными успехами в развитии науки и техники появилась заманчивая перспектива реализации мечты человека о земном бессмертии. В проведённом исследовании представлена попытка наметить, хотя бы в первом приближении, решение обнаруживаемых новых или по-новому встающих задач выяснения научного содержания души, возможности её «вечного» сохранения или воспроизведения, как одного из важнейших условий достижения земного бессмертия человека.

В литературе о душе и бессмертии прослеживаются односторонние, а потому непродуктивные, подходы. Один из них — поиск логики раскрытия особенностей души и духовности через обращение к «внутреннему зрению», непосредственному, интуитивному усмотрению сути предметов, или же — к религиозно-мистическому проникновению в скрытые смыслы «богодуховенных» текстов Священных Писаний (Чичерин, Челпанов, Токарева, Бабушкин). Варианты религиозно-мистических толкований бессмертия (Карпенко) и бессмертного компьютерного E—человека, равного бестелесной душе (Болонкин) встречаются среди электронных Internet—публикаций.

В публикации «Мультиверсум (Multiversum)» Гонсалес Алекс Рон (Gonzales Alexander Ronald), американский писатель-мистик, утверждает, что «практическое бессмертие» —

уже реальность, и вот-вот произойдет массовое осознание этого факта» [<http://hghltd.yandex.net.andbtm?url=http%3A%2F%2Fmultiversum.ru%2F&tex>].

Другой односторонний подход нацелен на выявление компонентов души (психического) через редукцию к простейшим носителям, например, материальным частицам – лептонам (Фурсов) или к энергетической основе психики и сознания (Бехтерев, Яковлев). Логика редукционизма, в каком бы словесно изысканном облики она не представляла, ведёт к удивительным заключениям о «бессознательном сознании», или о душе-поле (облаке) вокруг и вне тела-ядра субъекта (отдельного индивида, или социальных групп).

Особое место в попытках постичь особенности души (психического) и сознания с целью практического лечебного воздействия на их структуры занимает психоанализ З. Фрейда, идеи неофрейдизма Э. Фромма, взгляды критиков «классического» фрейдизма – А. Адлера и К. Юнга. Они, философствующие врачи, уделяли время практике лечения больных с нарушениями психики и изучали воздействия, ведущие к нарушениям (а у больных – к восстановлению) психических структур нормального и здорового организма. Мы не касались специальных медицинских и биологических аспектов психического здоровья и болезней. Однако направленность исследуемой темы «Душа и бессмертие» ограничила внимание к тем обобщениям сторонников и критиков фрейдизма, которые выходят в сферу метанауки и философии. Они заслуживают специального анализа, учитывающего сочетание научных исследований и односторонних, порою спекулятивных обобщений и философских суждений. Мы ограничимся упоминанием работ Э. Фромма «Душа человека. Ее способность к добру и злу» и К. Юнга «Проблемы души нашего времени Проблемы современной психотерапии».

В литературе последних лет представлены попытки преодолеть тупики антиномий и алогизмов, сопровождающих

кризис философских воззрений, через обращение к мудрости и мудрецам прошлых эпох. Использование модифицируемых взглядов Платона, Аристотеля, Фихте, Гегеля, учивших о сущностях-идеях, активной форме, о внутреннем опыте, чистом созерцании, диалектике Идеи (мысли), создаёт видимость познания феноменов духа и души (психического). Но при внимательном анализе подобных усилий обнаруживаются, как правило, софизмы. Они проявляются также в добавлениях к интерпретациям мудрости классиков таких понятий-кентавров, как плюралистический монизм, «сверхчувственная материя», представлений об уровнях организма как системах-монадах (синархиях), неознаваемом мышлении и сознании животных (Семёнов). С помощью софизмов авторы «обосновывают» своё видение души, духа, бессмертия. Логические конструкции, включающие софизмы, раньше или позже, обнаруживают свою ограниченность и неприемлемость для магистральных путей развития науки и общественно — исторической практики. Мистические идеи о внутреннем зрении, сердечном познании, о таинственных монадах, прямом творческом участии бога или по-иному названной сверхъестественной силы ведут к спекулятивным умозрительным учениям. С противоположных позиций, но, по сути так же софистически, из отдельных технических успехов выводятся. сверхоптимистические прогнозы решения проблемы бессмертия путём создания электронных двойников человека в ближайшие несколько лет. .

В Internet—публикациях высказываются прогнозы о скором решении проблемы бессмертия за счёт создания компьютерного мозга и тела человека, а также — сверхразума, равного богу (Болонкин). Но даже возражение (Кононенко), что компьютерный двойник не будет равен личности, переводимой в бессмертие, допускает лёгкость воспроизведения электронных двойников личности в ближайшее время. В то же время сообщается, что громадные средства и годы потребуются только для компьютерного воспроизве-

дения координированных движений человека. Очевидно, что быстрое наращивание в суперкомпьютерах объёмов памяти, превышающих возможности мозга, не может решить проблем практического, земного бессмертия человека.

Полярные суждения о скором осуществлении практического бессмертия или невозможном его достижении на пути научно-технического прогресса свидетельствуют не только о сложности исследуемой проблематики. Они говорят о поспешности и односторонности суждений ряда специалистов, включая компьютерных программистов, а также и писателей-мистиков, рассчитывающих на помощь сверхъестественных сил. Научное познание должно критически относиться к софизмам и не принимать спекулятивных рассуждений, как бы хорошо они, с точки зрения своих создателей, не решали вопросы, составляющие, по Ницше, «проблему с рогами». Тем больше оснований внимательно отнестись к конструктивным обобщениям, полученным в философии и науке благодаря позитивному потенциалу материалистической диалектики.

В анализе проблем души и бессмертия функцию положительных ориентиров, позволяющих избежать крайностей механицизма и упований на чудо, выполняют положения материалистической диалектики и полученные на их основе научные обобщения. Среди них – неоднократно отмеченные в работе идеи опережающего отражения и функциональной системы (Анохин); представление об истоках и различии уровней идеального в живой природе (Игнатов); о структурных уровнях живой материи и роли систем информации, или «инфов» (Кремянский) в эволюции и функционировании биосистем (Приложение 2). Позитивную роль в познании души и бессмертия выполняют информационно–кибернетические представления о жизни на её разных уровнях. Они получены, исходя из взглядов на информацию, как отражённое разнообразие (Урсул, Глушков и другие). Выяснить сущностные черты жизни и бес-

смертия, связанного с душой, позволяет идея преемственности, разрабатываемая в представлениях о методологической функции принципа преемственности, роли преемственности организации в функционировании и развитии целостных систем (Игнатьев). Развиваемое в работе представление о душе человека, как информационно-виртуальной реальности, позволяет видеть сложность научного осуществления бессмертия человека и делает проблематичной парадигму бессмертия.

Предлагаемое понимание души открывает возможность содержательной характеристики сложнейшего комплекса психики человека и позволяют поставить перед научным познанием реальные задачи сохранения и воспроизведения «души» в работах по осуществлению реального, земного бессмертия людей. Проведённый анализ показывает, что заметное, и, вероятно, ведущее место в достижении земного, практического бессмертия будет принадлежать получению, хранению и использованию кодированной информации, составляющей содержательную сторону «души» человека. Она может быть передана в нейронные структуры головного мозга клона человека или его электронную модель, когда удастся решить сложнейшие задачи выявления алгоритмов кодирования и декодирования предметов, ситуаций и связи понятий в формах мышления, общих для разных людей и учитывающих их своеобразное проявление у клонируемых индивидов.

Обнаруженные сложности передачи в клетки головного мозга информации об индивидуально своеобразном внутреннем мире другого человека могут стать серьёзным препятствием, надолго отодвигающим перспективу осуществления земного бессмертия человека. С преодолением имеющихся трудностей, связанных с передачей и хранением кодированной информации о становлении, жизненном пути и творчестве каждого человека, окажется возможным создание электронного мозга Я-личности, которую можно будет воспроизводить после смерти. В ближайшем буду-

щем это реальный путь обеспечения бессмертия людей, возможный при сохранении и воспроизведении души как комплекса структур кодированной информации, функционирующей в процессах жизнедеятельности в качестве информационно–виртуальной реальности.

Признавая осуществимость научными средствами практического бессмертия (хотя бы для отдельных людей в отдалённом будущем), мы не можем разделить предположения (Вишев) о возможности «земного», научно-технически осуществляемого воскрешения людей в обозримом будущем. Осуществлению реального, «земного», воскрешения человека препятствует ряд обстоятельств: — индивидуальность нейродинамических кодов особенностей психики (души) каждого отдельного человека; — присущий людям алогизм решений и действий, выходящий за рамки «правильных» формально-логических процедур и потому не воспроизводимый современными компьютерными устройствами. Эти обстоятельства могут оказаться принципиальным препятствием к осуществлению мечты о практическом, земном бессмертии, а тем более — воскрешении человека.

Пока отмеченные препятствия на пути к земному бессмертию не будут преодолены научными средствами, люди будут заниматься поисками путей продления своей жизни, хотя бы до её естественных, биологических пределов. Ориентация общественного мнения на решении этих задач соответствует идеям ортобиоза И. И. Мечникова, предполагающим появление к возрасту 90-120 лет инстинкта смерти, как естественного и необходимого (возможно — даже приятного) ухода из жизни. Предположение И. И. Мечникова о пробуждении инстинкта смерти при достижении естественного предела жизни с прохождением полного цикла жизненных отправления нуждается в дальнейшей проверке и уточнении. Частные наблюдения, доставляющие подтверждение взгляду на пробуждение с возрастом инстинкта смерти, могут приниматься со вполне уместным скептицизмом, требующим дальнейших основательных

исследований этого важного для каждого человека обстоятельства завершения жизни.

Если научные данные медицинских и социологических исследований подтвердят предположение Мечникова о появлении с возрастом естественного желания завершить жизнь, то дальнейшие работы по практическому бессмертию будут представлять в основном теоретический интерес. Они окажутся значимыми для ювенологии и геронтологии. В этом случае *бессмертническая парадигма оказывается ненужной*, как в научных, так и в религиозных вариантах. Люди могут направлять усилия интеллекта, колоссальные ресурсы и средства на создание условий для прохождения полного круга жизнедеятельности каждым человеком. При этом, что немаловажно, не потребуется значительных капиталовложений на обеспечение практического бессмертия для миллиардов жителей земли и необходимых для этого ресурсов, которые Земля не сможет, в силу своей ограниченности, предоставить мировому сообществу.

ПРИМЕЧАНИЯ

К введению

1. Обширные списки литературы о душе приводятся в специальных исследованиях на уровне монографий, диссертаций, материалов конференций. Важными историческими источниками являются: Тибетская книга мёртвых. СПб., 1992; Египетская книга мёртвых. М., 1997; *Платон*, 1999; *Аристотель*, 1975; *Вольтер*, 1988; *Ламетри*, 1983 и другие.

Все последующие примечания в тексте работы указаны в скобках, их номера выделяются полужирным шрифтом.

К главе 1

2. Ссылка на текст М. В. Ломоносова, при соблюдении стиля, ставшего несколько архаичным, буквально передаётся такими словами: «...Напрасно многие думают, что всё, как видим, сначала творцом создано... Оным умникам и легко быть философами, выучась наизусть три слова: «Бог так сотворил» — и сие дая в ответ вместо всех причин» (*Ломоносов М. В. Т. 5.*, 1954 С. 574-575).

3. Сведения о вехах биографии и многочисленных достижениях И. Мюллера, естествоиспытателя и крупного физиолога, приводятся в кн.: История биологии. С древнейших времён до начала XX века. М., 1972; Биологи: биографический справочник. Киев, 1984.

4. О сущности жизни. М., 1964; Проблема целостности в современной биологии. М., 1968; Философские вопросы биокибернетики. М., 1969; Взаимодействие методов естественных наук в познании жизни. М., 1976.

5. Возникновение жизни на Земле. Труды Международного симпозиума... М., 1959; Происхождение предбиологических систем. М., 1966; Структура и формы материи. М., 1967; На пути к теоретической биологии. I Прологомены. М., 1970; Пространство, время, движение. М., 1971.

6. Выделению и классификации структурных уровней биосистем большое внимание уделялось в нашей стране в 1970-е годы. Назовём некоторые материалы конференций и монографии на эту тему: Структурные уровни биосистем. Материалы к конференции М., 1967; *Кремьянский В. И.* Структурные уровни живой материи. М., 1969; *Сетров. М. И.* Организация биосистем. Методологический очерк принципов организации живых систем». М, 1971; Развитие концепции структурных уровней в биологии. М., 1972.

7. Протоиерей В. В. Зеньковский относительно творчества Н. А. Бердяева заметил:

«В области догматической Бердяев ни мало не считался с церковной традицией, без колебаний отклонялся от нее, легко вбирал в себя чужие религиозные установки, — отсюда у него убеждение, что он защищает некое «универсальное» (или «вечное») христианство... многим и в самом деле кажется, что перед нами начало «новых путей» в религиозном сознании» (*Зеньковский* Том II. 1989. С. 302). «...Бердяеву по существу остался чужд богатейший мир святоотеческой мысли, — хотя Бердяев одно время и интересовался им. Но, впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви...» (Там же. С. 318).

Нехристианскую направленность учения Н. А. Бердяева отметил А. О. Лосский: «...Бердяев утверждает, что, поскольку мир содержит иррациональную свободу, он не создан богом, но коренится в Ungrund, сила которого независима от бога и составляет основу как бога, так и вселенной (*Лосский.*, 1991. С. 308).

8. О работах Броун—Секара с можно прочитать в книге Г.

Глязера. Исследователи человеческого тела от Гиппократов до Павлова. М., 1956. Труды биологов и медиков по продлению жизни, приведшие к выявлению обстоятельств потенциального бессмертия одноклеточных, омоложения организма и т. п., называются и кратко характеризуются в наших работах (*Игнатъев*, 1990, 2002-а).

9. Многие из своих работ К. Э. Циолковский издавал в виде книжечек за свой счёт. В Калуге им были опубликованы: *Грёзы о земле и небе* (1895); *Монизм Вселенной* (1925); *Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы* (1928) и другие работы. *Философские сочинения* учёного долгое время оставались почти неизвестными рядовым читателям. Некоторые из них были переизданы в конце XX – начале XXI века. Статья «Исследование мировых пространств реактивными приборами: Невозможное сегодня станет возможным завтра» опубликована в популярном сборнике «Вечное солнце. Русская социальная утопия и научная фантастика (вторая половина XIX – начала XX века)». (М., 1979). Работы «Монизм Вселенной» и «Космическая философия» вошли в антологию «Русский космизм» (М., 1993).

10. Задачи перехода к устойчивому развитию рассматривались в ряде работ, например: *Проблемы перехода России к устойчивому развитию*. М., 1997; *Экологическое образование и устойчивое развитие*. М., 1996. *Мантатов В. В., Мантатова Л. В.*, 2001; *Чумаков А. Н.*, 2005.

К главе 2

11. *Арсеньев В. К.* В дебрях Усурийского края. М., 1987. С. 368: «Дерсу принялся мне объяснять явление миража очень сложно. По его представлению, душу – тень (ханя) – имеют не только люди, животные, птицы, рыбы, насекомые, но и растения, и камни, и вообще все неодушевленные предметы.

– Люди спи, – говорил Дерсу, – ханя ходи; ханя назад ходи – люди проснулся.

Душа оставляет тело, странствует и многое видит в то время, когда человек спит. Этим объясняются сны. Душа неодушевленных предметов тоже может оставлять свою материю. Виденный нами мираж, с точки зрения Дерсу, был тенью (ханя) тех предметов, которые в это время находились в состоянии покоя. Так первобытный человек, одушевляя природу, просто объясняет такое сложное оптическое явление, как мираж».

К главе 3

12. Персонаж повести Р. Брэдбери (1987) «И грянул гром» некто Экельс, принимает условия объявления о сафари во времени, и попадает вместе с сопровождением в мир динозавров, каким он был 60 млн. лет назад. Испугавшись вида гигантского ящера, Экельс сошёл с тропы охотника, позволявшей не нарушать существующего равновесия в природе. Он наступил на почву, и, как выяснилось позже, раздавил бабочку. В результате этого ничтожного факта, за 60 млн. лет в мире произошли изменения в природе и обществе. Экельса, как виновника, решили уничтожить выстрелом из ружья, которое брали для охоты на динозавра. (*Брэдбери*, 1987. С. 617).

13. К Андрею Болконскому, истекающему кровью после ранения, приходит новое понимание жизни. «...Он чувствовал, что он исходит кровью, и он видел над собою далёкое, высокое и вечное небо...в эту минуту Наполеон казался ему столь маленьким, ничтожным человеком в сравнении с тем, что происходило теперь между его душой и этим высоким, бесконечным небом с бегущими по нём облаками» (*Толстой*, 1951. С. 358-359).

Описание Толстым смерти Ивана Ильича напоминает

эпизоды из свидетельств переживших состояние клинической смерти. За несколько дней до кончины И. И. испытывает ужасные страдания. У него «начался тот три дня не перестававший крик, который был так ужасен, что нельзя было за двумя дверями без ужаса слышать его.». Но в конце третьего дня, за час до смерти «Иван Ильич провалился, увидел свет, и ему открылось, что жизнь его была не то, что надо, но что это можно ещё поправить... Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет. «Так вот что! – вдруг вслух поговорил он, – Какая радость!» Для него всё это произошло в одно мгновение, и значение этого мгновения уже не изменялось. Для присутствующих же агония его продолжалась ещё два часа» (Толстой., 1952. С. 320-322).

14. Тибетская книга мёртвых. Приложения: Православные свидетельства о судьбе души по смерти тела. СПб., 1992. В «Приложения...» включены материалы: О. Павел *Флоренский*. «Человек умирает только раз в жизни...»; «Мытарства души блаженной Феодоры»; Иеромонах *Серафим (Роуз)*. «Душа после смерти»; Архиепископ *Иоанн (Максимович)*. «Жизнь после смерти».

15. В. И. Вернадский (1988. С. 509) пояснил, что термин «ноосфера» (сфера разума) предложил французский математик и философ Е. Леруа в 1927 году, обсуждая вместе с геологом, палеонтологом и теологом Тейяром де Шарденом биогеохимические представления, изложенные Вернадским в 1922-23 гг. на лекциях в Сорбонне в Париже. В отличие от религиозных представлений о ноосфере Тейяра-де-Шардена и Леруа, В. И. Вернадский связывал грандиозные планетные преобразования со «взрывом» научной мысли и творчеством народных масс. Учение Вернадского, объединяя данные геохимии, термодинамики, биологии, представления о человеке как новой мощной геологической силе, намечало путь к синтезу естественнонаучных и

гуманитарных знаний. Учение о биосфере и её эволюции в ноосферу нацелено в будущее, давая ориентиры сознательного регулирования отношений человека с природой и управления процессами изменений биосферы. Поэтому идеи учёного оказываются созвучными преобразованиям, идущим в обществе. Идеи В. И. Вернадского, опередившего своё время, стали глубоко осмысливаться и разрабатываться во второй половине XX века.

16. Взгляды А. М. Горького на достижение личного бессмертия и его усилия по пропаганде возможности вечной жизни рассмотрел И. В. Вишев в кн. «На пути к практическому бессмертию». М., 2002, С. 136–139.

17. Значение термина «патерн» раскрывается в работах Бехтеревой и соавторов. «При восприятии слов и их составляющих в импульсной активности нейронных популяций мозга человека формируется паттерн, характеризующийся изменениями частоты и структуры импульсного потока, формы разрядов, взаимодействия нервных клеток и ансамблей в близлежащих и отдаленных популяциях нервных клеток» (*Бехтерева Н. П., Бундзен П. В., Гоголицын Ю. Л.*, 1977. С. 145). Ссылка на автора, который ввёл термин «паттерн» в употребление, дана в работе: *Бехтерева Н. П., Гоголицын Ю. Л., Кропотов Ю. Д., Медведев С. В.* 1985. С. 6: «Здесь и далее термин «паттерн», впервые предложенный *Уолтером (Walter, 1953)*, будет использоваться для обозначений перестроек характера импульсации нейронов, оцениваемых по временной динамике различных параметров импульсного потока». В списке литературы (Бехтерева и др., 1985. С. 268) указаны выходные данные работы Уолтера: *Walter W. G. The living brain. London, 1953.* Название работы можно перевести: Живой мозг; или: Живая ЭВМ – В. И.).

18. Этапы сложной и напряжённой работы медиков и биологов по обнаружению связи процессов головного мозга (коры и подкорковых образований) с мышлением и речью рассматриваются в специальных работах, включающих

сравнительный анализ результатов и перспектив исследований отечественных и зарубежных исследователей (См. *Бехтерева Н. П.* 1966; 1971 (Изд. 2-е., – 1974); *Бехтерева Н. П., Бундзен П. В., Гоголицын Ю. Л.* 1977; *Бехтерева Н. П., Гоголицын Ю. Л., Кропотов Ю. Д., Медведев С. В.*, 1985. .

19. Аргументы об индивидуальности паттерн-кодов приводятся в ряде книг Н. П. Бехтеревой и соавторов. Приведём выводы в одной из коллективных монографий. «Изучение вопроса обнаружило (при сохранении некоторых типовых принципов) доминирование индивидуальности конкретных нейрофизиологических паттернов-кодов слов и соответственно – индивидуально-зависимых форм смыслового кодирования» (*Бехтерева Н. П., Бундзен П. В., Гоголицын Ю. Л.* 1977. С. 16). И далее: «...в связи с высокой индивидуальностью паттернов-кодов слов, положение таково, что для изучения интеллектуально-мнестических процессов приходилось у каждого отдельного исследуемого лица накапливать свой, индивидуальный запас паттернов-кодов слов. Именно на такой основе и проводится сейчас изучение нейрофизиологического кода простейших мыслительных операций» (Там же. С. 136-137).

К главе 4

20. По мнению В. С. Соловьёва (1853-1900), современная наука предлагает камни вместо хлеба и не имеет отношения к высшим целям человека (Соловьёв В. С., 1988. Т. 1. С. 26). С. Н. Булгаков (1871-1944) полагал, что наука принципиально опирается на религию, а не противоречит ей. Перед последними вопросами жизни и смерти, добра и зла наука стоит безответно теперь, как и прежде (Булгаков, 1991. С. 116, 117). У Н. А. Бердяева (1874-1948) «научность (не наука) есть рабство духа у низших сфер бытия, неустанное и повсеместное сознание власти необходимости, зави-

симости от мировой тяжести... одно из выражений утери свободы творческого духа» (Бердяев Н. А., 1989-а. С. 265). Н. О. Лосский (1870-1965) традиционно понимаемую научность как стремление к объективной истине отнёс к мнимой научности, возникшей под влиянием сознательного или безотчётного усвоения каузальности, отвергающей нечувствительный опыт. Такая научность, по его мнению, характеризуется обезбожением, обездушением, обезжизнением и обесмыслением мира (Лосский., 1992. С. 197-198).

21. *Пушкин А. С.* Элегия (1830). Все ссылки на произведения А. С. Пушкина даны по изданию: *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений в шести томах ТТ. 1-6. М., 1949-1950.

22. Уничижительные высказывания Э. Лимонова (2004. С. 8-11, 42) о творчестве и личности Пушкина позволяют выявить истоки такого отношения к «священным монстрам» с позиций психоанализа. В этом плане личность Лимонова для нас интереса не представляет, тем более, что он недвусмысленно поставил себя в ряд со знаменитостями, поскольку «почти ребёнком» был пациентом психбольницы, в которой, по его сведениям, лежали Хлебников, Гаршин и Врубель. О человеке, способном применять вульгаризмы в оценке гения Пушкина и восхищаться тем, как «святой» В. Хлебников оставил в прикаспийской степи одиноким и беспомощным больного товарища (Петровского), можно деликатно заметить, используя знакомые каждому школьнику слова Лермонтова (1988. Т. 1. С. 157), что Э. Лимонов «не мог понять... на что он руку поднимал».

23. Об этом свидетельствуют, в частности, работы: *Лисев И. К.*, 1995; 2001. *Гусев М. В.*, 1997. *Гусев М. В., Карташова Е. Р., Олескин А. В.*, 2001.

24. Показательны названия публикаций по новым разделам, рождающимся на стыке биологического и философского знания: *Биофилософия*. М., 1997. *Биоэтика. Вопросы и ответы*. М., 2005; *Биоэтика: Проблемы, трудности,*

перспективы // Вопросы философии. 1992. № 10; Биология, гуманитарные науки и образование. Материалы Международной конференции. М., 1997; Гусев М. В., 2003. Зуб А. Т., 1987, 1995. Гусев М. В., Карташова Е. Р., Олескин А. В., 2003.

Сошлёмся также на материалы конференций и работы по экологии человека, значению экологических знаний: Горизонты экологического знания: социально – философские проблемы. М., 1986. Вопросы социоэкологии. Материалы первой Всесоюзной конференции. Львов, 1987; Моисеев Н., 1988; Гирусов Э. В., 1998.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

О БЕССМЕРТИИ ДУШИ И ПОСМЕРТНОМ ВОЗДАЯНИИ В ТЕКСТАХ БИБЛИИ И ИХ ИСТОЛКОВАНИЯХ

Состав книг и тексты Нового завета, повествующие о земной жизни богочеловека И. Христа, основах его учения и деятельности религиозных христианских общин были утверждены (канонизированы) в IV веке (в 364 г.) решением Лаодакийского собора. При редакционной правке переизданий и переводов основное содержание канона Нового Завета не меняется уже более 1500 лет, включая разные по форме тексты: четыре Евангелия (благовествования), Деяния апостолов; 21 Послание апостолов; Откровение Иоанна, или Апокалипсис. Помимо Нового Завета христианская Библия включает книги Ветхого Завета, составленные в XIII-II вв. до н. э. Редакционная обработка 39 канонических книг Ветхого Завета, составляющих Священные книги (Библию) иудаизма, заканчивается в основном к IV веку н. э. Последующие улучшения отдельных фраз или их переводов не могут изменять смысла канонических текстов, признаваемых «богодухновенными». Тем удивительнее, что при сохранении более 1500 лет неизменными текстов канонических (у православных — с добавлением к канону Ветхого Завета 11 неканонических, «душеполезных») книг христианской Библии, теологи, рядовые верующие и неверующие усматривают в них различные, а то и противоположные представления о душе, бессмертии и посмертном воздаянии.

Среди христиан получил распространение взгляд, согласно которому «В Писании дано явное откровение о бессмертии души» (Электронный текст в Интернете: — <http://www.lastdays.rhema.ru/libr/bsbessm.shtm>). Под бессмертием души обычно понимают её естественное, врождённое (по приро-

де, с возникновения, или создания) существование вне тела, возможное после смерти человека. Признание внетелесного, врождённого бессмертия души даёт основания для распространявшихся в православии взглядов о частном, промежуточном суде, когда душа проходит через мытарства, попадая по их результатам в рай или ад. Такая трактовка посмертного воздаяния до Страшного суда подкрепляется ссылками на библейские тексты и авторитетные имена, широко представленные в работах иеромонаха Серафима Роуза (1992; публикация в Интернете). Серафим Роуз назвал видных сторонников врождённого бессмертия души. «За пределами Русской Церкви, где учение о мытарствах подробно рассматривали и защищали епископ Игнатий (Брянчанинов), епископ Феофан Затворник, митрополит Макарий Московский, св. прав. Иоанн Кронштадтский, архиепископ Иоанн (Максимович), протопресвитер Михаил (Помазанский) и многие другие учителя и богословы, наибольший упор делался на него в Сербской Церкви, где оно занимает почетное место в «Догматическом богословии» покойного архимандрита Иустина (Поповича). Однако оно привлекает все большее внимание за последние годы...» (Цитир. по электронному тексту в Интернете: Роуз Серафим. Душа после смерти – http://www.fictionbook.ru/auor/rouz_serafim/dusha_posle_smerti/rouz_dusha_posle_smerti.htm.1).

Апологеты христианского учения о бессмертной душе считают: «Все Священное Писание учит нас, что человек состоит из тела и души. Если тело смертно, то душа нет. Если люди и умирают телом, они продолжают существовать душой. «Ибо Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми» (Рим. 14:9)...» (О бессмертии души. Текст в Интернете – <http://www.cdrm.ru/iegova/issl/evm/22.htm>). Но в этой же работе приводится характерное, теряющееся между полемическими строками признание сторонников врожденной бессмертной души. «В Священном Писании душа нигде не названа бессмертной, точно так же, как не названы бессмер-

тными ангельские чины и бесы. И действительно, по природе своей бессмертен только «Господь господствующих, единый имеющий бессмертие» (1 Тим. 6:16). Душа же человека, так же как и ангелы, и бесы, бессмертна по благодати... отсутствие в Священном Писании понятия о бессмертной душе, равно как и о бессмертном ангеле или демоне, вовсе не означает их смертности, так как они все имеют вечную жизнь, как дар от вечного Бога» (Там же)

Непоследовательность суждений, переходящая в софистику, в цитируемой работе очевидна. Вынужденное признание, что в Библии нет понятия бессмертной души, сопровождается утверждением, что бессмертие, как дар Бога (по благодати), возможно. Но это — соединение в одно предложение разных ситуаций. Софистика здесь в переносе Божественного дара бессмертия по благодати на загробную жизнь души после смерти человека, до Второго Пришествия (в православии — по решению частного суда после прохождения мытарств). Разве приведённого завуалированного признания, что нигде в Священном Писании душа не названа бессмертной, как и ангельские чины, и бесы, но что они бессмертны по благодати (т. е. по решению единственно бессмертного Бога), не достаточно, чтобы считать ошибочными, искажающими смысл канонических Библейских текстов распространённые христианские взгляды на смертное тело и бессмертную душу?

Какие аргументы приводят противники врождённого бессмертия души? Приведём некоторые доводы. Согласно одному из них «слово «душа» появляется в Библии Короля Иакова (KJV) 873 раза (768 раз в Ветхом Завете и 105 раз Новом Завете), но никогда ни в одном из 873 случаев, в которых оно употребляется, не выступает определение «бессмертная душа» или даже «душа, никогда не умирающая». Такое определение как «бессмертие души» не найдено нигде в Библии, хотя слово „дух“ повторяется 827 раз (442 раза в Ветхом и 385 раз в Новом Завете), ни в одном из 827 случаев дух не определяется как «бессмертный дух» или «никогда не умирающий». Это действительно так! Ни разу! Итак, Бог

имел возможность в Своем Слове, в Библии сказать нам 873 раза, что душа является бессмертной и 827 раз, что дух является бессмертным, но не сделал этого ни разу» (Смерть! Ад! Бессмертие!!! // Библейское Знамя, 1993 — <http://www.biblejskoe-znamia.ru/biblioteka/znamia/smert.html>).

Далее сообщается: «В Библии нет ни одного стиха, который можно было бы перевести таким образом, чтобы он напоминал... что человек имеет врожденное бессмертие. *Также нет ни одной строчки, как в Ветхом, так и в Новом Завете, которая учила бы тому, что человек после смерти идет на небо или в ад* (выделено мною — В. И.) ... Библия этому не учит, но свидетельствует, что жизнь вечная является Божьим даром, возможным только через Христа (Рим. 6:23): «Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» ... Когда ортодоксия учит тому, что человек в момент смерти идет прямо в чистилище, ад или на небо, Библия учит тому, что человек в момент смерти идет просто в могилу и спит в состоянии полной бессознательности, до момента воскресения» (Там же).

Приведём ещё одно мнение. «Хотя в Священном Писании около 1 700 раз упоминается понятие души, нигде не сказано о ее бессмертии. Нигде в Слове Божьем мы не найдем указания на то, что сознание обладает способностью существовать вне тела, но говорится, что разум человека умирает вместе с его телом... Однако милостью Иисуса Христа, искупившего нас от смерти в **«воскресении жизни»** (Евангелие от Иоанна 5:29), все спасенные облекутся в бессмертие» (Что говорит Библия о бессмертии души? — <http://www.3angels.ru/index.php?id=266>). В подтверждение взглядов на непризнание Священными Книгами христиан врожденного внетелесного бессмертия души приведём несколько мест из Библии о связи лишённой активности («спящей») души с воскрешаемым телом. «...так человек ляжет и не станет; до скончания неба он не пробудится, и не воспрянет от сна своего» (Иов 14:12). «...все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в

воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5:28-29). «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряньте и торжествуйте, поверженные в прахе... и земля извергнет мертвецов» (Ис. 26:19).

Будущая жизнь умершего человека зависит от решения Бога во время Второго пришествия и Страшного суда. Воскреснет весь человек, как «душа живая», но с обновлённым, нетленным телом. Свидетельство об этом — в 1 Послании к Коринфянам, которое цитировано в основном тексте работы (1 Кор. 15:51-54). Душа после смерти человека не имеет самостоятельного внетелесного существования и не может до решения Бога на Страшном суде попасть в рай, ад или чистилище, придуманное католиками. Душа не может при прохождении частного предварительного суда испытать мытарства, придуманные православными верующими. Бессмертие даруется Богом душе, одновременно воссоединяемой с преображённым телом, при втором пришествии И. Христа, по Его решению на Страшном суде. Вечное блаженство душ праведников даруется Богом, как и окончательная смерть грешников. До Страшного суда не требуется ни чистилище, ни промежуточный частный суд в сопровождении ангелов-хранителей и легионов бесов на мытарствах души умершего.

Приведённые в качестве доводов библейские тексты логически ведут к выводам о милосердном Боге, который не мог допустить бесконечных мучений грешников в аду, но определил для них меру наказания на страшном суде — окончательную смерть, как об этом сообщается в пророчестве Иезекииля: «Душа согрешающая, та умрет...» (Иез. 18:4,20). Выявление заблуждения богословов, служителей культа и увлекаемых ими доверчивых верующих о врожденной бессмертной душе заставляет расценить взгляды на мытарства при прохождении частного суда (у православных), чистилище (у католиков), нахождение души до Страшного Суда в раю или аду, как небиблейские выдумки по наущению дьявола. Верующим остаётся удивляться изворотливости Сатаны, сумевшего увлечь на путь антибиблейских трактовок

бессмертия души и посмертного воздаяния видных церковных деятелей и с их помощью исказить важнейшие положения христианства, ставшие достоянием «богодухновенных» Священных книг. По научным данным широкое внедрение в христианство представления о врождённом бессмертии души явилось следствием влияния «языческих» философских учений и культов, особенно — Древнего Египта и Греции.

Тексты Библии о бессмертии души заслуживают отдельного рассмотрения. Но и представленные суждения убеждают, что доктрина внетелесного, врождённого бессмертия души является заблуждением христианских конфессий, воспринятых из небиблейских, «языческих» источников. Для исправления этого заблуждения потребуется реформа, устраняющая представления о чистилище (в католицизме), рае и аде (в католицизме и православии), частном суде и мытарствах души после смерти (в православии), которые для верующих оказываются бесовскими искушениями, удачными происками Сатаны. Предстоящие шаги по восстановлению христианского учения о бессмертии души по благодати, при очищении христианства от заблуждений обернутся сиянием милосердия Бога. Он карает грешников не жестокими бесконечными муками адских истязаний, а лишь окончательной смертью, и дарует вечное блаженство достойным и праведным людям.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

СЛОВО БЛАГОДАРНОСТИ МОИМ НАСТАВНИКАМ – А. И. ИГНАТОВУ И В. И. КРЕМЯНСКОМУ

Завершение данной монографии вызывает чувство удовлетворения. Вероятно, это последняя сравнительно крупная, оконченная автором работа. Она даёт возможность выразить искреннюю признательность моим наставникам. Как автор, я с благодарностью отмечаю, что в основание проведённого исследования входят, в качестве стержневых, идеи моих наставников и коллег А. И. Игнатова и В. И. Кремянского, которым посвящена данная монография. Непосредственно вопросами души и бессмертия они не занимались. Значительные, и во многом пионерские исследования А. И. Игнатов выполнил, исследуя проблемы сущности жизни, а В. И. Кремянский – генезис структурных уровней биосистем, становление и роль информационного подхода в анализе целостных, главным образом – биологических систем.

Ссылки на основные идеи и сочинения А. И. Игнатова и В. И. Кремянского неоднократно делались в данной работе. Оригинальные идеи моих наставников, ставших со временем коллегами, позволяют успешно изучать новые аспекты проблем сущности (специфики) жизни на разных уровнях её проявления, вырабатывать информационно – кибернетические представления об идеальной сущности сознания и исследовать сложнейший феномен души (психического). Это направление позволяет вести конструктивные, чуждые спекуляций, научные поиски путей реализации земного бессмертия и воскрешения. Выявление принципиальной неосуществимости в обозримом будущем земного воскрешения ведёт к обогащению новыми возможностями ювенологии и геронтологии, позволяющих увели-

чить продолжительность творчески активной жизни до биологически существующих её пределов.

Для меня встреча и общение с этими учёными была, как это становится всё очевидней с годами, редкой удачей. Интерес к философскому осмыслению явлений жизни, вначале — биологических, а позже и иных форм, пробудился у меня на старших (4–5-м) курсах факультета естествознания Рязанского Государственного педагогического института. После окончания вуза четыре года, до поступления в аспирантуру, я работал по своей специальности учителем химии, биологии и основ сельского хозяйства в сельской средней школе Рязанской области. Это были годы вхождения в жизнь, годы устремлений к самореализации.

Желание постичь глубинные основания тех дисциплин, которые я преподавал, привело к занятиям философией. После четырёх лет работы учителем и самостоятельных занятий я почувствовал потребность продолжать образование, поступил в аспирантуру по кафедре философии. Учёба в аспирантуре и многие годы исследований по философии биологии и теории познания позволили, хотя лишь отчасти, удовлетворить интерес к уяснению оснований жизни органической и её роли в жизни людей, общества.

Вхождение в новую для меня область философии биологии оказалось возможным во многом благодаря чуткому и требовательно-уважительному отношению, проявленному с первой же встречи В. И. Кремянским, когда я обратился в сектор философских вопросов естествознания Института философии с просьбой о консультациях по диссертационному исследованию. Беседы с В. И. покорили необычайной эрудицией и оптимизмом уверенности в моих возможностях соискателя, что было на первых порах не менее важно, чем профессиональные обсуждения проблематики преемственности в процессах органической жизни. Своеобразная «аура возвышения» по отношению к скромно выглядевшим первым моим опытам философской рефлексии дополнялась шепетильной честностью В. И.

Кремянского, который мог щедро делиться идеями и проектами выявления и исследования проблем, но развитие и разработку поднимаемых при обсуждении вопросов всегда считал успехом соискателя. Ограничусь одним примером такой ситуации

Проблема преемственности в познании на материалах биологии, которой я занимался, используя консультации наставника, была к началу 1970-х годов мало освоенной целиной. Борозду по ней в виде справки в «Философской энциклопедии» (Т. 4. М., 1967) и небольшого вступления к монографии «Преемственность в развитии культуры» (М., 1969) проложил едва ли не единственный тогда специалист по проблематике преемственности, профессор Э. А. Баллер. Первые мои попытки классификации форм преемственности В. И. Кремянский не только поддержал. Выделение «преемственности организации» он расценил как солидное обобщение и сослался на меня, как автора этой идеи (и понятия), в статье «Принцип развития в естествознании XIX–XX веков», написанной совместно с В. В. Казютинским и опубликованной во внушительном академическом издании «Синтез современного научного знания (М., 1973). Так впервые появилось упоминание в печати о моей работе и «вкладе» в проблематику преемственности. Какой замечательный пример для некоторых московских мэтров философии, не считавших нужным упоминать имена предшественников! Доброе участие и внимание Виктора Израилевича я чувствовал и после завершения диссертации. Его поддержка была особенно значима, когда защита готовой и получившей необходимые рекомендации кандидатской диссертации задержалась на два года из-за затянувшегося времени публикаций в центральной печати.

С А. И. Игнатовым я познакомился после того, как он согласился выступить одним из оппонентов на защите. Удивила его основательность, даже некоторая дотошность при работе с текстом, внимание к деталям и объём скрупулёзно составленного отзыва. Но, видимо, эти особенности опре-

делили, наряду с похвальным отзывом выступившего на Совете В. И. Кремьянского, «гладкое» прохождение защиты в Институте философии АН. После защиты контакты с А. И. Игнатовым сохранялись долгие годы, практически до прекращения его работы на Кафедре Философии АН незадолго до кончины. Столь же внимательно и скрупулёзно, как и отзыв на диссертацию, Александр Иванович подготовил рекомендацию для депонирования моей первой монографии. С просьбы о рекомендации, требовавшей от рецензента затрат времени, установились деловые и в то же время товарищеские отношения сотрудничества.

Контакты с А. И. перерастали в более тесные дружеские связи, насколько это было возможно при разнице в возрасте. А. И. Игнатов был старшим не только по возрасту и жизненному опыту участника Отечественной войны, но и по научному авторитету, во многом определявшемуся публикацией оригинальной монографии «Проблема происхождения жизни» (М., 1962) и работой в Институте философии. Конечно, меня интересовал вопрос о причине доброжелательного отношения учёных профессионалов к философским начинаниям скромного сельского учителя биологии и химии. Ответ я нахожу в созвучии стремлений. В. И. Кремьянский учился на биофаке МГУ, А. И. Игнатов — в с/х институте до войны и в пед. институте — после, уже как её участник. Оба моих наставника имели специальную биологическую подготовку и, думаю, ценили это качество, оказывая щедрую духовную поддержку такому же любителю, какими они когда-то сами шли к профессиональным занятиям философией и методологией научного познания.

Всегдашняя готовность А. И. Игнатова помочь советом и, если надо, затратами времени на подготовку рецензий, компетентную консультацию по сложным вопросам философии биологии вызывала восхищение. Правда, частные эмоциональные суждения Александра Ивановича иногда казались резкими, но оказывалось, что и они были нацелены на побуждение активного поиска, желания разобраться

в проблеме и доставить весомые аргументы в столкновении различных позиций, которыми изобилует история познания сущности и проявлений жизни органической, социальной и духовно—душевной. Аромат (аура) многих, в том числе и неформальных, бесед и доброжелательной критики до сих пор сопровождает мои штудии, настраивая на высокую меру требовательности, критичности и доброжелательства, которые были присущи А. И. Игнатову. Вместе с тем, на меня, выпускника провинциального, по сути, вуза и учителя сельской школы, огромное впечатление произвели доступность и простота Александра Ивановича в общении, позволившие иметь несколько незабываемых неформальных встреч у него дома и на крошечном дачном участке. Там он, когда-то учившийся в сельхозвузе, профессионально ставил опыты, пытаясь лично убедиться в правоте сторонников или противников наследования организмами приобретаемых при жизни новых свойств (признаков).

Краткие слова благодарности моим наставникам и коллегам хочется закончить традиционным пожеланием им, как людям, достойно прошедшим жизненный путь: «Пусть будет вам земля пухом». Исследования учёных-философов, с которыми мне посчастливилось общаться, вливаются в общий поток познания тайн жизни, в котором порою теряются авторские приоритеты и главным оказывается успешное получение и применение новых результатов. Оригинальные идеи В. И. Кремьянского и А. И. Игнатова пока, думается, не оценённые по достоинству, вплетаются в поступательное движение общества к обретению каждым человеком полноценно прожитой, долгой и счастливой жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. М., 1994.
2. Акулинин В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьёва к П. А. Флоренскому. Новосибирск, 1990.
3. Александер Ф., Селесник Ш. Человек и его душа: познание и врачевание от древности и до наших дней. М., 1995.
4. Анохин П. К. Опережающее отражение действительности // Вопросы философии. № 7. 1962.
5. Анохин П. К. Теория функциональной системы как предпосылка к построению биологической кибернетики // Биологические аспекты кибернетики. М., 1962.
6. Анохин П. К. Биология и нейрофизиология условного рефлекса. М., 1968.
7. Анохин П. К. Принципиальные вопросы общей теории функциональных систем. М., 1971.
8. Анохин П. К. Философские аспекты теории функциональной системы. М., 1978.
9. Антоний. Митрополит. Слово перед панихидой о Пушкине, сказанное в Казанском ун-те 26 мая 1899 года; Пушкин как нравственная личность и православный христианин // О Пушкине. М., 1991.
10. Аристотель. О душе // Соч. Т 1. М., 1975.
11. Арсеньев В. К. В дебрях Уссурийского края. М., 1987.
12. Арсеньев В. Р. Звери = Боги = Люди. М., 1991.
13. Афанасьев В. Е. Мир живого: системность, эволюция и управление. М., 1986.
14. Ашакова Л. М. Философский аспект проблемы происхождения и сущности жизни Автор. дисс... докт. филос. н. Нальчик, 2003.
15. Бабушкин В. У. Философия духа (Опыт интенционального анализа). М., 1995.
16. Балашов Л. Е. Жизнь, смерть, бессмертие. М., 1996.
17. Балашов Л. Е. Реалистическая теория бессмертия // Вестник РФО. 2003. № 1;
18. Балашов Л. Е. Жизнь, смерть, бессмертие человека. // Труды членов РФО. 2003. № 5.
19. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999.
20. Берг Л. С. Номогенез или эволюция на основе закономерностей. Пг., 1922 – а.

21. Берг Р. Л. Суховой. Воспоминания генетика. М., 2003.
22. Бердяев Н. А. Смысл истории. Опыт истории человеческой судьбы. 3-е изд. Париж, 1974.
23. Бердяев Н. А. Философия свободы (Гл. У. Происхождение зла и смысл истории) // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
24. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989-а.
25. Бердяев Н. А. Судьба России. Репринтное воспроизведение издания 1918 года. М., 1990.
26. Бердяев Н. А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). Париж, 1946; То же // Вопр. филос. 1990. № 1-2.
27. Берталанфи Л. Общая теория систем – критический обзор // Исследования по общей теории систем. М., 1969.
28. Бехтерев В. М. Мозг и деятельность. М., 1928.
29. Бехтерев В. М. Бессмертие человеческой личности как научная проблема // Психика и жизнь. Избранные труды по психологии личности. СПб., 1999; То же. Электронный текст // [http:// rusneb.ru/download/orel/nettext/russian/behterev/behterev.htm](http://rusneb.ru/download/orel/nettext/russian/behterev/behterev.htm)
30. Бехтерев В. М. Личность и условия ее развития и здоровья // Объективное изучение личности. Избранные труды по психологии личности в двух томах. Т. 2-ой. М., 1999-а.
31. Бехтерева Н. П. Некоторые принципиальные вопросы изучения нейрофизиологических основ психических явлений человека // Глубокие структуры мозга человека в норме и патологии. М.-Л., 1966.
32. Бехтерева Н. П. Нейрофизиологические аспекты психической деятельности человека. Л., 1971; То же // Изд. 2-е. Л., 1974.
33. Бехтерева Н. П., Бундзен П. В., Гоголицын Ю. Л. Мозговые коды психической деятельности. Л., 1977.
34. Бехтерева Н. П., Гоголицын Ю. Л., Кропотов Ю. Д., Медведев С. В. Нейрофизиологические механизмы мышления: Отражение мыслительной деятельности в импульсной активности нейронов. Л., 1985.
35. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1976. Все ссылки на Библию приводятся по этому изданию. При цитировании текстов из Библии даётся принятое в используемом издании сокращённое название книги; первая цифра показывает главу, последующие цифры – стихи (положения) текста. Напр.: (Быт. 1, 2 означает: Бытие. Глава 1, Стих 2).

36. Биокосмист. Креаторий Российских и Московских Анархистов-Биокосмистов. №№ 3-4. М., 1922.
37. Биологи: биографический справочник. Киев, 1984.
38. Биология, гуманитарные науки и образование. Материалы Международной конференции. М., 1997.
39. Биофилософия. М., 1997.
40. Биоэтика. Вопросы и ответы. М., 2005.
41. Биоэтика: Проблемы, трудности, перспективы // Вопросы философии. № 10, 1992.
42. Блаватская Е. П. Тайная доктрина (Синтез науки, религии и философии). Т. 1-2. Смоленск, 1993.
43. Блаватская Е. П. Теософия и практический оккультизм. М., 1993-а.
44. Блаватская Е. П. Практический оккультизм. Евангельский эзотеризм // Соловьёв Вс. С. Современная жрица Изиды: Моё знакомство с Е. П. Блаватской и «теософским обществом». Приложение. М., 1994.
45. Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия (3 CD-ROM). М., 2007. Ссылки на используемые материалы сделаны в тексте.
46. Болонкин А. Поселим Бога в компьютер-интернетовскую сеть // N-T. ru / Текущие публикации / Наука сегодня. <http://n-t.ru/tp/ns/pb.htm>.
47. Болонкин А. XXI век – начало бессмертия людей! // N-T. ru / Текущие публикации / Наука сегодня <http://n-t.ru/tp/ns/nbl.htm>.
48. Борьба идей в современном мире. Т. 1-2. М., 1975 -1976.
49. Бромлей Ю. В., Подольный Р. Г. Человечество – это народы. М., 1990.
50. Брэдбери Р. И грянул гром // О скитаньях вечных и о Земле. М., 1987.
51. Булгаков С. Н. Религия человекобожия в русской революции // Христианский социализм. Новосибирск, 1991.
52. Булгаков С. Н. Свет невечерний // Сергиев Посад, 1917; То же // Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994.
53. Вандеман Д. Жизнь после смерти. М., 1998.
54. Вейсман А. Лекции по эволюционной теории. Петроград, 1918.
55. Вермель Е. М. История учения о клетке. М., 1970.
56. Вернадский В. И. Биосфера (Избранные труды по биогеохимии). М., 1967. Более раннее издание: Он же: Биосфера. М., 1926.

57. Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. М., 1965.
58. Вернадский В. И. Живое вещество. М., 1978.
59. Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере // Философские мысли натуралиста. Приложения. М., 1988.
60. Вернадский В. И. Автотрофность человечества // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993.
61. Веселовский В. Н. О сущности живой материи. М. 1971.
62. Взаимодействие методов естественных наук в познании жизни. М., 1976.
63. Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. М., 1958.
64. Вирхов Р. Целлюлярная патология как учение, основанное на физиологической и патологической гистологии. Вып. 1. (Гл. 1-11). М., 1865; То же // Вып 2. (Гл. 12-20). М., 1866.
65. Вишев И. В. Бессмертие человека. Реально ли оно? Минск, 1990.
66. Вишев И. В. Современный материализм и научный поиск решения проблемы практического бессмертия человека // Вестник РФО. М., 2001. № 2.
67. Вишев И. В. На пути к практическому бессмертию. М., 2002.
68. Вишев И. В. Проблема практического бессмертия и реального воскрешения // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. Т. 4. М., 2005.
69. Вишев И. В. Проблема реального воскрешения человека: мировоззренческий и естественнонаучный аспекты // Вестник Российского философского общества. № 2. М., 2005.
70. Вишев И. В. Достижение практического бессмертия человека и его реального воскрешения – двуединая задача // Вестник РФО. № 2, 2007.
71. Возникновение жизни на Земле. Труды Междунар. симпозиума... М., 1959.
72. Вознякевич Е. Е. Этика для искусственного интеллекта или свобода целеполагания как принцип организации информации // Известия СПбГЭТУ «ЛЭТИ». Спец. вып. Проблемы информатики: философия, науковедение, образование. СПб., 2007.
73. Вольтер. О душе // Философские сочинения. М., 1988.
74. Вопросы социозологии. Материалы первой Всесоюзной конференции. Львов, 1987.

75. Вочман Ли. Духовный человек. Т. 1. Чикаго, 1984.
76. В Писании дано явное откровение о бессмертии души: <http://www.lastdays.rhema.ru/libr/bsbessm.shtml>.
77. Гайденко П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания: Философско–религиозные истоки науки. М., 1997.
78. Гартман (Хартман) М. Общая биология. Введение в учение о жизни. Т. 1-2. М.-Л., 1929 – 1931; То же. Изд. 2-е. М. –Л., 1936.
79. Геккель Э. Мировые загадки. Лейпциг – Спб., 1906.
80. Геккель Э. Клеточные души и душевные клетки. Киев, 1880.
81. Гераклит / Фрагменты греческих философов VI-V вв. до н. э. // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989.
82. Гертвиг О. Современные спорные вопросы биологии. Вып. 1. Эволюция или эпигенез? Основы теории развития организмов. М., 1895.
83. Гёсслер К. О сущности жизни. М., 1967 (Перевод с нем. Güssler Klaus. Vom Wesen des Lebens. Berlin, 1964).
84. Гёте И. В. Фауст. Мн., 1971 (Любое изд. в переводе Н. Холодковского).
85. Гинзбург В. Л. Назад в средневековье // Известия. 22 февр. 1991.
86. Гирусов Э. В. Система «общество – природа» (Проблемы социальной экологии). М., 1976.
87. Гирусов Э. В. Взаимодействие наук как условие формирования социальной экологии // На пути к единству науки. М., 1983.
88. Гирусов Э. В. Принцип автотрофности человечества и космическая экология // Русский космизм и ноосфера: Тезисы докладов Всесоюзной конференции. М., 1989.
89. Гирусов Э. В. Основы социальной экологии. Уч. пос. М., 1998.
90. Глобалистика. Энциклопедия. М., 2003.
91. Глушков В. М. Кибернетика и искусственный интеллект (Кибернетика и диалектика. М., 1978). // Кибернетика, вычислительная техника, информатика. Избранные труды: В 3 т. Т. 2: ЭВМ – техническая база кибернетики. Киев, 1990.
92. Глязер Г. Исследователи человеческого тела от Гиппократ до Павлова. М., 1956.
93. Гоголь Н. В. Несколько слов о Пушкине // Собр. соч. в шести томах. Т. 6. М., 1953.
94. Горизонты экологического знания: социально – философские проблемы. М., 1986.

95. Горький А. М. На дне // Полн. собр. соч. Т. 7. Пьесы. Драматические наброски. 1897-1906. М., 1970.

96. Грозин Э. На пути к биокосмизму // Биокосмист. Креаторий Российских и Московских Анархистов-Биокосмистов. 1 Марта 1922 г.

97. Гусев М. В. О единой концепции биологического образования для всех. Парадигма биоцентризма и фундаментальное образование // Биология, гуманитарные науки и образование. Материалы Международной конференции. М., 1997.

98. Гусев М. В. Биоцентризм // Глобалистика. Энциклопедия. М., 2003

99. Гусев М. В., Карташова Е. Р., Олескин А. В. Некоторые тенденции гуманитаризации биологии под влиянием биосферного мировоззрения // Философия экологического образования. Сб. М., 2001.

100. Гусев М. В., Карташова Е. Р., Олескин А. В. Гуманизирующее биологическое образование как существенная часть стратегии выживания человечества // Вестник РФО. № 3, 2003.

101. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.

102. Дарвин Ч. Автобиография. Происхождение видов // Происхождение видов. М.-Л, 1937.

103. Дарвин Ч. Происхождение человека и половой подбор. Выражение эмоций у человека и животных // Соч. Т. 5. М., 1953.

104. Девятова С. В. Христианство и наука: от конфликтов к конструктивному диалогу. М., 1999.

105. Диалектика живой природы / Марксистско-ленинская диалектика в восьми книгах. Кн. 5-я. М., 1984.

106. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом. В 2 т. Т. 1. М., 1981.

107. Достоевский Ф. М. Пушкин. Очерк. Произнесено 8 июня 1880 г. // Собр. соч. в 10-ти томах. Т. 10. М., 1958.

108. Дубинин Н. П. Что такое человек? М., 1983.

109. Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг. М., 1980.

110. Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. Сб. статей. М., 2007.

111. Дюбуа – Реймон Эмиль. Семь мировых загадок. М., 1901.

112. Еврейская энциклопедия: <http://www.biblestudy.ru/qna/3470.shtml>

113. Египетская книга мёртвых. М., 1997.

114. Есенин С. А. «Не жалею, не зову, не плачу...» // Синь, упавшая в реку. Поэзия. Проза. М., 1985.

115. Заварзин А., Насонов Д., Хлопин Н. Об одном «направлении» в цитологии // Архив биологических наук. Т. 56. Вып. I. М., 1939.

116. Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. Л., 1991.

117. Заренков Н. А. Теоретическая биология (Введение). М., 1988.

118. Заренков Н. А. Опыт построения семиотической теории жизни и биологии // Методология биологии: новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция). М., 2001.

119. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. Т. 1- П. Второе изд. Париж. 1989.

120. Зуб А. Т. Биополитика: Методология социального биогизма в политологии // Материалы восьмого Междунар. Конгресса по логике, методологии и философии науки. Т. 3. М., 1987.

121. Зуб А. Т. Биополитика: истоки, современное состояние, перспективы. М., 1995.

122. Игнатов А. И. Жизнь как система форм движения материи. М., 1966.

123. Игнатов А. И. Философские вопросы проблемы сущности жизни. Автореф. дисс... докт. филос. н. М., 1973.

124. Игнатьев В. А. Принцип преемственности и его познавательное значение в биологии. Автор... канд. филос. н. М., 1971.

125. Игнатьев В. А. Формы преемственных связей в живой природе (постановка проблемы) // Материалы научн. конф. / Ряз с/х инст. № 28. М., 1972-а.

126. Игнатьев В. А. Некоторые вопросы изучения преемственных связей онтогенеза // Там же: Материалы научн. конф... № 28. М., 1972-б.

127. Игнатьев В. А. Значение понятия «биологическая преемственность» в исследовании сущности жизни // Научные труды / Рязанский мед. ин-т. Т. 51. Рязань, 1975.

128. Игнатьев В. А. Становление ноосферы как формы организации и движения материи // Философские проблемы социальной экологии. Тезисы... — М. : ИФАН СССР, 1989-а.

129. Игнатьев В. А. Планетарное творчество разума и возможности коадаптации // Русский космизм и ноосфера. Тезисы докладов Всесоюзной конференции. Ч. 1. М.: МФТИ, 1989 — б.

130. Игнатьев В. А. Коадаптация как фактор формирования и реализации возможностей человека // Возможности человека в современную эпоху: (Филос. анализ). М. 1989 -в.

131. Игнатъев В. А. Формирование и развитие идей классической биологии (Опыт философского анализа) / Депониров. в ИНИОН РАН. М., 1990.

132. Игнатъев В. А. Формирование нового знания и преемственность в развитии биологии. Диссертация... докт. филос. н. М., 1992.

133. Игнатъев В. А. «Русская идея» и идея взаимной помощи. Депонир. в ИНИОН РАН. — М.: ИНИОН, 1993.

134. Игнатъев В. А. «Русская идея»: софистичность религиозного содержания // Вестник Рязанского пед. ун-та. — Рязань, № 1. 1994.

135. Игнатъев В. А. Идеи преемственности и бессмертия в научном и вненаучном поиске сущности и смысла жизни // Труды членов Российского философского общества. М., 2002-а.

136. Игнатъев В. А. Бессмертие как смысл жизни, устремлённой в будущее // Философское осмысление судеб цивилизации. Ч. III. Тезисы... Кафедры философии РАН. М., 2002-б.

137. Игнатъев В. А. «Линии» Платона и Демокрита в развитии культуры (ориентир творчества А. А. Любищева). М., 2004.

138. Игнатъев В. А. Реальное бессмертие в ноосферогенезе и в сознании будущей цивилизации // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. Т. 4. М., 2005.

139. Игнатъев В. А. Возможно ли практическое, «земное» восхождение человека? // Вестник РФО. № 3. 2005.

140. Игнатъев В. А. История и философия биологии: Познание организации и эволюции форм жизни. Депон. в ИНИОН, М. 2006.

141. История биологии. С древнейших времён до начала XX века. М., 1972.

142. Каверин В. А. Освещённые окна. М., 1976.

143. Казанцев В. Я был никто... // Сборник упражнений по марксистско-ленинской философии. Тюмень, 1973.

144. Каммерер П. Общая биология. М.-Л., 1925.

145. Каммерер П. Загадка наследственности. Основы общей теории наследственности. Л., 1927.

146. Карасёв Л. В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии, 1992. № 8.

147. Карпенко Ю. Клиническая смерть и ассимиляция наукой древних знаний // N-T. ru / Текущие публикации / Наука и религия <http://n-t.ru/tp/rn/an.htm>.

148. Карпенко Ю. Эффект Махариши: медитация и процесс смерти // N-T. ru / Текущие публикации / Мир, в котором мы живем <http://n-tu/tp/mr/mps.htm>.

149. Карпинская Р. С., Никольский С. А. Социобиология: Критический анализ. М., 1988.

150. Кацнельсон З. С. Клеточная теория в её историческом развитии. Л., 1963.

151. Климова С. В. История души. Саратов, 1996.

152. Колмогоров А. Н. Жизнь и мышление как особые формы существования материи // О сущности жизни. М., 1964.

153. Коржинский С. И. Что такое жизнь? Вступит. лекция... – Томск, 1888.

154. Костюк Н. Т. О сущности жизни. Киев, 1966.

155. Костюк Н. Т. О сущности жизни (Опыт философского обобщения некоторых аспектов познания живого). Автореф... докт. филос. н., Киев. 1967.

156. Краткий толковый православный словарь. Минск, 2003.

157. Кремянский В. И. О значении различных форм филогенетической преемственности // Журнал общей биологии. Т. 1, № 3, 1940.

158. Кремянский В. И. О понятии гиперструктуры // Философия и современное естествознание. Материалы к XV Международному Венскому конгрессу... М., 1968.

159. Кремянский В. И. Структурные уровни живой материи: Теоретические и методологические проблемы. М., 1969.

160. Кремянский В. И. Методологические проблемы системного подхода к информации. М., 1977.

161. Кругляков Э. П. Что же с нами происходит? Новосибирск, 1995.

162. Кругляков Э. П. «Учёные» с большой дороги. М., 2001.

163. Кувакин В. А. Азбука гуманизма. М., 2000.

164. Кулаков Ю. И. Проблемы основ бытия и мир высшей реальности // О первоначалах мира в науке и биологии. С-Пб., 1993.

165. Кулик С. Когда духи отступают. М. 1981.

166. Кузнецов Д. А. Разрушительная преемственность // Научный фундамент идеи творения. Сб. статей членов Моск. об-ва креационных исследований. М., 1993.

167. Ламетри. Ж. Трактат о душе // Соч. М., 1983.

168. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. (5-е) собр. соч., Т. 18. М. . 1973.

169. Лепешинская О. Б. Происхождение клетки // Под знаменем марксизма, 1939.
170. Лепешинская О. Б. Происхождение клеток из живого вещества в организме. М. - Л., 1945; То же, 2-е изд. М., 1950.
171. Лепешинская О. Б. О понятии живого вещества // Вопросы философии. № 3. 1957.
172. Лермонтов М. Ю. Выхожу один я на дорогу. Смерть Поэта / / Соч. в 2т. Т. 1. М., 1988.
173. Лимонов Э. Священные монстры. М., 2004.
174. Лисеев И. К. Современная биология и формирование новых регулятивов культуры (филос. анализ). Автореф. ... докт. филос. н. М., 1995.
175. Лисеев И. К. Новые методологические ориентации в современной философии биологии // Методология биологии: новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция). М., 2001.
176. Ломоносов М. В. О слоях земных // Полн. собр. соч. Т. 5. М – Л., 1954.
177. Лоренц К. Человек находит друга. М. . 1992.
178. Лоренц К. Агрессия (Так называемое Зло). Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопросы философии. № 3. 1992 -а.
179. Лоренц К. Агрессия (так называемое Зло). М., 1994.
180. Лосский Н. О. Интуитивизм // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992.
181. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
182. Лука, архиепископ (Войно-Ясенецкий В. Ф.). Дух, душа и тело. М., 1997.
183. Лука, архиепископ (Войно-Ясенецкий В. Ф.). О духе, душе и теле. Впервые опублик. в изд. «Жизнь с Богом», Брюссель, 1978. Файл в Internet: <http://rusneb.ru/download/orel/nettext/russian/luca/oduhe.html>
184. Льюис Дж. Р. Энциклопедия представлений о жизни после смерти. (Предисловие Р. Моуди). Ростов-на-Дону, 1996.
185. Мальтус Т. Опыт о законе народонаселения. СПб., 1868; То же: Мальтус Т. Опыт закона о народонаселении. М., 1895. Т. 1–2.
186. Мантатов В. В., Мантатова Л. В. Экологическое воспитание и устойчивое развитие (к вопросу о духовных ценностях и перспективах) // Философия экологического образования. Сб. М., 2001.

187. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 3. М. 1955.
188. Медведев Ж. А. Взлёт и падение Лысенко. М. 1993.
189. Мечников И. И. Этюды о природе человека. М., 1903.
190. Мечников И. И. Этюды оптимизма. М., 1988; То же. 1-е изд. М., 1907; (Idem. Essais optimistes. P., 1907).
191. Мечников И. И. Сорок лет искания рационального мировоззрения. М., 1913.
192. Митникова Л. В. Философские проблемы биологии клетки (Гносеологический аспект). Л., 1980.
193. Моисеев Н. Экология человечества глазами математика (Человек, природа и будущее цивилизации). М., 1988
194. Морис Г. М. Сотворение мира: научный подход. Сан—Диего, 1981.
195. Моуди (Муди) Реймонд. Жизнь после жизни. Размышления о жизни после жизни. М., 1991 (или С-Пб., 1992, Киев, 1994; —любое из многочисленных переизданий разных лет).
196. Моуди (Муди) Реймонд. Предисловие // Джеймс Р. Льюис. Энциклопедия представлений о жизни. Ростов-на-Дону, 1996.
197. Моуди (Муди) Реймонд при участии Перри П. Возвращение назад. Снова о жизни до жизни и встречах после смерти. М., 1997.
198. Моуди Р. Снова о жизни после жизни. Дальнейшие размышления о феномене смерти. М., 1998.
199. Моуди (Муди) Реймонд, Перри П. Всё о встречах после смерти. Как встретиться с умершими близкими. М., 1998.
200. Мультиверсум (Multiversum) Гонсалес Алекс Рон (Gonzales Alexander Ronald): <http://hghltd.yandex.net.yandbtm?url=http%3A%2F%2Fmultiversum.ru%2F&tex>
201. Мытарства души блаженной Феодоры // Тибетская книга мёртвых. Приложения: Православные свидетельства о судьбе души по смерти тела. СПб., 1992.
202. Научный фундамент идеи творения. Сборник статей членов Московского общества креационных исследований. М., 1993.
203. На пути к теоретической биологии. 1 Прологомены. М., 1970.
204. Неговский В. А. Вторая жизнь. М., 1983.
205. Неговский В. А. Очерки по реаниматологии. М., 1986.
206. Никольский В. В. Нравственные идеалы Пушкина. СПб., 1882.

207. Ницше Ф. Весёлая наука; Злая мудрость // Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990.
208. Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
209. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология, М., 1999.
210. О бессмертии души.: <http://www.cdrm.ru/iegova/issl/evm/22.htm>
211. Опарин А. И. Возникновение и начальное развитие жизни. . М., 1966.
212. Опарин А. И. Жизнь, её природа, происхождение и развитие. М., 1968.
213. Опарин А. И. Материя —> жизнь —> интеллект. М. 1977.
214. Опарин А. И. Борьба материализма и идеализма по проблеме сущности жизни. Критика витализма и механицизма. Проблема происхождения жизни (§§ 1 и 2 гл. 1 «Жизнь как форма движения материи») // Диалектика живой природы / Марксистско-ленинская диалектика в восьми книгах. Кн. 5-я. М., 1984.
215. О первоначалах мира в науке и теологии. Сб. статей / Фонд изучения проблем науки и теологии им. П. А. Флоренского. СПб., 1993.
216. О сущности жизни. М., 1964
217. Очерк диалектики живой природы. М., 1962.
218. Панцхава И. Д. Человек, его жизнь и бессмертие. М., 1967.
219. Панцхава И. Д. О смерти и бессмертии. М., 1972.
220. Платон «Государство» Гл. X // Филеб. Государство. Тимей. Критий. М., 1999.
221. Платонов Г. В. Жизнь, наследственность, изменчивость (Методологические аспекты). М., 1978.
222. Платонов Г. В. Понятие сущности жизни и его определение (§ 3. Гл. 1. «Жизнь как форма движения материи») // Диалектика живой природы / Марксистско- ленинская диалектика в восьми книгах. Кн. 5-я. . М., 1984.
223. Плющ Л. Н. Энтропия и сущность жизни. М., 1964.
224. Половинкин А. И. Православная духовная культура. М., 2003.
225. Проблема целостности в современной биологии. М., 1968.
226. Проблемы перехода России к устойчивому развитию. М., 1997.
227. Происхождение предбиологических систем. М., 1966.
228. Пространство, время, движение. М. . 1971.

229. Пушкин А. С. Не дай мне бог сойти с ума ... Полн. собр. Соч. в 6 т. Т. 2. М., 1949.

230. Пушкин А. С. Полн. собр. соч. в шести томах. Т. Т 1–6. М., 1949–1950. Все ссылки на произведения Пушкина даются по этому изданию.

231. Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Избранное. М., 1976.

232. Радищев А. Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Сочинения. М., 1988.

233. Развитие концепции структурных уровней в биологии. М., 1972.

234. Ремизов, В. А. Духовность как культурная ценность личности // Философские науки. №2. 1997.

235. Редакция РФГ. Академик В. Л. Гинзбург: «Будущее человечества – наука, наука и ещё раз наука» // Российская философская газета, № 10. 2007.

236. Русская идея. Тезисы. Каф. филос. РАН / ИФ РАН – М.:, 1992.

237. Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.

238. Свифт Дж. Путешествия Гулливера. Часть 3-я. Путешествие в Лапуту... Гл. X. М. 1991.

239. Святогор А. Доктрины отцов» и анархизм – биокосмизм / Биокосмист. Креаторий Российских и Московских Анархистов-Биокосмистов. №№ 3-4. М., 1922.

240. Семенов В. В. Философия души, сверхчувственная материя и диалектика бессознательного. Пушкино, 2001.

241. Серафим (Роуз), иеромонах. Душа после смерти: Современный посмертный опыт в свете православного учения о загробной жизни // Приложения к «Тибетской книге мёртвых». М. 1992.

242. Серафим Роуз. Душа после смерти. Электронный вариант // http://www.fictionbook.ru/author/rouz_serafim/dusha_posle_smerti/rouz_dusha_posle_smerti.html

243. Сетров. М. И. Организация биосистем. Методологический очерк принципов организации живых систем». М, 1971.

244. Симонов П. В., Ершов П. М., Вяземский Ю. П. Происхождение духовности. М., 1989.

245. Смерть! Ад! Бессмертие!!! // Библейское Знамя, 1993: <http://www.biblejskoe-znamia.ru/biblioteka/znamia/smert.html>.

246. Смирнов А. Предсказания и предсказатели // Российская философская газета. № 5, 2007.
247. Смирнов А. Причины неприятия научных знаний // Российская философская газета. № 7, 2007.
248. Смирнов А. Псевдонаучные страшилки // Российская философская газета. № 8, 2007.
249. Смирнов А. Поле чудес в стране дураков // Российская философская газета. №9, 2007.
250. Смирнов А. Ниспровергатели наук // Российская философская газета. № 11, 2007.
251. Смирнов И. Н., Толстов А. Б. Философский вклад дарвинизма: натуралистическая версия Майкла Рьюза // Вопросы философии, № 1. 1987.
252. Соيفер В. П. Красная биология...М., 1998.
253. Соифер В. П. Власть и наука. (Разгром коммунистами генетики в СССР.) М., 2002.
254. Соловьёв С. М. Сочинения. Кн. I. Тома 1-2. М., 1988.
255. Соловьёв В. С. Три силы // Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1989.
256. Соловьёв В. С. Русская идея // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989
257. Соловьёв В. С. Русский национальный идеал // Там же. Т. 2.
258. Соловьёв В. С. Современная жрица Изиды: Моё знакомство с Е. П. Блаватской и «теософским обществом». М., 1994.
259. Степин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопр. филос. 1989. № 10.
260. Степин В. С. От классической к постнеклассической науке (изменение оснований и ценностных ориентаций) // Ценностные аспекты развития науки. М., 1990.
261. Степин В. С. Эпоха перемен и сценарии будущего. М., 1996.
262. Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. Кн. 2-я. Киев, 1897.
263. Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.
264. Структура и формы материи. М., 1967.
265. Структурные уровни биосистем. Материалы к конференции М., 1967.
266. Стэнли Л. Яки. Спаситель науки. М., 1992.
267. Суворова О. С. Человек: душа и тело, смерть и бессмертие. Поиски решения проблемы в истории культуры. М., 1994.

268. Тейлор Пол. Сотворение. Иллюстрированная книга ответов. Факты о происхождении жизни, человека и космоса. С-Пб., 1994.

269. Тибетская книга мёртвых. Приложения: Православные свидетельства о судьбе души по смерти тела. СПб., 1992.

270. Тинберген Я. Пересмотр международного порядка. М., 1980.

271. Токарева С. Б. Методологические основания анализа духовности // *Философия и общество*. № 2, 2005.

272. Токин Б. Клетка и организм // *Под знаменем марксизма*. М., 1936. № 8.

273. Толстой Л. Н. Война и мир // *Собр. соч. в 14-ти томах*. Т. 4. М., 1951.

274. Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // *Собр. соч. в 14-ти томах*. Т. 10. Повести и рассказы (1872-1886). М., 1952.

275. Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999.

276. Тэйлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1939.

277. Урсул А. Д. О природе информации // *Вопросы философии*, № 3., 1965.

278. Урсул А. Д. Природа информации: Философский очерк. М., 1968.

279. Урсул А. Д. Природа информации в современной науке (Философские очерки). М., 1975.

280. Урсул А. Д. Перспективы выживания цивилизации: космологический аспект // *Филос. науки*, № 8, 1989.

281. Фёдоров Н. Ф. Из «Философии общего дела». Новосибирск. 1993.

282. Фёдоров Н. Ф. Философия общего дела // *Собр. Соч. в 4 т. Т. 1-3*. М., 1995- 1997.

283. Ферворн М. Общая физиология. Основы учения о жизни. Вып. 1. М., 1897.

284. Философские вопросы биокibernетики. М., 1969.

285. Философский энциклопедический словарь. М., 1997 (и последующие стереотипные издания этого словаря ИФ РАН).

286. Флоровский Г. О бессмертии души // Публикация в Интернете: http://www.krotov.info/library/f/florov/rovsky_009.html; Вариант в Интернете: Он же: Бессмертие души: <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=315>

287. Форд Артур. Жизнь после смерти. СПб, 1994.

288. Форрестер Дж. Мировая динамика, М., 1978.
289. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. Психопатология обыденной жизни. О сновидении. По ту сторону принципа удовольствия. Я и ОНО // Очерки по психологии сексуальности. Мн., 1997.
290. Фрейд З. Введение в психоанализ. Психоанализ и детские неврозы. Психоанализ и культура // Психоаналитические этюды. Мн., 1998.
291. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Мир философии. Ч. 2. М., 1991; То же // Психоаналитические этюды. Мн., 1998.
292. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1986.
293. Фролов И. Т. Жизнь и познание. О диалектике в современной биологии. М., 1981.
294. Фролов И. Т. О смысле жизни, о смерти и бессмертии человека. М., 1985.
295. Фролов И. Т. О человеке и гуманизме. Работы разных лет. М., 1989.
296. Фролов И. Т., Юдин Б. Г. Этика науки: проблемы и дискуссии. М., 1986.
297. Фромм Э. Душа человека. М., 1998. То же. Электронный вариант из сб. 1992 г.: http://www.lib.vsu.ru/elib/philosophy/b52678_f.doc
298. Фурсов А. Лептонная душа // Континент. Газета для нормальных людей. № 22, 1998.
299. Чаадаев П. Я. Философические письма // Соч. М., 1989.
300. Человек: образ и сущность. О душе (Гуманитарные аспекты). М., 1997.
301. Челпанов Г. И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. М., 1994.
302. Чернышевский Н. Г. Что делать? Из рассказов о новых людях // Собр. Соч. В 5 т. Т. 1. М., 1974.
303. Чехов А. П. Дядя Ваня // Пьесы. М., 2000; (То же // Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1960).
304. Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. М. . 1973.
305. Чичерин Б. Н. Наука и религия. М. . 1999.
306. Что говорит Библия о бессмертии души? — <http://www.3angels.ru/index.php?id=266>.

307. Чумаков А. Н. Глобализация. Контуры целостного мира. М., 2005.
308. Шванн Т. Микроскопические исследования. М. –Л., 1939.
309. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1989.
310. Шеллинг Ф. В. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) / Якоби. Теософия // Соч. в 2 т. Т. 2 М, 1989.
311. Щепин Л. А. Моделирование психических нарушений // Известия СПбГЭТУ «ЛЭТИ». Спец. вып. Проблемы информатики: философия, науковедение, образование. СПб., 2007.
312. Шлейден М. Я. Данные о фитегенезе // Шванн Т. Микроскопические исследования. М.-Л., 1939.
313. Шмальгаузен И. И. Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии организмов. М.-Л., 1938.
314. Шмальгаузен И. И. Проблемы дарвинизма. М., 1946 (2-е изд. – Л., 1969).
315. Шмальгаузен И. И. Кибернетические вопросы биологии. Новосибирск, 1968
316. Шрёдингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? М., 1947.
317. Штейнер Р. Истина и наука. Посвящение в мистерии. О человеческой ауре. С.-Пб., 1992-а.
318. Штейнер Р. Как достигнуть познания высших миров? Ереван, 1992-б.
319. Цвейг С. Романтизированные биографии. Очерки. // Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М., 1984.
320. Циолковский К. Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами: Невозможное сегодня станет возможным завтра // Вечное солнце. Русская социальная утопия и научная фантастика (вторая половина XIX – начала XX века). М., 1979.
321. Циолковский К. Э. Ум и страсти. Воля Вселенной. Известные разумные силы. М., 1993–а.
322. Циолковский К. Э. Монизм Вселенной; Космическая философия // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993-б.
323. Экологическое образование и устойчивое развитие. М., 1996.
324. Электронная еврейская энциклопедия // <http://www.eleven.co.il/article/11493>.

325. Эмпедокл. Очищения // Антология мировой философии в 4- т. Т. 1. М., 1969.
326. Энгельгардт В. А. Интегратизм – путь от простого к сложному в познании явлений жизни // Вопр. Филос., 1970. № 11.
327. Энгельгардт В. А. О некоторых атрибутах жизни: иерархия, интеграция, «узнавание» // Вопр. филос., 1976. № 7.
328. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. М., 1961.
329. Югай Г. А. Философские проблемы теоретической биологии. М. 1976.
330. Юдин Б. Г. Введение в биоэтику. М., 1998.
331. Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.
332. Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1994.
333. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. Проблемы современной психотерапии. М., 2006. Публикация в Internet: http://rusneb.ru/download/orel/nettext/foreign/yung/uong_problem_dushi.
334. Юнг К. Г. Проблема души современного человека. Статья, опубликованная в: *Europaische Revue IV* (Berlin, 1928). Переработана и расширена. Публикация в Internet: http://rusneb.ru/download/orel/nettext/foreign/yung/uong_problem_dushi.htm.
335. Яковлев А. И. Энергетическая природа сознания. М., 2007
336. Яркин В. А. Россия себя держит // За веру, царя и отечество. Сб. монархических статей. Рязань, 2002.
337. Bertalanffy L. von. Kritische Theorie der Formbildung / *Abhandlungen zur theoretischen Biologie* herausgegeben J. Schax,el. Heft 27. Berlin, 1928.
338. Bertalanffy L. von. Theoretische Biologie: Band. 1. Allgemeine Theorie, Physikochemie, Aufbau und Entwicklung des Organismus. Berlin, 1932; Band 2. Stoffwechsel, Wachstum. Berlin, 1942.
339. Bertalanffy L. von. Vom Molekül zur Organismenwelt. Grundfragen der modernen Biologie. 2-te Auflage. Potsdam, 1949.
340. Driesch H. Die «Seele» als elementarer Naturfaktor. Studien über die Bewegungen der Organismen. Leipzig, 1903.
341. Driesch H. Philosophie des Organischen. Leipzig, 1909. Bd. 1–2; (Ibid.,: 4 Aufl. 1928).
342. Haeckel E. Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formenwissenschaft, mechanisch

begündet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenstheori.
Bd. 1-2. Berlin, 1866.

343. Hartmann M. Biologie und Philosophie. Berlin. 1925.

344. Hartmann M. Die metodologischen Grundlagen der Biologie.
Leipzig, 1933.

345. Reinke I. Das dynamische Weltbild. Physik und Biologie. Leipzig.
1926.

346. Walter W. G. The living brain. London, 1953. (Название работы можно перевести: Живой мозг; или: Живая ЭВМ – В. И.). Выходные данные работы Уолтера приводятся по работе: Бехтерева Н. П., Гоголицын Ю. Л., Кропотов Ю. Д., Медведев С. В. 1985.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЛОГИКА ПОЗНАНИЯ ДУШИ И БЕССМЕРТИЯ

Работы, включённые во вторую часть книги, занимают меньший объём, но не менее значимы для реализации авторского замысла. Они призваны раскрыть достоинства и минусы используемых логических приёмов, способов и средств постижения сути и отношений реалий, относимых к божественному и земному миру. Эта проблематика шире, чем особенности познания души и бессмертия. Философская рефлексия, выявляя общее и различия в познании особенностей земного и божественного, причинно-детерминистских и чудесных сверхъестественных связей и отношений, позволяет относить эти результаты к логике исследования души и бессмертия. Поэтому в данный раздел включены работы, выявляющие логику религиозных суждений не только о душе и бессмертии, но и по другим аспектам особенностей научного и вненаучного познания. С сожалением приходится убеждаться, что доводы о врождённом бессмертии души и её судьбе после смерти покидаемого тела получают с использованием приёмов эклектики (беспринципного смешения разных взглядов, противоположных позиций; от греч. *eklektikos* – выбирающий) и не всегда осознаваемой софистики (от греч. *sophistike*, – использование софизмов, т. е. суждений, внешне правильных, но по сути неверных, выражающих хитрость, уловку спорящей стороны). Такие доводы нередко оказываются паралогизмами (греч. *paralogismos* – непреднамеренная логи-

ческая ошибка) – суждениями, построенными при нарушении логических приёмов получения истинных знаний. Многие толкования души и бессмертия в качестве паралогизмов оказываются несостоятельными, как и попытки объединить научные знания и религиозные представления, игнорируя принципиальные различия религиозной и научной истины.

Во вторую часть включены работы, показывающие ограниченность формально – логических построений религиозных суждений: «Идолы формальной логики на пути креативности», «Магический блеск и нищета формальной логики в решении диалектических противоречий». Эти работы опубликованы в сборниках по проблемам творчества, издаваемых Российским философским обществом (РФО), и в «Вестнике РГУ» – Рязанского Государственного университета. Логика стремлений отдельных учёных обосновать пользу религии для науки рассматривается в работе «Медвежья услуга» учёных в попытках синтеза науки и религии». Её содержание представлено в статьях сборника «Метафизика креативности» (Вып. 3. М.: РФО, 2008).

В заметках «Гуманитариям не нужна учёная степень, но всем нужно соблюдать конституцию» (Вестник РФО, № 4, 2007) представлены разные логические суждения о религии и науке, проявившиеся в полемике по поводу открытого письма десяти академиков Президенту России. Предпочтительной для объективных суждений оказывается позиция сводомыслящего, разделяемая автором. Свободомысле позволяет избежать пристрастий и предпочтений приверженцев определённых конфессий. Логика библейских текстов о душе и их разных толкований автор попытался выявить в статьях: «Библейский бог – творец мира и своего земного облика», «Творчество в учении о врождённом бессмертии души», «Причины и следствия введения в христианство учения о врождённом бессмертии души». Они приняты к печати в 2009 году в сборнике секции РФО по проблемам творчества. Логика доводов о возможности

земного бессмертия и невозможности в обозримом будущем реального, земного воскрешения представлена в заметках (небольших статьях) «Возможно ли практическое, «земное», воскрешение человека?» и «Нужна ли бессмертная парадигма?», опубликованных в выпусках Вестника РФО.

ИДОЛЫ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ НА ПУТИ КРЕАТИВНОСТИ

Материалы работы опубликованы в сборнике научных статей «Метафизика креативности» Вып. 2. М. : РФО, 2007.

Ряд аспектов креативности, проявляющихся в разрешении диалектических противоречий, рассмотрен в коллективной монографии 2006 г. «Метафизика креативности» [автор раздела 26 – Семенов С. Н. (1)]. Это обстоятельство позволяет сократить введение, наметив **цель**: *проанализировать типичные ситуации, в которых привычные для мыслителей требования формальной (классической) логики перерастают в идолы, мешающие креативности, как творчеству, в разрешении диалектических противоречий.* Ниже рассматривается несколько ситуаций проявления идолов такого рода. Анализу других типичных препятствий в попытках разрешать диалектические противоречия средствами формальной логики предполагается посвятить новые исследования, которые продолжат данную тему.

1. Расширение содержания понятия при невнимании к истории его формирования обрекает на софистику и неправильные выводы

Логика рассуждений, принимаемых решений и действий на их основе приобретает особую актуальность, когда требуется учитывать историческое изменение в содержании понятий и (или) их смысловой нагруженности. Они происходят вследствие социокультурных изменений в обществе и ведут к новому видению мира и его фрагментов. Если вольно или невольно не соблюдать присущих диалектике требований историзма и всесторонности анализа, то по-

являются софистические доводы, которые могут выглядеть убедительно.

Софизмы – суждения, которые внешне выглядят логически правильными, но являются неверными по существу. За внешней правильностью, а порою и респектабельностью софизмов, как правило, скрываются (а внимательному читателю – открываются) произвольные, односторонние, нередко – алогичные, и уже поэтому неверные утверждения. Некоторые из них оказываются софизмами.

Софизмы искажают содержание истинных суждений. Часто – за счёт расширения объёма и (или) содержания терминов, которые могли верно отражать черты реальности. Но эти термины, или составленные из них суждения, прилагаются к оценке ситуаций другого места или времени, которым они не соответствуют. При этом создаётся иллюзия, что особенности новой ситуации раскрываются через содержание используемых понятий и суждений, верных относительно другого места и другого времени. В качестве примеров сошлёмся на известные, «классические» примеры – софизм «рогатый», занимательную игру–доказательство, что 2×2 будет 5 или 3 и т.п.).

Софизмы и другие алогизмы далеко не безобидны, когда они используются в богословских, философских работах, в программах и выступлениях политиков, чиновников, администраторов. Особенно вредны софизмы в форме демагогических обещаний. Например, с сегодня на завтра повысить уровень жизни россиян, как только ведущей в экономике страны станет частная, капиталистическая собственность.

Софизмы обычно обнаруживаются не сразу. Удивляться этому не приходится, поскольку сами авторы подобных суждений могут конструировать софизмы бессознательно, движимые желанием обосновать разделяемую ими точку зрения. Приняв определённые ориентиры и исходные постулаты, авторы заставляют войти в мир создаваемых софизмов и читателей, которым надо понять, о чём идёт речь в заинтересовавшем их тексте. Примером подобной ситуации может служить логика статьи о духовности С. Б. Токаревой (2). В ней автор заявила, что духовность в самом об-

щем виде «представляет собой сопряженность «души» с духом, под которым понимается идеальность как таковая» (2. С. 84). Но такое абстрактно—общее толкование, по мнению С. Б. Токаревой, не позволяет включать представления об абсолютных ценностях и ведёт к отождествлению духовности с бездуховностью, как получилось у В. А. Ремизова (3). Поэтому понятие духовности уточняется. «Духовность есть возникающая в результате обращенности к духовной реальности соразмерность человека с духом как надындивидуальной идеальной сущностью, которая и задает меру человеческого в человеке» (2. С. 84). Получается, что дух надындивидуальный задаёт меру духовности индивидуальной при соотношении с ним субъективности человеческого духа.

Приведённые позиции в понимании духовности и её определение, однозначно предполагающие существование Духа (Бога), как объективной духовной реальности, принимаются как единственно правильные. Через призму такого, с позиции автора — единственно правильного, — толкования духовности рассматриваются другие позиции в воззрениях на духовность. Они, по принятой логике суждений, оказываются односторонними, недостаточными и т. д., как не соответствующие авторской «единственно правильной» позиции. Как обосновывается правильность понимания духовности у С. Б. Токаревой?

Простое постулирование индивидуального и надындивидуального духа, соотношение которых задаёт меру духовности, может казаться достаточно произвольным. Но появляются витиеватые суждения о сложности решения проблемы духовности. Например: «Предметом изучения выступает здесь целостный и многообразный духовный опыт, вырастающий из духовных интуиций личности и являющийся поэтому субъективным и индивидуальным» (2. С. 81—82). Со ссылкой на Ф. В Шеллинга (4) выдвигается новая исследовательская задача — «вместо того, чтобы опираться на непосредственный внешний опыт, ...обратиться к непосредственному внутреннему опыту, к внутреннему свету, к внутреннему чувству» (2. С. 81-82). Это позволяет отказаться от строго определённых понятий и категорий,

которые будто бы не позволяют выявить специфику духовности, и открывается возможность перейти к символическому, образному толкованию духовности. Они—то и заключают в себе истину «как непосредственное знание, как очевидность». Недостаточность понятийного, дискурсивного знания компенсируется знанием интуитивным, метафорическим (Там же), которое заранее определено как истинное.

После таких рассуждений вроде бы и неловко высказывать сомнение в правильности позиции автора — С. Б. Токаревой. Она заявила, что реализует новый подход, опирающийся на представления Шеллинга и Юнга, высказала своё почтение перед интуитивным метафорическим, и тем самым, по её уверению, — истинным знанием. Оно открывается внутреннему свету, внутреннему опыту. Но мы всё же выскажем сомнения в правильности позиции С. Б. Токаревой. Она справедливо выступает против проявлений духовного кризиса, выражаемого в своеобразных понятиях и построениях нео— и постмодернизма. Но почему же отсюда должно следовать, что общество (а не его составляющие) становится бездуховным, и что единственным выходом из грозящей деградации вследствие потери духовности является обращение к неопределённому и мистическому внутреннему опыту, внутреннему свету? Похоже, что гипноз слов о внутреннем опыте, переживании исходных духовных интуиций и т. п. сказался в первую очередь на самом авторе. Ведь она искренне считает, что её «новый» подход выходит за рамки произвольных и субъективных утверждений, которые напрямую вроде бы и не удобно принимать, провозглашая, в качестве исходных религиозные, по сути дела, постулаты об индивидуальном духе и духе надындивидуальном, равном Богу.

Односторонность, вызываемая апологетикой христианства, присуща своеобразному сочинению В. У. Бабушкина «Философия духа...» (5). Проявляется односторонность, в частности, в подчинении содержания понятий, имеющих устоявшееся и в известной мере «общепринятое» содержание концепции примата самодостаточного и вечного Духа,

разделяемой автором Дух образует стержневую основу души при соответствующей (духовной) установке (интенции, или – направленности) сознания. В принцип анализа возведена размытость, неопределённость многих понятий. Например, характеристика веры только как религиозной оказывается довольно неопределённой. «**Самодостоверность духа** в человеке – это и есть то состояние сознания, которое называют верой» (5. С. 53-54). В. У. Бабушкин изменил обычно употребляемое содержание понятий здравого смысла, личности, аналитической и синтетической процедур научного познания и деятельности духа и др. Познание живой природы односторонне, из-за потребностей логической схемы, связывается с магической установкой, а неживой – с объективной. Изменение устоявшегося содержания понятий и допускаемые апологетические односторонности позволили В. У. Бабушкину показать, что научное познание является простым, примитивным, а ведущую роль в жизни человека играют ценностные ориентиры, связанные с духовной установкой сознания. Последняя, впрочем, также не требует чего-то особенного. Надо лишь через интенцию (направленность) ожидания сосредоточиться на духовных помыслах, быть чистым сердцем и искренним в своём стремлении приобщиться к духовной реальности. К сожалению, через апологетику христианских нравственных поучений, вызывающую отмеченные односторонности и искажения, автор «Философии духа...» (1995) реализует свои субъективные устремления, привлекаемый магическим блеском формально-логических построений, позволяющих отодвигать в сторону, как неправомерные, альтернативные подходы и решения. Но это путь односторонней апологетики, ведущий в логический тупик антиномий. Ещё И. Кант показал, что можно с равным успехом доказывать (или – опровергать) противоположные утверждения – антиномии, среди которых признание, или отрицание, Бога как творца мира, свободы воли.

Формальная логика, маня простотой выбора одного из альтернативных суждений о предмете, этим выбором закрывает обсуждение других возможных подходов и решений. Научные

взгляды, отвергаемые при выборе религиозно—идеалистических трактовок, позволяют воспроизводить реальную историю понятий духа и духовности (6). Научные изыскания позволили выяснить, что представления о духе и духовности изначально были тесно связаны с наблюдавшимися нашими далёкими пращурами процессами зависимости жизни от дыхания и его прекращения при наступлении смерти. Это отчётливо улавливается в переводе на русский язык понятий о жизни: воздух, дух — душа, телогрейка — душегрейка и т. д. Невидимая составляющая воздуха, поступающая в тело при дыхании, как полагали далёкие предки, образовывала активную, нематериальную душу человека. Прекращение дыхания связывалось с тем, что душа покидала тело. Понятия «испустить дух, дух вон» и т. п. выражали наступление смерти. Практический опыт показывал, что смерть наступала вследствие больших потерь крови при серьёзных ранах, повреждениях тела, при прекращении доступа воздуха внутрь организма.

Эти обстоятельства нашли отражение в словах о «леденящем дыхании смерти» и причинах наступления смерти. Умерший мог истечь кровью, потерять много крови, задохнуться, мог быть задушен. В любом случае смерть наступала, когда, по представлениям наших пращуров, душа покидала тело, дух отлетал от человека. В соответствии с тем, какой орган признавали носителем «дыхания жизни», душу помещали в разные органы — в грудь, лёгкие, сердце, голову. В «Ветхом Завете» Библии воспроизводится древнее представление о крови как душе. «...Строго наблюдай, чтобы не есть кровь и потому, что кровь есть душа: не ешь души вместе с мясом; ...не ешь её, дабы хорошо было тебе и детям твоим после тебя...» (7. Втор. 12:23-24).

Представления о бессмертии души и её возможности оставаться живой, отделяясь от тела, формировались с глубокой древности, в частности, — в попытках объяснить явления сна и сновидений. Тело при отделении души во сне и в случае смерти лишалось активности, оставалось неподвижным, и через некоторое время разлагалось. Простые жизненные наблюдения требовали некоторой логики в

объяснении существования душ, покидающих тело на время сна, или, после кончины человека, — навсегда. Для древнего человека было естественным предположить наличие особого мира душ, бессмертных и активных носителей жизни, созданных, как и весь остальной мир, богом или иным «первоначалом» бытия всего сущего.

С распространением обрядности, включающей ритуал подготовки умирающего к смерти, проводы покойника и церемонию захоронения, таинственный дух как активный носитель жизни стал связываться с религиозными представлениями о высших вечных и абсолютных ценностях. Дух стал олицетворением активного начала, входящим в само существо бога и исходящим от него в актах творения и поддержания жизни. По Библии (7) в творении мира активно участвовал Дух Божий, который носился над водою, когда земля «была безвидна и пуста, и тьма над бездною» (7. Быт. 1:2).

Краткий экскурс к истокам понятий показывает обусловленность их содержания реальными, земными отношениями людей между собой и природой. Но эти же отношения, приведшие к формированию представлений о возможном сверхъестественном начале мира, называемом богом или иначе, связали представление о духе, душе и духовности с религиозным видением мира, его источника и движущих сил. За долгие века существования религии понятия духа и духовности, а применительно к отдельному человеку — души и душевности, стали в интеллектуальной жизни общества связываться с религиозной святостью и благочестием, неизъяснимым божественным промыслом, тайной божественного творения.

В религии и течениях религиозной философии *душа* характеризуется как *нематериальная, имеющая божественное происхождение субстанция*, независимая от тела человека. *Дух* в религии понимается как *божественная сущность*, в христианстве и иудаизме — одна из сущностей, или лиц (ипостасей) триединого Бога, а духовная жизнь — как «жизнь в Боге». «Святые отцы» и богословы, кажется, до

сего дня не решили проблему приоритета, соподчинённости души и духа. Некоторые мыслители Древнего мира считали, что Душа Мира важнее Духа. В христианстве Дух как ипостась Бога — Творец всего, в том числе и душ людей, стремящихся к воссоединению с Богом. Один из вариантов толкования духовности и духа был представлен в ранее упомянутой статье С. Б. Токаревой (2).

Наличие особой, нематериальной сферы индивидуальной и общественной жизни, называемой духовной, признаётся не только религией, но и наукой, дающей причинные, детерминистские объяснения феноменов духовности и духовной жизни. Научное, или шире — светское, толкование духовности не ограничивается приравниванием духовного к религиозному мировосприятию и мировидению. *Светские и научные*, взгляды на мир включают в представления о духе и душе психические свойства человека, идеальные образы и обозначения действительности. Палитра мнений в истолковании этих понятий довольно широкая. Не зря основатель немецкой философской антропологии М. Шелер (8) (1874—1928) отмечал, что редко с каким другим понятием обращаются так безобразно, как с понятием (принципом) духа, который дополняет принцип разумности и наиболее полно характеризует важное, специфически человеческое качество в человеке.

Мы будем иметь в виду следующие содержательные характеристики научного толкования понятий души и духа. *Душевное*, или *душа* может пониматься как *психическое по отношению к физиологическому, как индивидуальное сознание и самосознание личности*. Понятие «духовное» в данной трактовке обозначает *наличие у человека психических свойств, идеальных (нематериальных) образов и обозначений действительности*, которые могут выражаться в материальных носителях — знаках языка (обыденное, научного), в художественных образах искусства. Понятия «дух» и «духовное» характеризуют *идеальное содержание общественного сознания*, выражаемое в системе идей, взглядов, представлений и переживаний *людей*. Общественное сознание вырабатывается группами или сообществами людей и усваивается индивидами. В научном толковании сфера духовного вклю-

чает, помимо религиозных взглядов, другие формы общественного сознания: научное, политическое, правовое, этическое, эстетическое, философское, экологическое.

Научный и диалектико—материалистический подходы позволяют представить «духовное» и явления духовной жизни как информационное, нематериальное выражение значений, закодированных и передаваемых материальными знаками и знаковыми системами. Они, в качестве информационных систем, обеспечивают связь, а через неё — жизнеспособность отдельных людей, различных сообществ и общества в целом. Понимание души как информационно—виртуальной реальности открывает возможность не только понятийного выражения сложнейшего психического образования, но и позволяют ставить перед научным познанием реальные задачи сохранения и воспроизведения души в работах по осуществлению реального, земного бессмертия людей.

2. Отрицательное значение для творчества догм и стереотипов мышления (или — Почему сказочные дед и баба плакали над разбитым золотым яичком, которое сами же хотели разбить?)

В одной из телепередач видный идеолог современного православия митрополит Кирилл, отвечая на вопросы зрителей, пояснил, что догматизм обычно рассматривается как некоторое ограничение для разных сфер жизни. Но для религии он является полезным. Догмы оказываются теми устоями, которые позволяют сохраняться и проявляться позитивным устремлениям религиозного учения («благой вести» христианства, правильного прославления Бога в православии и т. д.). Догматизм, как следование положениям, принимаемым за незыблемую истину, обрекает на застой, неподвижность и является одним из факторов кризиса и стагнации учений, партий, союзов, принимающих относительную истину когда-то продуктивных положений за

абсолютно верные положения, не подлежащие пересмотру. Относится это и к религиозным учениям. Только в силу их консерватизма процессы кризиса и отмирания религий происходят намного медленнее, чем в подвижных социально-политических учениях и партиях.

Где сейчас культы Ваала, Гора, Сета и Изиды (Исиды), Зевса (Юпитера)? Их заменили другие религии. Краткая по меркам исторических, а тем более геологических и космических процессов, жизнь даже нескольких поколений людей ограничивает горизонты видения перспектив изменений общества, его отдалённого будущего. Но можно предполагать, опираясь на логику предшествовавших социальных изменений и используя аналогию, что появление учения бахаи и других представлений о сверхъестественном (часто — божественном) потеснит христианство и другие мировые религии. Гораздо интенсивнее проявляется влияние догматизма в сферах политики и социальных учений. Догматизация марксизма явилась важнейшим фактором кризиса государственной идеологии марксизма-ленинизма и крушения устоев европейских стран социализма. Догматизм может вести к софизмам, если положения, верные в одних условиях, механически переносятся в другие условия, когда произошло изменение места, времени, а главное — структурной организации развивающихся систем.

Догматизм и становящееся привычным восприятие опеределённых положений и ситуаций сковывают мышление, ограничивая критическое отношение к содержанию стереотипно воспринимаемых текстов и процессов. Страдает креативность, творческий потенциал возможности взглянуть «другими (новыми)» глазами на традиционные схемы действий и отношений. Сказанное подтверждают сюжеты — от сказки о курочке-рябе до сложных исследовательских задач и попыток решения важнейших для человека смысло-жизненных вопросов. Кто не знает сказку о курочке-рябе, снесшей золотое яичко? У моей дочери, а позже — внука, это была первая сказка, которую они стали пересказывать

сами. Относительно себя я не могу вспомнить это событие «от двух до трёх». Но могу поведать, что только в возрасте за 65 лет долго смеялся над собственной не наблюдательностью, прочитав анекдот в еженедельнике (с телепрограммой) о реакции маленького мальчика. Он слушал одного из родителей, как дед золотое яичко бил, бил, не разбил, баба была, была, — не разбила, а мышка бежала, хвостиком махнула, яичко упало и разбилось. Сказочные дед и баба — в слёзы. Мальчик удивился: «А чего они плачут-то? Ведь сами хотели разбить яичко?». Казалось бы, — естественная реакция удивления непоследовательностью реакции деда и бабы на разбитое яйцо, которое они же били, били, да не смогли разбить.

Однако призадумаемся: кто, вспоминая эту сказку, может искренне сказать, что он удивился, как мальчик в анекдоте, узнав, что дед с бабой стали плакать, когда их желание разбить яичко осуществилось. Ведь если бы многие реагировали так же, как мальчик, не было бы этого анекдота, вызывающего смех неожиданным поворотом к тому, что лежало на поверхности, но на что не обратили внимания. Раз плачут дед и баба — то им жаль яичко. Тем более, что и курочка утешает стариков: она снесёт другое яичко, не золотое, а простое. И вопрос о том, почему же дед и баба плачут, раз сами хотели разбить яичко, чаще всего почти у всех, знающих эту сказку с самого раннего возраста, не возникает и не тревожит всю оставшуюся жизнь. Не будем мешать догадкам читателей о причине плача сказочных деда и бабы. Мне кажется, что плакали старики именно потому, что не сами яичко разбили (старые стали, слабы, да и мышка могла неаккуратно сбросить хвостиком яичко, с потерей дорогих золотых скорлупок...). За анекдотом и шутивным комментарием — серьёзная проблема об отрицательном значении стереотипов восприятия привычного, ставшего казаться незыблемым, неким неприкасаемым устоем.

Авторитет научных школ и отдельных учёных может играть отрицательную роль, тормозя развитие знаний, когда сложившаяся система представлений принимается как традиционная схема конструкций познания и причинных

объяснений явлений. Таким путём осуществляется преемственная связь традиционных взглядов, порою мешающих принятию новых идей и тем самым — дальнейшему развитию учений, например, — об органической жизни. Так, в силу господства традиционных взглядов в течение десятилетий не получали должной положительной оценки взгляды на эволюцию организмов Ж. Б. Ламарка, открытия Г. Менделя (XIX в.). Представления о сотворённости мира, целесообразности организмов и органов оказались для ряда учёных своего рода непреодолимым барьером, помешавшим принять эволюционное учение Дарвина- Уоллеса.

На установки и взгляды учёных в процессах их познавательной деятельности «накладываются» стереотипы восприятия и отношения к событиям, нравственные идеалы, мировоззренческие принципы, особенности уклада жизни. Они тем самым оказывают влияние на выбор ориентиров и содержание исследовательских программ, интерпретацию научных данных в контексте принятых стандартов и норм мышления. Сила авторитета учёного, научной школы в сочетании с авторитетом власти, политической поддержки может поставить идеи школы вне критики. Возможное в таких ситуациях широкое распространение идей школы объективно будет препятствовать развитию научного направления, примером чему может служить некритическое принятие и распространение идей школы Т. Д. Лысенко в 1930-е — 1960-е годы.

Приращение нового знания может сдерживаться ограничивающим влиянием очевидности внешних признаков, связей или принятых толкований. Выделенные ещё Ф. Беконем (9) призраки (идолы) воспроизводятся и появляются в бесконечно разнообразных познавательных ситуациях, требуя усилий исследователей по их осознанию и преодолению. Очевидное (явление, соотношение предметов, их частей, распространённое объяснение) часто мешает увидеть новое в привычном, закрывает дорогу обнаружению сущности явлениями, лежащими на поверхности и принимаемыми за выражение сущности. Приведём примеры. Ч.

Дарвин в «Автобиографии» описал случай, когда специалисты – геологи на экскурсии по сбору образцов горных пород не заметили явственных следов ледниковых явлений: положения валунов, морен, – своеобразных следов на поверхности скал. «Во время этой экскурсии, – писал Ч. Дарвин (10), – я имел случай убедиться, как легко проглядеть явление, как бы оно ни бросалось в глаза, если кто-нибудь другой ранее не обратил на него внимания».

Влияние некоторых вненаучных факторов на развитие биологии, смену установок, приёмов обобщения материала, перестройку сложившихся учений отметил Н. Н. Страхов (1828–1896) – один из первых противников дарвинизма. Он попытался объяснить «непостижимый» факт быстрого успеха учения Ч. Дарвина. Быстроту признания и распространения дарвинизма Н. Н. Страхов объяснил не критичностью восприятия прежних креационистских взглядов и действием внешних влияний из вненаучной области на мировосприятие учёных. «Старые натуралисты виноваты потому, что они исповедывали догмат постоянства видов не вследствие ясно осознанных начал, а только вследствие великого авторитета Кювье» (11. С. 255). Небезынтересные суждения высказал Н. Н. Страхов о причинах (или – некоторых факторах) развития наук. «Движение наук и перевороты, которые в них происходят, зависят не от внутреннего их развития, а определяются влияниями из какой-то другой области. Учения господствуют и исчезают, управляемые силою, более могущественной, чем наука ... Не наука сделала этот шаг, а помимо естествознания изменились нравственные и философские понятия людей, – вот причина успеха Дарвина» (Там же. С. 256–257).

В приведённом высказывании выделяется значение внешних для науки факторов детерминации. Однако причины успеха дарвинизма не сводятся только к изменению «нравственных и философских понятий», как казалось Н. Н. Страхову. Верно подметил он роль субъективных оценок и предпочтений в выборе учений: «Мы верим в то, чего хотим, что любим, что удовлетворяет нашим нравственным

потребностям. Из фактов замечаем те, что питают Любимую мысль...» (Там же. С. 257). Факты палеонтологической летописи, свидетельствующие об историческом обновлении видового состава флоры и фауны, вплоть до наших дней могут получать интерпретацию вне эволюционной идеи, в качестве свидетельства процессов, не укладывающихся в историческую схему генетической связи видов. Сторонники подобных взглядов в попытках ответить на вопрос, какие же силы вызывают появление новых форм органической жизни, допускают в явной или скрытой форме наличие сверхъестественного нематериального фактора целостности или же божественное творение мира. Специальные исследования посвящаются религиозным корням и истокам науки (12). Всё активнее проводятся попытки обосновать божественное покровительство развитию науки. Во второй половине XX века появилось и по настоящее время активно функционирует целое направление – научный креационизм, обосновывающий возможность и достаточность научного объяснения творения мира и человека богом. Его зарубежные представители – Генри Моррис, Яки Л. Стэнли, Пол Тейлор и другие. (13). Отечественные авторы – Д. А. Кузнецов, Ю. И. Кулаков (14) и другие высказали свои взгляды в креационистских сборниках 1993 г. «Научный фундамент идеи творения» и «О первоначалах мира в науке и теологии» (15).

Используя новейшие данные науки, креационисты обосновывают неизбежность признания божественного творения мира и человека, как и продолжающееся до наших дней чудесное влияние Бога-Демииурга на поддержание мировой гармонии и условий, пригодных для жизни на Земле. Получается почти как в «Фаусте» Гёте: «Непостижимость мироздания даёт нам веру и оплот...» (16). Вполне профессиональные и доступные порою только специалистам суждения докторов и кандидатов разных наук предстают детски наивными в попытках разрешить все трудные и сложные научные вопросы ссылками на божественное могущество. Религия и религиозная философия тем самым претендуют на

роль оснований науки, философии и методологии научного познания, а Христос оказывается спасителем науки. При знакомстве с работами «научных креационистов» поневоле вспоминаются слова великого нашего соотечественника М. В. Ломоносова о том, что оным умникам легко быть, выучив наизусть три слова «Бог так сотворил» и давая их в ответ вместо трудных и порою долгих поисков причин загадочных явлений. Такие ориентации вызывают обоснованные возражения, поскольку наука признаёт объективную истину, отвергаемую религией ради «истины с неба» (17).

Привычные взгляды могут не только мешать научным творческим поискам но и лишить критической оценки восприятие ряда логически нелепых ситуаций, приводимых в религиозных сказаниях. На одну из нелепостей Библии моё внимание обратил священник, отец Симеон (в миру – С. Н. Теплоухов), переживавший период тяжких сомнений в богодухновенности ряда библейских текстов и сотрудничавший в этот период (1970-е – 1980-е гг.) с лекторами общества «Знание» (18). По его мнению, никто не может пояснить, кто такие и как появились «сыны Божии», упоминаемые в гл. 6 кн. Бытия (Быт. 6:2-7). Моё внимание при чтении Библии привлекли и другие строки, показывающие, насколько стереотипно-бездумное принятие идеи богодухновенности Библии отходит от действительной земной истории формирования «Священных книг» иудаизма (Ветхий Завет) и христианства (Новый Завет, объединяемый с Ветхим Заветом в Библию христианства).

По текстам Библии можно составить представление об эволюции религиозных представлений древних народов от политеизма к монотеизму. Мотив этот звучит в известном декалоге Моисея «Да не будет у тебя других Богов перед лицом Моим». Но если это установление можно истолковать как требование единобожия в иудаизме и христианстве, то другие строки не оставляют сомнений, что у древних кочевых племён было многобожие, от которого постепенно осуществлялся переход к предпочтению одного из многих богов (Напр., Втор. 6:13-15; 8:19-20; 10:17). Во

«Второзаконии» Бог укоряет Израиль, который утучнил и разжирел, и оставил Бога, создавшего его. Бог напоминает, что Он нашёл свой народ «в пустыне, в степи печальной и дикой, ограждал его, смотрел за ним, хранил его, как зеницу ока Своего...Господь один водил его, и не было с Ним чужого бога». Развратившиеся перед Богом племена Иакова и Израиля укоряются в том, что они «приносили жертвы бесам, а не Богу, богам, которых они не знали, новым, которые пришли от соседей и которых не помышляли отцы...» (Втор. 32:10-12, 15-17).

Многие ссюжеты, события, поучения Нового Завета, как не раз отмечалось в литературе, выстроены так, чтобы они соответствовали текстам Ветхого Завета. Отсюда – описание казни И. Христа с загадочным питьём через губку, наполненную уксусом, в последние мгновения его земной жизни в качестве богочеловека. Некоторые сюжеты включают возражения, призванные нейтрализовать сомнения в их необычности (напр., с Фомой неверующим). Интересно подобное возражение бытовавшему, видимо, в первые века н. э. мнению о не божественности И. Христа как вполне земного проповедника, имевшего учеников. В Евангелии от Матфея говорится, что на другой день после казни Христа первосвященники пришли к Пилату и говорили: «...Мы вспомнили, что обманщик тот, ещё будучи в живых, сказал: после трёх дней воскресну: итак прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мёртвых; и будет последний обман хуже первого...» (Мф. 27:62-66). Упоминается в Евангелии и реакция на установление Христом обряда причащения, символизирующего вкушение тела и крови Христа. В этом обряде можно видеть отголосок тотемизма, а буквально воспринятый смысл слов о вкушение тела и крови Христа как условие обретения жизни вечной поразил многих его последователей «Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать?... С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин. 6:60, 66).

Мы ограничимся единичными приведенными приме-

рами библейских сюжетов, которые религиозно настроенными людьми не принимаются как свидетельства земных истоков формирования книг Ветхого и Нового Завета. Догматическое восприятие вероучений и передаваемые в поколениях стереотипы восприятия и отношения к библейским книгам, как богодухновенным и священным, для многих закрывают вывод о земных истоках религии, к которым неизбежно ведёт свободное от догм и стереотипов знакомство с текстами Библии. Видимо, не без основания, ряд мыслителей, отошедших от религии, бывших верующих и священнослужителей — «вероотступников» характеризуют книги Библии как самую действенную атеистическую литературу. Об этом красноречиво свидетельствуют размышления—исповеди бывших служителей церкви, в частности, А. А. Осипова, С. Н. Теплоухова (19). Помимо источника богодухновенных откровений, которые способны вызвать сомнения в существовании Бога, тексты Библии интересны в плане знакомства с формированием религиозных взглядов, историческими повествованиями и литературой народов Древнего Востока.

3. Издержки формальной логики, помогающие перевоплощению собаки или лошади в человека

Требование однозначной определённости суждений формальной (классической) логики необходимо для правильной формулировки мыслей и взаимопонимания людей. Особенно рельефно необходимость однозначной чёткости предстаёт на судебных процессах, когда надо недвусмысленно показать алиби, сформулировать исковое требование, представить доказательства и т. д. В этом величие формальной логики. Но её завораживающая сила магическим блеском обещает логически—понятийное разрешение всех, в том числе и диалектических противоречий реальной, живой жизни. Этот магический блеск увлекает. Однако колдовской магический блеск вместо разрешения

«живых противоречий» способен привести к односторонним формально—логическим решениям. При анализе взаимодействия противоположных сторон предмета, особенно в его динамике, в развитии, формальная логика через односторонность решений позволяет выстраивать субъективные предположения, порою одиозные — абсурдные и нелепые. Некоторые примеры были приведены в ранее рассмотренных ситуациях, которые выделяют типичные ограничения формальной логики, но тем не менее, не исчерпывают многообразия подобных случаев.

Заканчивая статью, хотелось бы привести пример формально-логических суждений авторитетного русского философа Н. О. Лосского (1870-1965), которые привели его к нелепому выводу о возможности перевоплощения собаки или лошади в человека (20). К такому одиозному представлению мыслитель шёл, опираясь на интуицию, рассматриваемую как возможное созерцание бытия в подлиннике. Сознание у него предстало как активный центр, освещающий своими лучами — интенциональными актами (вниманием, осознанием, различением и т. п.) объекты или отрезки бытия. Основу мирового бытия составляют «субстанциональные деятели» различного уровня, от электрона до биологических существ, народностей, наций, которые являются потенциальными или реальными личностями (монадами). Каждый субстанциональный деятель есть личность, и каждый деятель, даже электрон, есть существо, наделённое творческой силой и совершающее действия как целестремительные акты. Все деятели есть существа живые, одушевлённые и в представлении Лосского — сверхвременные, или — бессмертные.

Субстанциональные деятели (С. д.) в качестве личностей стремятся к более содержательной жизни, вступая в союзы с другими деятелями. После смерти тела-оболочки сверхвременные деятели перевоплощаются, строя новое тело. В соответствии с позицией панвитализма Лосского, вся природа есть живое органическое целое, иерархически построенное. Соответствие растений и животных с их дея-

телями определяется не борьбой за существование и не взаимопомощью, которые есть частные факторы эволюции. Изменения форм жизни происходят вследствие «органической целесообразности», руководимой «разумной причиной». Деятели в качестве монад-личностей обладают способностью к конвергенции — они могут усваивать строение одного из органов в другом существе, в которое желают перевоплотиться. После всех принятых допущений уже не кажутся нереальными любые перевоплощения, которые не обходятся без содействия особого творческого акта Божия. Вряд ли кому удастся лучше самого автора перевоплощения субстанциональных деятелей показать это на примере. Его изложение, потрясающее воображение, вне контекста философских рассуждений может вызвать реакции читателей или слушателей от удивления до смеха, как у студентов, которым я рисковал сообщить о замечательной возможности перевоплощения субстанциональных деятелей животных в людей. (См. 20. С. 50–51).

Перескажем с некоторыми сокращениями близко к тексту описание Н. О. Лосским случаев перевоплощения. В приводимом им примере собака или лошадь полюбили людей. После смерти животное может вступить в состав тела человеческого зародыша — в центр мозга или другого органа. Такой субстанциональный деятель научается типу жизни согласно с идеей человечности. Он может стать органом яичка или сперматозоида, и после оплодотворения становится зародышем, развивается в теле матери и рождается как человек. Шаг от животного к разумной человечности достигается не только усилиями данного субстанционального деятеля, но и при содействии особого творческого акта Божия. Совершается дополнительный акт творения. Лейбниц назвал его *transcreatio*, сочетав две божественные теории — предсуществования и креационизма.

Позиция известного русского философа, как и приведённая выше ситуация с интенциональным анализом духа В. У. Бабушкиным, характеризуется односторонностью доминирования религиозно—идеалистической ориентации, позволяющей привлекать содействие Бога для выражения соб-

ственных субъективных представлений, фантазий, а то и просто абсурдных идей. Помимо словесных изысков, в которых порою за заумными рассуждениями скрываются тривиальные представления о могуществе Бога и ненужности критического настроения в анализе ситуаций, подобные формально-логические рассуждения могут дезориентировать практические действия. Приведём пример. Провозглашение личности конституируемой из неизменных духовных оснований при внешней заботе о духовности человека, может на практике привести к педагогике индивидуализма и формированию махрового эгоизма. Духовная интенция, презрительно отодвигая все другие установки, может вести к отрицанию роли внешних воздействий и обязанностей личности по отношению к коллективу. Формирование вне коллектива порождает ущербную, эгоистическую личность. В реальной жизни общество далеко не всегда может предоставлять «само»конституируемым личностям возможности любования глубинами своей духовности, особенно в конфликтных ситуациях, требующих риска и самоотверженности во имя земного благополучия людей.

ПРИМЕЧАНИЯ и ЛИТЕРАТУРА

1. Семенов С. Н. Диалектические основы творческого мышления // Метафизика креативности. М. 2006.

2. В статье: Токарева С. Б. Методологические основания анализа духовности // Философия и общество. № 2, 2005. С. 80-100.

3. Ремизов, В. А. Духовность как культурная ценность личности / Философские науки. 1997. №2. С. 161.

4. Шеллинг Ф. В. Соч. в 2 т. Т. 2 М, 1989. с. 531.

5. Бабушкин В. У. Философия духа (Опыт интенционального анализа). М., 1995.

6. Интересна в этом плане попытка проследить историю становления представлений о духе и духовности в работе: Симонов П. В. и др. Происхождение духовности. М., 1989.

7. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М. 1976. Стереотипное издание с Библии 1968 года. Все ссылки

на тексты Библии даются в тексте. Первая цифра указывает главу, следующие — стихи (выделенные цифрами основные положения).

8. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1989.

9. Бекон Ф. Новый органон. М., 1938.

10. Дарвин Ч. Автобиография // Происхождение видов. М., 1937. С. 59.

11. Страхов Н. Н. Дарвин // Борьба с Западом в нашей литературе, Кн. 2-я. Киев, 1897. С. 255.

12. Гайденко П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания: Философско—религиозные истоки науки. М., 1997; Девятова С. В. Христианство и наука: от конфликтов к конструктивному диалогу. М., 1999.

13. Морис Г. М. Сотворение мира: научный подход. Сан—Диего, 1981; Тейлор Пол. Сотворение. Иллюстрированная книга ответов. Факты о происхождении жизни, человека и космоса. С-Пб., 1994; Стэнли Л. Яки. Спаситель науки. М., 1992.

14. Кузнецов Д. А. Разрушительная преемственность // Научный фундамент идеи творения. Сб. статей членов Моск. об-ва креационных исследований. М., 1993.

15. Кулаков Ю. И. Проблемы основ бытия и мир высшей реальности // О первоначалах мира в науке и биологии. С-Пб., 1993.

16. Научный фундамент идеи творения. Сб. статей членов Моск. общества креационных исследований. М., 1993.

О первоначалах мира. Сб. статей / Фонд изучения проблем науки и теологии им. П. А. Флоренского. С-Пб., 1993.

17. Гёте И. В. Фауст. Мн., 1971. (Любое издание в переводе Н. Холодковского. Гл. 9. — Пролог на небесах).

18. Различие истины научной и религиозной как принципиальное препятствие для синтеза науки и религии отмечено в наших публикациях: Игнатьев В. А. Возможность синтеза знаний о человеке // Человек в современных философских концепциях. Материалы Международной научной конференции. Волгоград: ВГУ, 1998; Он же: Научная философия, наука и религия: линии демаркации и роль в развитии общества // Новые идеи в философии. Межвуз. сб. Вып. 10. Пермь, 2001.

19. Это известный в Рязани священник Семён Николаевич Теплоухов (отец Симеон). О его духовных поисках, приведших к сложению с себя сана священника, рассказывалось в публикации: Харзов В. Л. Отец Симеон и другие // Трудные истины бытия. М.,

1979. В годы перестройки С. Н. Теплоухов вернулся в лоно церкви и возобновил службу в качестве священника.

20. Для примера назовём несколько подобных свидетельств. Отречение: рассказы бывших верующих, порвавших с религией. М., 1982. *Осипов А. А.* Откровенный разговор с верующими и неверующими. Размышления бывшего богослова. 2-е изд. Л., 1983; *Он же:* Продолжаем разговор с верующими. Отклики на отклики. Л., 1962. В. Л. Харазов в своей статье приводит сомнения С. Н. Теплоухова (отца Симеона) в истине библейских текстов. «Шли годы, но, в который раз перечитывая священное писание, всё больше задумывался теперь над отдельными его местами отец Симеон... Бог, такой, каким отец Симеон представлял его себе с малых лет, ... каким представляло его богословие, не мог поступать так, как это описывается в Библии. Значит, либо в Библии написана неправда, либо... бога просто нет! Но ведь Библия-то, по существу, и есть единственное свидетельство о бытии божьем! И если уж и это свидетельство не содержит истины, тогда где же она?» (*Харазов В. Л.* Отец Симеон и другие // Трудные истины бытия. М., 1979. С. 52 – 53).

21. *Лосский Н. О.* Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992.

МАГИЧЕСКИЙ БЛЕСК И НИЩЕТА ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ В РЕШЕНИИ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ПРОТИВОРЕЧИЙ

Статья опубликована в научном журнале «Вестник Рязанского государственного университета имени С. А. Есенина». Рязань: РГУ, № 1 (14). 2007. В приводимом ниже тексте сокращено «Заключение», положения которого уже были высказаны.

Введение

Тема разрешения противоречий формально–логическими средствами не нова. Уже Гегель (1770–1831), разрабатывая учение о единстве и борьбе противоположностей, критиковал ограниченность формальной (классической) логики (1), не позволявшей конструктивно рассматривать и решать диалектические противоречия. Но назидание «Уж сколько раз твердили миру» из басни И. А. Крылова можно отнести к современным научным, философским, религиозным, житейски–обыденным рассуждениям. Даже философы–профессионалы и преподаватели логики, увлекаясь любимой идеей, порою переходят на позиции её апологетики (предвзятой, направленной защиты) и перестают критически оценивать правомерность своих доводов. В подобной ситуации обычно появляются алогизмы. Попытки их обоснования ведут, как правило, к софизмам – суждениям, которые внешне выглядят логически правильными, но являются неверными по существу. Логические ошибки, допускаемые при обосновании тезисов, специально рассматривал известный в прошлом веке логик С. И. Поварнин (2). Но, видимо, знание логики и работ по теории и практике спора не предохраняет даже специалистов от ошибок, связанных с желанием упростить ситуации, выделяя одну из сторон диалектического противоречия и прилагая усилия к её освоению и разрешению с помощью формальной логики.

Цель данной работы – рассмотреть ряд типичных ситуаций игнорирования (сознательного или неосознаваемого) диалектических противоречий и вытекающие из этого обстоятельства алогизмы суждений и действий людей, принимающих одну сторону противоречий «живой жизни».

1. Сужение объёма понятий при невнимании к их истории ведёт к алогизмам и неправомерным выводам

Алогизмы и их распространённая, изысканно-хитроумная форма – софизмы, могут возникать как при расширении, так и при сужении объёма используемых понятий. В данном разделе мы остановим внимание на ситуациях, связанных с сужением исследователями объёма и (или) содержания понятий. Это обстоятельство обычно связано с недооценкой или исключением исторического аспекта формирования современного, принятого сообществом исследователей, содержания понятий. Исторически многие понятия науки и категории философии формируются как «многомерные». Отображаемые ими сущностные черты объективно существующего предмета или тезиса – утверждения могут воплощаться в исторически разных, переходящих формах. Сведение сущностных черт предмета к одной форме проявления, выбираемой автором, может вести к неправомерным выводам. Односторонность подобного рода просвечивается в статье с красивым и претенциозным названием «Величие и нищета философии естествознания» двух авторов – С. С. Волкова и Р. Я. Подоля (3).

Логике авторов статьи можно представить в предельно краткой форме, выделив две части в их основном тезисе, заявленном в названии работы. Изложение подчинено обоснованию альтернативных утверждений о блеске и нищете философии естествознания. В статье С. С. Волкова и Р. Я. Подоля о величии и нищете философии естествознания (3) рассматриваются довольно сложные естественнонаучные концепции и их интерпретации. В первой части авторы

показывают, что философия естествознания, начиная с первых натурфилософских учений и примерно до середины XX века, пока к её разработке были причастны и материалисты—диалектики (такие, как Энгельс, Ленин и другие), содействовала развитию науки и прогрессу общества. Далее авторы отмечают, что в результате идеологической борьбы произошли перемены. «Материализм массово терял своих сторонников... К началу XXI в. сторонников материализма практически не стало» (3. С. 318 – 319). Это обстоятельство и определило «нищету» философии естествознания (ФЕ), утверждаемую во второй части основного тезиса – названия статьи. Произошла «идеологизация давно созданных физических теорий... Философия естествознания подготовила новую идеалистическую онтологию...» (Там же. С. 319).

Нельзя не согласиться с тем, что происходящий в последние годы отход многих исследователей от позиций материализма наносит ущерб развитию науки. Вместе с тем, мы хотим возразить противопоставлению величия и нищеты ФЕ. Правомерность утверждений о нищете философии естествознания и подготовке ею новой идеалистической онтологии вызывает сомнения. Обоснование мнения о нищете ФЕ оказывается неубедительным из-за ограничения авторами содержания понятия «философия естествознания» и его позитивного значения не только в истории общества, но и в настоящее время. По логике авторов статьи «Созданное веками материалистическое учение, оставшись без действующих сторонников, как монумент всё же надёжно защищено трудами давно ушедших основоположников – физиков и философов. В этом его величие и его трагедия в настоящее время» (Там же. С. 319).

Трагедия, как следует из текста, вызвана формированием современной физической и более общей, естественно-научной, картин мира XXI века на основе теории относительности и квантовой теории. Их положения не имеют однозначного экспериментального подтверждения, а многие принципиально ненаблюдаемы (3. С. 120). По мнению

авторов, обе эти теории не отвечают материалистическим критериям по начальным условиям, по методам познания и оценке результатов (Там же. С. 121). Теории оказались идеалистическими. Они позволили отказаться от принципа причинности и ввести представление об индетерминизме в изменениях предметов. Авторы справедливо заметили, что «Отказ от причинности приводит фактически к ликвидации материалистической науки» (3. С. 324). Но правомерны ли сделанные заключения, что квантовая теории и теория относительности, идеи синергетики являются идеалистическими, что в их разработке и интерпретациях причинность заменялась случайностью? Попробуем разобраться, начав с констатации известного положения о нацеленности науки, как и обосновывающей её поиски диалектико-материалистическая философии, на исследование детерминистских, причинных отношений и выражение полученных результатов в знаковой форме естественного или искусственных языков.

Исследования второй половины XX века позволяют говорить о наличии во взаимодействиях систем не только причинных, но также целевых, функциональных, системных, формообразующих и иных детерминистских отношений предметов и процессов. Их выделение показывает, как глубоко проникал в проблему обусловленности явлений Аристотель (IV в. до н. э.), выделяя разные виды причин: материальную, формальную, действующую, целевую. Научное признание детерминистских целевых отношений, (или целевой причины, по Аристотелю) не означает правильности телеологической аргументации, постулирующей наличие нематериального сверхъестественного фактора и конечной цели изменения (или развития) предмета. Чтобы отмежеваться от телеологии, в науке стали использовать представление о телеономных отношениях. Понятие «*телеономность*» позволяет выразить отношения целевой детерминации процессов, осуществляемых вне сознательно

поставленной цели (человеком, для верующих – также богом). Например, предопределено (преформировано) генами появление в потомстве мухи именно взрослой мухи, а не слона и не каракатицы. Закодированная в генах информация о формообразовательных процессах и цели развития, определяет стадии превращений оплодотворённой зародышевой клетки, при её взаимодействии с необходимыми условиями, в конечный результат – новый организм, способный существовать самостоятельно и воспроизводить новые, подобные себе существа.

В соответствии с научными и диалектико–материалистическими взглядами, цепи *причин и следствий безначальны и бесконечны*. Для причинности характерна пространственная и временная *непрерывность цепей причин и следствий* в изменениях систем. В вечных изменениях в мире нет никакого «исходного», «начального» звена в цепи причин и следствий. Ни одно из звеньев не может стать и последним. Цепи причин и следствий безначальны и бесконечны. В кибернетических устройствах, в сложных развивающихся системах – биологических и социальных, – взаимодействие причины и следствия осуществляется через многообразные по форме прямые и обратные связи, которые образуют самоорганизующиеся причинные цепи. В них соответствие причин и следствий, обеспечивающих функционирование и развитие, устанавливается специальными устройствами – регуляторами. В живой природе они возникли в эволюции биосистем (нервный и гуморальный «механизмы» регуляции). В социуме связи регуляции компонентов и подсистем общественной жизни создаются деятельностью людей.

При чтении рассматриваемой статьи С. С. Волкова и Р. Я. Подоля (3) складывается впечатление, что философия естествознания (ФЕ) почему-то оказалась бессильной и беспомощной перед лицом новых открытий и интерпретаций в науке XIX – начала XXI веков. Сложный материал развития физики с середины XIX до начала XXI века оказался подчинённым логике авторского видения ситуации однозначности, одномерности смыслового содержания

понятия «философия естествознания». Оно берётся вне контекста исторических изменений представлений о философии, о науке, о пограничной области между ними, именуемой философией науки.

Философия естествознания (ФЕ) – это обширная сфера философии естественных наук, отличающихся от гуманитарных научных дисциплин. Известны попытки различать их как номотетическое и идеографическое знание в баденской школе неокантианства (Виндельбанд, Риккёрт), или как науки о природе и духе, когда «природу изучаем, а дух понимаем» (В. Дильтей). В статье о философии естествознания авторы не касались особенностей рефлексии над (или – по поводу) гуманитарного знания. Возможно поэтому заключение от ФЕ к коммунистической идеологии и её краху на политической арене выглядят непонятно, алогично. Не ставя задачу подробно рассматривать мнение авторов об излишне прямолинейной связи материалистического учения с крушением социалистической страны, которое произошло будто бы во многом из-за слабости («нищеты») философии естествознания, всё же скажем о неправомерности такого вывода. Прямая экстраполяция влияния усмотренной авторами «нищеты» ФЕ на кардинальные изменения общественной жизни является по существу неправильной даже из-за одного пренебрежения к специфическим особенностям и различиям сфер гуманитарного и естествонаучного знания.

В истории познания в XIX–XX веках сложилась интересная, в чём-то уникальная ситуация. ФЕ не потеряла своего величия, не утратила эвристического потенциала. Однако разделы марксистской философии истории и социальной философии оказались вне прямого воздействия диалектического материализма и философии естествознания. В основном – из-за ограниченности социального опыта, заставившего основоположников марксизма в отношениях труда и капитала, собственников и наёмных работников видеть непримиримую конфронтацию. В условиях второй половины XIX и начала XX веков сложившийся

ся антагонизм труда и капитала не мог быть разрешен иначе, как путём революции, с физическим, при необходимости, уничтожением противников диктатуры пролетариата.

Ограниченность социальной практики, наряду с субъективным желанием основоположников наметить путь, который приведёт к тому, что «кто был ничем, тот станет всем», определили преобладание субъективных желаний над научным анализом. Название разделов марксистского учения об обществе историческим материализмом и научным коммунизмом (социализмом) долго скрывало субъективизм и, отчасти, утопизм обобщающих идей о цели (мировом коммунизме) и путях его достижения. Учитывая это обстоятельство, неправомерно напрямую связывать идеологическое и политическое банкротство сталинского варианта социализма с философией диалектического материализма и с философией естествознания.

Материалистическая диалектика (= диалектический материализм) остаются в настоящее время и в обозримом будущем надёжной, эвристически перспективной теорией и методологией научного, в том числе — и физического, познания.

Неправомерность заключений о нищете ФЕ, напрямую связываемой с крушением социализма, видится в односторонности позиции её авторов. Они абсолютизировали то обстоятельство, что ФЕ часто, а в бывшем Союзе с однозначной определённостью, рассматривалась как область (сфера, часть) материалистической философии, нередко — как её основание. Но примем во внимание, что и предмет марксистско-ленинской философии характеризовался однозначно как совокупность всеобщих законов о природе, обществе и познании. Все другие философские учения оказывались или не достигшими уровня научной, марксистско-ленинской философии, либо отходили от него в силу классово — партийной ориентации идеологии. Эти установки, которые заметны и в рассматриваемой статье С. С. Волкова и Р. Я. Подоля (3), выходят за пределы ФЕ, надстраиваются в сфере идеологии, подчинённой классово-партийным задачам.

Рефлексия в ФЕ ограничена нацеленностью на точные науки. Она, конечно, не свободна от детерминирующего влияния социальных факторов. Но они действуют опосредованно, преломляясь в содержании и ориентирах частнонаучных картин мира (КМ) и общенаучной КМ. На содержание и облик ФЕ заметное влияние оказывают ориентиры (мировоззренческие, методологические, аксиологические и иные) той философии (философского учения, системы), положения которой доминируют при осмыслении сути и значения научных открытий и знаний. Поскольку содержание философии науки (физики, химии, биологии или естествознания в целом) задаётся и определяется идеями используемой философии, то оно может быть материалистическим, идеалистическим, дуалистическим. Вспомним ситуацию с одной из диссертаций великого Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831) «Об орбитах планет», написанную и изданную в Иене в 1801 г. Исходя из примата Идеи, задающей соотношения орбит вращения планет, Гегель априори утверждал, что между Марсом и Юпитером не может находиться другое космическое тело. Эту ситуацию уже современники Гегеля расценивали как забавную, поскольку в том же году между Марсом и Юпитером был открыт астероид «Церера» (в Палермо, итальянским астрономом Пьяцци). Открытие это наглядно показало произвольность приписывания Идеи абсолютных качеств, в том числе, в установлении соотношений между планетами. Гегелевская Философия природы — это своего рода философия естествознания объективного идеализма первой половины XIX века. Она не отменила и не изменила поступательного развития науки и философии.

По аналогии, которая представляется вполне уместной, можно заключить, что различные идеалистические интерпретации развития естествознания не отменяют значимости диалектического материализма и основанной на нём ФЕ в анализе научных достижений XIX — начала XX вв., включая квантовую теорию и ТО. У авторов идеи «нищеты» современной ФЕ «Материализм, не меняясь в названии, по

сути, по содержанию наполнялся различными идеалистическими теориями: относительности, дополнительности, вероятности, квантовой, многомерной геометрии, континуумов, самоорганизации и другими» (3. С. 318). Эти заключения со ссылками на величие ФЕ в прошлом, когда были труды мыслителей—материалистов, в том числе и В. И. Ленина, почему-то игнорируют Ленинский анализ причин и сути кризиса физики на рубеже XIX—XX веков, когда начали появляться новые научные теории. Научные гипотезы и теории сами по себе не являются материалистическими или идеалистическими. Таковыми могут быть интерпретации содержания теорий и выводов из них. В этом отношении неправомерно и даже архаично выглядит характеристика авторами рассматриваемой статьи основных концепций естествознания XIX, XX и начала XXI вв. как идеалистических. Нелепо в XXI веке относить к идеалистическим научные гипотезы и теории, в том числе квантовую, относительности, самоорганизации, отгораживаясь от сложной задачи анализа кризисных процессов в развитии науки XIX—XX вв.

Заметное увеличение сторонников идеалистической интерпретации новейших данных естествознания не отменяет роли материалистической методологии в анализе новейших открытий науки и выводов из них. К числу идеалистических авторы рассматриваемой статьи о величии и нищете ФЕ отнесли теорию самоорганизации, которая в современном варианте, сложившемся во второй половине XX века, называется синергетикой. Она, по мнению авторов, проводит индетерминизм, заменяя причинность случайностью. Здесь авторов подводит отождествление причинности с необходимостью и сведение причинности к жёстко фиксированным направленным воздействиям. Синергетика, как и обнаружение новых явлений микромира в XIX—XX веках, ведёт к изменению прежних механистических представлений о причинности.

Причинность в микромире, даже в случаях кажущегося

самопроизвольного (спонтанного) перехода электрона на другую орбиту, не отменяется, а видоизменяется. Она проявляется в квантово–механических взаимодействиях тех элементарных «частиц», которым присущи свойства волны и корпускулы. Сами микроявления и процессы не всегда доступны для выделения и измерения наблюдателем с помощью существующих приборов и методов. Особенность микрочастиц (их так называемый «корпускулярно–волновой дуализм») и взаимодействий определяют сложность изучения и выражения представлений о причинности в микромире. Идеи синергетики, порою вопреки личным религиозно–идеалистическим ориентациям их авторов, показывают закономерность образования «порядка из хаоса» при притоке энергии извне. Даже факт личной веры И. Пригожина не отменяет диалектико–материалистического потенциала представлений синергетики о спонтанном изменении и переходе изменяющихся систем на новые, точно непредсказуемые линии дальнейших их изменений. Принцип причинности в этих ситуациях не отменяется. Он заменяется более сложными представлениями о причинности на микроуровне, в вероятностных процессах. Эти познавательные ситуации анализировались в литературе по причинности, детерминации (Напр., – в работах Борзенкова, Князева; см. примечание 4).

Синергетика, расширяя представления о причинности, впервые позволила объяснить противоречие основных эволюционных идей дарвинизма данным о возрасте Земли. Знаменитый физик У. Кельвин (Томсон; 1824–1907) приводил аргумент о возрасте Земли, который оказывался недостаточным для появления существующих видов путём дарвиновской эволюции через мелкие случайные изменения в организмах. Сам Дарвин это противоречие интуитивно не принимал, но не мог доказательно опровергнуть. Возражения доводу Кельвина (Томсона) приобрели доказательность научного аргумента лишь во второй половине XX века в свете данных синергетики. Благодаря им удаётся показать возможность макромутаций (сальтаций), возможно – при возникновении многоклеточных организ-

мов и разных усовершенствований в строении и функции их органов. Синергетический эффект макромутаций позволил осуществиться органической эволюции за время существования на Земле условий, пригодных для жизни, — от первичных протобионтов до предков человека включительно.

Учёные-естественники при разработке идей синергетики получили доказательства появления в диссипативной системе упорядоченности из прежде неорганизованных, хаотичных изменений. Одним из популярных примеров может служить появление шестигранной, наподобие ячеек пчелиных сот, структуры в слое (до 2 см.) подогреваемого на сковородке подсолнечного масла — так называемых «ячеек Бенара». Немецкий биофизик М. Эйген (5) показал, что уже в неживой природе, на микроуровне химических и физических процессов, действует принцип отбора, введённый в теорию эволюции Ч. Дарвином. Доказанная учёными универсальность действия отбора позволила объяснить естественными факторами возникновение и эволюцию живого, не прибегая к постулату о сверхъестественных силах. Суждения о точках бифуркации, фазовых переходах через неустойчивые состояния флуктуации, канализированности выбранных путей (траекторий) изменения в зависимости от действующей энергии и внутреннего состояния системы имеют аналогичные понятия и формулировки в диалектических представлениях. Это — идеи системно-структурного и функционального подходов, это — категории и содержательные черты, проявления основных законов и принципов диалектики. Им присущи те или иные черты соотносимых с ними синергетических представлений.

Представления синергетики о случайном спонтанном возникновении «порядка из хаоса» без действия сверхъестественных сил, как бы их не называли, о роли единичных изменений в точках бифуркации, переводящих флуктуирующую систему на один из допустимых, но принципиально не предсказуемых путей дальнейшего изменения, не только не ведут к идеализму, но, напротив, обогащают ар-

сенал эвристических исследовательских возможностей материалистической диалектики (МД). Включённые в МД в качестве её компонента, синергетические представления позволяют выявлять новые стороны, грани научной, диалектико-материалистической картины мира, не нуждающейся в привлечении сверхъестественных существ и сил для обновлённого видения мира в свете данных современных наук. При сопоставлении с диалектическими идеями обобщений специально—научных данных, выраженных в термодинамических и общенаучных понятиях синергетики, можно сделать следующие заключения. С одной стороны, новый ракурс рассмотрения кооперативных взаимосвязанных изменений систем вполне вписывается в известные общие связи и отношения, выраженные в категориях, законах и принципах материалистической диалектики. С другой стороны, синергетика своими идеями, как и всякое крупное естественнонаучное обобщение, даёт импульсы для обогащения содержания известных категорий и выработки новых конструктивных идей и подходов.

Что касается основного тезиса статьи С. С. Волкова и Р. Я. Подоля (3) о том, что в прошлом было величие ФЕ, а в XIX—XX вв. обнаружилась её нищета, то внешне здесь требуется небольшая поправка. Достаточно указать, что величие относится к материалистической, а нищета — к идеалистическим концепциям философии естествознания. Но в содержательном плане эта формулировка нуждается не только в иной логике изложения. В первую очередь, требуется проведение диалектико-материалистического анализа познавательной ситуации в развитии науки XIX—XX веков вместо одностороннего сведения величия ФЕ к обобщениям науки до XIX начала XX веков и нищеты — к её неспособности выполнять функции современной логики и методологии науки. Это при условии, что С. С. Волков и Р. Я. Подоль (3) не имели цели провозгласить торжество идеализма и ограничить продуктивность материалистических ориентиров периодом до XX века. Во второй половине XIX века, и особенно — на рубеже XIX — XX веков стали

появляться новые открытия, потребовавшие обновления материализма. Можно припомнить высказывание классиков марксизма (Ф. Энгельса и разделявшего эти взгляды В. И. Ленина) о том, что с каждым крупным открытием в естествознании материализм должен изменять свою форму, а для анализа новых открытий требуется от односторонней метафизики перейти к диалектическому мышлению (6).

2. Апологетика нередко ведёт к алогизмам и в попытках их обоснования – к софистике

В конце XX – начале XXI вв. алогизмы постоянно появляются у сторонников монархизма в России. В городе первых Советов, в Иваново, исторические коллизии вызывают на проходящих там монархических конференциях поток алогизмов. Их обзор не входит в задачу данной работы, тем более, что в центральных библиотеках столицы отсутствуют сборники материалов конференций с россыпями алогизмов в текстах выступлений их участников. Поэтому коснёмся некоторых тезисов монархизма, зафиксированных в материалах региональной конференции г. Рязани. Алогизмы статьи доц. В. А. Яркина оказываются своеобразными в ряде отношений. Их автор ведёт занятия по философии и одновременно является ведущим преподавателем логики в Рязанском гос. ун-те. Поэтому предполагать, что философ и логик–профессионал В. А. Яркин использует софизмы бессознательно или неосознанно, как это получалось у биолога А. А. Любищева или математика А. Х. Назиева (7), никак нельзя. Тем не менее, уже название статьи «О безусловном единстве государства и церкви. Абсурдность антитезы», как и первые её предложения (8. С. 173), заставляют глубоко задуматься над тем, как апологетические устремления выводят из–под контроля не только здравый смысл, но и профессиональную добросовестность исследователя.

Задуматься есть над чем. Начнём с названия. Это – ут-

верждение В. А. Яркина об абсурдности антитезы безусловному единству государства и церкви. Значит, нынешняя Россия — это абсурд, который должен развалиться, если срочно не будет введена государственная церковь, и государство, по меньшей мере, не осуществит конкордат с церковью. То же следует срочно делать и другим государствам, где пока нет государственной церкви (а, значит, и гос. религии). Раз существование стран без государственной церкви абсурдно, почему в стороне оставлены Международные организации, куда надо срочно обращаться, чтобы не произошёл развал многих государств планеты? Дело-то не шуточное. Только вот какую религию и церковь неразрывно связывать с государством? Детали автора, видимо, не интересуют. Он вывел, что государство с отделённой от него церковью — следствие идеологии, отвергнутой народом. Так ли?

Государство, по В. А. Яркину, — это граждане, самоорганизовавшиеся на своей территории для совместной жизни. Почему же эти граждане не протестуют, не ратуют за референдум о соединении государства с церковью? Опять же — с какой церковью? Ведь если народ отверг идеологию отделения церкви от государства, то он за прежнее, бывшее в России их единение. Тезис о неразрывности государства и церкви, при учёте монархической позиции, В. А. Яркина, заявленной им в других работах, ведёт к возрождению различий граждан по религиозному признаку, имевшему место в царской России. Пока эта идея поддерживается не народом, а монархистами в лице В. А. Яркина и его коллегами по монархическим устремлениям.

Преподаватель философии и логики, ссылающийся на философию права Гегеля, по которой власть, т. е. «чиновники, депутаты Думы, судьи и т. п., никакими правами не обладают» (8. С. 174), не может не знать того, что любой студент может прочитать в пособии по философии. Соответствующие пояснения даются при рассмотрении вопросов о религиозных ценностях и о свободе совести, в частно-

сти, в доступном для каждого студента РГУ пособии (9). Приведём некоторые из пояснений, предназначенные для студентов.

В царской России выделялась господствующая религия (православие), религии терпимые (католицизм, отдельные секты) и официально не признаваемые, а потому преследуемые и гонимые (секты неортодоксального толка...). В паспортах, анкетах заполнялась графа о принадлежности к религиозному вероисповеданию. Неверующие считались людьми «второго сорта», а то и вовсе неблагонадёжными. Такое дискриминационное разделение граждан по религиозному признаку было преодолено в ходе революций 1917 года (февральской и октябрьской). Каждый получил возможность быть верующим или неверующим, исполнять или не исполнять религиозные обряды. Специальным декретом Советского правительства (от 23 января 1918 г.) церковь была отделена от государства, а школа — от церкви. В соответствии с новыми законами было отменено преподавание «закона божьего» во всех учебных заведениях. При этом каждый желающий мог изучать религию частным образом.

Церковь перестала быть частью государственного аппарата: прекращалось финансирование церкви и содержание священнослужителей за счёт государства... Гражданской власти была передана запись актов о рождении, браке, смерти. Были отменены религиозные церемонии в государственных и общественных учреждениях, религиозная клятва и присяга. В последующие годы были приняты постановления (от 8 апр. 1929 г. и др.) правительства (Совнаркома, потом — Совмина) о религиозных объединениях. Они определяли невмешательство государства в каноническую и догматическую деятельность церкви и возможность объединения верующих в религиозные общества или группы для удовлетворения их религиозных потребностей. Религиозным объединениям не предоставлялось право выполнять функции, входившие в ведение

государственных и светских общественных организаций. Новое законодательство о культурах обеспечивало выполнение конституционных гарантий свободы совести, включавших для верующих возможность объединяться и отправлять свои религиозные потребности, а неверующим и атеистам – пропагандировать свои взгляды (Материалы уч. пособия – 9. С. 296-297).

Задумаемся, далее, над таким вопросом. Если «отвергнутая народом идеология» страны Советов была так плоха, что дело дошло до отделения церкви от государства, то почему же во времена буржуазных революций XVIII–XIX вв. в Западной Европе, в которых и народ участвовал, выражался протест против засилья церкви, бывшей в ряде стран государственной? Этот протест выливался в разные формы борьбы за свободу совести, которая в тех условиях могла означать лишь возможность выбора и перемены религии. Ведя борьбу за власть, буржуазия выступала и за отделение церкви от государства, что создавало условия для свободы вероисповедания, т. е. религиозной свободы, не больше. Но и такое понимание свободы совести было шагом вперёд на пути объективно идущих процессов секуляризации (высвобождения граждан и общественных структур из-под мелочной опеки церкви).

В нынешней, постсоветской России существуют правовые гарантии осуществления свободы совести. Хорошо, что тезис логика В. А. Яркина об абсурдности антитезы безусловному единству государства и церкви, никто не воспринимает всерьёз, ибо в противном случае надо было бы настаивать на изменениях в Конституции. Между тем, в действующей Конституции РФ, принятой на референдуме 12 дек. 1993 г., сделано существенное дополнение по отношению к правовому положению верующих в бывшем СССР, – им гарантировано право «свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними». (Из ст. 28 Конституции РФ). Новая Конституция Российской Федерации сохранила бес-

печивающие реальную свободу совести отделение церкви от государства и светский характер образования в школах и вузах. Однако, на волне перестройки и проводимых реформ обозначился, в отношении реализации свободы совести, крен в сторону неявного расширения религиозного воздействия церкви на граждан, связанный с превышением Конституционных норм. Соответственно, служители культа в больницах, школах, тюрьмах, в армии нередко осуществляют свою деятельность, превышая гарантированные законодательством возможности (молебны в гос. учреждениях, освящение строящихся и отремонтированных, отнюдь не частных, помещений и т. д.). Формально принятые официальные решения о связях государственных учреждений с церковью при их практической реализации не всегда и не во всём согласуются с нынешним законодательством РФ. Остаётся пожелать, чтобы официальные лица, администрация гос. учреждений строго придерживалась Конституционных и иных правовых норм, обеспечивающих реальную свободу совести для всех групп и категорий граждан Российской Федерации.

Не будем касаться весьма проблематичных утверждений В. А. Яркина, что он даёт самое точное и строгое содержание понятия государства, в соответствии с которым «Государство не есть «Левиафан» Т. Гоббса... и не «орудие угнетения и подавления», по К. Марксу... Государство — форма организации самого общества» (8. С. 174). Остановим внимание на софизме, к которому привела апологетика идеи государственной церкви в России. В тексте статьи софизм выражен следующим образом. «Если Церковь есть общество людей, объединённых верой в Бога, а государство есть люди, объединённые политическими и правовыми связями, то в таком случае как возможно отделить церковь от государства? Офицера, учителя, врача пополам ведь не распилишь» (Там же. С. 175).

Добавим для уточнения и равенства граждан, которых В. А. Яркин упускает из вида, говоря о государственной цер-

кви. Пополам не распилить и хлебороба, и ремесленника и инженера. Но распилить никого не нужно, если разобраться с данным софизмом. В государстве могут объединяться (т. е. проживать в нём, быть гражданами) люди верующие, свободомыслящие и атеисты. Каждый из них может иметь одну из выше названных или иных специальностей. Будучи учителем с 1962 г. после окончания педагогического института и став позже философом-профессионалом, я никогда не испытывал ощущения человека, распиленного относительно мировоззренческих взглядов, как не испытываю их и сейчас, относя себя к сводомыслящим людям, не принимающим религиозные взгляды. Реальной проблемы тут нет. Она привнесена софизмом В. А. Яркина.

Для верующего монархиста представляется неприемлемой возможность вести полнокровную жизнь, быть счастливым без веры в бога, без обращения к церкви. Верующие монархисты, даже в плане формально-логического представления о правомерности выбора одной из альтернатив, не допускают возможности быть верующим и принимать Бога, отрицая необходимость церкви. Однако такую возможность допускал, например, протестантский теолог Дитрих Бонхеффер (1906–1945), известный протестантский теолог и антифашист, казнённый в немецком концлагере по обвинению в причастности к заговору против фюрера. В довольно своеобразном учении Д. Бонхеффера (10) о безрелигиозном христианстве в совершеннолетнем мире обнаруживается потребность развивающегося общества в ориентации на научные разработки и прогнозы, на этические регулятивы взаимоотношений людей.

В основу взглядов на безрелигиозное христианство положена парадоксальная мысль о том, что наступающий «совершеннолетний» мир безбожнее существующего «несовершеннолетнего» и именно поэтому он ближе к Богу. Конечно, протестантский теолог озабочен тем, как могли бы люди принять Бога в обезбоженном мире, в котором Бог — в земной жизни, в радостях и страданиях людей. Не надо

поэтому, считает Бонхеффер применяя поповские уловки, протаскивать Бога контрабандой в укромный уголок души, не нужно прибегать к мифам о Спасении, ибо «вера в воскресение не есть «разрешение» проблемы смерти» (10. С. 112).

«Бог даёт нам понять, — пояснял немецкий теолог, — что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога». Отсюда следовал вывод: «Бог как моральная, политическая, естественнонаучная рабочая гипотеза отменён, преодолён; точно так же, как и в смысле философской и религиозной гипотезы (Фейербах!). Интеллектуальная честность требует отказа от этой рабочей гипотезы или исключения её в максимально широких пределах» (Там же. С. 136). Человек в обезбоженном мире призван соучаствовать в страданиях Бога, которого познают «в жизни, а не только в смерти, в здоровье и силе, а не только в страдании» (Там же. С. 124).

Теолог не может не признавать Бога, хотя бы и посреди земной жизни. Но в трактовке Д. Бонхеффера Христос оказывается не более, чем символом высоких нравственных качеств, пробуждаемых и принимаемых людьми через испытания в земной жизни. Отдадим должное последовательности суждений протестантского теолога. Интеллектуально он оказывается честнее, чем уверовавшие в бога учёные—естественники, относительно которых следует язвительное замечание, что «Набожного учёного—естественника можно отнести к двуполым существам» (Там же. С. 136). Не в бровь, а в глаз многим нашим учёным, которые «вдруг», с изменением официальных ориентиров в отношении к религии, стали (или представляют себя?) верующими в Бога и в Спасение.

Здесь — принципиальное расхождение в понимании смысла, сути христианства, его «идеи», его права звать к отвлечённому, утопичному идеалу счастья, третируя возможности науки и этических идеалов—регулятивов отношений людей в преодолении зла — инстинкта агрессия, и других проявлений бессознательного в психике и в поведе-

нии человека. Мысли Бонхеффера о безрелигиозном христианстве, о том, что в Христе не содержится никаких христианских проблем, а быть христианином означает просто быть человеком, расходятся с софистическим обоснованием необходимости теократического государства, которое вытекает из тезиса В. А. Яркина о неразрывности государства и церкви, — тезиса, якобы не имеющего антитезы.

Своеобразные доводы о полнокровной жизни без церкви и религии, но с Богом в душе, привёл композитор, певец, артист Виктор Третьяков в передаче Андрея Максимова о счастье (по «Маяку», 12 июля 2006 г.). В. Третьяков, конечно, не читал рассуждения Д. Бонхеффера и не знал тезиса об абсурдности альтернативы государству с неотделимой от него церковью. А потому, используя образ В. А. Яркина, взял, да и распилил себя пополам. Композитор и артист Третьяков поведал, что его творчество стало наполняться жизнью, получило признание. И он почувствовал себя человеком свободным (можно предполагать — и счастливым), когда исключил из своего мировоззрения религию и церковь. На вопрос ведущего «А как же без Бога?» ответил, что от Бога он не отказывался. Бог как высшая инстанция им принимается, но у него получилось новое мировоззрение — с Богом, но без церкви. Жизнь он вполне доволен. Это его новое мировоззрение оптимистично, проявляется в творчестве, в сочинении и исполнении песен. Ряд его слушателей и почитателей проникаются таким же мироощущением радостной, раскрепощённой жизни с Богом, но без церкви.

В показанных выше двух подходах (теолога Д. Бонхеффера и представителя искусства) по-разному обосновывается признание Бога без церкви. В первом признаётся возможность найти для себя Бога как высшую нравственную санкцию в «обезбоженном мире» — у теолога Бонхеффера. Во втором подходе — у поэта, композитора и артиста В. Третьякова — Бог принимается как составляющая миропонимания, без церкви и даже без религии, что позволяет деяте-

лю искусства вести творческую жизнь с радостно-оптимистическим мироощущением. В реальной жизни встречается и третий подход, представленный автором настоящей статьи. Люди свободомыслящие и атеисты могут быть нравственными и добропорядочными, законопослушными гражданами государства, не принимая в своём мировоззрении ни Бога, ни церкви. Как видим, абсурдным оказывается ни антитеза теократическому и теологическому государству. Абсурдным оказывается утверждение преподавателя логики В. А. Яркина об абсурдности антитезы неразрывной связи государства и церкви.

В рассматриваемой ситуации апологетика христианского мировидения, приведшая к алогизму, подавила не только здравый смысл, но и парализовала профессиональный навык преподавателя видеть и принимать с позиций логики одну из любых альтернативных возможностей. Ведь логику формальную истина не интересует. В этом её сила, позволяющая с блеском и беспристрастно определять, как правильно формулировать положения, чтобы люди понимали друг друга. Но в этом и её слабость, её нищета. Правильные с позиций формальной логики положения надо ещё проверять на истинность. Поэтому в познании возможно появление антиномий – противоречивых, или альтернативных утверждений об одном и том же предмете в том же месте и в то же время. На это обратил внимание ещё И. Кант (1724–1804), отметив, что с равным успехом можно доказывать и опровергать антиномии, в частности о существовании или же отсутствии Бога, как первопричины и начала мира.

Рассмотренная небольшая по объёму статья (8) наглядно показывает, что позиция апологетики ведёт к нарушениям логики, которые для убедительности пытаются прикрыть софистическими рассуждениями. Такого же рода алогизмы характерны и для многих попыток монархистов наделить привлекательными чертами дореволюционную Россию, личность и поступки последнего российского

императора Николая II. Апологетика монархизма, как и апологетика религии, включает бездоказательные утверждения, алогизмы, которые пытаются прикрыть софистикой. Рассматривать их в данной работе нет необходимости. Эти ситуации могут лишь количественно ещё и ещё раз подтверждать отрицательные следствия апологетики в форме алогизмов и прикрывающей их софистики. В. А. Яркин неоднократно высказывал приверженность монархизму в докладах и материалах конференций (11), реализуя свои, гарантируемые Конституцией, права иметь, распространять свои взгляды, даже с явными алогизмами в форме софизмов. Но он почему-то решил отказать в конституционных правах другим гражданам, выдвигая абсурдный тезис об абсурде антитезы неразрывному единству государства и церкви. Согласно этому тезису в России возможен абсурд государственной религии по типу Израиля, с одной, обязательной для всех, православной религией в многонациональной и многоконфессиональной России.

В заключение отметим, что с позиций формальной логики реальные диалектические противоречия остаются нерешёнными, и многие довольствуются иллюзией их замены выбором одной из возможных альтернатив. В этом нищета формальной логики. Желательно, чтобы таинственный магически—колдовской блеск не уводил к алогизмам, нередко — к призрачным, абсурдным имитациям вместо действительных, жизненно важных решений. Для этого нужно, сознавая необходимые, но ограниченные возможности логики формальной, в решении возникающих жизненных противоречий руководствоваться логикой диалектической. Это не даётся само собой. Поэтому требуется изучать логику диалектическую (= материалистическую диалектику) и практиковаться в использовании её принципов и категорий.

ПРИМЕЧАНИЯ и ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель критиковал формальную (классическую) логику в своём первом фундаментальном произведении «Феноменология духа», увидавшем свет в 1807 г. Развёрнутая критика ограниченности формальной логики дана Гегелем в трёхтомной «Науке логики», изданной в 1812-1816 гг. Её называют ещё «Большая логика», в отличие от так называемой «Малой логики», составившей 1-ый том «Энциклопедии философских наук» и сохранившей название «Наука логики». См.: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. тт. 1–14. М.-Л., 1929–1959; Он же: Энциклопедия философских наук. ТТ. 1–3. М., 1974, 1975, 1977; Наука логики. ТТ. 1–3. М. . 1970, 1971, 1972.

2. С. И. Поварнин рассматривал нарушения правил формальной логики в работе «Спор. О теории и практике спора», изданной в 1918 г. и перепечатанной в 1990 г в журнале «Вопросы философии». (№ 3). См.: *Поварнин С. И.* Спор. О теории и практике спора // Вопросы философии. № 3. М., 1990 г.

3. *Волков С. С., Подоль Р. Я.* Величие и нищета философии естествознания // Тенденции развития отечественной философской мысли в XXI веке и перспективы регионального обществоведения. Труды... Рязань, 2004.

4. *Борзенков В. Г.* Принцип детерминизма и современная биология. М., 1980; Он же: Биология и физика (Логико – методологический анализ развития биологического знания). М., 1982. Он же: Развитие физико – химической биологии и проблема редукции. Препринт. Пушкино. М., 1984; *Князев Н. А.* Причинность: новое видение классической проблемы. М., 1992.

5. *Эйген М.* Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М., 1973. Интересные идеи о самоорганизации материи высказаны в работах М. Эйгена и его соавторов: *Эйген М., Винклер Р.* Игра жизни. М., 1979; *Эйген М., Шустер П.* Гиперцикл: Принципы самоорганизации макромолекул. М., 1982.

6. *Энгельс Ф.* Анти – Дюринг. Диалектика природы // Маркс К. Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20; *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм // Полн. (5-е) собр. соч. М., 1973.

7. Ситуации неосознаваемого продуцирования и использования софизмов приводятся в наших работах: *Игнатъев В. А.* Мате-

матика в развитии культуры: софизмы А. А. Любищева и А. Х. Назиев // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Вып. XXI. – М., 2003; *Он же*: «Линии» Платона и Демокрита в развитии культуры (Ориентиры творчества А. А. Любищева). – М., 2004.

8. Яркин В. А. О безусловном единстве государства и церкви. Абсурдность антитезы // Тенденции развития отечественной философской мысли в XXI веке и перспективы регионального обществоведения. Труды.... Рязань 2004.

9. Игнатьев В. А. Философия. Уч. пособие. Рязань, 2006. С. 296 – 297.

10. Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность // Вопр. филос. 1989. № 11. С. 112.

11. Например: *Яркин В. А.* Россия во времена царствования Государя Николая II. Тезисы // Царские дни в Иваново-Вознесенске. Материалы православно-патриотических чтений. 18-19 мая 2002 Иваново, 2002; *Он же*: Социально-нравственная реабилитация монархии в России. Статья // Царские дни в Иваново-Вознесенске. Материалы православно-патриотических чтений. 19 мая 2003 г. Иваново, 2003; *Он же*: Что нужно России: православная монархия или демократия? // Теория и практика модернизации образования в российских регионах. Рязань, 2004.

«МЕДВЕЖЬИ УСЛУГИ» УЧЁНЫХ В ПОПЫТКАХ СИНТЕЗА НАУКИ И РЕЛИГИИ

Представляемые материалы опубликованы в сборнике научных статей «Метафизика креативности». Вып. 3. М.: РФО, 2008.

Введение

Заметным внешним проявлением религиозного ренессанса в постсоветской России явилось возрастание числа верующих в конце XX – начале XXI веков. В среде интеллигенции в эти же годы возникло желание выразить свои религиозные настроения в поисках и обнаружении связи религии с отраслями научного знания преимущественно в тех сферах, которыми занимались отдельные учёные или представители художественного творчества. Они используют религиозную философию, как правило, при поверхностном знакомстве с её идеями и их оценкой со стороны религиозных деятелей. Специалисты по отдельным отраслям знаний, ссылаясь на представления В. С. Соловьёва об эволюции и появлении человека, на «новое религиозное сознание» А. Н. Бердяева, обычно не улавливают, что их взгляды вышли за пределы догм канонического христианства и остро критиковались церковными деятелями и религиозными философами—ортодоксами.

Ниже мы рассмотрим попытки учёных – биолога Е. И. Хлебосолова и литератора О. Е. Вороновой – проводить исследования, опираясь на ориентиры религиозного мировоззрения и принимая идеи единой истины и продуктивного союза науки, религии и философии. Предварительно заметим, что эти верующие учёные, не говоря об учащих, упускают из виду, или просто не знают об отрицательном отношении официальной православной церкви

в лице её служителей и идеологов к попыткам обновить канонические религиозные взгляды (1). Поэтому, привлекая идеи В. С. Соловьёва и Н. А. Бердяева для подкрепления позиций религии или обоснования возможности синтеза религии, философии и науки, учёные специалисты оказывают поистине «медвежью услугу» религии (2)

Цель данной работы: рассмотреть, насколько полезны для развития науки христианские представления и выяснить, нуждается ли религия в синтезе с наукой и нужна ли для успешного развития науки религия? Для реализации цели проанализируем ситуации, в которых одностороннее использование формальной логики препятствует получению достоверных результатов и оказывает «медвежью услугу» религии.

1. Творчество в попытках синтеза науки и религии (отрицательные результаты позитивных устремлений учёных)

Многие суждения Е. И. Хлебосолова о сближении позиций науки и религии (3; 4 – подраздел «Божественное и природное происхождение человека») с апелляцией к церковным и научным авторитетам, особенно прошлых эпох, созвучны доводам А. А. Любищева (5). Это, в частности, приравнивание материи к веществу, а антиматерии к антивеществу, сведение материальных предметов и взаимодействий к силам или энергии (4. С 210–211), связь телеологии и её принципа конечной причины с действием Аристотелевской энтелехии, признание которой вызвало ряд направлений витализма. Это также попытки логически вывести обратимость «стрелы времени» и постулировать разумную направленность природных процессов (У Любищева – действием нематериальной активной формы, напоминающей Бога Аристотеля). Как и Любищев, Хлебосолов отождествляет философскую категорию материи с

естественнонаучным понятием вещества, путается в критериях демаркации научного и вненаучного знания, различий эмпирического и теоретического уровней научного познания и, принимая постулат о некоей единой истине, не признаёт различий классического и неклассического понимания истины.

Путаница в понятиях, в логике суждений позволяет Хлебосолову, как раньше Любищеву, благодаря софистике и ведущей к ней эклектике, создавать видимость «доказательств» надмирового разумного начала, будто бы признаваемого наукой. Однако ряд отличий позволяет уделить дополнительное внимание «аргументам» Е. И. Хлебосолова. Это утверждение, что нематериальная творческая сила обусловила рождение (появление) материи и её развитие в разнообразные формы согласно полному плану эволюционного развития, выдвинутому разумною творческой силой – Богом. Отличия касаются ориентиров проф. Хлебосолова на обоснование единства науки и религии и путей его достижения. Они не были доминирующими в монографии Любищева о «линиях» Демокрита и Платона (5), в которой основное внимание было уделено философским различиям и направлением «линий» материализма и идеализма.

Возможно, простота религиозных текстов, нарочитая и, как утверждают адепты христианства, специально предусмотренная богом для их понимания и восприятия широкими слоями даже неграмотных людей, определила ряд упрощений в логике суждений Хлебосолова. Ряд таких упрощений способен поставить вдумчивого читателя в тупик своей алогичностью. Правда, это обстоятельство никогда не было проблемой для христианства, если вспомнить афористичный парафраз «Верю, потому что абсурдно» (*Credo, quia absurdum*) позиции Тертуллиана, выраженный в сочинении «О теле христовом» (6). В виду имеются логически необоснованные суждения, принимаемые в качестве постулатов, но представляемые как правомерные заключения. Например, такое: «Целостное развитие мира и зако-

номерное, взаимосвязанное чередование этапов его эволюции вынуждает (?? – В. И.) признать наличие нематериальной Силы, которая существует до появления мира и независимо от него. ...Судя по всему (?? – В. И.), идея мира содержит в себе полный план эволюционного развития, который постепенно актуализируется и воплощается материально» (4. С. 214).

Приведём ещё пример непоследовательных суждений. «При условии признания Бога творцом мира вопрос об изменемости или неизменяемости творения не является принципиально важным для религиозного мировоззрения» (3. С. 8). В Библии определённно отрицается развитие или эволюция как появление нового при необратимых качественных изменениях предметов (7). Однако, «при условии признания Бога творцом мира» вообще не нужны ни эклектика, ни софистика, с помощью которых учёный – биолог оказывает медвежью услугу религии, выстраивая логику своих «Лекций по теории эволюции».

Основное своеобразие доводов Хлебосолова заключается в игнорировании им, в отличие от Любищева, материалистической диалектики (= диалектическому материализму) как логики и методологии научного познания, созданной и разрабатывавшейся в русле марксистской философии. Желая принизить, показать несостоятельность линии материализма, Любищев начинал с цитирования ленинской мысли о борьбе «линий» Платона и Демокрита и старался последовательно показать ущербность материализма с Древности до современности (для него – до второй половины XX века). Видимость опровержения продуктивности линии Демокрита достигалась в основном за счёт софистики. Критика софистики Любищева, обесценивающей его попытки доказать торжество «линии» Платона в развитии культуры, давалась в монографии и ряде статей автора данной работы (8)

Проведённый в названных (в Примечании) работах анализ путаницы в логике понятий и суждений, софизмов А.

А. Любищева, роли сверхъестественного фактора в его представлениях о сверхъестественной и нематериальной форме можно отнести и к аналогичным построениям Е. И. Хлебосолова. Однако проф. Е. И. Хлебосолов в суждениях о единстве науки и религии, будто бы бывшим изначально и вновь достигаемым в их предстоящем или идущем синтезе, игнорирует философию диалектического материализма как некий пустяк, не заслуживающий внимания. Уже одно это обстоятельство делает уязвимым всю его конструкцию по обоснованию значения религии для науки и возможности их синтеза. Такие утверждения выглядят обоснованными лишь за счёт одностороннего использования особенностей формальной логики. Она допускает противоречивые, и даже альтернативные, но логически последовательные и внешне убедительные (формально «правильные») выводы из одного и того же основания (постулата, аксиомы).

Учитывая своеобразие современной попытки обоснования необходимости религии для развития науки, есть смысл, не ограничиваясь ссылками на критику однотипных с Любищевым суждений, рассмотреть некоторые доводы Хлебосолова, в которых он уделяет основное внимание вопросам о единстве научной и религиозной истины, научному «доказательству» сверхъестественного творения мира и его последующей эволюции, направляемой творческой силой. Поскольку Е. И. Хлебосолов решительно отверг диалектико-материалистическую философию, а вместе с ней огромный пласт интеллектуальных поисков и находок в сфере философского и научного познания, то он обрёл себя на блуждание среди спекулятивных построений о природе науки, критериях научности, происхождении научных и философских знаний из теологии, эмпиризме научных знаний, которые могут обобщаться в теоретические, концептуальные построения только благодаря религии (теологии).

За бортом подобных спекулятивных конструкций остались представления о роли предпосылочного знания, о

философских (или шире ставя вопрос — о парадигмальных) основаниях науки. Но объективная логика становления и эволюции научных знаний, обобщаемых на основе разных, в том числе и вненаучных представлений, требовала принять мировоззренческие, методологические, аксиологические и иные (шире — парадигмальные) основания развития науки. Естественно, что место выброшенной материалистической диалектики пришлось занять религии и идеалистической философии. В поводыри по анализу становления и развития науки Е. И. Хлебосолов выбрал философию Гегеля, В. С. Соловьёва и христианство, ограничивая его православием.

Каждый студент, изучая элементарный курс философии, знает, что великий философ XIX века Гегель отказал в диалектическом развитии природе и обществу, ограничив диалектику сферой мышления. Но для религии это не препятствие. Допускаемые ею чудеса позволяют делать заключения о развитии природы как направленном движении к заданной цели. Обоснование этого Е. И. Хлебосолов дал, исходя из схемы эволюции В. С. Соловьёва (9). Согласно этой схеме, высшее появляется в уме бога как первичное основание будущих предметов и существ, т. е. раньше, чем высший образ реализуется исторически, в ходе естественной эволюции при воплощении замысла бога в совершенные, завершённые творения. Относительно органической жизни получалась схема идеалистически понятой биологической эволюции (сначала идея высшего, потом земная эволюция от низших форм к высшим).

Идея эволюции, когда сначала Творческий Разум, или Бог, создает высшую форму, как идеальный совершенный образ, который потом осуществляется в материальных процессах, кажется некоторым верующим учёным-естественникам оригинальным новшеством в обосновании ими единства науки и религии. В действительности эта идея, сближающая разные варианты идеалистических построений, не нова. Её суть своеобразно выражена Платоном

(427–347 до н. э.) в представлениях, которые мы характеризуем, как «эволюцию наоборот», — от совершенных форм, воплощённых в человеке, к худшим вариантам у животных. Платон ввёл в своё учение Демиурга — бога как творца мира и в соответствии с этим представил направленность изменений организмов от человека к менее совершенным формам. Деградацию претерпевали отдельные органы, превращаясь в сходные, но иные части тела животных (10).

Логика суждений В. С. Соловьёва и следующего за ним Е. И. Хлебосолова подчиняется соответствиям когерентных (последовательных, непротиворечивых) религиозных суждений, и поэтому может обходиться без научного анализа. Это можно проследить на примере сочетания религиозно-философских и математических знаний, начиная от Пифагора (VI в. до н. э.) и его школы, точнее — союза, в котором сочетались религиозные упражнения послушников-акусматиков (1-я ступень) и последующие занятия учёных, или математиков (2-я ступень), до настоящего времени. Но из факта сочетания у Пифагора и его учеников занятий и знаний тогдашней теологии и математики вовсе не следует вывод о их единстве или даже неразрывной целостности.

В головах отдельных людей, или групп могут сосуществовать сведения по разным предметным областям. При этом религия и рождавшаяся как одна из первых наук математика остаются разными формами сознания и исторически появившихся типов религиозного и научного мировоззрения. Из тех фактов, что Пифагор, Ньютон, Любищев, да и сам Хлебосолов смогли совместить научные знания и религиозные взгляды, никак не следует, что изначально существовало единство религии и науки, что философия и наука выделились из религии. В подобных суждениях, как и подобает софизму, скрытно, неявно имеется некоторая хитрость, в данном случае — отождествление индивидуально и общественного сознания, перенесение зависимостей одной области на качественно иную сферу отношений ино-

го уровня целостности. Неправомерный логический перенос возможного сочетания разных знаний у отдельных лиц на суждения и выводы об органической целостности знаний, представляющих разные формы сознания или типы мировоззрения, составляет скрытую «хитрость» софизмов о единстве, целостности религии и науки и о происхождении философии и науки из религии (или — теологии).

Что же касается выведения науки из божественных, а тем паче, христианско—православных представлений, то это просто насмешка над сутью сюжетов Библии, как «Священных книг» христианства. Господь-бог не брал на себя обязанность удовлетворять насущные потребности людей после грехопадения и изгнания Адама и Евы из рая, назначив наказание — «в поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт. 3.19). Научное знание — достижение людей, вкусивших с древа познания. Научные знания не надо отождествлять с мудрыми поучениями, высказанными на страницах Библии. Мудрость может вырабатываться вне научного познания и идти об руку с наукой.

Представление о том, что философия и наука выделились из теологии, которое разделяет и пытается обосновать Е. И. Хлебосолов, является односторонним. Оно не учитывают ведущую роль практической деятельности человека в возникновении, взаимодействии и изменении религии, философии и науки и других форм общественного сознания. В формировании философии и науки древнего мира, включающей логику, начальные знания по геометрии, механике, сведения о физических свойствах тел, немаловажную роль играли обобщения результатов практической деятельности. Не потребности углубленного толкования теологических постулатов, как кажется учёному—биологу, а жёсткие условия выживания постепенно увеличивающегося населения вызвали к жизни появление философии в попытках объяснить мир из него самого, и, выйдя из узких возможностей однозначно религиозных и близких к ним идеалистических трактовок, создать новый, практически

важный способ освоения действительности, каким явилась научное знание.

Желая обосновать возможность синтеза науки и религии, Е. И. Хлебосолов пишет о новом, появившемся в последнее время, «научном» доказательстве бытия бога. Нам это доказательство обнаружить не удалось, поскольку такового просто не существует. Возможность научного доказательства бытия бога решительно отверг теолог–профессионал из Оксфорда Ричард Суинсбери в выступлении на Первой конференции Общества христианских философов (11). Также нет в текстах Библии сведений об опытных знаниях, как открываемых наукой истинах, которые, по Хлебосолову не противоречат Библии. «Наблюдаемый в действительности процесс синтеза человеческих знаний доказывает, что религиозные знания даются человечеству Богом, реальной надмирной Личностью. Ибо если опытные знания, добываемые упорным трудом многих поколений ученых не противоречат религиозным истинам, полученным человечеством задолго до появления науки и ее методов, то происхождение последних можно объяснить не иначе как божественным Откровением» (3. С. 25). Но то, чего нет в Библии (сведений о получаемых наукой опытных знаниях), не может противоречить никаким, в том числе и библейским, текстам.

Размышления над тем, какие доводы подтверждают утверждение проф. Хлебосолова, что опытные знания не противоречат религиозной истине, привели к предположению, что в виду имелось творение мира из ничего. Это положение вроде бы подтверждает физика, показывая, что из «ничего»- вакуума могут появляться некие реальности. Однако довод о подтверждении наукой творения мира из ничего не принимает ортодоксальное христианство, поскольку физический «вакуум-ничто» умаляет возможность божественного могущества. Попытка Хлебосолова считать научным аргументом признание физикой возможности возникновения мира из «ничто», которым оказывается ваку-

ум, является произвольным приписыванием христианству того, что не содержится в текстах Библии.

Христианские философы-ортодоксы специально поясняли, что творение богом мира из ничего нельзя приравнять к научным трактовкам. Это обстоятельство, которое столь неуклюже пытаются обратить на пользу религии учёные, специально пояснял Н. О. Лосский. « Ни мистический опыт, ни интеллектуальная интуиция не находят какого-либо доказательства «ничто», существующего независимо от бога, который лишь использовал его для сотворения мира» (12. С. 317). Попытки обосновать научность религиозных взглядов, опираясь на доводы, которые предоставляет физика, будто бы обосновывая правильность религиозной идеи творения мира из «ничто», оказываются поистине «медвежьей услугой» религии. Возможно что ряд «аргументов» Хлебосолова, подобных рассмотренным выше, обогатит софистические доводы сторонников единства науки и религии.

Суждения верующих радетелей христианства, разделяющих позиции Хлебосолова о единстве философии, науки и религии, опираются на софистику. В основе этих софизмов – постулаты религии, с которых софистические построения начинаются и к которым они ведут уже как к выводу. Например, выстраивается цепочка суждений о том, что религиозное учение дано нам Богом через пророков или непосредственно самим Господом Иисусом Христом, о потому содержащиеся в этом учении сведения «...являются объективными и истинными. Если бы это было не так, то рационально-опытные философские и научные знания, отделившиеся в ходе исторического развития общества от религиозного знания, вряд ли смогли бы когда-нибудь вновь соединиться с ним. Но поскольку истина одна, сближение и объединение различных форм знаний возможно только в том случае, если в каждой из них содержатся истинные представления о мире (3. С. 24-25)

Для верующего несомненна суть постулатов об объек-

тивности (а в этом отношении — и научности) религиозных положений. Но религиозная истина в приведённых софистических суждениях понимается (берётся) как истина когерентная. Не лишнем будет напомнить, что когерентная истина как разновидность истины неклассической признаёт правильными последовательные непротиворечивые суждения. Они признаются истинными. Однако правильность суждения или вывода вовсе не гарантия его истинности. В силу особенностей формально-логических конструкций, выявленных ещё Аристотелем, в частности, согласно правилу («закону») противоречия, одновременно не могут быть истинными противоположные суждения об одном и том же, в одно и то же время, и в одном и том же отношении. Но формальная логика не интересуется истиной, и по своим особенностям она не способна определять истинность логически правильных, непротиворечивых суждений. Поэтому существуют логически правильные, но тем не менее, альтернативные суждения. Некоторые из них в качестве антиномий рассматривал И. Кант (нем философ, 1724–1804) и в их числе антиномичные суждения о признании или непризнании бога творцом мира.

Рассматривая антиномии познания, И. Кант отметил, что последовательные аподиктические суждения из постулатов о творении мира богом или — отсутствии бога, логически нельзя опровергнуть. Будучи верующим, И. Кант признавал, что с равным успехом можно доказывать и опровергать суждения типа «Есть бог как причина мира. — Нет бога как причины мира». Уже в XVIII веке И. Кант отчётливо показал, что разум не может ни подтвердить, ни опровергнуть существование бога. С конца XVIII века всё большему количеству теологов и верующих становится ясной неубедительность логических «доказательств» бытия бога (11), а обращение к ним Е. И. Хлебосолова оказывается совершенно излишним по отношению к студентам, которые осведомлены об этом факте. Для И. Канта необходимость бога признаётся практическим разумом, которым была сфе-

ра морали. Известно моральное (нравственное) доказательство бытия бога Канта, которое он связывал с категорическим императивом. Заметим, что не признавая правомерности других, известных в его время логических доказательств, в том числе и приводимых проф. Хлебосоловым, Кант считал убедительными свои аргументы. Но, видимо, Канту были неизвестны или оставлены без внимания изменения нравственных норм в развитии общества, которые свидетельствует о неверности и его «доказательства» бытия бога.

Не будем обстоятельно рассматривать несостоятельность утверждений Е. И. Хлебосолова о том, что наука будто бы подтверждает правоту телеологии как учения о конечной причине, о развитии как изменении к заданной конечной цели, об отсутствии вплоть до настоящего времени каких бы то ни было общих для науки (и философии) мировоззренческих концепций, которые с успехом может предоставить две тысячи лет назад возникшее христианство, а сомнительные и трудные для науки вопросы можно разрешить ссылками на суждения церковных деятелей четвёртого и последующих веков. В этих суждениях обнаруживается путаница. Она возникает, когда отождествляются понятия телеологичности и телеономности, не различаются особенности эмпирических индуктивных и рациональных дедуктивных построений, связанных с предпосылочным знанием. Критика аналогичных доводов А. А. Любищева, призванных сокрушить материализм, давалась в наших работах (8).

Игнорирование особенностей формально-логических конструкций, позволяющих принимать, как правильные, альтернативные непротиворечивые суждения о божественном происхождении мира или же отсутствии бога как творца мира, определяет бесполезность усилий Е. И. Хлебосолова показать совместимость науки и религии. Оказываются произвольными и необоснованными толкования появления и последующего преодоления различий, доходящих до противостояния науки и религии. В виду имеется, конеч-

но, не тезис об антагонизме науки и религии, принимавшейся в сталинской интерпретации марксизма, а объективное различие религиозной и научной истины, веры религиозной и веры научной (13), которые Хлебосолов также софистически отождествляет.

Обнаружение противоречий, путаницы, софистики в построениях Е. И. Хлебосолова не избавляют от изумления тем пассажем, что будущее целостное знание, включающее преобразованные религию, философию и науку, должно...!... развенчивать гуманизм, как позицию, уводящую в дурную сторону земных интересов, противостоящих религиозным ценностям. Приведём этот одиозный вывод: «Развитие науки может стать важным фактором, способным противостоять гуманистическим тенденциям в современном мире и вернуть человеческое общество к истинной религии, к Богу» (3. С. 149). По сравнению с этим выводом антигуманистической направленности кажутся невинными и детски наивными неправильные, по сути, утверждения: «Для своего успешного развития наука и философия должны ориентироваться на религиозное, в первую очередь, христианское учение, положения которого служат критерием истинности и достоверности получаемых людьми опытных и рациональных знаний.... Сейчас возникает острая необходимость единого, целостного мировоззрения, в рамках которого возможно осуществление синтеза огромного количества накопленных человечеством знаний. И как показывает тенденция развития современной научной и философской мысли, таким мировоззрением является именно религиозное мировоззрение, основанное на истинах божественного Откровения» (3. С. 149).

Приведённые утверждения Е. И. Хлебосолова ошибочны. Материалы конференций и многочисленных публикаций о будущем человечества позволяют сделать противоположные выводы (14). Их обоснование не входит в задачу данной работы. Заметим лишь, что гуманистическое содержание социального прогресса, отражённое в появлении

направлений светского и религиозного гуманизма, как следует из приведённого высказывания, прошло мимо внимания Е. И. Хлебосолова. Но, как ни удивительно, приведённые суждения из его пособия о путях синтеза науки, философии и религии (3), отвергающие, как и в лекциях по теории эволюции (4), марксизм, могут служить иллюстрацией правильности марксистских и фрейдистских положений о религии как иллюзорном воззрении, дающем перевёрнутое (превратное) отображение связей и отношений действительности. Таков результат «медвежьей услуги» религии со стороны верующего биолога.

Вряд ли новой теологии, как синтезу науки, прежнего (нынешнего) богословия и философии, понадобятся «медвежьей услуги» представителей гуманитарного знания, стремящихся в своих интерпретациях представить духовные поиски ряда писателей и поэтов как движение к «новой религии», связываемой с творчеством Бердяева. Для объяснения наличия зла в мире Н. А. Бердяев выводил тёмное злое начало и его антипода бога от добожественного первоначала Ungrund (См. примечание 1), что никак не совмещается с догматикой христианства. В качестве примера рассмотрим попытку О. Е. Вороновой представить творчество знаменитого поэта С. А. Есенина соответствующим религиозным ориентирам и поиску нового религиозного сознания.

2. Религиозные ориентиры творчества ведут к разрыву с научностью

Ориентация на доминирование в творчестве С. А. Есенина религиозных мотивов присуща исследованиям О. Е. Вороновой. Её академически солидная книга «Духовный путь Есенина...» (15) уже одним названием, особенно подзаголовок (религиозно – философские и эстетические искания) ориентирует на принятие духовно–религиозных

поисков, как основы творчества поэта на протяжении всей его жизни. Желание О. Е. Вороновой в новых ориентациях поэта видеть продолжение «религиозных исканий» вызвало идею его движения к «новому религиозному сознанию», видным представителем которого был Н. А. Бердяев. Выше мы уже отмечали, что религиозные поиски В. С. Соловьёва и Н. А. Бердяева, писавших и о русской, религиозной по содержанию, идее, вышли за пределы канонического христианства (и православия), представая перед истинно верующими в качестве еретических (16). Объективное исследование духовных поисков С. Есенина приводит к достаточно чёткому и определённом выводу. А именно: *произведения последних лет жизни уже зрелого мастера свидетельствуют о преодолении религиозных прежних настроений и его обращении к ценностям земного бытия.*

В другой монографии (17), ещё более солидной по объёму, О. Е. Воронова, сохраняя противоречащую канонам христианства мысль о движении Есенина к новому религиозному сознанию (в книге, одобренной благословением митрополита Рязанского и Касимовского Симона!), связывает периоды творчества поэта с русской, православной религиозностью. Есенин, как известно, в 1912 г. в неполные 17 лет, окончил Спас-Клепиковскую церковно-учительскую школу. При ограниченности багажа школьных знаний и горизонта мировидения, ранние стихотворения поэта оказались насыщенными религиозными образами. В первый, ранний период творчества влияние религиозности на духовный мир будущего поэта было определяющим. При одностороннем внимании к периоду раннего творчества, действительно, возникает впечатление, что едва ли не основным для Есенина были религиозно-философские искания. О. Е. Воронова в упоминавшейся работе 1997 года справедливо отметила, что «заключительный этап духовной и творческой эволюции Есенина необычайно сложен и противоречив» (15. С. 32). Приходится так же, учитывать, что в стихах С. А. Есенина разных лет, помимо многочис-

ленных религиозных образов и персонажей, есть и сожаления-сентенции типа:

Стыдно мне, что я в бога верил.
Горько мне, что не верю теперь.
(«Мне осталась одна забава...», 1923)

и наказ:

Чтоб за все за грехи мои тяжкие,
За неверие в благодать
Положили меня в русской рубашке
Под иконами умирать.
(Там же)

Как относиться к таким стихам? Ответ дал близкий друг С. Есенина, поэт и писатель А. Мариенгоф (18. С. 388) «Это было для умного Есенина чистой литературой. Чистейшей! Без малой примеси христианского бога. Есенин даже не вспоминал его, не обратился словечком к нему в последнюю свою здешнюю минуту». А. Мариенгоф жил в одной комнате с С. Есениным несколько холодных и полуголодных лет, был его соратником по имажинизму, компаньоном по издательским делам. Он хорошо знал, что «все многочисленные Иисусы в стихах и поэмах, Богородицы, «скликающие в рай телят», да иконы над смертным ложем были для Есенина не больше чем для Пушкина Аполлоны, Юпитеры и Авроры» (Там же). Конечно, у Есенина, как считал его друг, Бог был, но земной. «Мы часто говорим: «Человек с Богом в душе, человек без Бога в душе». В этом смысле у Есенина, разумеется, Бог был. Но, повторяю, не христианский православный, а земной, человеческий... Имя его — поэзия» (Там же).

Приписывание поэту в монографии О. Е. Вороновой 1997 года (15) черт и побуждений в свете принимаемых ею односторонних версий и интерпретаций можно отнести к «методу Дюма» (19). Его суть составляют приёмы, которые

позволяли знаменитому романисту на основании того, что где-то, что-то и когда-то было, придумывать самому соответствующих героев и ситуации, или же описывать их похожими на прототипов или реальные события с точностью «до наоборот» (как, например, в «Двух Дианах»). Изменённая и усложнённая форма «метода Дюма» использована в разделах другого исследования О. Е. Вороновой (17). Оно включает результаты анализа взглядов и ориентаций С. А. Есенина в разные периоды творчества. Эта книга имеет характерное предуведомление: «По благословению митрополита Рязанского и Касимовского Симона». Такое благословение исключает представление о преодолении Есениным религиозности и принятии ценностей земного бытия за пределами «этического комплекса русского православия во всей совокупности его духовно—нравственных ценностей» (Там же. С. 413).

Как ни удивительно, но используя ряд представлений, в числе которых первообразы, или архетипические модели, О. Е. Воронова и зрелое творчество поэта с мотивами неприятия бога и богоборчества интерпретирует как некое видоизменение религиозности поэта в архетипически превращённых формах. Но тогда свободомыслие и атеизм — не более чем инвертированное религиозное сознание, а нерелигиозных людей, идей и поступков просто не бывает. Эффективность «приглаживания под религиозность» даже нерелигиозных взглядов достигается трактовкой первообразов—архетипов как религиозных. Религиозный контекст творчества Есенина в разные периоды О. Е. Воронова так или иначе связывает с понятием архетипов К. Г. Юнга в значении первообраза, предсуществующей формы.

О. Е. Воронова молчаливо (в компьютерных наставлениях сказали бы — «по умолчанию») ограничила истоки архетипов религиозно-мифологическими, нередко общехристианскими и православными, представлениями. Но К. Юнг выводил истоки архетипов из дорелигиозного, а уж тем более — из дохристианского сознания, прослеживая (или

видя задачу проследить) корни первообразов до истоков жизни. У Юнга архетипы — исходно, на заре эволюции возникавшие приспособительные реакции, ставшие стереотипными и сохранившиеся от ранних форм жизни. Они в становлении человека стали воспроизводиться в символической форме представлений—знаков, неосознаваемых чувств и мыслей. Архетипы проявляются в сновидениях, гипнозе, в сходных у разных народов сюжетах (мандалах) мифов, религиозных сказаний, художественного творчества, представлений о мире. Они, по Юнгу, влияют на сознание и определяют многие действия и поступки людей. Следует также учитывать, что у Юнга элементы неадекватно выраженной научности в идее архетипов соединены с мистико-религиозными представлениями (об истоках, причинах появления и изменениях архетипов, их природе...). Поэтому использование идеи архетипов в юнгианском смысле не является показателем научности проводимого с их помощью анализа ситуаций.

Вводимое О. Е. Вороновой ограничение истоков прообразов-архетипов оказывается столь же произвольным, как и в богословских попытках онтологического, космологического и иных логических «доказательств» бытия Бога. «Доказательства» останавливаются на Боге, как завершении логической цепочки суждений, которая может быть продолжена далее. Подобные приёмы «доказательства» и «обоснования» следует отнести к лукавой софистике, как некоторой хитрости. Суждения—софизмы формально, внешне выглядят правильно, но содержат ошибку, которая не сразу обнаруживается, оставаясь скрытой. Порою и для того, кто использовал софизмы. Неправомерным оказывается и проводимое О. Е. Вороновой, как само собой разумеющееся, («по умолчанию») приравнивание нравственности и религиозности, религиозности и духовности, что нередко встречается в богословских трактовках. Эти недостатки «научного издания», получившего благословение митрополита, ставят под сомнение именно научность трак-

товок творчества и жизненного пути С. А. Есенина. Они никак не умаляют оригинальности исследовательской работы О. Е. Вороновой, проводимой в направлении создания новых, или обновляемых легенд жизни и творчества С. А. Есенина. Но увы! Творческая оригинальность разошлась с научной объективностью исследователя.

На примере создаваемых или обновляемых биографий—легенд Есенина видно, как быстро и легко меняются оценки и взгляды, переосмысливаются факты и прежние суждения. С. А. Есенин воспринял, хотя не сразу и по-своему, «с крестьянским уклоном», революции 1917 года как начало новой и лучшей жизни. Он хотел быть «яростным попутчиком» в новом государстве, «в Советской стороне» («Письмо к женщине»), хотел вступить и подавал заявление о приёме в партию большевиков, создал свою, есенинскую «лениниану». Но он не избежал разочарования, видя, что жизнь крестьян не улучшается, а ожидания лучшей жизни оказались призрачными. Что-то из его невесёлых дум отразилось в «Стране негодяев», что-то переплавилось в пьяные, скандальные оскорбления должностных лиц, которые, разумеется, не желали (да и с какой стати?) переносить лично ими, быть может, и не заслуженные грубые слова. Возникали протоколы, дела и — слава «скандального» российского пиита. В последнее десятилетие в постсоветской России на глазах изумлённых почитателей творчества поэта создаётся новый миф о Есенине — подвижнике, носителе «русской идеи», её выразителе, который преследовался «вождями» и, в конечном счёте, был погублен ими. Не только, видимо, к истории и к историкам можно отнести ставшие широко известными слова о нашем непредсказуемом прошлом, но и к создателям нового мифа о Есенине и к возникающей новой его биографии—легенде.

Руководствуясь принятой идеей постоянной приверженности С. А. Есенина религиозности, О. Е. Воронова постаралась его эпатурующие поступки и даже богоборческие высказывания представить как своеобразное

проявление религиозности поэта. Поясним сказанное на примерах, для чего обратимся к названиям и заключённым в них (и в соответствующих разделах работ о Есенине) смыслам предложений—текстов. Например, какой смысл заключает формулировка «Есенинское «хулиганство» как историко —культурный феномен»? О. Е. Воронова (17. С. 376) даёт пояснения: «Есенинское «хулиганство» имеет богатую традицию в системе национальных форм антиповедения как феномена народной культуры, в числе которых назовём юродство, скomorошество, святочное ряжение». И далее «Богоборчество Есенина в его революционных поэмах... вполне укладывается в рамки определённой культурной традиции и носит в известной степени ритуальный характер, подобно тому, как народная форма антиповедения не может расцениваться как внерелигиозное явление, поскольку, избирая подчёркнуто оппозиционный стиль отношения к святыням, лишь актуализирует связи со сферой сакрального» (Там же. С. 377).

Оказывается, «народные формы антиповедения» — всего-навсего лишь актуализация связей со сферой сакрального. Не думаю, что кто-нибудь, включая и авторов представлений о сакральности народных форм антиповедения, хотел бы на себе испытать проявление этих самых форм «антиповедения», например, — разбойничества, хулиганства, оскорблений. Вряд ли кто захотел бы оказаться рядом с участником «народной формы антиповедения», «актуализирующим связи со сферой сакрального», когда ему, по Есенину, «хочется очень из окошка луну...». Дальнейшие комментарии здесь излишни. Хорошо, что большие по объёму издания о жизни и творчестве поэта не читают пьяницы, потенциальные хулиганы и уголовники, которые могут знать и любить лирику Есенина. Иначе они в свою защиту выдвинули бы доводы уважаемых в обществе учёных, которым интерпретации по «методу Дюма» эпатазирующих поступков, строк и периодов (или циклов) творчества знаменитого поэта помогли получить высокие степени и зва-

ния. Но эти же поступки и ряд особенностей творчества поэта находят адекватные объяснения в изменениях его психики и связаны не только с социальными процессами, но и личностными предрасположенностями к эпатирующим «хулиганским» поступкам. Их анализ проведён в нашей работе о счастье в поэзии и в жизни Есенина, указанной в примечании (21).

Подводя итоги данного раздела, приходится отметить, что, не смотря на попытки создать «Жизнь и творчество поэта без купюр и идеологии» (20), научная биография поэта, отражающая объективные реалии его жизни и творческих достижений, до сих пор не создана. Объективность, как черта научности, предполагает освобождение ставшего легендарным имени от одномерной, равнодушной монументальности памятника и от сусальной позолоты образа поэтического самородка – Леля, «последнего поэта деревни». Наивно ожидать, что задачу объективного анализа сможет выполнить одна или несколько работ одного автора. Но можно надеяться на выявление ряда объективных условий жизни и творчества поэта, факторов его фантастически быстрого успеха и раннего, к сожалению, ухода из жизни. Одностороннее использование «истинно исторического метода», как и идеи архетипов, не идущей дальше христианско-православных, или шире – религиозно-мифологических образов, не смогло решить задачи объективного анализа биографии Есенина. Ориентиры жизни и творчества С. Есенина не вписываются полностью в определённые этические системы, и выходят за пределы односторонне-религиозных ориентаций. Какой видится выход из этой, казалось бы, патовой ситуации неудавшихся попыток объективного, а значит, и научного анализа биографии поэта?

Проблемы научного анализа жизни и творчества С. А. Есенина, факторов его успеха и раннего ухода из жизни могут, на наш взгляд, быть решены при комплексном использовании сравнительного анализа, логического и исторического методов, идей психоанализа (З. Фрейда, К. Юнга

и др.), подчинённых принципу объективности. Принцип историзма и идеи психоанализа позволяют рассмотреть влияние на творчество и поведение С. Есенина присущих ему черт нарциссизма (21) и ставших со временем заметными признаков алкоголизма, возможно — наследственных, или появившихся при изменениях в наследственности. Проявления нарциссизма и алкоголизма почему-то постарались не заметить сторонники односторонне применяемого «истинного историзма» или «архетипов религиозности» в творчестве и жизни Есенина. Однако без учёта этих факторов трудно понять грустные мотивы лирики поэта, его неутолимое желание лидерства и славы, связанное со стремлением к необычным поступкам. Комплексное использование ориентиров диалектики, в том числе — принципа историзма, в сочетании с идеями и процедурами психоанализа позволяет, на наш взгляд, преодолеть односторонние интерпретации фактов и фантастические наслоения легенд о жизни и творчестве С. А. Есенина при разработке его научной биографии.

Заключение

Проведенный анализ показывает несостоятельность попытки Е. И. Хлебосолова обосновать возможность синтеза науки и религии. Е. И. Хлебосолову, как и другим верующим учёным, желающим синтезировать науку и религию, такая попытка не удалась. Науке, специфицируемой по критериям объективности и интерсубъективности истины, усилия по обновлению христианского учения безразличны. Но это лишь одна сторона дела. Попытку Е. И. Хлебосолова обосновать возможность и пути синтеза философии и религии можно отнести к медвежьей услуге с «обратным эффектом», принижающим, а не возвышающим религию. «Святая простота» лучших побуждений — снять противоречия Библейской и научной трактовок появления мира и

разнообразия форм жизни – предопределили то, что суждения Хлебосолова создают своеобразную обновленческую картину христианства и православия, которую, наверняка, не примет официальная православная церковь. Официальному православию не нужны усилия по обновлению, не нужны выстраиваемые путём эклектики и софистики «обновления» органически целостного знания, в котором сливаются в новую теологию наука, перестающая существовать прежняя (т. е. нынешняя) теология, современная философия с многообразными материалистическими и идеалистическими течениями.

С научной объективностью разошлась и попытка О. Е. Вороновой представить духовные поиски С. А. Есенина постоянно ориентированными на религиозные мотивы. Оказывается, что в литературно-художественном и литературоведческом анализе, как и в естественнонаучном познании, следование религиозным ориентирам может вести к иллюзорным представлениям, переворачивающим связи и отношения действительности с «ног на голову». Показательна в этом отношении характеристика богоборческих мотивов в творчестве Есенина как своеобразной формы связи со сферой сакрального. Знакомство с лирикой С. А. Есенина позволяет любому беспристрастному читателю и непредубеждённому исследователю увидеть, что мнение О. Е. Вороновой о преобладании религиозных мотивов в творчестве С. А. Есенина, о его движении к новому религиозному сознанию является односторонним перенесением религиозных увлечений юного поэта на всё его творчество. Выводы многих исследователей, которые следовали текстам поэзии и прозы Есенина, сводятся к тому, что в годы зрелого творчества поэт преодолел прежние религиозные ориентации и обратился к светским, общечеловеческим ценностям бытия.

Представленные в данном критическом анализе попытки соединить религиозные и научные идеи в исследовании органической жизни и художественного творчества обнаружили отход Е. И. Хлебосолова и О. Е. Вороновой от

принципа объективности, как обязательной черты научности. Разрыв с научностью (с её критериями объективности, intersубъективности, системной организованности и др.) был вызван религиозными представлениями, принятыми в качестве ведущих ориентиров исследования. Более того, религиозные ориентиры привели исследователей к одиозным выводам. У Е. И. Хлебосолова науке следует выступать против гуманизма, дабы люди не погрязли во зле и вернулись к истинной религии, к богу. У О. Е. Вороновой антисоциальные формы поведения (богоборчество, хулиганство и т. п.) оказались превращёнными формами сакрализации как приобщения к высшему, светлому божественному миру религиозных ценностей. Об авторах рассмотренных попыток осуществить союз науки и религии при доминировании религиозных ориентиров вряд ли можно сказать лучше, чем используя известный образ: исследователи проявили себя в творчестве более святыми, чем папа римский.

Подводя общий итог, отметим, что религия, философия и наука являются отдельными, самостоятельными формами общественного сознания (или — типами мировоззрения), которые дают принципиально разные, несоединимые в некую целостность, срезы (или — картины) действительности. Поэтому для науки и религии как форм общественного сознания их синтез принципиально невозможен (хотя бы по пониманию истины и особенностей познания мира). Да этот синтез не нужен религии, не говоря о науке. Суждения о синтезе науки и религии оказываются словесной эквилибристикой, призванной повысить статус религии приравниванием её специфически ценностных представлений к открываемым наукою законам и закономерностям бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ и ЛИТЕРАТУРА

1. Для подтверждения сошлёмся на отзывы протоиерея, магистра философии В. В. Зеньковского и религиозного философа А. Н. Лосского. **В. В. Зеньковский** в «История русской философии» (Второе изд. Том II. 1989. Париж С. 69) дал отрицательную оценку христианских мотивов в творчестве В. С. Соловьёва: «...было бы непра-

вильно называть построения Соловьева «христианской философией» — в ней слишком сильны и нехристианские тона,...»; он же относительно творчества Н. А. Бердяева отметил: « В области догматической Бердяев ни мало не считался с церковной традицией, без колебаний отклонялся от нее, легко вбирал в себя чужие религиозные установки, — отсюда у него убеждение, что он защищает некое «универсальное» (или «вечное») христианство... многим и в самом деле кажется, что перед нами начало «новых путей» в религиозном сознании» (Там же. С. 302). «...Бердяеву по существу остался чужд богатейший мир святоотеческой мысли, — хотя Бердяев одно время и интересовался им. Но, впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви...» (Там же. С. 318).

Сходные отрицательные характеристики христианской направленности творчества русских религиозных философов высказал **Н. О. Лосский**, в частности, об идеях В. С. Соловьёва: «... к сожалению, два чрезвычайно важных учения — о Софии и связи абсолютного с миром — изложены Соловьевым в форме, несовместимой с христианской религией (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 168). О нехристианской направленности учения Н. А. Бердяева: «...Бердяев утверждает, что, поскольку мир содержит иррациональную свободу, он не создан богом, но коренится в *Unggrund*, сила которого независима от бога и составляет основу как бога, так и вселенной (Там же. С. 308).

2. К удивлению автора, при упоминании о «медвежьей услуге» в двух студенческих группах обнаружилось незнание студентами басни И. А. Крылова «Пустынник и медведь». Для тех, кто басню не читал, поясним, в чём суть образа. Медведь, с которым сдружился Пустынник, взялся охранять его покой во время сна. Беспокоить отдыхающего Пустынника стала муха, которую Миша пытался несколько раз согнать. Муха перелетала с носа на щеку, «и неотвязней час от часу». Тогда Мишенька взял в лапы увесистый булыжник, «И у друга на лбу подкарауля муху, // Что есть силы — хватить друга камнем в лоб! // Удар так ловок был, что череп врозь раздался...». Таков эффект «медвежьей услуги». — Цитир. по: Крылов И. А. Басни. М., 1972. С. 107.

3. Хлебосолов Е. И. Современное естествознание: пути синтеза науки, философии и религии. Рязань, 2000.

4. Хлебосолов Е. И. Лекции по теории эволюции. М., 2004.

5. Любищев. А. А Наука и религия. СПб., 2000; Он же.: Линии Демокрита и Платона в истории культуры. СПб., 2001.

6. Словарь латинских крылатых слов. (3-е изд. М., 1988. С. 148) содержит такую справку:

«**Credo, quia absurdum** Верю, потому что нелепо.

Формула, ярко отражающая принципиальную противоположность религиозной веры и научного познания мира и употребляющаяся для характеристики слепой, не рассуждающей веры и некритического отношения к чему-либо. Парафраза слов христианского писателя Тертуллиана, одного из так называемых отцов церкви («De corpore Christi» – «О теле Христовом», V): Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est. «И умер сын божий; это достойно веры, так как нелепо. И погребен он, и воскрес: это достоверно, так как невозможно».

7. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1976. В дальнейшем в ссылках на цитаты из Библии даётся сокращённое название книги, первая цифра показывает главу, последующие цифры – стихи (положения) текста.

В «Екклесиасте», напр., утверждается: «Познал я, что всё, что делает Бог, пребывает вовек: к тому нечего прибавлять и от того нечего убавить, – и Бог делает так, чтобы благоговели пред лицом Его» (Еккл. 3.14). Или другое красноречивое отрицание каких-либо изменений в мире после его сотворения Богом: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после» (Еккл. 1:9-11).

8. Критика софизмов Любищева дана в монографии: Игнатъев В. А. «Линии» Платона и Демокрита в развитии культуры (Ориентиры творчества А. А. Любищева). М., 2004 и ряде статей: Игнатъев В. А. О линиях Платона и Демокрита в развитии культуры (К критике попытки обосновать ведущую роль идеализма в истории культуры) // *Философия и общество. Научно – теоретический журнал.* № 2 (35). – М., 2004; Он же: Была ли «линия Платона» ведущей в истории культуры? (или: Несостоятельность идеализма философа XX века» А. А. Любищева) // *Новые идеи в философии.* Вып. 13. Межвуз. сб. науч. трудов. В 2 т. – Пермь, 2004. Т. 2; Он же: Методо-

логические ориентиры биологического познания // *Философия и общество*. М., 2005, № 2. Он же: Роль материалистической диалектики в разрешении альтернатив биологического познания // *Философия и общество*. М., 2006, № 3.

9. Е. И. Хлебосолов в уч. пособии «Современное естествознание: пути синтеза науки, философии и религии» (Рязань, 2000. С. 10-14) ввёл подраздел «Закон исторического развития Вл. Соловьева», сделав ссылку: «Закон исторического развития подробно сформулирован Вл. Соловьевым в работе «Философские начала цельного знания» (Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 140-288).

10. Позиция «эволюции наоборот» (как мы её назвали) представлена Платоном в следующих предложениях: «...Создавшие нас ведали, что от мужского поколения произойдут не только женщины, но и разные звери, знали также и то, что многие твари для многих вещей будут нуждаться в употреблении когтей, а поэтому уже в момент образования людей предначертали происхождение когтей. Так вот по какой причине и для каких целей они произрастали кожу, волосы и ногти на поверхности членов» (Платон. Диалоги Платона. Киев, 1883. С. 200).

11. Теолог Ричард Суинсбери из Оксфордского ун-та более критично, чем Е. И. Хлебосолов оценивает убедительность традиционных логических доказательств бытия бога. На Первой конференции Общества христианских философов он отметил: «... априорные аргументы в пользу существования Бога, как, например, традиционный онтологический аргумент, не обладают какой-либо силой.... нет веских дедуктивных апостериорных аргументов в пользу существования Бога» (Проблемы христианской философии Материалы...М., 1994. С. 168). Конечно, теолог не собирается отказываться от бога, но доказательства он находит не в данных науки, как это безуспешно пытается показать Е. И. Хлебосолов. По мнению Р. Суинсбери «По самой своей природе наука не может объяснить, почему вообще существуют какие-нибудь положения дел. Но Бог может служить объяснением того, почему существует вселенная. Гипотеза теизма заключается в том, что Бог сохраняет её существование, а законы природы действуют потому, что Бог обуславливает их действие. » (Там же. С. 174). Далее ещё более чётко отвергается любой намёк на научное объяснение природы и доказательство бытия бога. «...личное объяснение и научное объяснение являются двумя ис-

черпывающими типами объяснения явлений. Так как не может быть научного объяснения существования вселенной, то есть или личное объяснение, или этому вовсе нет объяснения... Гипотеза о том, что существует Бог, – это гипотеза о существовании личности самого простого типа какой только может быть» (Там же. С. 174-175).

12. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. Возражая против толкований о творении богом мира из ничего, Н. А. Лосский отмечал: «Философы и теологи ошибочно истолковывают утверждение, что «Бог сотворил мир из Ничто», когда допускают, что в некотором роде «ничто» послужило материалом, из которого бог сотворил мир. Это утверждение имеет весьма простое и в то же время значительно более важное значение: бог творит мир, не занимствуя никакого материала ни из самого себя, ни извне; он творит космические сущности как нечто онтологически совершенно новое по сравнению с ним. Воля сотворенных существ – также его творение. Она свободна потому, что при сотворении личности бог одаряет ее необычайной творческой силой, но не придает ей какого-либо эмпирического характера – ни добродетели, ни безнравственности, ни храбрости, ни трусости и т. д.» (Там же. С. 317).

13. Сведения о различии знания и веры, веры научной и религиозной, научной и религиозной истины обычно рассматриваются в вузовском курсе философии. В частности, сошлёмся на тексты из пособия автора. О вере, различии веры научной и религиозной: «Понятие *«вера»* в широком смысле обозначает *некритическое принятие определённых ориентиров и положений в качестве истинных, без обоснования и проверки их правильности, истинности*. В таком широком понимании вера (В.) в качестве психологического феномена существует как В. религиозная, В. научная, В. обыденного, повседневного сознания. Религиозная В. опирается на некритически принимаемые чудеса, озарения, тайные смыслы, видения, явленные Богом, или по-другому названной сверхъестественной силой – Добром, Разумом, Любовью и т. п. Научная В. опирается на достоверность ранее полученных научными методами результатов в теории и практике. Это придаёт научной вере характер обоснованных предположений, предвидений, проектов, имеющих шансы осуществиться в реальной действительности через деятельность людей. Научная вера была присуща, например, проектам космических полётов. Она воплощается в нынешних предвидениях возможности достижения реального, земного бессмертия, про-

ектах новой, ноосферной цивилизации будущего и т. д. » /Игнатъев В. А. Философия (для заочного отделения), Рязань, 2006. С. 323/.

О религиозной истине (Там же. С. 344): «Одним из вариантов неклассических концепций истины является учение о том, что существует особая, **религиозная истина**, понимаемая как «истина с неба». Евангельский Христос провозгласил: «Я есмь путь, истина и жизнь» (Ев. Иоан. 14. 6). Поскольку Бог, как высшая ценность религиозных учений, вечен, абсолютен, совершенен, то и истина принимается как абсолютно верное, не подлежащее пересмотру проявление Божественной сущности».

14. Тенденция уменьшения роли религии в развитии науки и социальном прогрессе выявляется и рассматривается, в частности, в наших работах: Игнатъев В. А. Ориентиры поиска смысла и цели жизни человека // Человек в современных философских концепциях. Материалы второй Междунар. научной конференции. Ч. 2-я. — Волгоград, 2000; Он же: Идеи преемственности и бессмертия в научном и вненаучном поиске сущности и смысла жизни // Труды членов Российского философского общества. Вып. 2. — М., 2002; Он же: Ценности человека: вчера, сегодня, завтра // Человек в современных философских концепциях. Материалы третьей Междунар. научной конф. В 2 т. Т. 2. — Волгоград, 2004.

15. Воронова О. Е. Духовный путь Есенина (религиозно — философские и эстетические искания). Рязань, 1997

16. Н. О. Лосский (История русской философии. М., 1991 С. 316) сделал некоторое обобщение в части соответствия — несоответствия христианству идей религиозных философов.: «...Такие философы, например, как отец Павел Флоренский, отец Сергей Булгаков, Бердяев, Карсавин, Франк, разработали целые системы христианской философии. Некоторые из их идей не находятся в строгом соответствии с традиционными учениями православной и католической церкви. Более того, в отношении их некоторых теорий можно сказать, что они не согласуются с данными религиозного опыта и интеллектуальной интуиции и должны быть поэтому отвергнуты в процессе последующего развития христианского мировоззрения. Одной из подобных теорий является учение Бердяева об *Ungrund* как изначальном принципе, восходящем, с одной стороны, к богу, а с другой — к воле космических сущностей. (Там же. С. 316).

17. Воронова О. Е. Сергей Есенин и русская духовная культура. Рязань, 2002.

18. Мариенгоф А. Роман без вранья. Циники. Мой век, моя молодость, мои друзья и подруги. М., 1988.

19. О «методе Дюма» см.: Игнатьев В. А. “Метод Дюма” в художественном, мифологическом и научном творчестве / Раздел коллективной монографии: Методологические проблемы науки и искусства // Методологические проблемы творчества М., 2003.

20. Так назван подзаголовок работы: Занковская Л. В. Новый Есенин. Жизнь и творчество поэта без прикрас и идеологии. М., 1997. Для реализации отражённого в названии работы замысла был выбран метод историзма, который, как предполагалось, исключает искажения действительной истории и способен воссоздать правду о поэте. Метод «истинного историзма» позволил Л. В. Занковской обнаружить, что последняя поездка поэта в Ленинград и его смерть не случайно совпали по времени с разгромом зиновьевцев в Москве на XIV съезде партии. Но с таким же основанием можно говорить о не случайности совпадения смерти поэта с любыми другими параллельными событиями, например, импульсами света от звёзд из далёких галактик, протуберанцами на Солнце и т. д. Дело тут в том, что *метод (принцип) историзма (и даже «истинного» историзма) сам по себе не ведёт к истинным выводам. Он оказывается в подчинении у ведущей, или принятой, определённой идеи, которая организует и направляет обобщение материала исследователем.* О. Е. Воронова для своих книг о духовных поисках С. А. Есенина выбрала в качестве ведущей идею постоянных религиозных мотивов, присутствующих в творчестве поэта в явной или превращённой форме.

21. Нарциссизм – самовлюбленность, любование человека собой, своей красотой. От слова «нарцисс», означающего цветок, в который превратился юноша, увидевший своё отражение в воде и влюбившийся в него настолько, что не мог оторваться от созерцания своей красоты, пока не умер. После смерти был превращён богами в цветок. Роль нарциссизма и алкоголизма в трагическом завершении жизни поэта показана в наших работах: Игнатьев В. А. Счастье в поэзии и в жизни С. А. Есенина. М., 2002; То же // В поисках истины, смысла и счастья. М., 2005; Он же: Проблемы научной биографии С. А. Есенина: легенды, факты, интерпретации. М., 2005.

ГУМАНИТАРИЯМ НЕ НУЖНА УЧЁНАЯ СТЕПЕНЬ, НО ВСЕМ НУЖНО СОБЛЮДАТЬ КОНСТИТУЦИЮ

Реплика (краткое высказывание) по поводу письма десяти академиков и его обсуждение.

Опубликовано: Вестник Росс. филос. об-ва. М., 2007. № 4 (44).

Присоединяюсь к тем, кто проявляет озабоченность попытками клерикализации России. В письме 10 академиков и высказываниях по его поводу акцент делается на предложении присуждать степень по теологии. Стоит ли ему уделять особое внимание, а тем более — возмущаться таким предложением? В идущих дискуссиях упускается из виду, что учёные степени по гуманитарным и социальным отраслям знаний являются в России, как приемнице СССР в этом плане, научными лишь по названию. Но они не соответствуют совокупности критериев научного знания, и в первую очередь, — критерию объективности истины, как её интер-(над-)субъективности, проверяемой научными фактами и социальной практикой. Известно, что при «переиздании» (переписке) сочинений Аристотеля в 1 веке до н. э. в одной группе оказались работы по физике (природе), в другой — по метафизике. В группе метафизических, в первоначальном смысле слова — следующих после физики, или находящихся над физикой, оказались логика, философия, этика, суждения о прекрасном, о душе, о политике и государстве, и, конечно, высшая мудрость, которой у Аристотеля (и многих последующих мыслителей) была теология.

Превратности с отнесением философии к науке читателям и авторам «Вестника РФО» хорошо известны, как и полемика о научности философии, отражаемая в материалах конференций, проводимых коллегами из Пермского университета. Опубликованные материалы показывают, что научная философия существует, как направление мысли рефлектирующего сознания. Но степени по философии

ким наукам присуждают не только adeptам научной философии, но и их противникам, если представляемые в ВАК работы содержат признаки новизны, творчества и т. д. Специалисты могут назвать представляемые в ВАК работы по политологии, культурологии, литературоведению и другим гуманитарным и социальным отраслям знаний (истории, этике, эстетике и т. д.), не отвечающие критерию объективности истины, но имеющие признаки новизны и творчества. Ограничусь одним примером толкования творчества С. А. Есенина. Он создал поэтическую лениниану, писал, что «готов, задрав штаны, бежать за комсомолом» (Русь уходящая), эпатировал своих почитателей словами «тело, Христово тело выплёвываю изо рта» (Инония). В постсоветской России достаиваются учёных степеней за проявленные новизну и оригинальность, т. е. вполне заслуженно с точки зрения ВАКа, соискатели, интерпретирующие творчество поэта, как религиозно-философские искания и как протест против большевизма (1).

Решение обсуждаемого вопроса о степени по теологии видится не в протесте против того, что это степень не является научной, как и сама теология. Это очевидно. Но не научны и степени философов, участвующих в полемике. Думается, что предложение многоуважаемого проф. И. А. Гобозова (2) позволяет найти вариант решения, вполне толерантный, приемлемый для критиков и сторонников присуждения ВАКовской степени по теологии. Таким решением могла бы стать инициатива присуждать степени по гуманитарным и социальным направлениям без добавления лишнего для них слова «наука». Тогда степень «магистр, кандидат, доктор» философии, истории, и других гуманитарных и социальных отраслей знания была бы уравнена в общественном мнении со степенью теологии по их соответствию (а точнее – несоответствию) критериям научности номотетических знаний, с позиций которых выступили академики-естественники. Если рассуждать, что специальность «теология» стала вузовской, и официально считается вариантом светского гуманитарного образова-

ния, то почему же ВАКу не присуждать степени «магистр, кандидат, доктор» теологии? Не «теологических наук», которые не существуют, а учения об идее бога, которое можно разрабатывать и с материалистических позиций. Это обстоятельство почему-то в полемике упускают из виду, отдавая теологию «на откуп» религии и клерикализму, как до недавнего времени понятия о душе и духовности, которые могут иметь не просто светское, а вполне научное содержание. Быть может, Президиум РФО и (или) редакция журнала «Философия и общество» сочтут возможным обратиться в ВАК с инициативой отменить, как лишнее, слово «наука» в документах о присвоении степеней по гуманитарным и социальным отраслям знаний, учитывая, что они относятся не к номотетическим, а к идиографическим знаниям, а гуманитарные дисциплины ещё и к «наукам» о духе?

В письме 10 академиков и его обсуждении оказываются в тени вопиющие нарушения Конституции со стороны многих чиновников, церковных деятелей, депутатов, с согласия и при участии которых проводятся церковно-ритуальные действия в государственных учреждениях, принимаются решения о введении в расписание школ и вузов некоей «религиозной (или — православной) культуры». Она, по сути — конгломерат из односторонне религиозных искажений по ряду направлений истории и светски понятой духовной жизни страны. Почему возможны нарушающие Конституцию религиозные действия служителей культа в государственных подразделениях — армии, больницах, школах, вузах, на стройках и т. д.? Очевидно, что клерикализация этих сфер вызывается и поддерживается популистскими действиями политиков, желающих набрать дополнительные голоса «электората». В части подобных дисгармоний религиозно ориентированных лиц с законом Президент должен служить гарантом Конституции не только в декларациях на предвыборных компаниях, но и в повседневной жизни страны. Конституцию должны соблюдать все властные структуры, начиная с Президента. Тогда отпадут опасения за клерикализацию России, несущую

иллюзии решения всех общественных и личных проблем при «воцерковлении» и «окормлении» всё большего числа граждан.

1. Критические суждения об альтернативных толкованиях направленности творчества С. А. Есенина приведены в монографии *Игнатьев В. А.* *Счастье в поэзии и в жизни С. А. Есенина.* М. : РФО, 2002 и в брошюре: *Он же.* Проблемы научной биографии С. А. Есенина: легенды, факты, интерпретации. М. : Прометей, 2006.

2. *Гобозов И. А.* Нужно ли присуждать учёные степени по гуманитарным дисциплинам? // Вестник РФО, 2007, № 2.

БИБЛЕЙСКИЙ БОГ – ТВОРЕЦ МИРА И СВОЕГО ЗЕМНОГО ОБЛИКА

*Работа принята к публикации в сборнике научных статей
секции «Теория и методология творчества» Российского фи-
лософского общества в 2009 г.*

*... Сам Бог с ними будет Богом их.
И отрёт Бог всякую слезу с очей их,
и смерти не будет уже; ни плача,
ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо
прежнее прошло. И сказал Сидящий
на престоле: се, творю все новое.*

(Откр. 21:3-5).

Вместо введения. Как выглядит Бог – Творец мироздания?

Особенность обсуждаемой проблематики требует обширных ссылок на тексты Библии. Они сделаны по стереотипному изданию православной Библии 1976 года. [1]. По Библии, Бог столь величественен и грозен, что Его нельзя видеть человеку. Беседуя с Моисеем, Господь сказал: «... лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может меня увидеть и остаться в живых» (Исх. 33:20). «Бога не видел никто никогда», подтвердил любимый ученик-апостол Иисуса (Ин. 1:18). Правда, ранее, Бог запросто беседовал с Адамом, прогуливаясь по Эдемскому саду-раю в прохладе дня. Иаков, получивший при благословении имя Израиль, по стечению обстоятельств боролся с Богом, принявшим облик человека. Иаков говорил: «Я видел Бога лицом к лицу и сохранилась душа моя» (Быт. 32:30). По словам Христа: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). В разных местах Библии говорится, что Богом-Отцом был рождён Сын, что есть Дух Святой. В

Никео-Цареградском «Символе веры», принимаемом основными христианскими течениями, эти разрозненные сведения объединяются в важнейший догмат триединства Бога. Бог един, и в то же время имеет три лица (ипостаси). По уверениям церковных деятелей понять этот догмат (как и ряд других) люди не могут, в догматы надо верить

Некоторые самые общие сведения о боге в Библии можно найти, учитывая слова пророков и свидетельства. явленные Сыном Божиим И. Христом. «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни эти говорил нам в Сыне» (Евр. 1:1-2). «Бог есть Дух» (Иоан. 4:24). «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Неискушённым в догматике людям может казаться, что Бог внешне похож на человека, только несравненно громаднее и могущественнее. Таково первое впечатление от слов: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и подобию...» (Быт. 1:26-27). Но богословы поясняют, что здесь имеется в виду образ не телесный, а духовный. «Прежде всего, образ Божий нужно видеть только в душе, а не в теле. Бог, по природе Своей, есть чистейший Дух, не облеченный никаким телом и непричастный никакой вещественности. Поэтому понятие образа Божия может относиться только к невещественной душе...», — поясняет видный богослов М. Помазаный [2]. Учителям и Отцам Церкви, на мнение которых опирается М. Помазаний, как говорится, виднее. Но образ Бога, гуляющего в раю (Эдемском саду) в прохладе дня, шьющего одежды кожаные и одевающего Адаму и Еве как-то плохо согласуется с одной только чисто духовной сутью Бога (Быт. 3:8,21).

За исключением отмеченных ситуаций о Боге вообще ничего нельзя знать, настолько Он велик и безграничен для человека. Так полагает апофатическое (отрицательное) богословие. Катафатическое (положительное) богословие принимает возможность описывать Бога посредством положительных качеств (атрибутов) и их обозначений. Тогда Бог предстаёт как Дух «вечный, всеблагий, всеведущий, все

праведный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный» [2]. В представлении обычных людей облик Бога вырисовывается из библейских повествований о наставлениях Бога и оценке им людских дел на соответствие Его Божественной воле и предназначению. Многие в восприятии Бога зависят от догм – основ верования, воплощённых в «символе веры», предназначенном для наставления к праведной жизни и Спасению. Библейские тексты, считающиеся богодухновенными, догматы Никео-Цареградского «Символа веры», положения о рождённом бессмертии души и её посмертной судьбе, формально не утверждённые решениями Соборов, но принимаемые наравне с догматами, определяют в восприятии людей облик Бога, как сурового судьи или милосердного воплощения Любви, Надежды, Веры и Добра.

1. Бог Ветхого Завета – суровый и ужасный, милостивый к избранному народу

Бог обычно многими принимается как заботливый и требовательный родитель. Он творец мира, человека. Как творцу, ему изначально принадлежат права на распоряжение судьбами людей и мироздания. Бог Библии после актов творения отдыхал, признав, что всё созданное Им – хорошо. Оказалось не совсем так. Из созданного Богом невидимого мира выделился возгордившийся Денница – Сатана и группа его подручных чертей (дьяволов), ставших Нечистой силой. Первый человек Адам нарушил запрет не вкушать с древа познания добра и зла. Последовали наказания. В мир пришли смерть, болезни, тяжкий труд как наказание в земной, полной скорбей жизни. Дальше Бог устанавливал Заветы (договорённости, соглашения) с избираемыми им людьми – прародителями будущих поколений, – обретшими своим послушанием и преданностью Его милость.

По Библии, Бог первоначально покровительствовал роду Иакова. «Часть Господа народ Его, Иаков наследствен-

ный удел Его...Он нашел его в пустыне, в степи печальной и дикой, ограждал его, смотрел за ним, хранил его, как зеницу ока Своего...» (Втор. 32:9-10). Каков же результат? Трудно поверить, что о заблудших и грешивших людях говорит Всемогущий Творец мироздания, который холил и лелеял свой народ. Стенания Бога похожи на плач: «И [ел Иаков, и] утучнел Израиль. и стал упрям: утучнел, отолстел и разжирел; и оставил он Бога, создавшего его и презрел твердую спасения своего. *Богам* чуждыми они раздражили Его и мерзостями [своими] разгневали Его...» (Втор. 32:15-16). Стенания и сожаления сменяются обещанием наказаний поистине Божеских, не вмещаемых разумом людским: «...огонь возгорелся во гневе Моем, жжет до ада преисподнего, и поядает землю и произведения её... соберу на них бедствия и истошу на них стрелы Мои...(Втор. 32:22-25). Печальный итог своим усилиям облагодетельствовать избранный народ подвёл Господь: «...они народ, потерявший рассудок, и нет в них смысла» (Втор. 32:28).

Не один раз будет раскаиваться Бог в создании людей, убеждаясь, что Его мощь, всезнание и личное водительство неоднократно забывались, и народ развращался. . Методично и упорно Бог наказывает грешивших людей. Однажды прозвучало повеление убивать соплеменников и своих родных, отпавших от веры. Когда Моисей получал наставления, составившие знаменитый декалог, оставшиеся без вождя люди стали сомневаться в Боге, изготовили из собранных золотых вещей тельца и стали поклоняться ему. Последовала очередная, Божественная по отсутствию человечности, команда по наказанию маловерных, передаваемая через Моисея. «Так говорит Господь Бог Израилев: возложите каждый свой меч на бедро своё, пройдите по стану от ворот до ворот и обратно, и убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближнего своего. И сделали сыны Левиины по слову Моисея...» (Исх. 32:27-28). Апофеозом наказания людей явился всемирный потоп, который должен был уничтожить непредвиденные следствия творения и воли всезнающего и всё определяющего Бога.

Жёсткие акты наказания впавших в грехи людей имеют внешнюю видимость праведного наказания за проступки людей, не следующих наставлениям Бога. Логика обычная понять это бессильна. Зачем же всевидящий Бог создавал существ невидимого мира и людей так, что не предвидел последствий. За просчёты Всевышнего, именуемые непостижимой мудростью Творца, неимоверно высокую цену платили люди своими жизнями. Но если Бог и установил правило наказывать людей за непочтение к Нему, позволяя испытывать бедствия своим «жестоковым» и развратившимся созданиям, завоевывать и поработать их, то какое оправдание имеет избиение ни в чём не повинных первенцев в Египте «от человека до скота» (одна из «казней Египетских» (Исх. 11:4-7; 12:12-14, 20-23) и младенцев в Вифлееме (Мф. 2:13-18). Непримиримостью к нарушениям устанавливаемого порядкам (в книгах Исхода, Второзакония и других) звучит Ветхозаветное «правило талиона»: «Око за око, зуб за зуб, обоняние за обоняние...» (Исх. 21:24-25). Основа благополучия людей, неоднократно подчёркнутая в словах Бога в при передаче Его замыслов, — страх Божий, покорность и почитание Его, единого Бога. .

Вместе с тем, Бог Ветхого Завета проявляет милость к избранному народу, обещая умножить потомков почитающих Бога людей. Достаточно выполнять условия Заветов, и наступит блаженная, идиллическая картина всеобщего довольства, когда «волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козлёнком, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их... и лев, как вол, будет есть солому... Не будут делать зла и вреда...» (Ис. 11:6-2). Идиллический мир будет, однако дан лишь избранному народу «И прекратится зависть Ефрема, и враждующие против Иуды будут истреблены» (Ис. 11:11,13). Соседние народы Бог отдаст в рабство евреям. «...И дом Израиля усвоит их себе на земле Господней рабами и рабынями, и возьмёт в плен пленивших его, и будет господствовать над угнетателями своими» (Ис. 14: 1-2). Бог Израиля практически до-

казывает любовь к избранному народу, лично помогая истреблять филистимлян, виноватых лишь тем, что они проживали на территории, обещанной Богом иудеям в качестве земли обетованной. На безвинных защитников своего очага «Господь бросал... с небес большие камни [града]... и они умирали; больше было тех, которые умерли от камней града, нежели тех, которых умертвили сыны Израилевы мечом...» (Нав. 10:11). Для избранного народа, завоевывающего обещанную «землю обетованную», Бог совершил единственное чудо остановки хода светил, повелев: «стой, солнце, над Гаваоном, и луна над долиною...И остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим...И не было такого дня ни прежде, ни после того, в который Господь [так] слушал бы гласа человеческого. Ибо Господь сражался за Израиля» (Нав. 10:12-14).

2. Человеколюбивый и страдающий Бог Нового Завета

Черты суровости Ветхозаветного Бога присущи и Его Сыну-Богу Иисусу Христу. «...Не мир пришёл я принести, но меч, ибо Я пришёл разделить человека с отцом его, и дочь с матерью... И враги человеку — домашние его...» (Мф. 10:34-36). Однако в учении Христа появляются принципиально новые мотивы. Грозный Бог-воитель не избавил иудеев от долгих лет порабощения. Попытки вооружённым путём освободиться от власти Рима оканчивались неудачами. Среди части населения появилась надежда на иной путь разрешения социальных коллизий — через Мессию-страдальца, искупающего первородный грех и дающего возможность спасения для вечной жизни после земной кончины. Новому облику Бога должны были соответствовать изменения в вероучении, преемственно связанные с сюжетами Ветхого Завета.

Появившись как ответвление иудаизма, новое учение

внешне сохраняло связь с идеями Ветхого Завета, особенно в части соответствия предсказаний о явлении Мессии. Но формировавшееся новое учение, провозглашая верность закону и пророкам, творчески осваивало изменения в социальной жизни, потребовавшие введения в вероучение принципиально новых, отличных от иудаизма, положений, влиявших на проведение служб и жизнь общин. Одно из новшеств – возлюбить ближнего как самого себя. На смену «правилу талиона» приходит установка любви к ближнему и прощения врагов, выраженные в известном поучении не противиться злему, и если ударят в одну щёку, то подставить и другую, любить не только ближнего, но врагов (Мф. 5:38-45). Эта ориентация освящает известную в народе норму отношений «Не рой яму другому». Она получает известность в поучении, которое приняли и философы: не делать ближнему того, что не желал бы каждый для себя.

Бог-сын Иисус для людей становится ближе, чем Отец-Демиург. Он понятнее своей готовность простить грехи раскаявшимся грешникам. Блудница, торговавшая телом, Мария Магдалина становится равной святой, а сметливый разбойник, распятый рядом с И. Христом, получает обещание оказаться в раю. Двери к прощению, а значит, – и спасению открываются для всех благодаря жертвенной казни И. Христа. Но, кажется, и в этих ситуациях Всевышний в ипостаси Сына не замечает или (по неведомой людям логике) допускает милость, неявно поощряющую грехи разврата, блуда, разбоя, насилия, которые могут быть прощены через покаяние, наряду с мелкими отступлениями от благочестивых поступков. Удивительно, но, как заметил З. Фрейд, русская душа отважилась признать грех ступенью к милости Бога [3]. Это обстоятельство нашло отражение в русской пословице «Не согрешишь – не покаешься, на покаешься – не спасёшься». Такой поворот, замеченный и с юмором отобразённый в поговорке, оставлял открытой проблему борьбы с греховностью, виновником которой оставались, конечно, Сатана и его подручные черти (дьяволы).

Мысль адептов вероучения пошла в направлении строгого выполнения Божественных норм воздействием «кну́та и пряника» для души умершего — под угрозой вечных адских мук в преисподней или блаженства спасаемых праведников на небе после смерти. Всепрощающий Бог-Любовь вновь становился неимоверно, не по-людски жестоким, способным наказать не только утратой блаженства на небе, но и вечными муками ада, которые никогда не закончатся. Проявления жестокости И. Христа столь же непонятны, как и акты милости за тягчайшие преступления, лишь стоило признать Его, Иисуса, Богом. Как понять проклятие смоковницы, от которой Богочеловек, когда взалкал, хотел иметь плоды, но время им ещё не пришло? По проклятию смоковница навек засохла (Мф. 21:18-20: Мк. 11:12-14. 20-21). Не проще и не лучше ли было Всемогущему, воскрешающему мертвецов и изгоняющего легионы бесов, повелеть смоковнице плодоносить в не установленное природой время? Но человеку не подсудны дела Бога, и не может человек вместить мудрости Божией. Не вмещает ум человека наказаний вечными адскими муками за то, что Всемогущий и всё Провидящий Творец не предусмотрел изъянов в сотворённом человеке, созданном по Его образу и подобию. Обычные ссылки на свободную волю, данную человеку, вовсе не объясняют ситуацию, как кажется богословам, а напротив, запутывают, если всеведущий Бог предвидел падение первого человека через непослушание Его воле и нарушение Его запрета. Но верующим не положено размышлять о возможном несовершенстве творений совершенного Бога. Ведь Бог, создавая мир, видел результаты творения, и полагал, «что это хорошо», а после сотворения человека — «всё, что Он создал...хорошо весьма» (Быт. 1:8-33).

При наличии противоречий и непонятных человеческого разумению поступков И. Христа, новое учение о спасении для вечной жизни, включавшее любовь к ближним и даже к врагам, позволило преодолеть узко-племенную, ро-

довую ориентацию. Вначале своей земной миссии И. Христос говорил ученикам: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15:24). Посылая апостолов, Он «заповедал им, говоря: на путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите» (Мф. 10:5). Этот мотив сменяет вселенская устремлённость новой религии, переходящий через узкие интересы рода и не делающей различия между самарянами, иудеями и эллинами. В том же Евангелии воскресший И. Христос даёт наказ апостолам: «Итак идите, научите все народы...соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф. 28:19). Апостол Павел в «Посланиях» писал, что он несёт благовест «во-первых – Иудею, *потом* и Еллина!» (Рим. 1:16; 2:9-10). С распространением нового учения преодолеваются «различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех...Ибо всякий, кто призовет имя Господне, спасётся» (Рим. 10:12-13). Христианство могло стать мировой религией, приняв одно начало, или принцип, объединяющий разные народы: «все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные» (1 Кор. 12:12-13).

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1976. Все ссылки на Библию приводятся по этому изданию. При цитировании текстов из Библии даётся принятое в используемом издании сокращённое название книги; первая цифра показывает главу, последующие цифры – стихи (положения) текста. Напр. : (Исх. 33: 20 означает: Исход. Глава 33, Стих 20).

2. Помазанский Михаил. Православное Догматическое Богословие (Перевод с англ-1994) // http://www.holytrinitymission.org/books/russian/dogmatica_pomazansky.htm

3. Фрейд З. Неудовлетворённость культурой // Мир философии. М., 1991. Ч. 2. С. 127-138; Он же: Будущее одной иллюзии // Мир философии. М., 1991. Ч. 2. С. 394-397.

ТВОРЧЕСТВО В УЧЕНИИ О ВРОЖДЁННОМ БЕССМЕРТИИ ДУШИ

Работа принята к публикации в сборнике научных статей секции «Теория и методология творчества» Российского философского общества в 2009 г.

Бойтесь данайцев, дары приносящих.

(Поговорка. От слов римского поэта
Вергилия, приводимых по-латыни:
«Timeo Danaos et dona ferentes»).

1. Учение о врождённом бессмертии души играет роль троянского коня для христианства

Становясь новой мировой религией, христианство вносило изменения в прежние верования и вело к изменению уклада прежней жизни. Однако, дав до- и нехристианским народам пренебрежительное название «язычники», adeptы нового учения не смогли исключить влияния других культур и их представлений на ряд христианских положений. Постепенно и внешне незаметно эллинистические взгляды на душу и её посмертную судьбу (особенно — Платона, неоплатоников, Аристотеля и других) стали вытеснять и заменять подлинные библейские тексты о посмертном воздаянии на Страшном суде, не предполагавшие перемещения души в ад или на небо, в рай, до Второго пришествия. Поистине такая подмена оказывается даром данайцев — тем Троянским конём, который будет исподволь подтачивать вероучение христианства. Возведение в статус догмата положения о врождённом бессмертии души, которая до Страшного суда проходит частный суд (у православных) или оказывается в чистилище (у католиков), имеет самые серьёзные негативные последствия для христианства, частично проявившие-

ся в Реформации и модификациях вероучения в течениях протестантизма.

Положение о сохранении активной души после прекращения жизни умершего человека принимается в католицизме и православии как догмат, хотя он и не утверждался Соборами. По молчаливому соглашению многие верующие относят прирождённое бессмертие души и возможность посмертного изменения её судьбы к сложившемуся Преданию. К сожалению, в богословских суждениях обычная (формальная) логика на практике нередко заменяется, или подменяется экзегетикой (экзегезой) – разными толкованиями смысла, а так же софистикой – внешне незаметными нарушениями логики, изменяющими представления об обсуждаемом предмете. Использование приёмов экзегезы и софистики, обстоятельно рассмотренных Л. Н. Толстым [1], позволяет при сохранении внешних приоритетов Священного Писания фактически заменять его положения более удобными для религиозных деятелей суждениями. При этом может изменяться (и даже заменяться) первоначальный смысл, как это случилось с представлением о душе и посмертном воздаянии в православии и католицизме.

Основных положений «За» и «Против» бессмертия души в Библии не так много. Странники бессмертия души обычно ссылаются на притчу о богаче и Лазаре [1. – Лк. **16:** 19-31], обещании распятого И. Христа разбойнику быть в «в доме отца моего» (Лк. **23:**42-43), явление тени (призрака) Саула. К этой же группе можно отнести многочисленные упоминания о вечном огне, Геенне огненной, куда будут ввергнуты грешники. Трактовка посмертного воздаяния бессмертной душе до Страшного суда подкрепляется ссылками на библейские тексты, в частности, слова И. Христа о вечных мучениях грешников. «Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня проклятые, в огонь вечный, уготованный Дьяволу и ангелам его...И пойдут они в муку вечную...» (Мф. **25:**41, 46). «...Сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. **8:**12). Слова Апокалипсиса (Откровения

Иоанна Богослова) о посмертных страданиях грешников, поклоняющихся зверю: «...дым мучения их будет восходить во веки веков, и не будут иметь покоя ни днем, ни ночью...» (Откр. 14:11). Из названных ссылок серьезными представляются образы притчи о богаче и Лазаре и упоминание о вечном огне, в котором будут мучаться грешники (или их души? — остаётся неясным). Остальные доводы вполне могут быть отнесены к ситуациям Страшного суда и его окончательным результатам для праведников и грешников.

Беспримерная жестокость и непонятная людям алогичность решений Бога, легко прощающего тягчайшие преступления разбоя с убийствами и наказывающего согрешивших нескончаемыми адскими муками, должна бы отвращать верующих от христианства, или же вызывать у них синдром постоянного страха. Ведь и в Писании признаётся, что один Бог свят, а людей безгрешных нет (притча о Христе и грешнице, взятой в прелюбодеянии — Ин. 8:3-11). Налицо противоречие в облике Бога, воплощающего беспримерную жестокость и в то же время — готовность в ипостаси Сына жертвовать Своей жизнью для прощения всех согрешивших, включая первородный грех. Невольно возникает мысль, что Священное Писание не может содержать столь разительно противоречащие друг другу представления о Боге, о прирождённом бессмертии души и посмертном воздаянии. Выход видится не только в эффекте строгого, даже аскетического исполнения предписаний праведной жизни «в Боге». Следует также проявить должное внимание к текстам Библии, их соответствию Соборным решениям, хотя и значимым, но всё же — людским установлениям, которые могут отличаться от Божественных откровений Священного писания, сообщённых, как полагают верующие, в санкции самого Бога.

2. Библейские тексты исключают вечные адские муки и представляют Бога справедливым, воздающим людям по делам их

При размышлении о воздаянии в текстах Библии обнаруживается, что теологи до сих пор не определились с пониманием души и бессмертия, соотношении души и духа в Священных книгах, толкуя эти понятия с заметными различиями, доходящими до противопоставлений. Сотни публикаций в Интернете о душе и бессмертии свидетельствуют о неугасающем массовом интересе к проблематике, затрагивающей самые животрепещущие струны души человека. Они — в попытках найти ответы на вопросы о конечности земного бытия, воздаянии за земные поступки и возможности личного бессмертия. В ряде наших работ, использующих полемические доводы публикаций в Интернете, рассматривались и сопоставлялись доводы сторонников и противников прирожденного бессмертия души [3]. Ссылки на тексты о прирожденном бессмертии души и её посмертной судьбе в аду или на небе мы уже давали. Какие доводы приводят сторонники «спящей» до Страшного суда души?

Сторонники буквального толкования канонических текстов Библии доказывают возможность бессмертия «по благодати» и отрицают врождённое бессмертие души и её активность вне тела ссылками на ряд положений. Приведём некоторые: «Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению» (Еккл. 9:5); «Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (Еккл. 9:10); «Ибо вот, все души — Мои: как душа отца, так и душа сына — Мои: душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18:4). В подтверждение взглядов на непризнание Священными Книгами христиан врождённого внетелесного бессмертия души приведём несколько мест из Библии о связи лишённой активности («спящей») души с воскрешаемым телом. «...Так человек ляжет и не станет; до сконча-

ния неба он не пробудится, и не воспрянет от сна своего» (Иов 14:12); «...Все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5:28-29). «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряньте и торжествуйте, поверженные в прахе... и земля извергнет мертвецов» (Ис. 26:19).

Согласно приведённым текстам Библии, когда человек умирает, то прекращается активность души, которая погружается в сон-небытие, но не истлевает, как тело. Будущая жизнь умершего человека зависит от решения Бога после воскрешения и Страшного суда. Воскреснет весь человек, как «душа живая», но с обновлённым, нетленным телом. Свидетельство об этом — в «1 Послании к Коринфянам». «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие... тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою» (1 Кор. 15:51-54). Приведённые в качестве доводов библейские тексты логически ведут к выводам о милосердном Боге, который не мог допустить бесконечных мучений грешников в аду, но определил для них меру наказания на страшном суде — окончательную смерть, как об этом сообщается в пророчестве Иезекииля: «Душа согрешающая, та умрет...» (Иез. 18:4,20).

В одной из публикаций в Интернете утверждается, что «В Библии нет ни одного стиха, который можно было бы перевести таким образом, чтобы он напоминал...что человек имеет врожденное бессмертие. *Также нет ни одной строчки, как в Ветхом, так и в Новом Завете, которая учила бы тому, что человек после смерти идет на небо или в ад* (выделено мною — В. И.) [4] ... Библия этому не учит, но свидетельствует, что жизнь вечная является Божьим даром, возможным только через Христа (Рим. 6: 23): «Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» ... Когда ортодоксия учит тому, что

человек в момент смерти идет прямо в чистилище, ад или на небо, Библия учит тому, что человек в момент смерти идет просто в могилу и спит в состоянии полной бессознательности, до момента воскресения» [4]

Учение о внетелесном бессмертии души оппоненты критикуют как широко распространённое заблуждение, которое служит основанием для **небиблейских** учений, утверждающих, что человек после смерти попадает на небо, в чистилище или вечно горящий ад. Священное Писание учит, что бессмертие имеет только Бог (1 Тим. 6:16), человек же может достигнуть бессмертия только через Господа Иисуса Христа (Иоан. 3:16, 2 Тим. 1:10). Этот дар он может получить, если примет Его (1 Иоан. 5:10-12). Бессмертие будет дано праведникам при воскресении во время второго пришествия Христа (Рим. 2:5-7; 1 Кор. 15:20 -26. 51-54). Христос говорит: «...приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я» (Иоан. 14:3).

Какие возражения приводятся против доказательств прирождённого бессмертия души посредством ссылок на притчу о Лазаре (Лк. 16:19-31), явлении тени Самуила, вызванного волшебницей (1 Цар. 28:7-19)? В своеобразной богословско-археологической работе «И камни возопиют...» А. И. Опарин обращается к вопросу: «Кто же явился Саулу под видом Самуила? Ответ вытекает из всего контекста Библии – бес, агент сатаны. То же происходит и на современных спиритических сеансах...» [5]. Правомерность такого вывода подтверждает определённая И. Христом судьба волшебников и чародеев: «...любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнём и серою. Это смерть вторая» (Отк. 21:8). Самое, казалось бы, убедительное библейское подтверждение бессмертия души в притче о богаче и Лазаре многое теряет в убедительности, если вспомнить, что это Притча, т. е. аллегорическое, инсказательное повествование. «Почему Христос рассказал притчу с такой именно ситуацией? – спрашивает А. И. Опарин. – Может быть, Он хотел подчеркнуть, что ад и рай существуют, и бессмертные души мучаются в аду? Но го-

реть и мучиться ...бесплотные души не могут. Эту притчу Иисус рассказал, чтобы показать, как это явствует из всего контекста главы, что после смерти человека его участь изменена быть уже не может, и что никакое чудо не заставит человека принять в свою жизнь Спасителя, если у него нет веры» [5].

В книге А. А. Опарина отмечается так же, что нигде в Библии не говорится о местопребывании душ людей после их смерти в раю или аду. «Адом в Библии названа могила, а также стесненные тяжкие обстоятельства в жизни людей: «...и смерть и ад отдали мертвых...» (Откр. 20: 13). «...Цепи ада облегли меня...», – говорит Давид при трудных обстоятельствах (2 кн. Царств 22:6). Но нигде не сказано, что ад – это вечное мучение душ умерших грешников» [5]. Здесь же объяснение иного смысла положений Библии о вечных мучениях грешников в аду. Души мучаться не могут. А по решению Бога участь грешников устанавливается на Страшном суде. До него никаких вечных мук не обладающая телесным бессмертием душа не испытывает.

В труде А. А. Опарина поясняется, что во времена, когда формировались Библейские книги, слово «вечный» означало – длящийся, пока идёт упоминаемый (описываемый) процесс. «В переводе с еврейского слово «вечный» означает «вечный, то есть, пока идет процесс», иными словами, вечным огнем были уничтожены города (Содом и Гоморра – В. И.), то есть раз и навсегда! Они уничтожены навечно, их никогда не будет, но это не означает, что они и сегодня горят. Как же долго продлится наказание нечестивых, которые, как указывает Библия, будут уничтожены вечным огнем? Очень быстро, и тоже раз и навсегда, их уже никогда не будет, поэтому наказание названо вечным... Сколько времени нужно гореть соломе, чтобы сгореть полностью? Очень немного. Так же и люди будут быстро уничтожены, подобно сухой соломе. Так говорит Библия» [5].

А. А. Опарин обоснованно полагает, что «Догмат о рае и аде лишает смысла Второго Пришествия Христа и Последнего Суда, ибо каждый из людей после смерти получает воздаяние и участь его уже определена (ад или рай)» [Там же]. . Ещё более жёсткие суждения об отрицательной, сата-

нинской роли учения о бессмертной душе высказаны в публикации «Душа» [6]. «...*Доктрина о бессмертии – расставленная сеть сатаны, на которой основался опыт веры с духом, чуждым Христу; опыт, склеивающий внутренний мир падшего человеческого рода в единую стаю антихриста. Так что же, – спрашивает автор, – массовая религия народов, племён и веков заблуждалась?*» Ответ неутешителен: «**Да и аминь!!!** Не только заблуждалась, но и продолжает заблуждаться...» [6].

Приведённые суждения о «спящей» после смерти душе, которая до Страшного суда не будет ни в чистилище, ни на частном суде, связанном с прохождением мытарств, ни в раю, ни в аду, не являются новыми для поколений теологов и священнослужителей. Но, тем не менее, эти небиблейские выдумки принимаются клиром и мирянами, образуя многовековую традицию, согласуемую с Преданием католиков и православных. Оно тем самым фактически ставится выше текстов Священного Писания о воздаянии. Для большинства верующих и неверующих приведённые суждения об отсутствии в Библии свидетельств прирождённого внетелесного бессмертия души могут стать открытием, вызывающим недоумение и возмущение. Как могло сложиться противоречащее Библии толкование бессмертия души и как оно стало равноправным с догмами «Символа веры»?

Поиск ответа представлен в следующей работе автора, но предварительно мы заметим, что это не единственная прискорбная для истории христианства ситуация, вытекающая из доверия к авторитетам при нежелании или невозможности собственного критического отношения к текстам Библии и их интерпретациям. Достаточно привести пример застывших в камне христианских культовых сооружений с изображениями вознесения А. Македонского (IV в. до н. э.), по сюжету и исполнению напоминающему эпизод из русских и восточных сказок, героя которых выносил из затерянного ущелья крупный и мощный орёл. Для долгого пути и восполнения энергетике сказочно могучей птицы требовался запас аппетитных и сытных кусков мяса. В книге «Сто великих храмов мира» приведены сведения об аналогичной картине вознесения великого Александра Македонского, который никакого отношения к христианству не

имел. Согласно описанию [7] крупной композиции «Вознесение Александра Македонского на небо» на южном фасаде Дмитриевского собора во Владимире, два грифона несут короб с сидящим в нём царём, который держит в руках приманку – маленьких львят. Чудовищные грифоны машут гигантскими крыльями, чтобы приблизиться к живой приманке, и Александр летит в поднебесье. Станный сюжет-вымысел из жизни «языческого» царя более чем неуместен для изображения на стене христианского храма. Тем не менее «в средние века он был чрезвычайно популярен и на Руси, и в Европе и на Востоке – прежде всего благодаря византийской повести «Александрия», переведённой на многие языки» [7. С. 461].

Изображение возносимого грифонами на небо царя-язычника, застывшее на века в камне ряда крупнейших соборов Западной Европы и России, наглядно свидетельствует о сильном влиянии культуры Востока, Греции и Рима на христианство. Если не имевший никакого отношения к христианству А. Македонский увековечивался в фантастической композиции на стенах церквей-храмов, то уже не вызовет удивления разделяемый нами тезис о влиянии язычества на изменении смысла ряда библейских текстов, в том числе таких важных для вероучения, как бессмертие души и посмертное воздаяние. Толкование библейских текстов включило заимствования из представлений языческих мудрецов о бессмертной душе, отделяющейся от тела после смерти человека. Идея прирождённо бессмертной души за века распространения и усиления влияния христианства стала восприниматься верующими как ортодоксальное утверждение, равное догмату вероучения. Является ли это учение благодетельным для христианства, для верующих? Об этом – отдельный разговор в следующей статье.

ЛИТЕРАТУРА

1. Толстой Л.Н. – http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0150.shtml Автор статьи не имел возможности сослаться на большинство печатных религиозно–

философских работ Л.Н. Толстого, включённых в остающиеся редкими издания его сочинений ,например, акад. юб. изд.: Л.Н. Толстой. Полн. собр. соч.: В 90 т. (Юбилейное). М.—Л.: ГИЗ—Гослитиздат, 1928—1964. В этих случаях использовались работы, опубликованные в Интернете, что не позволяет указывать страницы текстов, на которые делаются ссылки в статье.

2. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1976. При цитировании первая цифра показывает главу, последующие цифры – стихи (положения) текста. Напр.: (Исх. 33:20 означает: Исход. Глава 33, Стих 20).

3. Игнатъев В. А. Душа и бессмертие (с позиций вненаучного и научного познания) Деп. в ИНИОН РАН – 17. 07. 2008. № 60601. М., 2008. Он же: Душа и бессмертие в текстах Библии: противоречия интерпретаций // Российский научный журнал. М., 2008. №3 (4)

4. Смерть! Ад! Бессмертие!!! // Библейское Знамя, 1993 – <http://www.biblejskoe-znamia.ru/biblioteka/znamia/smert.html>.

5. Опарин А. А. «И камни возопиют...» – <http://nauka.bible.com.ua/kamni/kam2-06.htm>

6. Душа – <http://sda-books.narod.ru/books/001/003-08/07.htm>.

7. Губарева М. В., Низовский А. Ю. Сто великих храмов мира. М., 2000.

ПРИЧИНЫ И СЛЕДСТВИЯ ВВЕДЕНИЯ В ХРИСТИАНСТВО УЧЕНИЯ О ВРОЖДЁННОМ БЕССМЕРТИИ ДУШИ

*Работа принята к публикации в сборнике научных статей
секции «Теория и методология творчества» Российского фи-
лософского общества в 2009 г.*

*По плодам их узнаете их... Не всякий, говорящий
Мне: «Господи, Господи!»,
войдёт в Царство Небесное, но испол-
няющий
волю Отца Моего Небесного.*

(Матф. 8:16,20-21).

Творчество в приписывании душе прирождённого бессмертия, позволяющего после промежуточного суда или чистилища испытывать блаженство или адские муки до Страшного суда, определяет ни с чем несопоставимую жестокость христианского Бога. Для исправления такого печального итога творчества верующих надо, как минимум, вернуться к Библейским представлениям о милосердном Боге. Его обещание загробного блаженства праведников и второй окончательной (на века, и в этом смысле – вечной), смерти достаточны для прижизненного выбора человеком своей посмертной участи. Это понимали и выразили некоторые церковные деятели. Например, протопресвитер Михаил Помазанский в «Православном Догматическом Богословии» сообщает о позиции св. Златоуста, который писал, что «многие ужасаются одной только геенны; но я думаю, что лишение славы Царствия Божия, есть мучение более страшное, нежели геенна» (на евангелие от Матф. Беседа 23)» [1].

Почему же многие церковные авторитеты на протяжении веков отстаивают учение о врождённом, внетелесном бессмертии души? В частности, иеромонах Серафим Роуз

называет видных сторонников врождённого бессмертия души. «За пределами Русской Церкви, где учение о мытарствах подробно рассматривали и защищали епископ Игнатий (Брянчанинов), епископ Феофан Затворник, митрополит Макарий Московский, св. прав. Иоанн Кронштадтский, архиепископ Иоанн (Максимович), протопресвитер Михаил (Помазанский) и многие другие учителя и богословы, наибольший упор делался на него в Сербской Церкви, где оно занимает почетное место в «Догматическом богословии» покойного архимандрита Иустина (Поповича). Однако оно привлекает все большее внимание за последние годы...» [2]. Если для наказания грешников достаточно окончательной второй смерти, а выбор земной праведной жизни может определяться знанием об условиях обретения Царствия Божия, то зачем же веками положение о естественном, врожденном бессмертии души рассматривается в православии и католицизме в статусе догмата, не вытекающего из текстов Библии и не санкционированного в таком качестве решениями Вселенских Соборов?

В попытке научного анализа с позиций свободомыслящего можно выделить три основных фактора (причинных основания) фактической догматизации положения о естественном бессмертии души. **Первый** — исторические обстоятельства перевода и распространения Библии и христианского вероучения. Раннее христианство принимало, в соответствии с Библией, положение о бессмертии души по благодати, даруемой Богом на Страшном суде во время Второго пришествия Христа. Однако первые переводы Библии на греческий язык, влияние греческих мудрецов—«язычников», в частности, Платона и неоплатоников с их представлениями о бессмертной душе, появление и приток в общины греческих, византийских и римских священников привили христианству взгляд на самостоятельное, отдельно от тела существующую душу и её природное бессмертие. «Дар данайцев» оказался принятым христианской церковью. Этот первый ряд факторов можно обозначить как вли-

яние «языческих» взглядов и деятелей, осуществлённое через соприкосновение с христианством (учением и организацией).

Второй фактор – социально-психологический. К нему можно отнести конкретные исторические обстоятельства, формировавшие нормы тех жестких отношений, которые выразило правило (закон) талиона – «Око за око...». Перспектива спасения для вечной жизни после второго пришествия рисовала отдалённую и расплывчатую перспективу. Более близким представлялось небесное блаженство или же адские муки по прохождении некоторого, не столь уж долгого времени после смерти, завершавшей земную жизнь человека. Социально-психологические особенности восточной Византийской и Западной, Римской ветвей христианства, получивших названия «православие и католицизм», влияли на представления о бессмертной душе и её посмертной судьбе.

В православии были выработаны представления о частном суде и прохождении душою мытарств, представленные, например, в видениях блаженной Феодоры [3], в трудах иеромонаха Роуза [4]. Интерес к отстаиванию взглядов на врождённое бессмертие души ихождение ею через мытарства в процедурах частного суда передают слова С. Роуза: «Подлинное православное учение о загробной жизни... наполняет именно страхом Божиим и вдохновляет на борьбу за Царство Небесное с невидимыми врагами, стоящими на нашем пути» [2]. Представления о мытарствах души и чистилище для верующих оказываются бесовскими искушениями, удачными происками Сатаны.

Верующим остаётся удивляться изворотливости Сатаны, сумевшего увлечь на путь антибиблейских трактовок бессмертия души и посмертного воздаяния видных церковных деятелей и с их помощью исказить важнейшие положения христианства, ставшие достоянием «богодухновенных» Священных книг. Правда, один из них, епископ Феофан Затворник, согласно цитируемому Роузом отрывку из письма, говорил, что загробная жизнь – «это земля,

скрытая от нас. Что там происходит, точно не известно... А что там будет — увидим, когда попадем туда» [2]. Дело оказывается в желании посильнее запугать верующих, дабы вдохновить их страхом на борьбу за Царствие небесное. Вот уж поистине медвежья услуга Роуза — запугивать верующих грозным Богом, который для большинства людей есть Любовь.

Соответственно творческим, но небиблейским выдумкам, апологеты христианства стали своеобразно толковать действия и судьбу души. В книге С. Роуза обстоятельно развёртываются фантазии о мытарствах души и её участи на 3-ий, 9-й, 40-ой дни после телесной смерти человека. Здесь налицо отступление от символики Новозаветных текстов, в которых рубежные дни связываются со страданиями, схождением в ад, воскресением и вознесением И. Христа. По Библии [5], грешники, в единении их душ и тел, не будут вечно мучаться в аду, не будут находиться в чистилище.

Третий основной фактор принятия в христианстве небиблейского представления о врожденной бессмертной душе весьма прозаичен. Он не лежит на поверхности и внешне не кажется значимым, но его влияние на вероучение, жизнь и деятельность общин является важнейшим. Представление о природно активной и бессмертной душе у людей обеспечивает, быть может, скромный, но надёжный и неиссякаемый источник материальных поступлений в церковь, и косвенно влияет на благоденствие служителей культа. Отправляясь от положения о пользе молитвы за усопших (2 Макк. 12:43-45), католики, считающие Маккавейские книги каноническими, ввели и долгое время активно использовали индульгенции — оплаченные «справки» об отпущении грехов соразмерно с вносимой суммой.

Православные деятели не стали столь откровенно торговать отпущением грехов. Но идея благодетельности молитв за умерших активно используется и в православии. Верующим родственникам усопшего рекомендуется заказывать, разумеется, за некоторую плату, серию заупокойных служб, особенно во время «сорокоуста», — сорока дней

после похорон. Считается, что многие молитвы родных и церковнослужителей могут отмолить душе умершего его земные неблагоприятные поступки, вплоть до освобождения от мук ада. Это достаточно сильный стимул, чтобы побудить расстроенных родственников заказать молитвы за упокой душ умерших (кроме самоубийц, на которых эта возможность не распространяется).

Приведение в соответствие с Библейскими Священными книгами учения о душе и её бессмертии по благодати, даруемой Богом, потребует изменений в принятом католиками и православными учении о врождённом бессмертия души. Придётся признать имеющиеся заблуждения также в признаваемой ныне картине райского блаженства душ праведников до Страшного суда и нескончаемых вечных адских мучений. Милосердный и справедливый Бог навсегда, и в этом смысле «навечно», лишит грешников жизни как бессмертия. Согрешившие будут истреблены, они примут вторую, окончательную, вечную смерть.

В силу названных основных причин (факторов) вымыслы, или мягче, — толкование бессмертия души, проходящей частный суд у православных или чистилище у католиков и ожидающей окончательной участи на Страшном суде, стало догматически ортодоксальным, хотя и не получившим статус догмы, официально утверждённой на Соборе. Таков один из результатов своеобразия религиозного творчества, ведущий к одностороннему толкованию библейских положений в ущерб обличью Бога, но к выгоде церковников, имеющих возможность получать доходы за упокойные молитвы. Запугивание интеллекта угрозой вечных мук и ободрение возможностью отмолить грехи — важные, хотя и не единственные эффективные средства подчинения воли и помыслов верующих влиянию церкви от имени Бога. Из проведённого материала, включающего сопоставление текстов Библии о бессмертии души, воздаянии и их различных толкований, проведённое нами [6] с использованием публикаций в Интернете, позволяет вывести определённые следствия (выводы).

Выводы. Мы ограничимся следующими тремя выводами и комментариями к ним, краткими по изложению, но значимыми, особенно для широко распространённых католицизма и православия.

1. Тексты Библии допускают толкование бессмертия души «по благодати» — по решению И. Христа на Страшном суде. Применение экзегезы (разных толкований) и софизмов (логических хитростей, уловок) позволяет игнорировать исторические изменения языковых форм ранних библейских текстов (в толковании вечности и других), не замечать аллегорию в притче о Лазаре. Это создаёт видимость правомерного использования ряда положений Библии для «доказательства» прирождённого бессмертия души.

2. Доктрина внетелесного, врождённого бессмертия души является заблуждением христианских конфессий, воспринятых из небиблейских, «языческих» источников. Она дополняется такими результатами творчества, как выдуманные представления о частном суде и мытарствах души в православии, чистилище у католиков.

3. Для исправления заблуждения о врождённом бессмертии души и выдумок про её посмертную судьбу требуется реформа, устраняющая представления о чистилище (в католицизме), рае и аде (в католицизме и православии), частном суде и мытарствах души после смерти (в православии).

Судя по публикациям о душе и бессмертии, в том числе представленных в Интернете, вряд ли деятели нынешних церквей (католической, православной и других) проявят желание исправлять выявленное критикой искажение библейских (а для верующих это значит — божественных, «богодуховенных») представлений о бессмертии души. Они рассмотрены нами с привлечением текстов Библии и полемических материалов, представленных в Интернете. Захотят ли и смогут ли епископы и священники в проповедях и общении с мирянами разъяснять, что, согласно Священным христианским книгам, душа после смерти человека не имеет самостоятельного внетелесного существования и не может до решения Бога на Страшном суде попасть в рай

или ад. Душа не может попасть в чистилище, придуманное католиками. Душа не может проходить мытарства и другие процедуры частного предварительного суда, придуманные православными верующими.

Согласно текстам Библии бессмертие даруется Богом душе, одновременно воссоединяемой с преображённым телом, при втором пришествии И. Христа, по Его решению на Страшном суде. Вечное блаженство душ праведников даруется Богом («по благодати»), как и окончательная смерть грешников. До Страшного суда не требуется ни чистилище, ни промежуточный частный суд в сопровождении ангелов-хранителей и легионов бесов на мытарствах души умершего. Предстоящие шаги по восстановлению христианского учения о бессмертии души по благодати, при очищении христианства от заблуждений обернутся сиянием милосердия Бога, карающего грешников не жестокими бесконечными муками адских истязаний, а лишь окончательной смертью, и дарующего вечное блаженство достойным и праведным людям. Отстаивание служителями культа и богословами версии прирождённо бессмертной души, её посмертной судьбы в раю или аду, муки которого будут нескончаемы, позволит «дару данайцев» сыграть свою роковую роль, определив замену нынешних православия и христианства иными течениями христианства или же нехристианскими религиями.

ЛИТЕРАТУРА

1. Помазанский Михаил. Православное Догматическое Богословие // http://www.who.lytrinitymission.org/books/russian/dogmatica_pomazansky.htm
2. Роуз Серафим. Душа после смерти – http://www.fictionbook.ru/author/rouz_serafim/dush_posle_smerti/rouz_dusha_posle_smerti.htm. 1.
3. Мытарства души блаженной Феодоры // Тибетская книга мёртвых. Приложения: Православные свидетельства о судьбе души по смерти тела. СПб., 1992.

4. Серафим (Роуз), иеромонах. Душа после смерти: Современный посмертный опыт в свете православного учения о загробной жизни // Приложения к «Тибетской книге мёртвых». М. 1992. *Он же*: Душа после смерти. Электронный вариант // http://www.fictionbook.ru/author/rouz_serafim/dusha_posle_smerti/rouz_dusha_posle_smerti.html

5. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1976. При цитировании первая цифра показывает главу, последующие цифры – стихи (положения) текста (Напр.: 2 Макк. 12: 43-45 означает – Вторая книга Маккавейская. Гл. 12, стихи 43-45).

6. Игнатъев В. А. Душа и бессмертие (с позиций вненаучного и научного познания) Деп. в ИНИОН РАН – 17. 07. 2008. № 60601. М., 2008. *Он же*: Душа и бессмертие в текстах Библии: противоречия интерпретаций // Российский научный журнал. М., №3 (4). 2008.

ВОЗМОЖНО ЛИ ПРАКТИЧЕСКОЕ, «ЗЕМНОЕ», ВОСКРЕШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА?

*Отклик на статью И. В. Вишева опубликован: Вестник
Российского философского общества. М.: РФО, №3, 2005.*

*На предложение И. В. Вишева (4-а) продолжить дискуссию
по проблеме практического бессмертия и реального воскрешения
человека, отвечает В. А. Игнатьев (Рязань).*

Уточним содержание понятия «реальное воскрешение». О каком воскрешении идёт речь? Реальное бытие, как известно, может быть объективным, материальным и нематериальным, духовным. Поэтому используемое И. В. Вишевым понятие «реальное воскрешение», делает воскрешение, действительно, возможным, причём безо всяких научных средств — в воспоминаниях родных, сослуживцев, в разного рода утопиях и т. д. Если суждения И. В. Вишева о реальном воскрешении не из разряда интеллектуальных розыгрышей или мистификаций, когда «учёные шутят», то в виду имеется «земное», осуществляемое научными средствами практическое воскрешение будущих, ныне живущих и ранее живших поколений. Этот смысл реально—земного, практического воскрешения умерших людей научными средствами мы будем иметь в виду в дальнейшем.

Законы мироздания не запрещают осуществить мечту человека о реальном, земном бессмертии. Открытые учёными законы, как известно, не допускают обратимость времени (поворот событий от будущего к прошлому) и создание вечного двигателя. Возможность достижения практического бессмертия показывается в научно—популярных работах, напр., А. Кларка (1), в научных и философских исследованиях последних десятилетий.

И. В. Вишев (2) представил достижение практического бессмертия в качестве цели и смысла человеческой жизни.

Признавая осуществимость реального, практического бессмертия и стараясь показать в публикациях возможность его достижения научным путём (3), мы не можем разделить высказываемых в последнее время предположений И. В. Вишева (4) о земном воскрешении людей. Хотелось бы высказать сомнения по поводу надежд, возлагаемых на достижения науки, которые должны бы обеспечить реальное, «земное», воскрешение человека.

1. **Клонирование** человека не будет воскрешением, поскольку при телесной идентичности Я-оригинала и его клона у Я- копии в новых условиях жизни будет формироваться иной духовный мир уже другой личности. Для клона овечки Долли было достаточно внешне походить на маму и обладать некоторой массой, пригодной для получения товарной баранины. Анатомо-физиологические особенности клона были интересны в плане проверки его жизнеспособности. Результаты практического клонирования заставляют очень осторожно отнестись к ожиданиям практического эффекта от научного эксперимента. Естественным представляется мораторий на расширение экспериментов с клонированием и перенесением опытов на людей. Для предполагаемого земного воскрешения людей удачное воспроизведение телесного подобия и даже анатомо-физиологической идентичности клонированной Я-копии и донора-оригинала не будет иметь практического значения, поскольку социально значимые духовные особенности людей определяются не ими.

Клонирование, вероятно, не станет и магистральным путём к бессмертию из-за этически неприемлемых действий по изъятию замещающих органов у клонов (Я—копий), что будет сокращать их жизнь. Копия некоего клонированного «Я», отличающаяся от Я—оригинала в основном способом своего появления на свет (из неспециализированной клетки, а не из оплодотворённой яйцеклетки), может к моменту востребованности её органов, стать самостоятельной личностью со своей жизнью (семьёй, творческими успехами и надеждами на будущее).

2. Направленные воздействия на геном и молекулярные процессы в тканях и органах человека. Надежды на успехи расшифровки генома человека, обнаружение «гена смерти» и «фермента бессмертия», на регенерирующую роль стволовых клеток, успехи протеоники оправданы в расчёте на использование их в достижении практического бессмертия. Однако они не могут обеспечить воскрешение в его традиционном понимании.

Воздействие на гены будет доставлять достаточно неопределённые результаты из-за многократных опосредований и корректировок на уровнях от макромолекул до целостного организма. Это обстоятельство лишает точной направленности само воздействие и, в лучшем случае, обеспечивает лишь статистически достоверный результат. Поэтому воздействия на «гены смерти», «фермент бессмертия» и любые другие молекулярные воздействия, могут стать важными, но тем не менее, вспомогательными процедурами продления жизни.

Допуская возможность сохранения отдельных неспециализированных клеток умерших людей и последующее их клонирование, мы должны осознавать ограниченность, и даже невозможность, сохранения или воспроизводства условий формирования внутреннего духовного мира умершего человека. Для этого потребовалось бы повторить его индивидуальную жизнь в конкретных условиях, которые исчезли безвозвратно, или располагать записанной на носителе подробной информацией о формировании личности и творческих успехах каждого человека. Таких банков информации о жизненном пути миллиардов людей, живших и живущих на Земле, нет до настоящего дня, их создание не предвидится и в обозримом будущем. Поэтому разговоры о воскрешении ныне живущих и ранее живших людей — не более, чем беспочвенная фантазия.

3. Расчёт на технологии «загрузки» предполагает обширную информацию об эпизодах жизни и духовном взрослении личности. Понадобится непрерывная запись информации о каждом значимом шаге в жизни каждого человека

с момента его рождения. Вряд ли это будет практически осуществимо из-за ограниченности земных ресурсов для ожидаемых в не столь отдалённом будущем 10–12 млрд. людей, которые, конечно, захотят, чтобы их когда-либо воскресили. Пожелание И. В. Вишева об изменениях в практике захоронений для целей будущего воскрешения оказывается впечатляющим, но совершенно излишним предложением. Попытки его реализации мало что дадут практически для желанного земного воскрешения – вскрытия трупов, срезы и хранение образцов тканей практикуют и сейчас. Возможности же воскрешения на основе сохранённых клеток умерших людей, каждый из которых был личностью, будут нулевыми, как показано в пп. 1 и 2. Клонированием можно получить лишь «живое тело», идентичное умершему. Трудности передачи ему информации о внутреннем мире умершего (его «души», = виртуальной реальности «программ» жизнедеятельности и духовного мира) могут оказаться принципиально неразрешимыми.

4. Создание электронного аналога мозга Я-личности представляется наиболее доступным путём обеспечения бессмертия в ближайшем будущем. Однако здесь остаётся открытым вопрос, насколько электронная Я-личность будет идентична с оригиналом, – ранее жившем человеком, пожелавшим стать бессмертным. Для электронного заместителя человека возможно всё, о чём есть сведения в информационных блоках. Надо полагать, что электронный мозг очень скоро сам станет отбирать и записывать интересную для представляемой им Я-личности информацию. Непрерывное снабжение энергией, как внешний фактор необходимости своей свободы, электронный мозг, по-видимому, сумеет, или попытается, стабилизировать. При этом условии Я-личность, будучи бессмертной, сможет достичь всего, чего пожелает, приближаясь в этом отношении к всемогущему Богу. Только к этому уровню осуществления бессмертия можно с рядом оговорок отнести возможность «воскрешения», имея в виду восстановление информации о внутреннем мире Я-личности при случайном её стира-

нии из-за неполадок с источником энергоснабжения. Но это будет обычная операция страховки и восстановления утраченной (стёртой из-за неполадок в работе) информации, которую и сейчас применяет любой разумный человек, записавший на компьютерный носитель более одного предложения или абзаца сочинённого им текста. Слово «воскрешение» может в подобных ситуациях лишь оттенить масштаб восстановления и активации информации, почему-либо утраченной электронной моделью мозга, но сохранённой в запасах памяти.

Идея воскрешения остаётся в арсенале религиозных представлений, постулирующих действие чудесной нематериальной силы, называемой Богом или как-либо иначе. Не случайно, видимо, руководство православной церкви, как стало ясно из ответа на вопрос, заданный по Интернету знатокам передачи «Что, где, когда?» весной 2003 г., предали анафеме виртуальную реальность, используемую при работе с компьютерами. В мире виртуальной реальности электронный мозг сможет признать правильность тезиса о свободе как свободной воле и возможности поступать так, как хочется. Правда, при этом останется открытой проблема идентичности человека-оригинала, «Я» которого переведено в микрочипы, и его электронного аналога, в который эти микрочипы вмонтированы и которому можно будет придать человекоподобный облик.

Итоги критических заметок можно выразить кратко в нескольких предложениях. Научное воплощение идеи воскрешения людей в тех формах и процедурах, о которых пишет И. В. Вишев, предлагая своеобразный вариант поворота «стрелы времени» — изменения потока событий от будущего к прошлому — представляется столь же невозможным, как и создание «вечного двигателя». Предложения об отмене моратория на опыты с клонированием и изменении веками складывавшейся практики захоронения умерших никак не могут помочь мечтам о земном воскрешении. Практическое осуществление «земного» воскрешения, включаемого в практическое бессмертие, как «дерзновен-

ная цель русской философской мысли» (4-а. С. 755), не имеет оснований для научной реализации, оказываясь одной из философских утопий. Общественность не надо дезориентировать призраком новой утопии воскрешения, начавшей бродить по философским просторам России.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кларк А.* Черты будущего. М., 1966.
2. *Вишев И. В.* Бессмертие человека. Реально ли оно? Минск, 1990; Современный материализм и научный поиск решения проблемы практического бессмертия человека // Вестник РФО. М., 2001. № 2; На пути к практическому бессмертию. М., 2002.
3. *Игнатъев В. А.* Бессмертие, свобода и вера человека ноосферной цивилизации / Дефон. в ИНИОН РАН. – М., 2001; Человек в ноосферогенезе: проблемы бессмертия, свободы и веры // Философское осмысление судеб цивилизации. Ч. 1. Тезисы...каф. философии РАН. – М.: ИФ РАН., 2001; Бессмертие как смысл жизни, устремлённой в будущее // Философское осмысление судеб цивилизации. Ч. III. Тезисы... Кафедры философии РАН. – М.: ИФ РАН, 2002.
4. *Вишев И. В.* – а. Проблема практического бессмертия и реального воскрешения // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. Т. 4. М.: «Совр. тетради», 2005; – б. Проблема реального воскрешения человека: мировоззренческий и естественно-научный аспекты // Вестник Российского философского общества. М.: РФО, 2005 № 2.

НУЖНА ЛИ БЕССМЕРТНИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА?

Пolemические заметки. Сокращённый вариант опубликован в «Вестнике Российского философского общества». М.: РФО, 2009, № 1.

Вопрос о необходимости парадигмы бессмертия появился после знакомства с ответом—размышлением известного специалиста по иммертологии профессора И. В. Вишева (1). Казалось бы — парадокс. Ведь И. В. Вишев заявил, что сомнения в возможности постулируемого им реального воскрешения, отнесённые к утопии, не делают чести философу. При этом И. В. согласился, что «на современном уровне научных исследований» реализовать задачу воскрешения нельзя. Тогда при чём здесь честь? Идея воскрешения, при неясности научных возможностей её осуществления, становится для обыденного сознания мечтой, а для теоретического рассмотрения — утопией, т. е. в прямом значении слова местом (или шире — явлением, фактором, пунктом), которого нет. Можно обсуждать, имеет ли шансы нынешняя утопия земного воскрешения перейти со временем в разряд формальной или реальной возможности, чтобы потом стать действительностью, как в популярном примере с идеей полёта человека в космос. В обсуждении сложной проблемы субъективные мнения философа имеют значение лишь как дополнительный довод для специалистов, успехи которых и будут определять, «станет ли невозможное сегодня возможным завтра» (Циолковский).

Позитивным представляется подвергать идею воскрешения здоровому скепсису (сомнению), и не затуманивать её некорректным в контексте научной проблемы термином «реальное воскрешение» (реальное может быть субъективным, или лучше — субъектным). Отнесение И. В. Вишевым практического бессмертия и реального воскрешения к двуединой задаче оказывается также некорректным. Не только из-за двусмысленности термина «реальное», оставляю-

щему в анализе проблематики воскрешения впечатление некоторого розыгрыша, или мистификации, когда «учёные шутят» (См. 2). Научное осуществление бессмертия и воскрешение человека на значительном временном промежутке являются разными задачами. Земное бессмертие возможно при сохранении индивидуальных особенностей внутреннего духовного мира человека, или его «души», до решения проблем расшифровки мозговых кодов психических процессов, без чего воскрешение не осуществимо.

Используя результаты работ по философским аспектам информатики и проблеме искусственного интеллекта, можно попытаться охарактеризовать представление о душе с позиций науки. В свете кибернетических идей «душа» и явления духовной жизни могут быть представлены как *нематериальное, духовно–информационное выражение значений, закодированных и передаваемых материальными знаками и знаковыми системами*. Они, в качестве информационных систем, обеспечивают связь, а через неё – жизнеспособность и деятельность отдельных людей, различных сообществ и общества в целом. С позиций информационных представлений «душа» человека, – *креативный, творческий компонент психики (сознания), равный виртуальной реальности программ индивидуальной жизнедеятельности и субъективного духовного мира личности*. Особенности «души» каждого человека могут быть представлены в кодированной информации, получаемой при жизни индивида, когда будут решены проблемы шифровки и расшифровки индивидуальных творческих особенностей личности.

С какими сложностями, не зависимиыми от субъективных желаний философов, придётся встретиться исследователям, которые будут стремиться реализовать мечту о земном воскрешении людей научными средствами? В первую очередь потребуется прояснить пока далёкий от определённого решения вопрос об индивидуальности мозговых кодов («паттерн-кодов») психических процессов, широко представленный в отечественной литературе в работах Н.

П. Бехтеревой, её сотрудников и соавторов в 1960-1980-е годы. Нейродинамические коды ситуаций, предметов или сочетаний слов, выявленные у отдельных людей, не вызывают, при их предъявлении другим людям, появления идентичных реакций и образов. Например, коды образов шуки, или берёзы, выявленные у одних испытуемых, могут, при их предъявлении другим людям, вызывать у них образы каких угодно иных предметов. Если при жизни индивида запись информации о значимых моментах его жизни не проводилась (сейчас и в обозримом будущем наука к этому не готова), то индивидуальные компоненты креативности сознания, составляющие душу умершего, могут оказаться неповторимыми и поэтому не воспроизводимыми в мозговых клетках клона или носителях памяти ЭВМ.

Не менее серьёзным препятствием на пути к научному воскрешению представляется такая особенность, как алогичность суждений и действий «логике вопреки», присутствующая многим, а, быть может, всем людям. Примеры тому повсюду: неблагодарность, оговоры, предательство, не говоря о житейских проявлениях грубости, хамства и т. д. Эта сторона остаётся подчас не выявленной и неясной по природе и даже по потенциальной возможности самому индивиду, совершающему недостойный поступок. Добавим сюда противодействие новых сил и тенденций старым, изжившим себя порядкам. В плане проблемы сохранения индивидуального облика души способность к алогичным суждениям и поступкам оказывается принципиально не формализуемой, т. е. не выразимой на языке формальной логики и современной математики. Поэтому алогичные суждения («логика алогизмов»), как и диалектические представления типа «и — и» «да — нет», не воспроизводятся современными ЭВМ. Будет ли это возможно «завтра», остаётся неизвестным.

К группе не формализуемых относится и древнейшая в обществе проблема свободы воли. Этические регулятивы, исходящие из постулата свободы воли (делать так, а не иначе; признать лучшим, например, православие, а не католи-

цизм и т. п.), современными логическими средствами не могут быть формализуемы. Они, как и основывающиеся на них алгоритмы жизнедеятельности, не могут быть воспроизведены с помощью современных ЭВМ. Это значит, что существенная часть нашего «Я», или души человека, не может быть закодирована и передана носителям памяти при смене телесного субстрата, или проще — при замене тела человека на более долговечный субстрат. Диалектичность и алогичность мыслей, представлений и поступков человека могут оказаться принципиальным препятствием к осуществлению мечты о практическом, земном воскрешении человека. Кодирование индивидуальных особенностей психики остаётся совокупностью проблем с неизвестными возможностями их решения. Если окажется, что индивидуальность паттерн-кодов является универсальной особенностью, присущей каждой личности, то надежды на сохранение «души» и воскрешение окажутся призрачными мечтами, не имеющими «механизма» реализации, т. е. — утопией в значении нереализуемого фантастического проекта, выраженного в теоретической, концептуальной форме.

Проблема земного бессмертия может разрабатываться без обязательного решения сложнейших вопросов кодирования в мозговых структурах связей человека и мира, передачи и расшифровки закодированной информации в нейронных клетках клонов, или в электронно-вычислительных машинах (ЭВМ). Когда решение комплекса задач ювенологии и геронтологии позволит обеспечить достаточно долгую продолжительность жизни, относимую к практическому бессмертию, станут актуальными вопросы научного осуществления воскрешения, составляющие *отдельную* задачу науки и практики. Воскрешение может быть осуществлено при сохранении и передачи иным субстратам, носителям информации, индивидуальных особенностей духовного мира личности, или — её души, как информационно-виртуальной реальности. Разрыв во времени двух *разных* задач — достижения практического бессмертия и земного воскрешения — составят не два года, и не двадцать лет,

чтобы ими пренебречь. Мне этот разрыв, в меру осведомлённости, представляется возможным от двухсот до двух тысяч лет, если его вообще удастся преодолеть. Слияние И. В. Вишевым двух разных задач в одну вневременную двуединую задачу привело к софизму, вносящему путаницу в суждения и выводы о бессмертии и воскрешении.

Уверенность И. В. Вишева в правильности умозрительных построений относительно того, что клонирование обеспечит другую жизнь того же человека, не имеет значения для бессмертия личности, её внутреннего духовного мира. Клоны могут сохранять как позитивные, так и наследственные отрицательные качества телесно-физиологической составляющей человека— «донора». Если запас жизненных потенций позволил человеку при благоприятных условиях прожить 58-60 лет, то какой смысл имеет другая жизнь клонируемого тела, которое станет, вопреки субъективной (субъектной) уверенности профессора Вишева, телом человека с другой «душой», т. е. будет другой личностью, другим, а не тем же человеком, сохраняющим, однако, все телесные, анатомо-физиологические недостатки донора-оригинала? Доводы об этом приведены в наших заметках в Вестнике РФО (2). Клон индивида будет другим человеком, другой личностью. Не лучше ли оставить природе «производить» людей способом, выработанным эволюционно и апробированным тысячелетиями?

Пока существующие препятствия на пути к земному воскрешению не будут преодолены научными средствами, человек, конечно, не откажется от поисков путей продления своей жизни, хотя бы до естественных, биологических пределов возможного существования своей телесной организации. Но каковы эти пределы и каким образом можно продлить активную жизнедеятельность материально—телесной организации человека? Среди многочисленных суждений на эту тему выделяется идея о достаточности для человека естественного природного долголетия в пределах 90—120 лет, которую высказал и обосновывал наш соотечественник И. И. Мечников (1845-1916), известный биолог, физи-

олог и основатель геронтологии, лауреат Нобелевской премии. Он разработал концепцию **ортобиоза** – организации жизненных отправлений, которые связывались с представлениями о роли науки в постижении смысла и цели жизни. И. И. Мечников (3) предложил ряд весьма существенных для человека оптимистических взглядов на жизнь, её смысл и завершение, которые многим, как он полагал, не открываются, особенно в молодости

Основатель геронтологии высказал, в частности, оригинальные суждения о том, что при благоприятных естественных и социальных условиях человек может пройти полный цикл процессов жизнедеятельности от 90 до 100 – 120 лет и уйти из жизни с сознанием завершённости дел и инстинктивным желанием умереть. При завершении полного цикла жизни появляется **инстинкт смерти**. **Он делает уход из жизни** столь же **желанным и естественным**, как потребность во сне и отдыхе. Возможна смерть от внешних причин (болезней, недостаточности жизненных условий) и от дискомфорта – нарушения естественных циклов жизни, особенно в периоды неустойчивости, перемен в общественном строе. Они отравляют жизнь и толкают некоторых людей на самоубийство. Практическая организация гигиенических процедур людей и рационализация общественной жизни позволят продлить индивидуальную жизнь до её естественного угасания.

Выдающийся учёный пришёл к убеждению, что наибольшее счастье состоит в полном прохождении круга (цикла) нормальной жизни, и эта цель может быть достигнута жизнью скромной и умеренной. Такая ориентация должна вести к устранению роскоши, укорачивающей жизнь. Оптимистична и мысль о том, что естественная смерть, по всей вероятности, сопровождается в высшей степени приятным ощущением. Эта мысль, полагал учёный, должна иметь благотворное влияние на человечество, преодолевая страх и ужас случайной кончины. Поэтому надо следовать идеалу ортобиоза: создавать условия для прохождения полного жизненного цикла, сопровождаемого появлением удов-

летворённости жизнью в зрелые годы и завершаемого инстинктом естественного и, возможно, приятного ухода из жизни.

Если предположение И. И. Мечникова о пробуждении инстинкта смерти при угасании жизни, достигающей предела, подтвердится, то дальнейшие работы по практическому бессмертию будут представлять лишь теоретический интерес и окажутся значимыми для ювенологии и геронтологии. В этом случае **бессмертническая парадигма в её религиозных и научном вариантах оказывается ненужной**, и люди могут направлять усилия интеллекта, колоссальные ресурсы и средства на создание условий для прохождения полного круга жизнедеятельности личности. Получит практическое значение программа обеспечения в ближайшие десятилетия долгой, до 90-120 лет жизни сотен миллионов людей. Такие программы могут разрабатывать и реализовывать отдельные страны и объединения разных государств. При этом, что немаловажно, на практическое бессмертие и земное воскрешение миллиардов жителей не потребуется значительных капиталовложений и ресурсов, которые Земля не сможет, в силу своей ограниченности, предоставить мировому сообществу.

С иных позиций надежду на бессмертие, которое не требует вообще никаких материальных затрат, дают работы Р. Моуди (4), позволяющие заключить, что со смертью людей их души испытывают блаженное ощущение освобождения от тела. Как бы, однако, ни складывались наличные возможности и перспективы реального, земного, телесно—духовного бессмертия и воскрешения людей, есть надежда на преодоление нынешних кризисов в обществе и на космическое бессмертие человечества. Такое оптимистическое предвидение К. Э. Циолковский (1857-1935) противопоставлял идее «тепловой смерти» Солнечной системы, обоснованно полагая, что человечество сумеет накопить и использовать ресурсы для расселения на иные планеты других, молодых Солнечных систем (5).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вишев И. В.* Достижение практического бессмертия человека и его реального воскрешения – двуединая задача // Вестник РФО. 2007. № 2.

2. *Игнатъев В. А.* Возможно ли практическое, «земное», воскрешение человека? // Вестник РФО. 2005. № 3.

3. *Мечников И. И.* Этюды о природе человека. М., 1903. ; *Он же:* Этюды оптимизма. М., 1988 (1905); То же. 1-е изд. М., 1907; (*Idem.* Essais optimistes. P., 1907); *Он же:* Сорок лет искания рационального мировоззрения. М., 1913.

4. *Моуди (Муди) Реймонд.* Жизнь после жизни. Размышления о жизни после жизни. М., 1991 (или: То же // С-Пб., 1992; То же // Киев, 1994; Можно использовать любое из многочисленных переизданий разных лет); *Он же:* . Предисловие // Джеймс Р. Льюис. Энциклопедия представлений о жизни. Ростов-на-Дону, 1996: Он же: Снова о жизни после жизни. Дальнейшие размышления о феномене смерти. М., 1998; *Он же* при участии *Перри П.* Возвращение назад. Снова о жизни до жизни и встречах после смерти. М., 1997; *Он же и Перри П* (в соавторстве). Всё о встречах после смерти. Как встретиться с умершими близкими. М., 1998.

5. *Циолковский К. Э.* Исследование мировых пространств реактивными приборами: Невозможное сегодня станет возможным завтра // Вечное солнце. Русская социальная утопия и научная фантастика (вторая половина XIX – начала XX века). М., 1979; Он же: Мониизм Вселенной; Космическая философия // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993.

Л. Н. ТОЛСТОЙ ОБ ОБМАНАХ В ХРИСТИАНСТВЕ. КРИТИКА УЧЕНИЙ О ВОСКРЕШЕНИИ И БЕССМЕРТИИ

*Сокращенный вариант статьи опубликован:
«Российский научный журнал» № 6 (13), 2009*

*Ложное знание опаснее невежества.
(Шоу Джордж Бернал)*

Введение. Актуальность темы и цель работы

Обширная и многоаспектная проблематика взаимоотношений Л. Н. Толстого (1828-1910) с христианским учением, православной церковью и обрядностью интересует почитателей и исследователей его творчества уже более двух столетий [1]. Критике искажений христианства служителями церкви, теологами, переводчиками Толстой посвятил ряд религиозно-философских сочинений. Среди них: Исповедь; Соединение и перевод четырех Евангелий; Исследование догматического богословия; Христианское учение; Царство Божие внутри вас; В чём моя вера?; Путь жизни. Интерес к этим, ранее мало известным, работам великого писателя стал особенно заметным с 1990-х годов, когда в России начался своеобразный «религиозный Ренессанс», сопровождаемый попытками критического анализа процессов в постсоветской России. В этой ситуации публикуются работы о причинах и следствиях отлучения великого писателя от церкви, о поиске им смысла жизни и идеала, его ригористической морали. Исследуется возникновение, сущность и значение «толстовства» с центральной идеей непротивления злу насилием. Обсуждаются плюсы и минусы перевода Толстым Евангелий [2], трактовок приводимых в них фактов биографии и учения И. Христа, соотношений Ветхо- и Новозаветных сюжетов и наставлений.

В основу анализа переводов Евангелий и суждений об их соответствии оригиналу, т. е. текстам на древнееврейском, Л. Н. Толстой положил принцип разумности. Слово «логос», с которого начинается Евангелие от Иоанна, писатель при-

нял как «разумение, разумность», в отличие от общепринятых и утвердившихся в литературе переводов термина «логос» в значении «слово, речь (учение), основание, порядок (закон)» [3]. Принятый Толстым принцип позволил ему не рассматривать, как не соответствующие разумности, «Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис)», сюжеты о чудесном зачатии и рождении девой Марией И. Христа, описания чудес. Христос для писателя — выдающийся проповедник, учивший спасению через возвышение души верующего до сыновности богу путём преодоления зла добром и любовью, непротивлением злу. Принципу разумности, положенному писателем в основание исследований ортодоксального христианства, не соответствовал главный догмат вероучения о триединстве бога. Но просто отбросить его Толстой не мог. Без представления о триедином боге оказывались несостоятельными идеи искупления, благодати, воскрешения. Рушилась вся конструкция официального христианства. Поэтому Толстой потратил немало усилий для показа абсурдности суждения о том, что $1=3$. Обстоятельная критика несостоятельности догмата о триединстве бога дана в религиозно-философских работах писателя.

Позиции читателей в оценке взглядов гения литературы на науку, искусство, экономическую и социальную жизнь России и мирового сообщества, на философию истории, его личные переживания утраты и обретения смысла жизни расходятся до полярной несовместимости. Одобрение обновлённого Л. Н. Толстым христианства и желание следовать за новым праведником соседствует с оценкой его религиозно-философских трудов как ступени национального предательства [4]. Отмеченные обстоятельства заставляют вновь и вновь обращаться к интеллектуальному потенциалу размышлений и переживаний писателя, выделяя в них разные грани и извлекая поучительные уроки для нашей жизни в условиях кризисов и позитивных перемен в современной России. В этой непростой работе требуется бережное отношение к идеям великого писателя, не исключающее критики его утопических желаний и представлений о безличном бессмертии души. **Цель** данной статьи: **раскрыть величие замысла и труда Л. Н. Толстого по критике ортодоксального христианства**, соответствующего Никео-Ца-

реградскому «Символу веры», утверждённому в IV веке на I и II Вселенских Соборах. Такое учение можно называть ортодоксальным, или — официальным, принимаемым верующими в качестве истинного христианства. Л. Н. Толстой называл ортодоксальное (официальное) христианство лжеучением, или — псевдохристианством.

1. Обманы и самообманы верующих

Кто чего хочет, тот в это и верит.

(Демосфен)

За критику — отлучение от церкви. Три последних десятилетия своей жизни Л. Н. Толстой основное внимание уделял поиску смысла жизни, который ему открывался в общении к подлинному христианству. Толстой принимал сам и призывал других принять учение И. Христа, освобожденное им от искажений адептами официальной церкви, которые превратили христианство в псевдохристианство. Иерархи православия отнеслись к критике Толстым церкви и его попытке заменить ортодоксальное учение подлинным христианством резко отрицательно. В газете «Церковные ведомости» (1901) появилась публикация «Определение Святейшего Синода», официально отлучавшая писателя от церкви. Этот факт получил широкую известность, вызвав поток разноречивых откликов. В «Ответе на постановление Синода» [5] Л. Н. Толстой признал, что давно не связывает себя с православной церковью. Однако он продолжал считать себя христианином не потому, как писал в дневнике, что крещён, а потому, что признаёт: «смысл человеческой жизни есть учение Христа, радость жизни есть стремление к исполнению этого учения...» [6. С. 305]. За что же писателя отлучили от церкви? Это выясняется при чтении его религиозно-философских сочинений. Изучая источники, Л. Н. Толстой пришёл к выводу об искажении церковниками многих важнейших положений Библии. Это настолько извратило подлинный смысл учения И. Христа, что изложение в богословских книгах и проповедях искаженного уче-

ния вызывает у многих читателей и слушателей негативную реакцию.

О логике искажения библейских текстов. Толстой взял на себя тяжкий труд по переводу и соединению 4-х канонических Евангелий [2]. Мы не будем касаться разных мнений об адекватности перевода подлиннику. В переводах расхождения возможны [7]. Нам важно иметь в виду логику искажений смысла библейских текстов и изложенных них сюжетов, откровений и наставлений Бога [8]. В этой части исследования писателя позволяют восстанавливать подлинный смысл учения И. Христа и иных библейских текстов, не искажённых теологами и служителями церкви [9]. Л. Н. Толстой отметил, что в ортодоксальном христианстве, называемом им «псевдохристианством», и в богословских трудах страдает логика суждений. Логика богословских изложений христианского лжеучения необходимо было выявить, хотя давалось это нелегко. «...Мучительно трудно анализировать такие выражения, в которых что ни слово, то ошибка или ложь, что ни соединение подлежащего со сказуемым, то или тавтология или противоречие, что ни соединение предложения с другим, то или ошибка, или умышленный обман» [10].

Обманы начинаются с толкования церковниками грехопадения первых людей – Адама и Евы, которые, согласно официальной версии, были бессмертными и припеваючи жили в райском саду. Л. Н. Толстой предлагает внимательно прочесть первые главы Бытия. Тогда можно убедиться, что рассказываются Библией и богословием совершенно две разные истории. Писатель показывает, ссылаясь на стих 22 главы 3 книги «Бытие», что не было изначального бессмертия, не было и грехопадения. Эти обманные толкования появились для согласования с вводимым церковью догматом искупления. «...Вся история грехопадения Адама есть выдумка богословов, и ничего подобного не сказано в Библии... две главные основы всего рассказа о грехопадении, именно: бессмертие Адама в раю и дьявол, прямо в противность текста выдуманы богословием» [10]. Получается, что по Библии не было грехопадения.

Обманом оказываются стержневые для христианства

идеи искупления и благодати. Использование их в вероучении потребовало перетолкования многих сюжетов Библии. Сама трактовка догмата в христианстве оказывается софистичной. Писатель отмечает, что догмат берётся одновременно в двух разных значениях. Одно — как незыблемая истина Священного писания, и второе значение — как положение учения, которое может развиваться с постижением всё более глубокого смысла. Один из основных догматов христианства — искупление. Толстой спрашивает: «Где же он выражен?». И отвечает: «В Евангелиях, т. е. в словах самого Иисуса Христа, пришедшего спасти людей, и в словах евангелистов, записавших слова Христа, об этом догмате нет и помина» [10].

Христос, как утверждают церковники, искупил людей от зла и смерти. В таком случае, почему же существуют зло и смерть людей? «И вот, — отмечает Л. Н. Толстой, — изобретается догмат грехопадения. Христос-бог спас людей от зла и смерти... и в этом состоит повод вымысла искупления и основанного на нем грехопадения» (Там же). Писатель показывает несуразность основных положений — догматов христианства. Смерть Христа есть главная искупительная жертва за нас. «Богу жертвует бог. Искушает долг у благого бога — бог. Смерть и страдания бога. Всё это внутренние противоречия. Противоречия в каждом предложении, и эти-то предложения противоречиво соединяются между собою. Опять говорю, что я говорил при догмате троицы. Я не то что не верю, но я не знаю, чему верить» [10]. Эта трудность (чему верить?) усугубляется тем, что «Теория грехопадения Адама и вечной жизни в раю и бессмертной души, вдунутой Богом в Адама, была не известна Христу, и он не упоминал про нее и ни одним словом не намекнул на существование ее» [11. С. 252-253].

«Следствием ложной посылки, что Христос искуплением изменил мир, явилось учение о благодати», ? отметил писатель. «С другой стороны оно же и есть основа тех жреческих обрядов, которые нужны для верующих, чтобы отводить им глаза, а для иерархии ? чтобы пользоваться выгодами жреческого звания. Учение это о благодати само в себе поразительно своей сложностью, совершенной бессодержательностью и запутанностью... Вот она, та хула на свято-

го духа, которая не простится ни в этом веке, ни в будущем. Хула эта ? ... ужасное учение церкви, основа которого есть учение о церкви» [10]. Из этих суждений следовал вывод: «Первая ошибка или ложь искупления привела к большей лжи-благодати, благодать еще к большей лжи ? веры как послушания, и это ? к механическим действиям таинств. Необходимость побуждения для исполнения таинств привела к мздовоздаянию, и учение выразилось в ужасающем безобразии. ... Так для чего же молитвы? ...Как ни неприятно говорить, другой нет причины, как повод к собиранию копеек» [10]. Церковная иерархия усвоила обман по уверению паствы, будто Христос ввел все таинства.

Самообманы верующих. Помимо обманов, для верующих характерны и самообманы. Писатель задумывался над природой самообманов и полагал, что они возможны во многом благодаря неясному определению веры. «Дается определение веры самое запутанное, но клонящееся к тому, чтобы под понятие веры подставить какое-то действие, находящееся во власти человека. И выводится заключение о том, что тот, кто верит, ... освящается и восстанавливается в полной святости и невинности...» [10]. Самообман, помимо рядовых верующих, может быть и у священников, которые изначально, в период обучения, воспринимали догматику, таинства и сложившиеся церковные службы, как подлинно христианские. Однако, как показал Л. Н. Толстой, ортодоксальное христианство извратило учение И. Христа и потому является псевдохристианством. Христианское лжеучение несёт и распространяет обман веры, один из тех, что мешают исполнить заветы И. Христа.

Извращение в понимании веры. Л. Н. Толстой заметил, что в псевдохристианстве (ортодоксальном, официальном христианстве) воспринято и сохраняется толкование веры, данное апостолом Павлом. Напомним это толкование: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом...» (Евр. 11:1). По такому пониманию веры, «Истинно верующий должен воображать, что со времени Христа земля родит без труда, дети рождаются без мук, болезней нет, смерти нет и греха, то есть ошибок, нет; то есть нет того, что есть, и что есть то, чего нет. Так говорит строго логическая богословская теория» [11. С. 218]. «Учение это

само по себе кажется невинно, — продолжает писатель, — Но отступление от истины никогда не бывает невинно... Только представление существующим того, что не существует, и не существующим того, что существует, могло привести к этому удивительному противоречию. И такое ложное представление я нашел в проповедуемой 1500 лет псевдохристианской вере!» [11. С. 218, 220].

Соблазны и обманы, которые надо преодолевать, чтобы возвыситься до духовной сыновности богу, писатель выделял и характеризовал в ряде сочинений. Специально и обстоятельно писатель рассматривал их, выделяя также обманы веры, в работе «Христианское учение». «Обманы веры суть то, что в Евангелии названо хулой на святого духа и про которую сказано, что это действие не может проститься, т. е. что никогда, ни в какой жизни не может не быть губительно... Сущность обмана веры ...— подставляется понятие доверия в то, что существует бог, именно такой-то, в трех лицах, тогда-то сотворивший мир, и то-то открывший людям, именно там-то, и тогда-то и через таких-то пророков...» [12].

Учредил ли Христос церковь? В официальном христианстве принято считать, что церковь, как организацию верующих и иерархию священников, установил Христос. «Исторические исследования, напротив, не только не подтверждают правильности какой бы то ни было иерархии, но прямо показывают, что Христос никогда не устанавливал непогрешимой иерархии, что в первые времена ее не было»[10]. Об установлении церкви и иерархии служителей нет свидетельств в Новом Завете, а потому учение о церкви и безгрешности её постановлений является обманом со стороны церковных деятелей.

Л. Н. Толстой выступил против церкви как посредника между Богом и людьми. «Учение Христа в том, что, что между Богом и людьми не может быть посредников и что нужны для жизни не дары Богу, а наши добрые дела. В этом весь закон Бога» [13. С. 16]. Чтобы не подпасть обману посредничества, человек должен понимать и помнить, что бог открывается только непосредственно сердцу человека и что «всякий посредник, становящийся между людьми и богом, ...не только скрывает бога от человека, но делает самое

страшное зло, которое может постигнуть человека, а именно то, что человек считает богом то, что не есть бог» [12]. В другой работе церковь характеризуется как «...название обмана, посредством которого одни люди хотят властвовать над другими. ... И божество Иисуса, и святой дух, и троица, и дева богородица, и все дикие обряды, потому называемые таинствами, что они не имеют смысла и никому не нужны, исключая таинства священства, нужного для попов, чтобы собирать яйца» [10].

Противоречия в представлениях о боге. Не удовлетворило писателя изложенное в «Догматическом богословии» представление о боге, избобилующее противоречиями. «Было сказано, что бог непостижим по существу. Потом сказано, что он — троица. Я ищу разъяснений того, что значит: он — троица. Мне не отвечают на вопрос и задают новую загадку: бог, непостижимый по существу, будет раскрыт мне по существу» [10]. В «раскрытии» — опять противоречия. Бог есть дух, представляющий существо невещественное, простое. Но потом оказывается, есть у этого простого существа бесчисленное количество свойств. Четырнадцать из них нам известны. Кроме того, дух, будучи простым существом, имеет ум и волю. Толстой показывает, что ущербность богословских суждений о Боге — в их алогизмах. Это «неясность выражений, противоречия, облеченные словами, ничего не разъясняющими, принижение предмета, сведение его в самую низменную область, пренебрежение к требованиям разума и то же одно постоянное стремление связать внешним, словесным путем самые разнообразные суждения о боге, начиная от Авраама до отцов церкви, и на этом одном предании основать все свои доказательства» [10].

Изменение церковью наставлений И. Христа продолжается в настоящее время. Для всех верующих, а тем более для священников, И. Христос должен быть непререкаемым авторитетом, изрекавшим вечные, абсолютные истины. Одна из них ? богатый не войдет в царствие небесное. Можно привести несколько эпизодов, когда И. Христос самостоятельно говорит об этом. 1. Притча о богаче и Лазаре (Лк. 19:26). 2. Наставление юноше, который хотел от самого Спасителя услышать, как попасть в царствие небесное. Ответ И. Христа известен многим: «всё, что имеешь, продай и

раздай нищим...» (Лк. 18:22). 3. Не допускающее никаких кривотолков высказывание И. Христа: «...удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Лк. 18:24). В наши дни, уже в XXI веке, перетолкования слов И. Христа заменяют начальный, прямой и ясный смысл его слов. Наставления И. Христа искажаются под видом глубокого и мудрого понимания ранее скрытого их смысла.

Несколько раз в религиозных передачах по телевидению приходилось слышать, как, не моргнув глазом, священник уверял, что И. Христос нигде не высказался против обретения благодати и посмертного блаженства имеющих богатство. Более того. В телепередаче «Православное слово» 20 мая 2009 г. игумен Серафим Питерский, Председатель Рязанского Епархиального издательства и редактор церковного еженедельника, отвечая на вопрос о возможности богатому попасть в царствие небесное, дал своеобразную интерпретацию, способную сконфузить любого, знакомого с евангельскими текстами. Серафим Питерский без тени смущения пояснил, что Христос имел в виду не обычно понимаемое владение некоей значительной собственностью (богатством), а высказался против богатящихся, т. е. считающих, что наличие состояния свидетельствует о благоволении к ним Бога. Такое представление, бывшее у иудеев, надо было разрушить. О том, что Бог — Христос имел в виду не житейски понимаемое богатство, говорит, по мнению игумена, и удивление апостолов: «Если богатые не спасутся, то как же тогда мы?»

Как прояснялся глубинный, скрытый смысл наставления — притчи о воздаянии богатому? Христос, полагает игумен, под богатыми, которые не войдут в царствие небесное, имел в виду богатеющих. Дело оказывается не в том, кто сколько имеет, а в том, чтобы не богатиться. А не богатиться, значит, становиться блаженным по нищете духа и быть нищим духом. А кто имеет собственность — богатство, тот может и поделиться. Так евангельские эпизоды с прямыми разъяснениями Христа, что богатые не войдут в царствие Божие, превращаются в осуждение богатеющих, т. е. возгордившихся людей, принявших свою собственность как свидетельство благоволения к ним бога. Но вот якобы

раскрытый глубинный смысл наставлений Христа прояснил, что и для богатых открыты двери в царствие небесное. (По материалам телепередачи Рязанского вещания от 20 мая 2009 г. «Православное слово», ответы на вопросы слушателей игумена Серафима Питерского). Остаётся вслед за Толстым воскликнуть: «Как же я могу верить этой церкви и верить ей тогда, когда на глубочайшие вопросы о своей душе она отвечает жалкими обманами и нелепостями...» [10].

2. Воскрешение и бессмертие. Тщетность проповеди и веры христианской

«Если нет воскресения мёртвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша»

(1 Кор. 15:13-14)

По Библии человек не получил бессмертной души. Раскрытие обманов церкви в толковании библейских сюжетов и внедрении догматов и таинств, к которым И. Христос не был причастен, составляет заслугу Л. Н. Толстого. Но его исследовательский подвиг видится в другом — в самостоятельном переводе четырёх канонических Евангелий [2], позволивших показать, что воскрешения И. Христа не было, а Библия, и в её составе — Новый Завет, не содержат текстов или отдельных положений, говорящих о личном бессмертии человека, т. е. его индивидуальной души. К выводу о том, что ни в Ветхом, ни в Новом Заветах, не говорится о врождённом бессмертии души, приходят многие исследователи текстов Библии, учений иудаизма и христианства. Их суждения нашли отражение в ряде наших публикаций [14]. С представлениями исследователей, утверждающих, что в Ветхом Завете нигде не говорится о врождённо бессмертной душе, созвучен вывод Л. Н. Толстого, отметившего, что «Нигде в Ветхом Завете не сказано того, чему учат нас в священных историях — что Бог вдунул в человека *душу бессмертную*, или того, что первый человек до греха был бессмертен» [11. С. 248]

Христос не бог, а посредник между богом и людьми. Христос, по учению церкви, сын Бога и сам Бог, согласно Никео-Цареградском «Символу веры», существовал «прежде всех век». Но бог, решивший загладить свой промах в наделении им же сотворённых людей гордыней и непослушанием, послал на землю самого себя в образе вочеловечившегося своего сына. Бог-сын для искупления первородного и иных грехов специально родился от непорочной девы Марии, хотя и существовал «прежде всех век». Если Христос появился, чтобы искупить грехи людей, то «что же ему стоило прямо сказать: я — бог... Но хоть бы своим ближайшим ученикам открыл эту тайну так, чтобы они передали ее людям, — отмечает писатель, — но и все ученики его учили только о том, что он — праведник, посредник между людьми и богом, а не бог» [10]. Более того, «...никогда главный распространитель учения Христа, Павел, и не думал о божестве Христа. И проще и несомненное всего это выражено (1 Тим. 2:5): «Ибо един бог, един и посредник между богом и человеком — человек Христос Иисус» (Там же). Но, с иронией замечает Л. Н. Толстой, «...надо верить церкви, которая, основываясь на уловках перетолкования некоторых стихов, утверждает противоположное тому, что он говорил о себе и что говорили о нем его ученики» [10].

Догмат о воскресении положен в основание христианства. У верующих сложился обычай, отмечая «праздников праздник» — пасху, включать в приветствия ритуальную фразу «Христос воскрес» и ответ «Воистину воскрес», сопровождаемый при личной встрече хорошо знакомых людей обменом крашеными яйцами, иногда — ещё и поцелуями. Эта ритуальное приветствие обнаруживает желание верить в невозможное и является «механизмом» психологического закрепления веры. Получается вполне по Тертуллиану, позиция которого передаётся словами «Верую, потому что нелепо» («credo quia absurdum est»). В работе «О теле христовом» он отметил, что суждения о воскресении Христа тем достовернее, чем менее они возможны и верны с позиций здравого смысла [15]. Стоит ли удивляться, что Тертуллиан априори, без какого-либо обоснования высказал суждение о том, что душа по своей природе — христианка.

Христос не предсказывал своего воскресения. Критический анализ текстов Библии позволил Л. Н. Толстому заключить, что относительно собственного воскресения Христос ничего не говорил. «...Никогда Христос не только ни одним словом не утверждал личное воскресение и бессмертие личности за гробом, но и тому восстановлению мертвых в царстве Мессии, которое основали фарисеи, придавал значение, исключаящее представление о личном воскресении... [11. С. 241]. Христос «ни разу, ни одного разу по всем нашим каноническим Евангелиям даже не упомянул об этом» [Там же. С. 244].

Л. Н. Толстой привёл ссылку на 14 мест из Евангелий [16], которые верующие толкуют как предсказание Христом своего воскресения и заметил: «В трех из этих мест говорится о Ионе во чреве китове и в одном о восстановлении храма. В остальных же десяти местах говорится о том, что Сын Человеческий не может быть уничтожен; но нигде ни одним словом не говорится о воскресении Иисуса Христа» [11. С. 245]. Предсказание воскрешения Христом верующие находят в его обращении к ближайшим ученикам — апостолам (Мф. 10:23; 20:18-19). В переводе Толстого, Христос говорил им: «...несмотря на то, что его будут мучить и убьют, Сын Человеческий, сознавший себя сыном Бога, все-таки будет восстановлен и восторжествует над всем. И эти-то слова толкуются за предсказание о его воскресении... Во всех этих местах в подлиннике нет даже слова «*воскресение*» [11. С. 244-245]. Обычно верующие принимают за предсказания Христом в Евангелиях своего воскресения, о котором он не говорил, неточный перевод слов «восстановить, будить, проснуться», которые без добавления «из мёртвых» не означают «воскресение» [17].

Бессмертие не личное, а родовое, в поколениях людей. Восстанавливаемый Л. Н. Толстым смысл подлинного, неискажённого христианства менял и представления о бессмертии. «Христос в противоположность жизни временной, частной, личной учит той вечной жизни, которую, по Второзаконию, Бог обещал Израилю,... а по учению Христа, жизнь вечная продолжается в сыне человеческого, и для сохранения ее нужно соблюдать законы Христа, выражающие волю Бога для всего человечества» [11. С. 250]. При внима-

тельном чтении текстов Библии открывается, что изначально, при создании и наставлении первых людей, Бог, вопреки ортодоксальным толкованиям, не дал человеку бессмертия. В книге «Бытие» (2 глава) говорится, что человек познал добро и зло. «Но о жизни сказано прямо, что Бог выгнал человека из рая и загородил ему путь к дереву жизни. Человек так и не вкусил плода древа жизни, он так и не получил *хайе-ойлом*, то есть жизни вечной, и остался смертен» [11. С. 248].

Что же означает в текстах Библии, по Л. Н. Толстому, бессмертие? «Когда Бог говорит: будете жить и не умрете, то он говорит это народу. Вдунутая в человека Богом жизнь есть жизнь смертная для каждого отдельного человека, но жизнь эта продолжается из поколения в поколение, если люди исполняют завет с Богом, то есть условия, положенные для этого Богом» [11. С. 248]. Приведённые писателем суждения подтверждают неоднократные обещания Бога в Ветхом Завете, что нарушитель заповедей или его душа «истребится из народа своего» (Исх. 30:33, 38; Лев. 7: 21, 27; 19:8; 20:3,5,6). В далёкие ветхозаветные времена продолжение в потомстве отдельного человека, колена или рода (племени) рассматривалось как их бессмертие, обещанное богом избранному праведнику или народу. Соответственно, отсутствие наследников, продолжателей преемственности жизни родителей, родственников (колена, клана) или племени, воспринималось ими как трагедия смерти, как исключение из бытия. Бог предупреждал Моисея: «...Вот он народ жестоковыйный;... Я истреблю их, и имя их изглажу из поднебесной» (Втор. 9: 14). Христос переносил бессмертие одного избранного богом народа на вечность жизни (в смене поколений) всех народов, принявших новую веру. «Продолжение жизни в поколениях одного народа было сомнительно потому, что мог исчезнуть сам народ, и потому еще, что продолжение это зависело от плотского потомства. Продолжение жизни, по учению Христа, несомненно потому, что жизнь, по его учению, переносится в сына человеческого, живущего по воле Отца» [11. С. 250-251].

Л. Н. Толстой достаточно прагматично оценивал привлекательность для обычных людей идеи личного бессмертия, как награды за преодоление трудностей, соблазнов и иску-

шений. «...Но думать, что это так, стараться верить в то, что за добрые дела я буду награжден вечным блаженством, а за дурные — вечными муками, — думать так не содействует пониманию учения Христа; думать так — значит, напротив, лишать учение Христа самой главной его основы» В чём же эта основа? «Все учение Христа в том, чтобы ученики его, поняв призрачность личной жизни, отреклись от нее и переносили ее в жизнь всего человечества, в жизнь сына человеческого. Учение же о бессмертии личной души не только не призывает к отречению от своей личной жизни, но навски закрепляет эту личность [11. С. 251].

Толстой вывел, что «Христос противопоставлял личной жизни не загробную жизнь, а жизнь общую, связанную с жизнью настоящей, прошедшей и будущей всего человечества, жизнь сына человеческого» [11. С. 250]. Получается, что *в христианстве совершён грандиозный обман* — вечная жизнь, осуществляемая в поколениях потомков (при исполнении ими заповедей) подменена бессмертием душ умерших, воскрешаемых для вечной жизни вместе с преобразённым телом. Ортодоксальное христианское учение оказывается самым грандиозным по масштабу и во времени самообманом и обманом верующих. Но в таком случае правомерен вопрос, какие обстоятельства могли подготовить самообманы и обманы в формировании и распространении христианского учения?

Идеи воскрешения и бессмертия появились в переводах Библии? Обстоятельства появления в переводах Библии идей бессмертной души и воскрешения активно обсуждаются в последние десятилетия. О них же ранее писал Лев Николаевич. «Понятие о будущей личной жизни пришло к нам не из еврейского учения и не из учения Христа. Оно вошло в церковное учение совершенно со стороны» [11. С. 246]. Несомненно, здесь важными оказались обстоятельства перевода и распространения христианства. В Западной Европе и в России переводы первых книг Библии (Пятикнижия) на латинский и старославянский языки делали не непосредственно с древнееврейского или с иврита, а с древнегреческого, с текстов так называемой Септуагинты — перевода 70 (по легенде — 72) толкователей. Мудрецы Древней Греции в религиозных и этико-философских учениях раз-

рабатовали, особенно явственно в направлении, заданном Сократом, Платоном и Аристотелем, представления о душе, её компонентах, о бессмертии. У Сократа, Платона и неоплатоников звучал заимствованный в учениях Востока мотив переселения душ в иные тела с иной судьбой, которую могла выбрать душа умершего по его заслугам в земной жизни. Древние греки стали признавать воздаяние за дела в земной жизни людей. Это отношение переносилось греческими мудрецами на предпочтения того или иного значения слов или ситуаций в переводе текстов Священного Писания.

Распространение паулинизма под названием «христианство». В искажении учения И. Христа заметен след, который оставил апостол Павел, он же — бывший мытарь Савл. «Учение это, скрывшее от нас учение Христа, есть то учение Павла, изложенное в его посланиях и ставшее в основу церковного учения. Учение это не только не есть учение Христа, но есть учение прямо противоположное ему» [18]. Почему под именем христианства распространился паулинизм? «...Целый ряд случайных причин сделали то, что это ничтожное и лживое учение заняло место великого вечного и истинного учения Христа и даже на много веков скрыло его от сознания большинства людей» [Там же]. Л. Н. Толстой назвал 4 основных психологических фактора успеха лживого учения. 1) Павел проявлял активность, «вербовал учеников, не брезгуя никакими средствами для приобретения их; люди же, понявшие истинное учение, жили им и не торопились проповедовать». 2) Вследствие такой торопливости учение Павла, выдаваемое за учение Христа, стало известно раньше Евангелий. 3). «...грубо суеверное учение Павла было доступнее грубой толпе, охотно принявшей новое суеверие, заменявшее старое». 4) «учение это (как ни ложно оно было...не нарушало языческих форм жизни» [18].

Со временем христианство оказалось приемлемым для власть имущих, и при императоре Константине (IV в.) оно становится официальной религией Византии. В этом превращении из гонимой в допустимую и ведущую религию государства проявились социально-политические и экономические факторы. Специально их Л. Н. Толстой не рассматривал, отметив, что под видом учения Христа было

принято противоположное ему лжеучение апостола Павла. «...Константин и окружающие его люди охотно приняли это учение, совершенно уверенные в том, что учение это есть учение Христа. Попав в руки властвующих, учение это все более и более огрубело и приближалось к мирозозерцанию народных масс. Явились иконы, статуи, обоготворенные существа, и народ искренно верил в это учение...» [Там же].

Обесмысливание жизни в христианстве. Принятое в ортодоксальном христианстве истолкование веры, установленные догматы и таинства ведут, если верующие задумаются над их сутью, к обесмысливанию жизни. Л. Н. Толстой вспоминает о сложившихся в православии представлениях о частном и общем суде над душами после смерти людей. При втором пришествии, на страшном суде Христос отделит праведников и грешников. Праведники с ангелами пойдут в рай, а грешники с дьяволами пойдут в ад и там будут вечно мучиться. «Смысл моей жизни, по этому учению, есть совершеннейшая бессмыслица, без сравнения худшая той, которая мне представлялась при свете одного моего разума, — восклицает писатель, — Тогда я видел, что я живу и, пока живу, пользуюсь жизнью, а умру — не буду чувствовать. Тогда меня пугала бессмысленность моей личной жизни, неразрешимость вопроса: зачем мои стремления, моя жизнь, когда всё кончится? Но теперь еще хуже: всё это не кончится, а вся эта бессмыслица, прихоть чья-то будет вечно продолжаться» [10].

Толстой пришёл к выводу, что ортодоксальное христианство переворачивает соотношение реальной земной и воображаемой, постулируемой вероучением, жизни. Согласно официальному христианству, «Жизнь, какая есть здесь, на земле, со всеми ее радостями, красотами, со всею борьбой разума против тьмы... есть жизнь не истинная, а жизнь павшая, безнадежно испорченная; жизнь же истинная, безгрешная — в вере, то есть в воображении. то есть в сумасшествии...Ведь это полное сумасшествие» (11. С. 219-220). К аналогичному выводу пришёл известный австрийский врач-психиатр З. Фрейд (1856-1939). Он, основатель психоанализа, считал, что стремление верующих преобразовать мир для счастья нашими желаниями, обращёнными к неземным

силам, приводит к безумию. «Религии человечества мы также должны отнести к категории такого массового безумия. Сам принимающий в нём участие, конечно, никогда своего безумия не осознаёт» [19. С. 132]

Какое воздаяние ожидает служителей церкви и идеологов псевдохристианства? В свете искажений христианства, к которым приложили руку, помимо апостола Павла и другие деятели церкви, несерьёзно, а порою довольно комично, выглядят притязания священников говорить от имени бога, звать к посмертному блаженству души, кому-то предрекать адские муки. Сошлёмся на пример подобной ситуации. В телепередаче от 12 февр. 2009 г., посвящённой 200-летию Ч. Дарвина, один из священников уверенно заявил, что, конечно, Ч. Дарвин попадёт в ад и его мучения будут суровыми. Мне подумалось, что такое мнение основано на искаженном толковании библейских текстов, в которых ничего не говорится о мучениях в аду, а только о втором и окончательном прекращении жизни грешников, которых попалят огонь вечный (т. е. навечно). Официальное христианство исказило смысл текстов Св. Писания, впав фактически в ересь. Поэтому, с точки зрения неискажённого учения И. Христа, вполне возможно, что многие поколения служителей христианского культа и теологов окажутся не в ожидаемом ими раю, и не в аду, который для земных грешников не предусмотрен. Они будут истреблены тем же вечным огнём, как и те, кто противодействовал христианской вере. Ч. Дарвин к таким не относился. Приемлемость его учения с позиций христианской веры признало католичество через наместника Бога, каким у католиков считается папа Римский.

Позитивное содержание «заповедей мира». Представлению о вере (по апостолу Павлу) и ортодоксальному учению о роли догматов и таинств церкви Л. Н. Толстой противопоставил пять заповедей, изложенных в Евангелии от Матфея (Мф., V, 22-42). Писатель уделил этим заповедям много места, детализируя их содержание и рассматривая приложение к разным случаям. Знание и соблюдение «заповедей мира» важно для приобщения к подлинной вере, к тому, чтобы каждый верующий в И. Христа возвысился до сыновности отца небесного, т. е. от животной жизни удовлет-

ворения плотских потребностей перешёл к жизни духовной. Опустим многостраничные подробности в рассуждениях Толстого, и попробуем представить пять «заповедей мира» предельно кратко, приведя параллельные ссылки на их изложение в Евангелии от Матфея:

1. Быть в мире со всеми, не гневаться. — Мф. 5:22-26.

2. Избегать прелюбодеяния в воображении, мыслях, поступках. — Мф. 5:27-32.

3. Не клясться, не давать обетов, обещаний. — Мф. 5:33-37.

4. Не противиться злему. — Мф. 5:38-41.

5. Любить врагов своих, молиться за обижающих. — Мф. 5:42-44.

Обстоятельно рассмотрев «заповеди мира», писатель подчеркнул их позитивное значение. Исполнение «заповедей мира» позволяет верующему подняться до духовной жизни сынов Отца небесного, приблизиться к его совершенству. «Не исполнят люди одну из этих заповедей — мир будет нарушен. Исполнят люди все заповеди, и царство мира будет на земле. Заповеди эти исключают все зло из жизни людей... Заповеди мира, данные Христом, простые, ясные, предвидящие все случаи раздора и предотвращающие его, открывают это Царство Бога на земле. Стало быть, Христос точно Мессия. Он исполнил обещанное. Мы только не исполняем того, чего вечно желали все люди, — того, о чем мы молились и молимся...» [11. С. 212, 213].

Алогизмы в вероучении Л. Н. Толстого. В выявлении обманов и самообманов верующих видное место занимает критика писателем алогизмов, определивших противоречия и односторонности многих суждений и умозаключений официального христианства. Распространившееся лжеучение Л. Н. Толстой предлагал заменить обновлённым христианством, освобождённым от искажений. Восстанавливая образ Христа — земного человека и выдающегося проповедника, писатель высказывал и развивал собственные представления о душе и бессмертии, в которых чувствуется влияние восточных учений, особенно — буддизма. Они заслуживают обстоятельного анализа. В плане данной работы мы можем отметить, что конструируя новое вероучение, как обновлённое христианство, Толстой не смог избежать им же критикуемых алогизмов в ортодоксальном христианстве.

Он был вынужден следовать логике религиозных учений о сверхъестественном начале всего. Это начало (бог) наделялось разумностью и выступало как разумность (или — разумение). Л. Н. Толстой априори принял идею безличного бессмертия душ людей и никак не прояснил, зачем бог даёт человеку душу. Здесь, как и в вопросе о посмертном бытии души, писатель предпочёл позицию агностицизма, говоря, что ни о целях, ни судьбе души после смерти человеку знать не дано. Этого бог-творец не открыл человеку. Награду (воздаяние) люди получают в земной жизни, при исполнении заповедей, следовании данному богом закону любви.

К сожалению, позитивная разработка нового вероучения не обошлась без софизмов — своеобразных алогизмов из хитростей, уловок, внешне правильных, но по существу неверных из-за скрытого (неявного) нарушения логики суждений. Софизмами оказались вводимые Л. Н. Толстым постулаты о сверхъестественном и разумном начале всего, о безличном бессмертии, о желании блага всему существующему (значит, и хищникам, паразитам, насильникам и т. п. существам), понимание истины как положений, свободно принимаемых без проверки, его толкование соотношения и значения науки, религии и искусства. Толстой был вынужден вводить софизмы, чтобы через них обеспечить связность и целостность восстанавливаемого учения И. Христа, которое фактически явилось создаваемой им новой версией христианства. А логика софизмов, особенно если она цементирует учение в некоторую целостность, лишает это построение не только признаков научности (с этим софистика справляется, меняя содержание понятий науки и веры). Софистика лишает обновлённое христианство статуса разумности, которую Л. Н. Толстой ставил во главу проводимой им титанической работы по критике искажений учения И. Христа и восстановлению подлинного, свободного от искажений христианства.

Выводы. 1. Исполненные усилия Л. Н. Толстого по исследованию текстов Библии, изложений и комментариев христианского вероучения показали, что исторически учение И. Христа было искажено и превратилось в лжеучение. Под названием христианства оно включает таинства, идеи первородного греха, искупления, личного воскресения, кар-

тины рая и ада, предварительного, до Страшного суда, определения судьбы души, о которых И. Христос не говорил. Не учреждал И. Христос церкви, иерархии священнослужителей, таинств, введённых церковью. Христос, как сын человеческий, принял мученическую смерть, доказывая правильность проповедуемого им понимания того, как надо жить, чтобы был мир и единство между людьми (то есть царство бога на земле) и оказалось бы возможным бессмертие родовое, в поколениях людей. Бог не будет прерывать линию преемственности индивидуально смертных людей, если они будут соблюдать «заповеди мира», сообщенные через И. Христа и возвысится от животной до духовной жизни сынов бога.

2. Критический анализ Л. Н. Толстого выявил, что в Библии (Ветхом и Новом Заветах) не говорится ни о получении сотворённым человеком личного бессмертия, ни о воскрешении Христа-проповедника и его последователей — христиан. Эти суждения подтверждают исследователи смыслов библейских текстов последних десятилетий, широко представленные в Интернете. Как тут не вспомнить слова о тщетности проповеди и веры, если Христос не воскрес (1 Кор. 15:13-14). Апостол Павел, искаживший смысл учения И. Христа, по крайней мере, одно верно заметил. Его паулинистская версия христианского вероучения без идеи посмертного воскрешения оказывается несостоятельной. Паулинизм, в силу сложившихся обстоятельств, утвердившийся в качестве вероучения под названием «христианство», является псевдохристианством. Это доказал скрупулёзным анализом Л. Н. Толстой и подтверждают исследования текстов Библии последних десятилетий. При возвращении к неискажённому учению И. Христа теряют значение учения официальной церкви о грехопадении, первородном грехе и искуплении. Оказываются ненужным отсутствующие в учении И. Христа учения о церкви, о таинствах, выдуманные представления о рае и аде, мытарствах души и её направлении в рай или ад до Страшного суда. Церковь, как организация, её службы с иерархией священнослужителей и таинствами, лишаются смысла и оказываются ненужными.

3. Л. Н. Толстой имел грандиозный замысел восстановить чистоту христианства. Псевдохристианству писатель

противопоставил освобождаемое от искажений и восстанавливаемое им в первоначальном смысле учение талантливо-го проповедника И. Христа, возвысившего свой дух до высоты сыновности бога. Предпринятая Толстым попытка создать позитивное вероучение заслуживает отдельного анализа, которому следует посвятить специальную работу. Но уже сейчас можно отметить, что реализацию замысла писателя нельзя признать удачной из-за использования им софизмов. Введение (даже и неосознанное) софизмов сводит к нулю позитивное значение создаваемых с их помощью представлений или учений. Очевидно, софизмы неизбежны в вероучениях, поскольку постулируемая в них высшая сила соотносится с миром существ и предметов, создаваемых этою же силой. Софизмы, используемые Л. Н. Толстым в логике разумных толкований текстов Библии и поучений Христа, обесценивают содержание религиозной части его учения.

4. В религиозно-философских работах Л. Н. Толстого непреходящую ценность сохраняет обоснование нелепости притязаний христианства на воскрешение и личное бессмертие верующих. Остаются актуальными размышления писателя о роли высокой нравственности и ненасилия в улучшении отношений людей в меняющемся мире. Положение о родовом бессмертии людского сообщества, представленное Толстым в обновлённом толковании христианских представлений, сохраняется при разумном регулировании отношений людей и их взаимодействий с природой. Реализация разрабатываемой международным сообществом стратегии устойчивого развития повышает надежду на практическое бессмертие поколений людей. Положительное воздействие на этот процесс нынешнего ортодоксального христианства, как и учения Л. Н. Толстого, представляется проблематичным. Выявленные Л. Н. Толстым обманы в христианстве оказались более соответствующими наклонности значительной части населения верить в необходимость авторитета высшей силы, находимой в «отце небесном», и в личное бессмертие, связываемое с душой.

Примечания и литература

1. «Краткая библиография исследований религиозно-философских взглядов Л. Н. Толстого», представляемая в Интернете поисковой системой «Яндекс», включает 275 работ, опубликованных с конца XIX века до 90-х годов XX века ([http:// russianway. rchgi. spb. ru/Tolstoy/bibliog. html](http://russianway.rchgi.spb.ru/Tolstoy/bibliog.html)).

2. Толстой Л. Н. Четвероевангелие: Соединение и перевод четырех евангелий. М., 2001; То же: — [http://az. lib. ru/t/ tolstoj_ lew_ nikolaewich/text_0510. shtml](http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0510.shtml)

3. У Толстого началом всего стало разумение жизни. Писатель принял разумность за высшее начало всего, за Бога. В первых строках Евангелия от Иоанна (Ин. I, 1:2.) Толстой «логос» (слово) перевёл как «разумность». Ни в одном значении «логос», используемый как самостоятельное слово, так и в качестве второй составляющей (-логия) сложных слов (теология, астрология и т. д.), изначально не выделяет смысл научности или науки. У Толстого: «*В начале всего или началом всего стало разумение жизни по возведению Иисуса Христа*». (Соединение и переводе четырёх Евангелий — [http://az. lib. ru/t/ tolstoj_ lew_ nikolaewich/ text_0510. shtml](http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0510.shtml)).

4. Лев Толстой как ступень национального предательства — [http://www. spcnaz. ru/ archive/ 01. 2000/7. htm](http://www.spcnaz.ru/archive/01.2000/7.htm)

5. Тексты Определения синода и ответа на него приводятся в популярной работе: Петров Г. И. Отлучение Льва Толстого от Церкви, М., 1978.

6. Толстой Л. Н. Дневники. 1847-1894 // Собрание сочинений / В 22-х т. Т. 21., М., 1985.

7. Достаточно сослаться на различия в переводе слов об облике Моисея после его бесед с богом и получения скрижалей. На доступной обозрению репродукции знаменитой скульптуры Микеланджело «Моисей» отчётливо заметны рога на голове Моисея. Их изображение, обычно связываемое с признаками (атрибутами) тёмных бесовских сил, объясняется латинским переводом Иеронима в 4 веке. Перевод был принят в римско-католической церкви и назывался Вульгата. У Иеронима лицо Моисея после бесед с Богом обозначено как «рогатое и колючее». Это один из вариантов перевода с еврейского (иврита) слова «gagan». Оно одновременно означает и «испускать лучи». Второй вари-

ант был принят в русском синодальном переводе Библии. Микеланджело в XVI веке руководствовался утвердившимся на Западе переводом — Вульгатой.

8. Важна смысловая адекватность перевода. В данной статье все ссылки на тексты Библии сделаны по Синодальному изданию — Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1976. При цитировании первая цифра показывает главу, последующие цифры — стихи (положения) текста (Напр.: Мф. 11:12 означает: Евангелие от Матфея. Глава 11. Стих 12). Возможно, предложение «Царствие небесное силою берётся» (Мф. 11:12) по словам исходного текста переведено правильно. Но здесь явная смысловая неточность перевода: созданные Богом существа не могут силою добиться чего-либо от Создателя.

9. Во «Введении» к «Исследованию догматического богословия» (http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0150.shtml) Толстой отметил: «...если бы основой моей веры было только доверие, если бы во мне была только та самая вера, о которой говорится в богословии («научены верить»), я бы, прочтя эти книги, не только стал бы безбожником, но сделался бы злейшим врагом всякой веры, потому что я нашел в этом учении не только бессмысленность, но сознательную ложь людей, избравших веру средством для достижения каких-то своих целей».

10. Исследование догматического богословия — http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0150.shtml. Автор статьи не имел возможности ссылаться на большинство печатных религиозно—философских работ Л. Н. Толстого, включённых в остающиеся редкими издания его сочинений (например, акад. юб. изд. : ПСС в 90 т.). Использование текстов, опубликованных в Интернете, не позволяет указывать страницы источников, на которые делаются ссылки в статье.

11. Толстой Л. Н. В чём моя вера? // Исповедь. В чём моя вера? Л., 1991.

12. Толстой Л. Н. Христианское учение. — http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0475.shtml

13. Толстой Л. Н. Путь жизни. М., 1993.

14. Отсутствие в текстах Библии представлений о личном бессмертии показано в исследованиях, названных в

наших работах: Игнатьев В. А. Душа и бессмертие в текстах Библии: противоречия интерпретаций // Российский научный журнал. № 3 (4). М., 2008. В данный юбилейный сборник вошли работы автора, в которых приводятся суждения об отсутствии в Библии идеи личного бессмертия: монография «Душа и бессмертие (с позиций вненаучного и научного познания)»; статьи «Библейский бог — творец мира и своего земного облика»; «Творчество в учении о врождённом бессмертии души»; «Причины и следствия введения в христианство учения о врождённом бессмертии души».

15. Тертуллиан К. С. Ф. (ок160—после 220) считал, что вера выше знания (позиция фидеизма), а в Библии даны полные и окончательные истины. Его позицию, принимающую полную религиозное безумие за высшую мудрость, передаёт высказывание: «*Stredo quia absurdum est*» («Верую, ибо нелепо»). В книге А. Н. Чанышева «Курс лекций по древней и средневековой философии» (М., 1991. С. 386) приведённое высказывание относится к легендарной форме, содержание которой передаётся в трактате «О плоти Христовой» (Творения Тертуллиана, христианского писателя, в конце второго и в начале третьего века. Часть третья. СПб., 1850. С. 11): «Я не нахожу лучшего предлога к посрамлению себя, как, презирая стыд, быть свято бесстыдным и счастливо безумным. Сын Божий был распят: я того не стыжусь, потому что как будто бы надобно стыдиться. Сын Божий умер: надлежит тому верить, потому что разум мой возмущается против этого. Он восстал из гроба, в котором был положен: дело верное, потому что кажется невозможным».

16. Иоан., II, 10, 22. Матф., XII, 40. Луки, XI, 30. Матф., XVI, 4. Матф., XVI, 21. Марка, VIII, 31. Луки, IX, 22. Матф., XVII, 23. Марка, IX, 31. Матф., XX, 19. Марка, X, 34. Луки, XVIII, 33. Матф., XXVI, 32. Марка, XIV [11. С. 244].

17. «Чтобы на греческом или еврейском языке выразить понятие о воскресении, нужна перифраза, нужно сказать: «встал» или «проснулся» из мертвых. Так, в Евангелии говорится (Матф., XIV, 2) про то, что Ирод полагал, что Иоанн Креститель «воскрес», и там сказано: «проснулся из мертвых... В подлиннике в этих местах стоят два разные слова, — замечает писатель., — ... Одно из этих слов значит: «восста-

новить»; другое значит «будить», и в медиуме: «проснуться», «встать». Ни то ни другое никогда ни в каком случае не может значить: «воскреснуть». «Там же, где к словам: «встать», или «проснуться», не прибавлено слов: *из мертвых*, слова «встать» и «проснуться» никогда не значили и не могут значить — «воскреснуть». А говоря о себе, Христос ни разу во всех тех местах, которые приводятся в доказательство предсказаний Его о «воскресении», ни разу, ни одного разу не употребляется слов: «из мертвых» [11. С. 246].

18. Толстой Л. Н. Почему христианские народы вообще и в особенности русский находятся теперь в бедственном положении — <http://www.sacrum.ru/Modern/tolstoy1.htm>. В этой работе путём сопоставления выделены отличия интерпретации апостола Павла от учения Христа. «Сущность учения Христа в том, что истинное благо человека — в исполнении воли Отца. Воля же Отца — в единении людей. А потому и награда за исполнение воли Отца есть само исполнение, слияние с Отцом... Достигнуть этого можно только возвышением в себе духа, перенесением жизни в жизнь духовную... Сущность учения Павла в том, что смерть Христа и его воскресение спасает людей от их грехов и жестоких наказаний».

19. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Мир философии. М., 1991 Ч. 2.

ПОСЛЕСЛОВИЕ АВТОРА

Работы, собранные в этом томе, завершают авторский замысел, реализованный в двух книгах «Поисков...». Обе книги — «В поисках истины, смысла и счастья» и «В поисках души и бессмертия», — изданы к юбилеям автора (65-летию и 70-летию). В них подводятся итоги философских исследований и почти полувековой педагогической работы (с 1962 года) в средней школе и вузе. Содержание книг выражает позицию свободомыслящего, размышляющего над «вечными», волнующими каждого человека вопросами. Автор надеется, что ему удалось, сочетая профессиональные сведения по основам естествознания (окончил факультет естествознания) и философии (окончил аспирантуру по философии), избежать односторонности философских, научных и конфессиональных пристрастий. Количество опубликованных работ не достигает высоких показателей. Тем не менее, автор доволен тем, что смог, не изменяя своей первой любви к биологии и химии, сочетать её с возникшей новой любовью к мудрости, или любомудрию, т. е. — к философии. Она дала импульсы и силы для поисков ответов на возникавшие с детства вопросы, которые, раньше или позже, встают перед каждым человеком: о смысле жизни и счастье, о душе и бессмертии, познании истины. Изложенный материал предполагает участие читателя (его соучастие) в поисках ответов и решений по важнейшим смысложизненным и научным проблемам, которые разрабатывались мыслителями с глубокой древности и до наших дней.

Знакомясь с содержанием книги, читатель может составить собственное мнение о полемике по вопросам сущности жизни, смерти, бессмертия, религиозных и научных пред-

ставлений о душе. Знакомство с историей обсуждаемой проблематики позволяет осознанно принять или критически отнестись к высказанным в книгах предложениям об идее преемственности, воплощающей единство самосохранения — самоизменения, об ориентирах в разработке единой теории жизни (ЕТЖ) и единой интегративной философской антропологии (ЕФА), о возможности земного бессмертия и невозможности в обозримом будущем реального, научного («земного») воскрешения. Читатели могут неоднозначно относиться к суждениям о несоответствии текстам Библии сложившегося христианского учения о прирождённом бессмертии души и посмертном воздаянии. В любом случае, автор будет считать реализацию замысла книги «Поисков...» удавшейся, если её чтение вызовет не только согласие с изложенными доводами, но и желание возразить, провести собственные изыскания, чтобы оправдать или отвергнуть предлагаемые суждения. Эти суждения, как результат поисков, дают автору глубокое личное удовлетворение и позволяют бесстрастно встречать неизбежный конец жизненного пути, оставаясь благодарным судьбе за сохранение интереса к жизни, за возможность умственной деятельности, или «работы мозга», до преклонного возраста в 70 и более лет. Можно надеяться, что требующее интеллектуальных усилий ознакомление с содержанием «Поисков...», будет содействовать формированию у читателей устойчивого оптимизма, позволяющего вести полноценную жизнь, не омрачаемую мыслями о её неизбежном завершении.

Автор



В. А. Игнатъев

Приложение

К 70-летию автора

СПИСОК РАБОТ*(НАУЧНЫХ И НАУЧНО–МЕТОДИЧЕСКИХ)***ИГНАТЬЕВА ВЛАДИМИРА АЛЕКСАНДРОВИЧА**

с 1970 г. (первая публикация).

1. Статья. Соавтор Иванова А. А.: Некоторые вопросы диалектики внешнего и внутреннего в живой природе // Сб. научных тр. Вып. XXI. – Рязань: Ряз. с/х инст. 1970. – 0,5 п. л.

2. Автореферат... канд. филос. н.: Принцип преемственности и его познавательное значение в биологии. На правах рукописи. – М.: Инст. филос. АН СССР; Ряз. с/х инст. 1971. – 1,25 п. л. 3. Диссертация... канд. филос. н. : Принцип преемственности и его познавательное значение в биологии. На правах рукописи. – Рязань: Ряз. с/х. инст.; Инст. Филос. АН СССР. 1972. – 199 с. + 2 с. Прилож. + XXУШ с. Литература.

4. Статья: Формы преемственных связей в живой природе (постановка проблемы) // Материалы научн. конф. / Ряз с/х инст. – М.: Моск. рабочий, 1972. № 28. – 0,7 п. л.

5. Статья: Некоторые вопросы изучения преемственных связей онтогенеза // Там же: Материалы научн. конф. / Ряз с/х инст. – М. : Моск. рабочий, 1972. № 28. – 0,7 п. л.

6. Статья. Соавтор Корецкая О. В.: Методологическое значение идей В. И. Ленина для развития биологии // Философские вопросы естествознания. – Ашхабад: Туркм. ГУ, 1972. – 1,0 п. л.

7. Статья: Значение понятия «биологическая преемственность» в исследовании сущности жизни // Научные труды. Т. 51: Противоречия живой материи и биологической природы человека. – Рязань: Ряз. мед. инст., 1975. – 0,75 п. л.

8. Метод. рекомендации. Соавтор Санкин Д. Н.: Планы семинарских занятий по курсу «Марксистско-ленинская философия». Для студентов-заочников. – Рязань: Ряз. пед. инст., 1976. – 0,5 п. л.

9. *Метод. рекомендации*. Соавтор Санкин Д. Н. : Планы семинарских занятий по диалектическому материализму. — Рязань: Ряз. пед. инст., 1976. — 2,0 п. л.

10. *Статья*: Принципы преемственности // Принципы философского знания. — Рязань: Ряз. пед. инст., 1977. — 1,0 п. л.

11. *Метод. рекомендации*. Соавтор Санкин Д. Н. : Планы семинарских занятий по диалектич. и историч. материализму. — Рязань: Ряз. пед. инст., 1980. — 2,0 п. л.

12. *Статья*. Соавтор Корецкая О. В. : К вопросу о преемственности в работах К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина // Методология структурных исследований в естествознании. Сб. — Ашхабад: Туркм. ГУ, 1980. — 0,6 п. л.

13. *Метод. рекомендации* по спецкурсу «Философия и биология». — Рязань: Ряз. пед. инст., 1981. — 0,6 п. л.

14. *Метод. рекомендации*. Соавтор Санкин Д. Н. : Методические рекомендации по курсу диалектического материализма. — Рязань: Ряз. пед. инст., 1983. — 2,7 п. л.

15. *Метод. рекоменд.* Соавтор Санкин Д. Н. : Методические рекомендации студентам-заочникам по курсу маркс.-ленин. философии. — Рязань: Ряз. пед. инст., 1984. — 2,0 п. л.

16. *Методическая разработка* по решению вопросов и задач в курсе диалектич. материализма. — Рязань: Ряз. пед. инст., 1984. — 0,9 п. л.

17. *Метод. рекомендации*. Соавторы Фастовец Е. В. и др. : В помощь слушателям отделения научн. атеизма (планы семинарских занятий, темы рефератов, вопросы для повторения, методич. советы). — Рязань: Универс. маркс.-ленинизма, 1984. — 1,5 п. л. 18. Тезисы: Понятие «преемственность» в характеристике развития и других типов изменений систем // Понятие развития и актуальные проблемы теории социального прогресса. Ч. 1. Понятие развития. Тезисы конференции. — Пермь: ПГУ, 1985. — 0,2 п. л.

19. *Метод. рекомендации*. Соавтор Петров С. Б.: Научная критика Библии / Материал в помощь лекторам, агитаторам, пропагандистам. Ротатор (Печатная): — Рязань: Лект. гр. Обкома ВЛКСМ, 1985. — 3,0 п. л. (70 с.).

20. *Методич. рекоменд.* по обучению пропагандистов школ «Основы маркс.-лен. философии...»...с помощью машины КИСИ-10. Соавторы: Гончаренко В. В. — руководитель авт. колл. и др. — Киев: Дом Полит. просв.; ИПК при КГУ, 1986. — 1,5 п. л.

21. Монография: Диалектика отрицания и преемственности в биологическом познании. Депониров. в ИНИОН АН СССР. — М.:ИНИОН, 1986. — 17,9 п. л. (287 с).

22. Статья: О содержании и соотношении понятий «отрицание» и «преемственность» // Ежегодник Философского общества СССР-1986. — М.:Наука, 1987. — 1,0 п. л. 23. *Методические рекомендации* по теме «Закон отрицания отрицания». — Рязань: Ряз. пед. инст., 1987. — 1,5 п. л.

24. *Методические рекомендации* по курсу диал. материализма. Соавтор Злотникова Л. М. — Рязань: Ряз. пед. инст., 1987. — 3,1 п. л.

25. Тезисы:Идея коадаптации в социальной экологии // Человек-Философия-Наука. Тезисы... Каф. филос. АН СССР. — М.:ИФАН СССР, 1988. — 0,1 п. л.

26. Статья: Формирование единой теории органической жизни: (Взаимодействие науки и философии в теоретизации биологии). Депонирована в ИНИОН АН СССР. — М.:ИНИОН 1988. — 2,0 п. л.

27. Статья: Альтернативные модели биологической эволюции: формирование, конфронтация, разрешение противоречий. Депонирована в ИНИОН АН СССР. — М.:ИНИОН, 1988. — 3,0 п. л.

28. Статья: Социальный опыт — основа преемственности биологических знаний // Философские проблемы современного естествознания. Вып. 67. — Киев, 1988. — 0,5 п. л.

29. Статья: Роль картины мира и стиля мышления в социальной детерминации биологического познания // Философские проблемы современного естествознания. Вып. 68. — Киев, 1988. — 0,5 п. л.

30. Статья: Коадаптация как фактор формирования и реализации возможностей человека // Возможности человека в современную эпоху: (Филос. анализ). — М.:ФО СССР, 1989. — 0,7 п. л.

31. Тезисы: Становление ноосферы как формы организации и движения материи // Философские проблемы социальной экологии. Тезисы... — М.:ИФАН СССР, 1989. — 0,1 п. л.

32. Тезисы: Планетарное творчество разума и возможности коадаптации // Русский космизм и ноосфера. Тезисы...Ч. 1. — М.:МФТИ, 1989. — 0,1 п. л.

33. Статья: Взаимодействие биологии и философии на пути формирования новой науки о жизни // Взаимоотношение философии и частных наук в процессе перестройки: Межвуз. сб. — М.:МОПИ, 1989. — 0,7 п. л.

34. Статья: On the Content and Correlation of the Concepts «Negation» and «Continuity» /by V. A. Ignatiev // The Marxist Monthly. Theoretical Journal... Volume 1. № 5. – London: Publishing Co-operative Ltd. 1989. – 1,0 п. л. (p. 13-26)

35. Статья: The Formulation of a Unified Theory of Organic Life /by V. A. Ignatiev // The Marxist Monthly. Theoretical Journal... Volume 2. № 4. – London: Publishing Co-operative Ltd. 1989. – 0,8 п. л. (p. 155-164)

36. Статья: The Theorisation of Biology. The Initial «Cell» and Fundamental Principles of the Unified Theory of Organic Life /by V. A. Ignatiev // The Marxist Monthly. Theoretical Journal... Volume 2. № 5. – London: Publishing Co-operative Ltd. 1989. – 0,9 п. л. (p. 193-205).

37. **Монография**: Становление и развитие идей классической биологии / Каф. филос. АН СССР. Депониров. в ИНИОН. – М.: ИНИОН, 1990. – 20 п. л. (320 с.).

38. Тезисы: Профессиональная направленность в формировании убеждений при изучении философии // Идеиные убеждения: проблемы формирования... Тезисы... – Минск: ИПК при БГУ, 1990. – 0,1 п. л.

39. Статья: Теоретические модели и социальный опыт в реконструкции исторических событий (1920–1940-е годы). Депонирована в ИНИОН АН СССР. – М.: ИНИОН, 1990. – 0,5 п. л. 40. Тезисы: Биологическая и социальная преемственность в коэволюции природы и общества // Проблема прогресса в свете социальных и природных процессов. Тезисы... Каф. филос. АН. – М.: ИФ АН СССР, 1990. – 1 п. л.

41. Тезисы: «Творческий дарвинизм»: факторы детерминации / Творчество: теория и практика... Тезисы. Часть 2. – Киев: КПИ, 1991. – 0,1 п. л.

42. Тезисы: Ноосферогенез: идеи и термины // История: Культура: Цивилизация. Тезисы... – М.: ИФ АН СССР, 1991. – 0,1 п. л.

43. *Метод. рекомендация* по курсу философии (74 часа). Соавтор: Злотникова Л. М. – Рязань: Ряз. пед. ин-т, 1991. – 1,5 п. л.

44. Статья: «Творческий дарвинизм»: научные и вненаучные аргументы в поисках истины. Депониров. в ИНИОН РАН – М.: ИНИОН, 1991. – 0,75 п. л.

45. Тезисы: «Русская идея» и принцип взаимной помощи // Русская идея. Тезисы... Каф. филос. РАН. – М.: ИФ РАН, 1992. – 0,1 п. л.

46. Диссертация... докт. филос. н.: **Формирование нового знания и преемственность в развитии биологии.** На правах рукописи. – М.: Кафедра философии АН СССР, 1992. – 300 с.

47. Автореферат дисс. ...докт. филос. н.: **Формирование нового знания и преемственность в развитии биологии.** На правах рукописи. – М.: Моск. педаг. гос. ун-т., 1992. – 2,0 п. л.

48. Статья: «Русская идея» и идея взаимной помощи. Депонирована в ИНИОН РАН. – М.: ИНИОН, 1993. – 1,8 п. л.

49. *Методические рекомендации студентам-заочникам по курсу философии.* Соавтор Блохина Н. А. – Рязань: Ряз. пед. институт, 1993. – 1,2 п. л.

50. Тезисы: **Научные и вненаучные поиски специфичности жизни как проблема философии // Новое понимание философии: проблемы и перспективы.** Тезисы Каф. филос. – М.: ИФРАН, 1993. – 0,1 п. л.

51. Статья: «Русская идея»: софистичность религиозного содержания // Вестник Рязанского пед. ун-та. – Рязань: РГПУ, 1994. № 1. – 0,5 п. л.

52. *Методические рекомендации по философии для аспирантов и соискателей.* Соавтор Ерохин В. Г. – Рязань: РГПУ, 1994. – 1,6 п. л.

53. Тезисы: **Высшие ценности: детерминация и относительность их выделения // Философская антропология: истоки, современное состояние и перспективы.** Тезисы... – М.: ИФРАН., 1995. – 0,1 п. л.

54. *Методич. рекомендации.* Соавторы Мейстер В. Б., Подоль Р. Я.: Программа курса и методич. рекоменд. по философии для аспирантов и соискателей. – Рязань: РГПУ, 1995. – 2,0 п. л.

55. Статья: Идеи борьбы и взаимопомощи в познании жизни // Вестник Рязанского пед. ун-та. – Рязань: РГПУ, 1996. № 1 (4). – 0,5 п. л.

56. **Монография:** **Счастье в поэзии и в жизни С. А. Есенина.** Депонирована в ИНИОН РАН. – М.: ИНИОН, 1996. – 5,75 п. л.

57. Тезисы: **Бессознательное в творчестве и в поступках личности (Достоевский – Есенин) // Проблема сознания в философии и науке.** Тезисы... – М.: ИФ РАН, 1996. – 0,1 п. л.

58. Тезисы: **Панорамность и фундаментальность как ориентиры (принципы) образования // Философия образования.** Материалы Всероссийской конф. – Рязань: Ряз. гос. радиотехн. акад., 1996. – 0,1 п. л.

59. Тезисы: Идея архетипов в аспирантском курсе философии // Философия: проблематика и структура курса для молодых учёных. Тезисы... — М.: ИФ РАН, 1997. — 0,1 п. л.

60. Тезисы: Этизация курса и практикум по источникам в кандидатском минимуме по философии // Там же. М.: ИФ РАН, 1997. — 0,1 п. л.

61. Тезисы: Философия в интегрировании образов целостного человека и мира // Интегративные процессы в подготовке специалиста... Тезисы... — Рязань: РГПУ, 1997. — 0,1 п. л.

62. Тезисы: Взаимопомощь как жизненная ценность и этический принцип новой цивилизации // Человек—Философия—Гуманизм. Первый Росс. филос. конгресс. Т. У1. Философия культуры. — СПб.: СПбГУ, 1997. — 0,3 п. л.

63. *Методич. рекомендации*. Соавторы: Блохина Н. А. и др.: Программа и методич. рекомендации по курсу «Философия». — Рязань: РГПУ, 1997. — 3,0 п. л.

64. Тезисы: Революция и эволюционная динамика // Актуальные проблемы социальной философии. Тезисы... — М.: ИФ РАН, 1998. — 0,1 п. л.

65. Тезисы: Возрождение духовности: надежды, иллюзии и реальность // Там же. — М.: ИФ РАН, 1998 — 0,1 п. л.

66. Тезисы: Детерминация самостоятельной работы специфической предмета и условиями изучения философии // Самостоятельная работа студентов: новые подходы к организации и руководству. Тезисы... пед. чтений. — Рязань: РГПУ, 1998. — 0,1 п. л.

67. Статья: Возможность синтеза знаний о человеке // Человек в современных философских концепциях. Материалы Международной научной конференции. — Волгоград: ВГУ, 1998. — 0,5 п. л.

68. Тезисы: Революции и эволюция в жизни общества, в достижении идеала счастливой жизни // Великий Октябрь и современность. 75-летие образования СССР. Материалы и документы... конференции. — Рязань: Обл. комитет Госстатистики, 1998. — 0,1 п. л.

69. Тезисы: Страна Советов и путь России: цена прогресса // Там же: Великий Октябрь и современность... — 1998. — 0,1 п. л.

70. Тезисы: Возрождение России: выбор пути (К критике взглядов А. И. Солженицына) // Межрегиональная научно-практич. конф., посв. 80-летию... А. И. Солженицына. — Рязань: РГПУ; Ряз. обл. ин-т развития образования, 1998. — 0,2 п. л.

71. Тезисы: «Cogito» и бог в учениях Р. Декарта и З. Фрейда // Декарт и современная наука. Тезисы... кафедры философии РАН. — М.: ИФ РАН, 1999. — 0,1 п. л.

72. Тезисы: Понимающая рациональность и объясняющая наука, их возможности и трансформации // Там же: Декарт и современная наука. Тезисы. . . – М.: ИФ РАН, 1999. – 0,1 п. л.

73. Статья: Идея взаимопомощи в формировании новых научно – этических взглядов на жизнь // Новые идеи в философии. Вып. 8. Межвуз. сб. – Пермь: ПГУ, 1999. – 0,45 п. л.

74. Тезисы: О научно-гуманистических основаниях единой философской антропологии // Там же: Новые идеи в философии. Вып. 8. Межвуз. сб. – Пермь: ПГУ, 1999. – 0,25 п. л.

75. Тезисы: Объективность как сторона позитивной преемственности в изучении философии // Преемственность содержания образовательных программ средней и высшей школы... Тезисы. – Рязань: РГПУ, 1999. – 0,1 п. л.

76. Тезисы: Поиски новой онтологии и архетипы философии // ХХ1 век: будущее России в философском измерении. Материалы Второго Российского филос. Конгресса. В 4 т. Т. 1. Онтология, гносеология и методология науки, логика. Ч. 2. – Екатеринбург: Ур. Гос. Ун-т, 1999. – 0,08 п. л.

77. Тезисы: Единая философская антропология: проблема основного понятия // Там же: ХХ1 век: будущее России в философском измерении... Т. 3: Философская антропология и философия культуры. Ч. 1. – Екатеринбург: Ур. ГУ, 1999. – 0,08 п. л.

78. Тезисы: Новации и основные ориентиры курса философии // Педагогический поиск: Традиции, инновации, результативность. Материалы III научн. Конференции. Секция «Социокультурное измерение образования». Выпуск III. – Псков: ПОИПКРО, 1999. – 0,15 п. л.

79. Статья: Архетипы и облик философии: трансформации и возможности материализма и диалектики // Новые идеи в философии. Межвуз. сб. научных трудов. Вып. 9. – Пермь: ПГУ, 2000. – 0,4 п. л.

80. Тезисы: Диалектика как архетип философии // Актуальные вопросы диалектики (Историко-философские аспекты). Тезисы... каф. философии РАН. – М.: ИФ РАН, 2000. – 0,15 п. л. 81. Тезисы: Энантиодромия («бег навстречу», или движение через переходы противоположностей) Пушкина и Радищева // Там же: Актуальные вопросы диалектики... – М.: ИФ РАН, 2000. – 0,15 п. л.

82. Статья: Ориентиры поиска смысла и цели жизни человека // Человек в современных философских концепциях. Материалы второй Междунар. научной конференции. Ч. 2-я. – Волгоград: ГУ, 2000. – 0,9 п. л.

83. Статья: Вера и религиозность Пушкина // *Философия и поэзия. Материалы 2-ой Всероссийской конференции.* – Рязань: Ряз. обл. ин-т развития образования, 2000. – 0,3 п. л.

84. Статья: Пушкин и Радищев: отношение к самодержавию // Там же: *Философия и поэзия. Материалы 2-ой Всероссийской конференции.* – Рязань: РОИРО, 2000. – 0,3 п. л.

85. Тезисы: Навыки рефлексии в творчестве учителя // *Профессионально – педагогическая и специальная подготовка студентов...-Тезисы...* В 2 ч. Ч. 1. – Рязань: РГПУ, 2000. – 0,1 п. л. 86. *Методич. рекомендации.* Соавтор Подоль Р. Я.: Программа и методические рекомендации по курсу «Философия» для аспирантов и соискателей // «Философия» для аспирантов и соискателей. Программа и методические рекомендации. – Рязань: РГПУ, 2000. – 4 п. л.

87. Статья: Бессмертие, свобода и вера человека ноосферной цивилизации / Депон. Каф. филос. РАН. – М.: ИНИОН, 2001. – 2,4 п. л.

88. Тезисы: Человек в ноосферогенезе: проблемы бессмертия, свободы и веры // *Философское осмысление судеб цивилизации.* Ч. 1. Тезисы... каф. философии РАН. – М.: ИФ РАН. , 2001. – 0,1 п. л.

89. Тезисы: Научная философия, наука и религия: линии демаркации и роль в развитии общества // *Новые идеи в философии.* Межвуз. сб. Вып. 10. – Пермь: ПГУ, 2001. – 0,2 п. л.

90. Статья: Задачи и философские ориентиры первых программ создания теоретической биологии // *Вестник Рязанского государственного педагогического университета имени С. А. Есенина*, 2001, № 1 (6). – Рязань: РГПУ, 2001. – 0,5 п. л.

91. *Методические рекомендации.* Соавторы Подоль Р. Я. и др.: *Философия. Для студентов заочного отделения.* Уч. изд. – Рязань: РГПУ, 2001. – 1,6 п. л.

92. Статья: Идеи преемственности и бессмертия в научном и внеучном поиске сущности и смысла жизни // *Труды членов Российского философского общества.* Вып. 2. – М.: Моск. Филос. фонд, 2002. – 1,0 п. л.

93. Статья: Идеи преемственности и бессмертия в научном и внеучном поиске сущности и смысла жизни. / Депонирована Каф. филос. РАН. – М.: ИНИОН, 2002. – 1,0 п. л.

94. **Монография**: *Счастье в поэзии и в жизни С. А. Есенина.* – М.: Российское филос. общество, 2002. – 6,0 п. л.

95. Тезисы: Бессмертие как смысл жизни, устремлённой в будущее // *Философское осмысление судеб цивилизации. Ч. III. Тезисы...* Кафедры философии РАН. — М.: ИФ РАН, 2002. — 0,15 п. л.

96. Тезисы: Рациональное и иррациональное в “понимающем” естествознании // *Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы 3-го Российского Философского конгресса. В 3 т. Т. 1.* — Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. — 0,2 п. л.

97. Статья: Оптимизм материалистической ориентации российских мыслителей // *Новые идеи в философии. Межвуз. сб. научных трудов. Эвристические функции научной философии. Вып. 11.* — Пермь: ПГУ, 2002. — 0,4 п. л.

98. **Монография** коллект. Раздел: Лженауки в биологическом познании: факторы детерминации // *Развитие науки и творчество/ Коллект. моногр.* — М.: РФО РАН. 2002. — 0,25 п. л.

99. Тезисы: Ориентиры философских учений в познании научности, в определении предмета и задач философии науки // *Современная философия науки: Состояние и перспективы развития. Тезисы Кафедры философии РАН* — М.: ИФ РАН, 2003. — 0,15 п. л.

100. Статья: Научность и научная философия в зеркале философии науки // *Новые идеи в философии. Актуальные проблемы научной философии. Вып. 12. В 2 т. Т. 1.* — Пермь: ПГУ, 2003. — 0,5 п. л.

101. Статья: Самостоятельность биологии как науки (К истории проблемы) // *Там же: Новые идеи в философии. Актуальные проблемы научной философии. Вып. 12. В 2 т. Т. 2.* — Пермь: ПГУ, 2003. — 0,5 п. л.

102. Статья: Дарвинизм и генетика: детерминация отношений и уроки конфронтации // *Труды членов РФО. Вып. 4.* — М.:Моск. Филос. фонд, 2003. — 1,0 п. л.

103. **Монография** коллект. Раздел: «Метод Дюма» в художественном, мифологическом и научном творчестве // *Методологические проблемы творчества. / Коллект. моногр.* — М.:РАН; РФО. 2003. — 0,7 п. л.

104. Статья: Первые программы теоретической биологии (И. Жоффруа Сент-Илера и И. Рейнке): Задачи и философские ориентиры // *Труды членов РФО. Вып. 5.* — М.:Моск. Филос. фонд, 2003. — 1,0 п. л.

105. **Монография** коллект. Раздел: О методологии биологического познания (Нужна ли «платоническая биология» А. А. Любищева?) // *Методологические проблемы науки. / Коллект. моногр.* — М.:РАН; РФО. 2003. — 1,1 п. л.

106. Статья: Математика в развитии культуры: софизмы А. А. Любищева и А. Х. Назиева // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Вып. XX1. — М.: ГНО «Прометей» МПГУ. 2003. — 1,0 п. л.

107. Учебно-методическая разработка: Философия. Программа и методические рекомендации Соавт.: Подоль Р. Я., Блохина Н. А., Санкин А. Д., Яркин В. А. — Рязань: РГПУ, 2003. — 3,4 п. л. (от общего объёма 6,3 п. л.).

108. Монография: «Линии» Платона и Демокрита в развитии культуры (Ориентиры творчества А. А. Любищева). / Депонир. каф. филос. РАН. — М.: ИНИОН РАН 2004. — 8,5 п. л. (108 с.)

109. Монография: «Линии» Платона и Демокрита в развитии культуры (Ориентиры творчества А. А. Любищева). — М.: «Прометей» МПГУ, 2004. — 10,5 п. л.

110. Статья: О линиях Платона и Демокрита в развитии культуры (К критике попытки обосновать ведущую роль идеализма в истории культуры) // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. № 2 (35). — М., 2004. — 1,5 п. л.

111. Статья: Была ли «линия Платона» ведущей в истории культуры? (или: Несостоятельность идеализма «философа XX века» А. А. Любищева) // Новые идеи в философии. Вып. 13 (2). Межвуз. сб. научных трудов. В 2 т. Т. 2. — Пермь: ПГУ, 2004. — 0,9 п. л.

112. Статья: Искажение этических суждений «линии Демокрита» сторонниками «линии Платона» // Там же: Новые идеи в философии. Вып. 13 (2). Межвуз. сб. научных трудов. В 2 т. Т. 2. — Пермь: ПГУ, 2004. — 0,7 п. л.

113. Тезисы: Ценности человека: вчера, сегодня, завтра // Человек в современных философских концепциях. Материалы третьей Междунар. научной конф. В 2 т. Т. 2. — Волгоград: Принт. 2004. — 0,3 п. л.

114. Статья: Идея активной нематериальной формы в попытках создать «платоническую биологию» // Труды членов РФО. Вып. 9. — М.: РФО, 2004. — 0,6 п. л.

115. Монография коллект. Раздел: Философские ориентиры научного творчества // Методологические проблемы творческой деятельности. (Сб. научных статей) — М.: ИФРАН; РФО. 2005. — 0,5 п. л.

116. Статья: Может ли математика быть стержнем (центром, ядром) развития культуры и гуманитаризации школьного образования // Тенденции развития отечественной философской мысли в XXI веке и перспективы регионального обществоведения. Труды 2-й Российской научно-практической конференции. – Рязань: РГПУ, 2004. – 0,6 п. л.

117. **Книга (Монография)**: В поисках истины, смысла и счастья: Работы разных лет. Философские очерки (эссе) для физиков и лириков. Научное издание: – М.: «Прометей» МПГУ, 2005. – 23,5 п. л.

118. Статья: Синергетический аспект материалистической диалектики как методологии научного познания // . Новые идеи в философии. Вып. 14. Актуальные проблемы научной философии. Межвуз. сб. науч. трудов (по материалам Междунар. н. конф. 14-16 апр. 2005 г.) В 2 томах. – Пермь: ПГУ, 2005. Т. 1 – 0,6 п. л

119. Тезисы: Реальное бессмертие в ноосферогенезе и в сознании будущей цивилизации // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. (М. 24-28 мая 2005 г.) Т. 4. – М.: «Совр. тетради», 2005 – 0,1 п. л.

120. Статья: Методологические ориентиры биологического познания // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. № 2. – М. , 2005. – 0,7 п. л.

121. **Брошюра**: Проблемы научной биографии С. А. Есенина: легенды, факты, интерпретации. – М.: Прометей, 2005. – 2,25 п. л.

122. Тезисы: Возможно ли практическое, «земное», воскрешение человека? // Вестник Российского философского общества. М.: РФО, №3, 2005. – 0,2 п. л.

123. Тезисы: Лжеучения–апокрифы в противостоянии классической генетики и «творческого дарвинизма» // Новые идеи в философии. Вып. 15. Актуальные проблемы н. филос. Межвуз. сб. н. трудов (по матер. Общероссийской н. конф. 13-15 апр 2006 г.). В 2 т. Т. 2. – Пермь, Перм. ун-т, 2006 – 0,3 п. л.

124. Тезисы: Парадигмальные основания философии науки: проблема выбора // История и философия науки: взаимосвязь парадигмы и дискурсы: Материалы научной конференции. СПб. 26-27 янв. 2006 г. – СПб. :СПбГТУ. «ЛЭТИ», 2006 – 0,2 п. л.

125. Статья: Бессмертие и воскрешение как религиозное и научное творчество // Метафизика креативности. Сб. н. статей. – М.: РФО, 2006 – 1,9 п. л. и

126. Статья: Креативность танца: опыт научного и метафизического анализа // Там же: Метафизика креативности. Сб. н. статей. — М.:РФО, 2006. — 1,0 п. л.

127. **Монография**: История и философия биологии: познание организации и эволюции форм жизни. Деп. в ИНИОН РАН. № 59883. — М.: РАН ИНИОН, 2006. — 30,1 п. л.

128. Статья: Роль материалистической диалектики в разрешении альтернатив биологического познания // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. — М., 2006. № 3 (44). — 1,1 п. л.

29. Статья: Методологические ориентиры биологического познания (К критике «платонической» биологии А.А. Любищева) // Вестник Рязанского гос. ун-та им. С.А. Есенина. № 1(13). 2006. — 1 п.л.

130. **Учебное пособие**: Философия (для заочного отделения). Рекомендовано УМО Мин обр. и науки РФ по специальностям пед. образования...для студентов вузов....— Рязань: РГПУ, 2006. — 27,9 п.л.

131. Статья: Бессмертие и душа человека в зеркале науки // Российский научный журнал. № 1 М., 2007. — 1 п.л.

132. Тезисы: Душа как информационно-виртуальная реальность в земном, научно осуществимом, бессмертии человека // Известия СПбГЭТУ «ЛЭТИ». Серия «Гуманитарные науки». Спец. выпуск Междунар. конф. «Проблемы информатики: философия, науковедение, образование». — Санкт-Петербург, 2007. — 0,25 п.л.

133. Статья: Проблема бессмертия души с позиций религии и научной философии // Новые идеи в философии. Вып. 16. Актуальные проблемы научной философии. Межвуз. сб. научн. трудов (по материалам Всероссийской научной конференции...). — Пермь, 2007. — 0,7 п.л.

134. Статья: Магический блеск и нищета формальной логики в решении диалектических противоречий // Вестник Рязанского Гос. ун-та. 2007, № 1/ 14. — 1,0 п.л.

135. Статья: Идолы формальной логики на пути креативности // Метафизика креативности. Вып. 2. М., 2007. — 0,9 п.л.

136. Тезисы (Заметки): Гуманитариям не нужна учёная степень, но всем нужно соблюдать конституцию // Вестник Росс. филос. об-ва. М., 2007. № 4 (44). — 0,2 п.л.

137. Статья: Парадигма бессмертничества и концепция ортобиоза И.И. Мечникова // Новые идеи в философии. Вып. 17 (2): Актуальные

проблемы научной философии. Межвуз. сб. науч. трудов (по материалам Междунар. науч. конф.) В 2 томах. Пермь: ПГУ, 2008. –Т. 2. С. 0,4 п.л.

138. Статья: Душа и бессмертие в текстах Библии: противоречия интерпретаций // Российский научный журнал. № 3 (4). М., 2008. – 0,8 п.л.

139. Статья: Творчество в попытках синтеза науки и религии (отрицательные результаты позитивных устремлений учёных) // Метафизика креативности. Сб.научных статей. Вып. 2. М.: РФО, 2008.С. 10-18. – 0,8 п.л.

140. Статья: «Метод Дюма» в литературоведческом творчестве» // Метафизика креативности. Сб.научных статей. Вып. 2. М.: РФО, 2008. – 0,5 п.л.

141. Монография: Душа и бессмертие (с позиций вненаучного и научного познания) // Деп. 17. 07. 2008 № 60601. М.: ИНИОН РАН, 2008. – 12 п.л.

142. Учебное пособие: История и философия биологии: познание организации и эволюции форм жизни. Рязань: РГУ, 2009 – 27,6 п.л.

143. Статья: Л.Н. Толстой о псевдохристианстве. Критика учений о воскресении и бессмертии // Российский научный журнал. № 6 (13). М., 2009. – 1 п.л.

144. Заметки: Нужна ли бессмертническая парадигма? // Вестник РФО. № 1 (49), 2009 – 0,16 п.л

145. Заметки: О принципиальных ограничениях тестирования // Вестник РФО. № 2 (50), 2009. – 0,16 п.

146. Книга (Научное издание): В поисках души и бессмертия. М., 2010 – 25, 5 п.л.

**Представлены к публикации в сборнике
научных статей секции**

**«Теория и методология творчества» Российского философского
общества в 2009 г.**

147. Статья: Библейский бог – творец мира и своего земного облика. – 0,5 п.л.

148. Статья: Творчество в учении о врождённом бессмертии души. – 0,6 п.л.

149. Статья: Причины и следствия введения в христианство учения о врождённом бессмертии души. – 0,4 п.л.

150. Статья: Л.Н. Толстой о творчестве, исказившем учение И. Христа. – 0,4 п.л.

151. Статья: Л.Н. Толстой об обманах в псевдохристианстве. – 0,5 п.л.

152. Статья: Тщетность проповеди и веры христианской (Критика Л.Н. Толстым творчества, исказившего тексты Библии о воскрешении и бессмертии) – 0,6 п.л.

Научное издание

Игнатъев Владимир Александрович

В ПОИСКАХ ДУШИ И БЕССМЕРТИЯ
Работы разных лет (2005–2009)

Ответственный за выпуск *А. Богатых*

Корректор *М. Морозова*

Технический редактор *Э. Ракитская*

Дизайн обложки *Э. Ракитская*

Использована картина И. И. Левитана

«Вечер. Золотой Плес» (1889)

Бумага офсетная.

Формат 60 x 90/16; Гарнитура «AGPresquire»;

Печать офсетная; уч. изд. л. 25,25

Тираж 70 экз.; Зак.499

Отпечатано в типографии «Внешторговец»,

Москва, ул. Чайковского 14.

Свидетельство о государственной регистрации

ОГРНИП 309774627800931

Издатель Э.Б. Ракитская

Москва, ул. Лобачевского 68

Москва

2010

Контактные координаты издательства:

тел. в Москве:

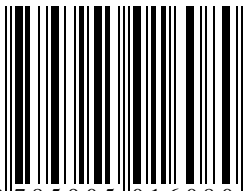
8-917-570-83-54

8-962-904-46-18

сайт: www.era-izdat.ru

izdatera@mail.ru

ISBN 978-905016-08-0



9 785905 016080