



Понятие «Ж.» в античной философии. В классической греч. лит-ре понятие «Ж.» обозначается 2 словами: βίος и ζωή, по-видимому, происходящими от общего корня (см.: *Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1968. P. 176–177*). Несмотря на то что значения этих слов при их повседневном языковом употреблении в значительной мере взаимно пересекаются, между ними можно провести смысловое различие. Слово βίος тесно связано с описанием человека и часто используется для указания на общий ход или способ его Ж. (ср.: *Plat. Leg. 733d*) и ее протяженность во времени (см., напр.: *Plot. Enn. III 7. 11–12*). Это слово также применяется всегда, когда идет речь о биографическом повествовании, напр., в жизнеописаниях философов (ср. название сочинения *Диогена Лаэртского: Βίοι καὶ γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων*). Оно указывает на «контуры, характерные черты определенной жизни — очертания, отличающие одно существо от другого» (*Кереньи. 2007. С. 20*). По утверждению В. Йегера, «понятие жизни, βίος, обозначает человеческое существование не просто как протекающий во времени процесс, но как единство чувствующей и созерцательной активности, как сознательный способ жизни» (*Jaeger W. W. Paideia: Die Formung des griechischen Menschen. B.; N. Y., 1989. S. 611*). Ж. как βίος тесно связана с тем сообществом,



в к-ром живет человек (город, πόλις), и подчинена общественному закону (νόμος). Напротив, слово ζωή в узком смысле обозначает сам факт Ж., независимо от того, идет ли речь о Ж. богов, человека, животных или растений (ср.: *Arist. De gener. animal.* II 1. 732a; III 11. 762a). Этим словом греки описывали функционирующие живых организмов, рассматриваемое ныне в рамках биологических наук. Глагол ζῶειν употребляется уже у Гомера для описания «непрерывного жизненного потока», «минимума жизни» (*Кереньи.* 2007. С. 20; см.: *Homer.* II. XXIV 558; I 88; *Idem.* Od. XXIV 263).

Оригинальное прочтение различия между словами βίος и ζωή предложил исследователь древнегреч. философии и религии К. Кереньи. По его мнению, ζωή образует «взаимоисключающее противоречие» и «устойчивую противоположность» с θάνατος, смертью, обозначая нечто такое, что не подпускает к себе смерть. На этом основании возможно отождествление души и Ж. (ψυχή и ζωή), встречающееся уже у Гомера (*Homer.* II. XXII 161) и служащее основанием для доказательства бессмертия души в «Федоне» Платона (см.: *Plat.* Phaed. 105d–e). Согласно др. определению, Ж. (ζωή) есть «время бытия» (χρόνος τοῦ εἶναι — *Hesychius Alexandrinus.* Lexicon. Z. 223 / Ed. K. Latte. Naupliae, 1966. Vol. 2), что, по утверждению Кереньи, следует понимать, как непрерывно продолжающееся бытие, воплощенное в βίος'e, пока тот длится, которое называется «жизнь (ζωή) βίος'a» (см.: *Plat.* Tim. 44c). Напротив, если под βίος'ом подразумевается отдельная частица продолжающегося бытия, которой наделено то или иное живое существо, эта частица получает название «βίος жизни (ζωή)» (см.: *Plut.* Consolatio ad Apollonium. 114d // *Plutarchi's Moralia* / Ed. F. C. Babbitt. Camb. (Mass.), 1928. Vol. 2. P. 108–210). Т. о., согласно выводу Кереньи, «ζωή является нитью, на которую... нанизан каждый βίος и которая, в противоположность βίος'у, может мыслиться лишь в качестве бесконечной» (*Кереньи.* 2007. С. 20–21), и потому «ζωή не допускает собственного уничтожения» (Там же. С. 22).

В сочинениях досократиков систематическое рассмотрение понятия «Ж.» отсутствует и обнаруживаются лишь элементы учения о Ж., излагаемые в связи с основной для

них проблематикой природы (φύσις). В целом Ж. отождествлялась ими с душой, к-рая рассматривалась как начало и основа Ж. В зависимости от признания тем или иным из досократиков к.-л. стихии в качестве первопричины с этой стихией соотносилась природа души и Ж. Так, напр., Диоген из Аполлонии утверждал, что «люди и остальные животные живут, обладают душой и разумом благодаря тому началу, каким является воздух, вдыхая его» (DK. 64B3–4). Большое внимание в своих философских исследованиях досократики уделяли вопросу о происхождении или зарождении Ж., пытаясь найти ее естественное начало. Многие авторы производили наименование «жизнь» (ζωή) от глагола «кипеть» (ζεῖν), считая, что такая этимология свидетельствует о происхождении дающей Ж. души от теплого или горячего начала (ФРГФ. 38B10), так что тепло можно назвать «причиной жизни» (ζωῆς αἴτιον — Там же. 58B45). Согласно Анаксимандру, «первые животные были рождены во влаге» под воздействием света и тепла (DK. 12A11, 30); по мнению Эммедокла, они возникли из земли (Ibid. 31A70, 72), такого же мнения придерживался Архелай (Ibid. 60A3–4). Позднейшие греческие философы в большинстве развивали учение о сверхъестественном (божественном) происхождении Ж.

Впервые слово «Ж.» приобретает характер достаточно строгого понятия в сочинениях Платона, в рамках учения к-рого она идентифицируется с внутренней способностью самостоятельного движения, присущей ряду вещей, в т. ч. человеку. В диалоге «Федр» Платон утверждал, что прерывание движения тождественно прерыванию Ж. (*Plat.* Phaedr. 245c). Принципом Ж. в человеке является его душа, поскольку «чем бы душа не овладела, она всегда привносит в это жизнь» (*Idem.* Phaed. 105c–d); душа, согласно Платону, есть сама Ж. (*Idem.* Leg. 895c), поскольку определять душу следует как раз через фундаментальную характеристику Ж. — самоподвижность: «Душа — это движение, способное двигать само себя» (Ibid. 896a). Для Платона различие между одушевленным (τὸ ἐψυχον) и неодушевленным (τὸ ἄψυχον) тождественно различию между живым и неживым (*Idem.* Pol. 261b–c), причем к области живого (τὰ ζῶα) он от-

носит и растения (*Idem.* Tim. 77a–b). По утверждению Платона, растения причастны «третьему виду души», а именно той душе, к-рая «не имеет в себе ни мнения, ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия и боли, а также вожделения», поэтом, хотя они «не понимают своего состояния и своей природы» и им «не дано способности двигаться своей силой», любое растение все же «живет и являет собой не что иное, как живое существо» (Ibidem). Помимо человека и животных, Платон также считал живыми существами богов (*Idem.* Euthyd. 302a–e; *Idem.* Soph. 248e — 249b), небесные тела (*Idem.* Tim. 38e; *Idem.* Leg. 895c — 899b), бестелесные души (*Idem.* Phaed. 84b, 105c–d, 114c; *Idem.* Phaedr. 24b–d; *Idem.* Leg. 899b). В связи с этим мн. исследователи выделяли различные значения понятия «Ж.» у Платона, находя в нем повседневный (применительно к растениям, животным и человеку), космологический (применительно ко вселенной в целом) и теологический (применительно к богам) смыслы (*Regnéll.* 1967. P. 155–158) или же проводя различие между Ж. неизменного сущего и изменяющихся вещей (*Morin.* 1965. S. 25). При этом часто особо акцентировалось то, что разрабатываемые Платоном понятия служили не только для описания движения и состояний отдельного живого существа, но применялись им ко вселенной (космосу, κόσμος) в целом (*Hadot.* 1980. S. 53), поскольку последняя является «совершеннейшим живым существом» (*Plat.* Tim. 32d) и наделена собственной живой душой (Ibid. 34b).

Аристотель в XII кн. «Метафизики», рассуждая в русле общих для платоников дискуссий о взаимном соотношении божественного бытия, Ж. и разума, в согласии с Платоном приписывал саму по себе Ж. божественному первопринципу, к-рый, однако, понимался им не как нечто самоподвижное, но как первый неподвижный двигатель: «Жизнь по истине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь» (*Arist.* Met. XII 7. 1072b). Т. о., бог есть вечное и совершеннейшее живое существо, источник Ж. и движения для всего сущего. Характерной чертой такой совершенной Ж. является чистый

и вечный акт мышления, в котором бог мыслит себя.

В трактате «О душе» Аристотель специально привлекал внимание к тому, что «о жизни говорится во многих значениях», поскольку нечто живет, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: «ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания упадка и роста» (*Idem. De anima. II 2. 413a*). Согласно Аристотелю, душа есть источник Ж., движущий тело, и потому она традиционно отождествляется им с самой Ж. Такое понимание очевидно из предлагаемого Аристотелем определения души, согласно которому «душа есть первая действительность природного тела, обладающего способностью к жизни» (ή ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος — *Ibid. 1. 412b*). Тем самым Аристотель указывал на то, что присущая потенциально любому телу способность Ж. становится действительной и актуальной, когда тело соединяется в единый организм с душой как источником Ж. и движения. Аристотель считал душу началом (ἀρχή), причиной (αἰτία — *Ibid. 4. 415b*) и сущностью (οὐσία — *Ibid. 1. 412a*) Ж. Жизненный процесс, согласно Аристотелю, является несомненным признаком присутствия души, поскольку «одушевленное (τὸ ἐμψυχόν) отличается от неодушевленного (τὸ ἀψύχον) наличием жизни (τῷ ζῆν)» (*Ibid. 2. 413a*). Общим признаком для всего живого, по учению Аристотеля, является питательная или растительная душа (ψυχή θρεπτική, anima vegetativa), к-рая обладает способностью к питанию, росту и размножению и потому присуща даже самым простым живым существам — растениям, так что, согласно Аристотелю, «все растения наделены жизнью» (*Ibidem*). У животных к питательной душе добавляется чувствующая душа (ψυχή αἰσθητική, anima sensitiva), обладающая способностями восприятия, пространственного движения и стремления к чему-либо (appetitus). Наконец, человеку как наивысшему из живых существ присуща разумная душа (ψυχή διανοητική, anima rationalis), обеспечивающая интеллектуальную деятельность и способность к познанию (*Ibid. 3. 414b–415a*). В соответствии с различными видами души существуют различные смыслы по-



(λογικόν). Первые обладают чувствующей душой и в своих поступках руководствуются природным стремлением, тогда

Сотворение светил.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. XIII в.

как вторые (т. е. люди) «по природе склонны следовать разуму» (ἀκολουθητικὸν φύσει τῷ λόγῳ — *Ibid. 462*), поэтому их жиз-

ненное движение осуществляется «не сообразно душе, но сообразно разуму» (κατὰ τὸν λόγον — *Ibidem*).

У представителей неоплатонизма понятие Ж. интерпретировалось в целом на основании платоновского противопоставления бытия и движения, тождества и различия, ограниченности и безграничного (*Hadot. 1980. S. 54*). Плотин, следуя Платону и Аристотелю, рассматривал мышление как определяющую жизненную деятельность, в результате чего в основание понимания Ж. им было положено представление о неограниченном движении, к-рое в свою очередь понималось как необходимый этап в процессе самораскрытия божественного Ума. Согласно Плотину, от Единого (или от трансцендентного и абсолютно простого Блага) возникают, подобно солнечным лучам, инаковость, движение и неограниченность, к-рые и составляют саму по себе Ж.: «Жизнь есть энергия Блага или, лучше сказать, энергия от Блага, и Ум есть Жизнь как уже определенная энергия» (*Plot. Enn. VI 7. 21*). Это движение отчуждается от Единого, пребывающего «по ту сторону жизни» (ἐπέκεινα ζωῆς — *Ibid. 17*), и достигает состояния множественности и раздробленности, в результате чего возникает материя. Однако это исходящее от Единого движение стремится вернуться обратно в Единое. В тот момент, когда Ж. начинает свое возвращение к Единому, она все еще является неограниченной, но как только она начинает интеллектуально созерцать Единое, она становится ограниченной: «непосредственно самим актом созерцания Единого жизнь ограничивается им и обретает в себе границу, предел и эйдос» (*Ibidem*). Восприняв границы и определенность вслед. устремленности

ствляется «не сообразно душе, но сообразно разуму» (κατὰ τὸν λόγον — *Ibidem*).

У представителей неоплатонизма понятие Ж. интерпретировалось в целом на основании платоновского противопоставления бытия и движения, тождества и различия, ограниченности и безграничного (*Hadot. 1980. S. 54*). Плотин, следуя Платону и Аристотелю, рассматривал мышление как определяющую жизненную деятельность, в результате чего в основание понимания Ж. им было положено представление о неограниченном движении, к-рое в свою очередь понималось как необходимый этап в процессе самораскрытия божественного Ума. Согласно Плотину, от Единого (или от трансцендентного и абсолютно простого Блага) возникают, подобно солнечным лучам, инаковость, движение и неограниченность, к-рые и составляют саму по себе Ж.: «Жизнь есть энергия Блага или, лучше сказать, энергия от Блага, и Ум есть Жизнь как уже определенная энергия» (*Plot. Enn. VI 7. 21*). Это движение отчуждается от Единого, пребывающего «по ту сторону жизни» (ἐπέκεινα ζωῆς — *Ibid. 17*), и достигает состояния множественности и раздробленности, в результате чего возникает материя. Однако это исходящее от Единого движение стремится вернуться обратно в Единое. В тот момент, когда Ж. начинает свое возвращение к Единому, она все еще является неограниченной, но как только она начинает интеллектуально созерцать Единое, она становится ограниченной: «непосредственно самим актом созерцания Единого жизнь ограничивается им и обретает в себе границу, предел и эйдос» (*Ibidem*). Восприняв границы и определенность вслед. устремленности



к Единому, Ж. становится многообразным единством Бытия и Ума. Ж. стремится быть определенной Умом для того, чтобы вновь обрести связь со своим истоком. В этом смысле как посредствующая между Единым и Умом Ж. нередко отождествляется Плотинем с мировой Душой, к-рая пронизывает всю вселенную, пребывая во всем (см., напр.: Ibid. 5. 12). В связи с этим он говорит о «единой жизни» (ζωή μία), наполняющей собой вселенную: «...жизнь в живом не распространяется до известного предела, как если бы она не имела сил распространиться на целое, но жизнь есть повсюду» (Ibidem). Наблюдаемую в этом мире Ж. Плотин характеризовал как «мелкую, слабую, смутную, нечистую» и считал ее всего лишь отблеском и следом истинной потусторонней Ж. (ΐχνος ζωής), существующей в интеллигибельном мире, которую он описывал как «множественную, всеобщую, первичную и единую» (πολλήν καὶ πᾶσαν καὶ πρώτην καὶ μίαν — Ibid. 15) и называл «жизнью, в которой нет ничего не живого» (ἐν αἷς οὐδέν ἐστιν ὃ τι μὴ ζῆ — Ibidem). Согласно Плотину, в потустороннем мире живет все, в т. ч. и вещи, к-рые в здешнем мире кажутся безжизненными, как, напр., небо или стихии. Последние вслед за Платоном (см.: *Plat. Epinom.* 981b–c; 984b–d) Плотин считал способными производить живые существа соответствующей им природы и уделять им собственную Ж. (*Plot. Enn.* VI 5. 12). Напр., Плотин называл «живым» огонь и утверждал, что тот создает «огненную жизнь», к-рой обладают небесные тела — «звезды» (Ibid. 11; ср.: *Plat. Epinom.* 981d–e). Вся Ж. универсума, согласно Плотину, пребывает во «всеобщем живом существе» (ἐν ζῳῳ τῷ παντί), и все живое есть «части этого живого существа» (μέρη ζῳου). «Живое существо», тождественное самой Ж. и Душе, происходит из области «всецелого Ума», к-рый, в свою очередь, отражает полноту Единого, поэтому и Ж. всех вещей Плотин называл «текущей из единого источника» (ἐκ μίως πηγῆς). Этой божественной Ж. «преисполнены все вещи» интеллигибельного мира, так что «жизнь в них, как бы бурля, переливается через край» (*Plot. Enn.* VI 5. 12). Т. о., в соответствии с формулировкой Г. Костараса Ж. для Плотина есть «некое единое древо или организм, т. е. единое целое природных сил,

стремлений и порывов. Это древо жизни обладает способностью развигиваться, а также может делиться, не теряя при этом свою собственную форму и не нарушая своего единства» (*Kostaras.* 1969. S. 135).

В позднем неоплатонизме, у *Порфирия, Ямвлиха, Прокла Диалога* и *Дамаския*, усиливается тенденция к систематическому восприятию понятия «Ж.» и встраиванию его в общую иерархию бытия. В системах этих мыслителей Ж. обычно рассматривается как центральный элемент триады «бытие (сущее, сущность) — жизнь — мышление (ум)» (τὸ εἶναι, τὰ ὄντα, οὐσία — τὸ ζῆν, ζωή — τὸ νοεῖν, νοῦς). Описывая эту триаду в трактате «Первоосновы теологии», Прокл подчеркивал как ее строгое членение, так и ее неразрывное единство: «Все пребывает во всем, однако каждое пребывает в каждом особым образом. Ибо в бытии есть жизнь и ум, в жизни есть бытие и мышление, в уме есть бытие и жизнь; однако все сущее предстает то мысля, то живя, то существуя» (*Procl. Elem. theol.* 103). По мнению исследователей, это высказывание Прокла имело целью акцентировать внимание на том, что во взаимосвязи бытия, Ж. и мышления каждая из составляющих сохраняет собственную сущность: бытие пребывает в Ж. и мышлении как бытие Ж. и мышления, Ж. «оживотворяет» бытие и мышление, становясь Ж. бытия и мышления и т. д. (*Beierwaltes.* 1965. S. 94). Все сферы или уровни истинной реальности раскрываются и проявляются в непрерывном процессе движения, имеющем характер *эманации* из первоначала и обратного возвращения в первоначало, к-рый включает 3 этапа. На 1-м этапе (бытие) сущее еще не имеет самостоятельного существования, будучи лишь чистой сущностью; на 2-м этапе (Ж.) сущее разделяется и различается, все переходит в движение, отождествляемое с Ж.; на 3-м этапе оно возвращается к самому себе в акте мышления, по сути являющемся познанием собственной Ж. (*Hadot.* 1980. S. 55). При этом Ж. выполняет посредствующую роль между мыслимым (νοητόν) бытием и мыслящим (νοερόν) умом: «Жизнь есть посредствующая середина сущего (τὸ μέσον κέντρον τοῦ ὄντος), и потому она называется мыслимой и сущей жизнью» (*Procl. Theol. Plat.* Vol. 3. P. 35), она «заполняет середи-

ну и соединяет мыслимое и мыслящее» (Ibid. Vol. 4. P. 8). Серьезное влияние на формирование и развитие подобных теорий эманации оказали усиливающиеся начиная со II в. гностические, герметические и халдейские влияния, привнесшие в собственно философские рассуждения мифологические коннотации. В мифологических построениях поздних неоплатоников Ж. часто оказывается идентифицирована с жен. божествами (*Геката, Артемиды, Кора*) и в целом воспринимается как жен. сила, участие к-рой необходимо для порождения чистого Ума от Сущего, понимаемого в качестве трансцендентного Отца (*Hadot.* 1980. S. 55; ср.: *Lewy H. Chaldean Oracles and Theurgy.* P., 1978. P. 83–98).

Особое место в сочинениях древнегреч. философов занимали рассуждения о связанных с основным значением слова βίος морально-этических и общественно-политических аспектах повседневной человеческой Ж. Платон в диалоге «Государство» утверждал, что еще до своего рождения в теле души либо по собственной воле, либо по божественному определению получают в удел «образчики жизней» (βίον παραδείγματα), в соответствии с которыми и протекает земная Ж. человека (*Plat. Resp.* X 617d — 620e). В согласии с ним Аристотель также говорил, что «жизнь есть предмет избрания, причем в первую очередь для добродетельных» (*Arist. EN.* IX 9. 1170b). От человека требуется сознательно избрать добродетельный образ Ж. и следовать своему выбору невзирая на возникающие препятствия.

По общему мнению философов платоновской и аристотелевской традиции, Ж. сама по себе должна рассматриваться как благо и удовольствие: «Чувство жизни относится к вещам, которые сами по себе доставляют удовольствие, потому что жизнь — благо по природе, а чувствовать благо, имеющееся в самом себе, доставляет удовольствие» (Ibid. 1170a–b). Согласно утверждению Плотина, совершенная Ж. является высочайшим счастьем для человека (*Plot. Enn.* I 4. 3). При этом и Аристотель и Плотин говорят не о любой Ж., но о высшей ее форме, т. е. о Ж. «разумной, совершенной, истинной и действительной» (Ibidem), которой живет человек, подчинивший низшие части своей души высшим, т. е. разумным, и стре-



мящийся достичь мудрости на пути философской рефлексии, направленной на первоначало. Т. о., согласно платоникам и перипатетикам, в наивысшей форме человеческая Ж. предстает как завершенное целое, которое имеет свою цель в себе самом, в осуществлении мышления о мышлении (*vōn̄sis vōn̄seōs* — *Arist. Met. XII 10. 1074b*).

При таком понимании Ж. теряет всякую парадоксальность знаменитое высказывание Платона в «Федоне» (*Plat. Phaed. 67d–e*) о том, что занятия философией призваны подготовить человека к смерти, состоящей в отделении души от тела. Философская Ж. учит человека относиться к собственной Ж. так, что он перестает бояться смерти, рассматривая ее либо как естественное явление (перипатетики и стоики), либо как освобождение духа от оков тела (платоники). Для последних Ж. в теле по своей сути является смертью, тогда как разделение души и тела означает начало истинной Ж. (см., напр.: *Macrob. In Somn. Scip. I 10. 17*), и в этом смысле подлинная Ж. души — это ее разумная Ж. «самой по себе», вне связи с телом (см.: *Plat. Phaed. 67d*).

Повседневная Ж. человека большинством древнегреч. философов неизменно интерпретировалась как общественная, или «полисная» (*πολιτική*), Ж., причем и сам человек считался «по природе общественным животным» (*φύσει πολιτικὸν ζῷον* — *Arist. EN. I 5. 1097b*; *Ibid. IX 9. 1169b*; *Idem. Pol. 1. 9. 1253a*; ср.: *Idem. EN. VIII 14. 1162a*). Исходя из этого, Аристотель в «Никомаховой этике» указывал, что одинокую (*μονώτης*) Ж. нельзя в полном смысле слова называть человеческой Ж. (*EN. I 5. 1097b*). Полнота и правильность Ж. индивида зависит от того, насколько он способен подчинить свою индивидуальную жизненную активность Ж. полиса. Индивидуальная человеческая Ж. (*βίος κοινός*) как задающей содержание всякой конкретной Ж. Секст Эмпирик выделял в общей Ж., участие в к-рой естественным образом принимает всякий человек, 4 части: руководство природы (*ὀφήγησις φύσεως* — т. е. следование своей природе), необходимость претерпеваний (*ἀνάγκη παθῶν* — т. е. неизбежность исполнения естественных потребностей), исполнение переданного за-

конами и обычаем (*παράδοσις νόμων τε καὶ ἔθων*), обучение искусствам (*διδασκαλία τεχνῶν* — *Sext. Pyrrh. I 237*). Аристотель в «Никомаховой этике» выделял 3 образа Ж. человека: Ж., направленную на поиск удовольствий и наслаждений (*ἀπολαυστικός*), Ж. общественную (*πολιτικός*) и Ж. созерцательную (*θεωρητικός* — *Arist. EN. I 3. 1095b*). Первый образ Ж. он считал недостойным человека и называл «скотским» (*βίος βοσκημάτων* — *Ibidem*), тогда как два последующих находил одинаково важными для человека и в «Политике» объединил их под общим именем «деятельная Ж.» (*βίος πρακτικός* — *Idem. Pol. 1325b*), при этом считая и созерцание особым родом деятельности (*ἐνέργεια θεωρητική* — *Idem. EN. X 7. 1177a*), «цель которой — в ней самой и которая существует ради самой себя» (*Idem. Pol. 1325b*). Т. о., согласно Аристотелю, счастье человеческой Ж. состоит в гармоничном соединении созерцания и общественной деятельности, тогда как чистое созерцание вне всякой деятельности — удел одного лишь бога (см.: *Idem. EN. X 8. 1178b*; ср.: *Idem. Met. 1072b*).

Центральное место мышления о приличествующем человеку образе Ж. занимали в философских трактатах стоиков, разрабатывавших учение о «жизни сообразно природе» (*τὸ κατὰ φύσιν ζῆν, secundum naturam vivere* — *SVF. III 15–16*). Наиболее общее влечение природы есть стремление к самосохранению. При этом природа человека, по словам Марка Аврелия, должна рассматриваться как «разумная» (*λογική*) и «общественная» (*πολιτική* — *Aurel. Antonin. Ad se ipsum. VI 44*), поэтому для разумных существ имеет ценность лишь то, что согласно с разумом. Т. о., по учению стоиков, Ж. отдельного человека лишь в том случае может стать благой и счастливой, если она сообразна с общими законами вселенной и с природой человеческого разума, что в их интерпретации означает — если она добродетельна (*κατ' ἀρετὴν ζωὴ* — *SVF. III 496*). Так, по свидетельству Диогена Лаэртского, Хрисипп утверждал, что лишь добродетель является благом в человеческой Ж., причем ее одной достаточно для того, чтобы сделать Ж. счастливой: «Добродетель сама по себе достаточна для блаженства» (*αὐτάρκης ἐστὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν* — *Diog. Laert. VII 128*).

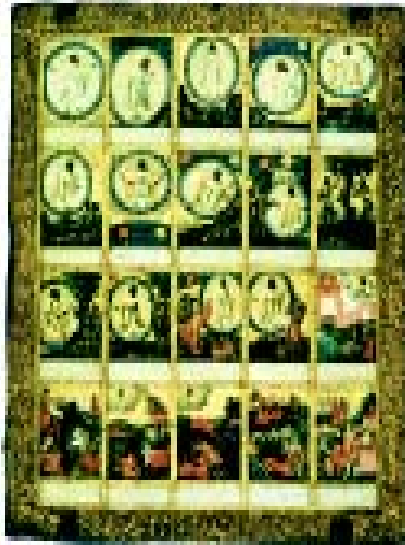
В период поздней античности традиционные философские представления греч. мыслителей о благой Ж. корректируются под влиянием различных религ. учений, в т. ч. христианства. Широкое распространение приобретает идея потусторонней загробной Ж. как единственной истинной Ж., к к-рой призван стремиться всякий человек. Для Плотина и неоплатоников источником Ж. как в онтологическом, так и в этическом смысле является проистекающий от простого Блага божественный Ум, поэтому благо земной Ж. «выступает как отражение Блага», пребывающего неизменным в вечности (*Plot. Enn. I 4. 3*). Из потустороннего мира в душу изливается свет, просвещающий ее и очищающий ее интеллектуальные способности. Озаряемая светом истины, душа «яснее созерцает даже видимые вещи» и получает от Ума «жизнь разумную» (*ζωὴν νοεράν*), являющуюся отпечатком (*ἶχνος*) собственной Ж. божественного Ума (*Ibid. V 3. 8*). При этом возвышение души к Уму нередко интерпретируется неоплатониками в терминах мистического (духовного) созерцания. В этом смысле идеалом человеческой Ж. для позднего неоплатонизма, как и для христианства, становится «духовная жизнь» (*ζῆν κατὰ νοῦν, πνευματικὴ ζωὴ, secundum spiritum vivere, vita spiritualis*), начинающаяся на земле и продолжающаяся в вечности (см.: *Porphyry. De abstin. I 29*; *Greg. Nyss. In iscript. ps. // GNO. Vol. 5. P. 88*; *Idem. Contr. Eun. III 2. 61*; *Mar. Vict. In Galat. II 5. 16*).

Лит.: *Hoffmann E. Leben und Tod in der stoischen Philosophie. Heidelberg, 1946*; *Joly R. La thême philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique. Brux., 1956*; *Hadot P. Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin // Les Sources de Plotin. Gen., 1960. P. 105–157. (Entretiens sur l'Antiquité classique; 5)*; *idem. Leben: Antike // HWPh. 1980. Bd. 5. S. 53–56*; *Kerényi K. Leben und Tod nach griechischer Auffassung // Mensch, Schicksal und Tod. Bern, 1963. S. 5–16*; *idem. Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens. Münch., 1976* (рус. пер.: *Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007*); *Lindemann F. O. Grec βεῖομεν ἔβιον // Symbolae Osloenses. 1964. Vol. 39. P. 99–112*; *Beierwaltes W. Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik. Fr./M., 1965. S. 93–118*; *Morin H. Der Begriff des Lebens im «Timaios» Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie. Uppsala, 1965*; *Regnéll H. O. Ancient Views on the Nature of Life: Three Studies in the Philosophies of the Atomists, Plato and Aristotle. Lund, 1967*; *Kostas G. Ph. Der Begriff des Lebens bei Plotin. Hamburg, 1969*; *Armstrong A. H. Eternity, Life and Movement in Plotinus' Account of νοῦς // Le néoplatonisme: [Actes du Colloque Royaumont I, 1969]. P., 1971. P. 67–76*;

Müller A. Bios: (Leben, Lebensform) // HWPPh. 1971. Bd. 1. S. 948–949; Thomas Ch. J. Plato on the Nature of Life Itself / Comment. by J. Broackes // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Leiden; Boston. 2002. Vol. 18. P. 39–73; Viglas K. The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) // Philotheos. Beograd, 2004. Vol. 4. P. 237–247.

Ж. в философии и теологии средневековья. В этот период идея Ж. становится средоточием различных философских мотивов и аспектов, при этом их сведение воедино и взаимное согласование воспринимается как перспективная задача, стоящая перед мыслителями. Основными измерениями понятия Ж. в средние века, выделяемыми большинством исследователей, являются: метафизическое, восходящее к различным платоническим и неоплатоническим влияниям и источникам («Ареопагитики», «Книга о причинах» и т. п.); натурфилософское (биологическое), напрямую связанное с построениями и идеями Аристотеля; теологическое, исходящее из трактовки Ж. в Свящ. Писании, прежде всего в Евангелии от Иоанна; этическое, восходящее к греч. пониманию βίος как образа жизни и ориентированное на анализ повседневного хода практической и духовной Ж. человека.

Наиболее яркий пример неоплатонического влияния обнаруживается в сочинениях *Иоанна Скота Эриугены* (IX в.). Согласно его учению, все сотворенное (в т. ч. кажущиеся внешне неодушевленными неорганические тела) обладает Ж. в той степени, в какой оно причастно «всеобщей жизни» (generalissima vita), к-рая может обозначаться различными именами: так, философы называют ее «всеобщая душа» (universalissima anima) и приписывают ей способность проникать во все элементы мироздания, оживотворяя их, тогда как богословы предпочитают говорить об «общей жизни» (communis vita — *Eriug.* De div. nat. III 36 // PL. 122. Col. 728–729). Всеобщая жизнь причастна «сущностной и самостоятельной Жизни» (vita per se substantialis), Которая есть Источник и Творец всякой Ж. (Ibidem). «Всеобщая жизнь» подразделяется Эриугеной на 4 рода: умная Ж. ангелов (vita intellectualis), разумная Ж. человека (vita rationalis), чувственная Ж. животных (vita sensualis) и нечувственная Ж. растений и прочих тел (vita insensualis). По мнению Эриугены, именно человек, а не ангелы зани-



Сотворение мира.
Икона. XVIII в. (ГТГ)

мает особое место в универсуме Ж., поскольку лишь он соединяет в себе все 4 рода Ж. (Ibid. III 36 // PL. 122. Col. 732–734). Первопринцип Ж. Эриугена обозначал как «Саможизнь» (per se ipsum vita, аналог присутствующего в «Ареопагитиках» термина ἡ αὐτοζωή), при этом он подразумевал под ней как божественную идею Ж. (она понимается как принцип самоподвижности и causa primordialis, первоначальная причина), так и (следуя «Ареопагитикам») Самого Бога как Подателя Ж. (Ibid. II 36 // PL. 122. Col. 615–616). Неоплатоническую триаду «сущность — мудрость — жизнь» (οὐσία — νοῦς — ζωή) Эриугена пытался связать с христианством о Св. Троице, так что Ж., согласно его рассуждениям, оказывается свойством, особым образом приличествующим третьему Лицу Св. Троицы — Св. Духу: «Разыскатели истины заповедали нам понимать под сущностью (per essentiam) — Отца, под мудростью (per sapientiam) — Сына, под жизнью (per vitam) — Св. Духа» (Ibid. I 13 // PL. 122. Col. 455).

В ранней схоластике понятие «Ж.» употреблялось преимущественно в теологическом контексте, исходя из к-рого определялись все прочие коннотации термина. Так, согласно *Ансельму Кентерберийскому* (XI в.), понятие «Ж.» первично должно прилагаться к Богу, поскольку «Бог есть Сама Жизнь» (*Anselmus.* Proslog. 12). Что касается области тварных вещей, то здесь Ансельм различал «живое» и «неживое», однако, опираясь на пролог Евангелия от Иоанна (1. 3–4), утверждал, что все, буду-

чи сотворено в Божественном Логосе, в силу этого имеет Ж. (*Idem.* Monolog. 35). Распространенным в раннем средневековье является также различие теологического и профанного, земного, смысла внутри понятия «Ж.», емко выраженное *Гуго Сен-Викторским* (XII в.): «Существуют две жизни: одна земная, другая небесная; одна телесная, другая духовная; одна, которой живет тело благодаря душе (corpus vivit ex anima), другая, которой живет душа от Бога (anima vivit ex Deo)» (*Hugo Vict.* De sac. II 2. 4). Это различие в дальнейшем применяется Гуго для проведения деления между сакральным и профанным аспектами повседневной Ж. человека: духовная Ж. осуществляется в Церкви, тогда как за мирскую ответственно государство.

Новый импульс развитию учения о Ж. был придан осуществленными в XII–XIII вв. переводами с араб. языка текстов Аристотеля, неоплатоников и их последующих комментаторов. Особенно широкое распространение получило определение Ж., содержащееся в анонимной «Книге о причинах» (Liber de causis), где Ж. трактуется в неоплатоническом ключе как эманация из первичного Бытия, вечного и неподвижного: «Жизнь есть исхождение (processio) и первичное движение (primus motus), происходящее от вечно покоящегося первого сущего» (Liber de causis. 17 // Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute: Bekannt unter dem Namen Liber de causis / Hrsg. O. Bardenhewer. Freiburg i. Br., 1882. S. 92, 179). Это определение в том или ином виде цитировалось и обсуждалось практически всеми мыслителями высокой схоластики.

По мере распространения аристотелевского понимания Ж., исходящего из конкретного живого сущего, укоренившееся в традиции неоплатоническое понимание (основывающееся на идее Абсолюта как источника Ж.) часто оказывалось не просто замещаемым, но дополняемым и преобразуемым в соответствии с новыми идеями. Примером такого подхода являются представления о Ж., содержащиеся в «Сумме теологии», приписываемой *Александрю Гэльскому* (см.: *Alexandri de Hales Summa theologiae.* Quaracchi, 1928. Vol. 2. P. 645–685) и у Петра Испанского (позднее папа *Иоанн XXI*). Последний определял Ж. как «длющийся акт (actus continuus), проистекаю-

щий от покоящегося и вечного [источника], и внутреннее движение (*motus internus*), происходящее из собственной способности (*ex propria industria*) вещи» (*Pedro Hispano. Scientia libri De anima / Ed. M. A. Alonso. Barcelona, 1961. P. 356*). Ж. как самоподвижность, согласно Петру Испанскому, является первично не физико-биологическим, а метафизическим процессом, что позволяет ему сравнивать Ж. с непрерывным вращением математической точки (*Ibid. P. 350*; подробнее см.: *Kohlmeier. 1969*).

Аристотелевские мотивы в понимании Ж. начинают очевидно преобладать над неоплатоническими у Альберта Великого (XIII в.), который применительно к человеческой Ж. различал Ж. как свойство души (т. е. то, чем душа обладает по своей природе), Ж. как дар души (т. е. то, что она сообщает телу) и Ж. как полученную оживотворенным телом форму (см.: *Geiger. 1962. P. 61*). К Ж., подаваемой душой телу, относится предлагаемое им определение Ж.: «Жизнь есть первый сущностный и длящийся акт души в теле» (*Albert. Magn. De morte et vita. I 2 // Opera omnia. P., 1890. T. 9*). Говоря о Ж. как акте души, Альберт подразумевает под этим уже не конституирующий душу принцип, но проистекающую из самой души реальность.

Детальная разработка понятия «Ж.» проводилась Фомой Аквинским (XIII в.), в сочинениях к-рого исследователи обнаруживают по меньшей мере 3 различных аспекта, в к-рых может интерпретироваться идея Ж. (см.: *Leget. 1997. P. 21–22*). Выделяя первое значение понятия «Ж.», Фома основывался на аристотелевском понимании Ж. как способа существования такого сущего, к-рое способно к самоподвижности: «Животное начинает жить, когда начинает двигать само себя (*ex se motum habere*), и пока в нем есть такое движение, в нем усматривается и жизнь» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 18. 1*). В этом смысле Ж. является субстанциальным предикатом и указывает на присущий некоему субъекту способ бытия в соответствии с высказыванием Аристотеля в трактате «О душе»: «Для живых существ быть значит жить» (*vivere viventibus est esse — Arist. De anima. II 4. 415b*; ср.: *Thom. Aquin. Sum. th. I 18. 2*). Согласно Фоме, любые акты самоподвижности могут называться Ж. в широком

смысле слова: «В собственном смысле слова живыми являются те [существа], которые могут двигать сами себя любым из видов движения (*secundum aliquam speciem motus*),



Сотворение животного мира.
Фрагмент иконы
«Св. Троица в бытии, с историей жизни
прор. Моисея». До 1579 г. (СИХМ)

будь то движение в узком смысле (*proprie*), в каком движении называется акт несовершенного существа (*actus imperfecti*)... или же движение в общем смысле (*communiter*), когда под движением понимают акт совершенного существа (*actus perfecti*), т. е. мышление и ощущение» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 18. 1*). Т. о., рассмотрение понятия «движение» в максимально широком смысле позволило Фоме обнаружить характерные черты самоподвижности в интеллектуальных актах и выделить второе значение понятия «Ж.», относящееся к свойственным каждому роду живого сущего жизненным актам и связывающее их с субъектами этих актов. Именно в этом смысле можно правомерно говорить о том, что Ж. присуща в т. ч. и чисто духовным разумным сущностям — человеческим душам, ангелам и Богу, движение которых является не локальным, но интеллектуальным. Наконец, в третьем значении понятие «Ж.» употребляется по отношению к жизненной активности человека и указывает на его поведение, деятельность и способ существования в мире. В этом смысле Фома говорил о деятельной Ж. (*vita activa*), созер-

цательной Ж. (*vita contemplativa*), духовной Ж. (*vita spiritualis*) и т. п.

Рассматривая различные роды сущего в аспекте свойственной им меры самоподвижности (ср.: *Ibid. 3*: «Чем совершеннее [движущие] силы той или иной вещи, тем совершеннее и ее жизнь»), Фома выделял соответствующие уровни Ж.: Ж. неорганической природы и растений, животных, разумных существ (человека и ангелов), Бога. На 1-м уровне жизненное движение совершается ради самого движения и не имеет внешней цели, на к-рую оно было бы направлено, на 2-м — движение определяется уже не только природой, но также способностью к чувству и ощущению, на 3-м — появляется разумное целеполагание, наконец, на 4-м — цель и движущееся к цели сливаются в одном субъекте, природа к-рого уже не зависит никаким образом ни от чего внешнего. Поэтому, заключает Фома, «то Сущее, чье мышление суть его же собственная природа (*sua natura est ipsum eius intelligere*)... должно иметь наивысшую степень жизни (*summum gradum vitae*)». Именно Богу Ж. принадлежит «более всего» и «по преимуществу», поскольку Он «есть Свое собственное бытие и мышление (*ipsum suum esse et suum intelligere*)», а значит, «Своя собственная жизнь; и потому Он живет так, что не имеет начала жительства (*vivendi principium*)» (*Ibidem*).

В «Сумме против язычников» Фома предлагал похожее уровневое деление Ж., однако проводил его на неск. другом основании, исходя из различной степени имманентности и самостоятельности жизненного движения. Согласно Фоме, «некая природа является тем более высокой, чем более внутренним (*intimum*) для нее является то, что из нее проистекает (*emanat*)» (*Idem. Sum. contr. gent. IV 11. 1*). С этой т. зр. Ж. растений наименее совершенна (*imperfecta vita*): хотя она и представляет собой процесс внутреннего развития от семени до плода, однако целиком определяется внешними условиями (почва и окружающая среда), при этом результат (*emanatio*) жизненной активности (плод) оказывается целиком внешним для растения (*Ibid. 3*). На следующем, животном, уровне появляются чувства, к-рые отталкиваются от внешнего, но представляют собой внутренний процесс самого живого существа, и потому



Ж. животных располагается выше Ж. растений, однако и она не является совершенной, поскольку результат (emanatio) их чувственной Ж. определяется внешней вещью, воздействующей на чувства (Ibid. 4). Высшим (supremus) и совершенным (perfectus) уровнем Ж. Фома считал разумную Ж. (vita secundum intellectum, intellectualis vita) на том основании, что деятельность разума может быть целиком «внутренней», поскольку он «возвращается к самому себе и может мыслить сам себя (in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest)». Однако и в разумной Ж. Фома обнаруживал различные уровни совершенства. Наиболее низкий уровень занимает человеческий разум (intellectus humanus), который способен познавать самого себя, однако начало для этого познания он берет не в себе, а во внешних вещах, поскольку, по учению Фомы, у человека не может быть никакого мышления без чувственного образа (phantasma). Более совершенна разумная Ж. у ангелов, разум к-рых самостоятельно (per se), т. е. без всякого внешнего участия, познает самого себя. Но она также не достигает предельного совершенства, будучи менее совершенной, чем разумная Ж. Бога (Ibid. 5). Для обоснования последнего тезиса Фома вводит особое понятие «познанная интенция», к-рое призвано обозначать то, «что разум содержит в самом себе (in seipso concipit) относительно познанной вещи» (Ibid. 6), т. е. представляющую результат познания идею вещи. В случае познания разумом ангелов собственной природы «познанная интенция» является целиком внутренней, однако она не тождественна их сущности, поскольку для них познание и бытие не тождественны. Напротив, мышление и бытие Бога тождественны (Ibid. 7), так что в Нем мышление неразрывно соединено с мыслимым, являясь вполне внутренним и самодостаточным. Поэтому, по заключению Фомы, «Богу подобает высшее совершенство жизни (ultima perfectio vitae)» (Ibid. 5).

Рассматривая деление Ж. на нетварную (Бог) и тварную (все прочие вещи), Фома признавал Бога единственным источником Ж. для всякого творения, указывая при этом, что Ж. творения в Боге может пониматься двояко. Во-первых, все живет в Боге в смысле создания и сохране-

ния тварной Ж. божественной силой, на что, по мнению Фомы, указывают слова св. ап. Павла в книге *Деяния святых апостолов*: «...мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17. 28). Во-вторых, согласно Фоме, все вещи пребывают в Боге в смысле его знания о них. Поскольку мысли и идеи Бога, по мнению Фомы, тождественны его сущности, а Его мыслящая сущность есть Ж., то «все, что мыслится в Боге, есть само Его жителствование или жизнь», так что «все вещи в Нем — это сама Божественная жизнь» (omnia in ipso sunt ipsa vita divina — *Thom. Aquin. Sum. th. I 18. 4*). Понимаемая так идея Ж. указывает на познанность всего сотворенного Божественным Умом и соотносится с указываемым на потенциальную познаваемость трансцендентальным понятием *истины*.

Применительно к собственно человеческой Ж. наиболее широко в сочинениях Фомы Аквинского рассматривалось фундаментальное для средневековья различие между деятельной и созерцательной Ж. Само по себе различие между Ж., направленной на поиск и созерцание истины, и Ж., наполненной внешней активностью в служении Богу и ближнему, было известно в христ. Церкви с древнейших времен. Его библейское обоснование мн. церковные писатели находили в евангельском повествовании о Марфе и Марии; в патристическую эпоху оно рассматривалось в сочинениях свт. Григория, еп. Нисского, блж. Августина, свт. Григория I Великого и мн. др. авторов. Приверженность человека созерцательной или деятельной Ж., согласно традиц. пониманию, не означает, что вся его Ж. наполнена одним только созерцанием или одной только деятельностью, но указывает на общее намерение или фундаментальную ориентированность его Ж., на устремленность к определенной цели: «Активная и созерцательная жизнь различается в зависимости от различных занятий людей, направленных на различные цели. Первое из них — рассмотрение истины (consideratio veritatis), и это цель созерцательной жизни, а второе — внешнее действие (exterior operatio), на которое направлена деятельная жизнь» (Ibid. II 2. 181. 1). Задачей Фомы при рассмотрении данного различия было показать, что чистое философское созерцание, определяемое Аристотелем и его после-

дователями как высшее достоинство человеческой Ж., не должно ставиться выше требуемой от всякого христианина практической Ж. в любви к Богу и ближнему.

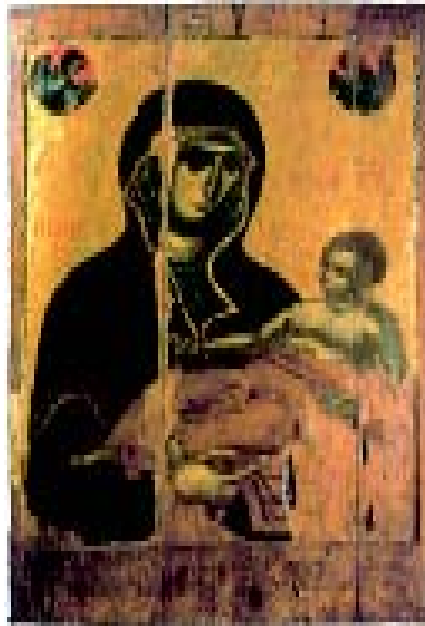
Излагая в «Сумме теологии» учение о созерцательной Ж., Фома исходил из ее основного акта, к-рый определяется как «простое интуитивное созерцание истины» (simplex intuitus veritatis — Ibid. 180. 3). Здесь подразумевается не какая угодно «истина», но божественная Истина, созерцание к-рой, согласно Фоме, является целью всей человеческой Ж. (Ibid. 4). Хотя созерцание формально является актом разума, созерцательная Ж. предполагает вовлеченность в нее всего человека, к-рый ставит в нее свои способности и стремления на службу любви к созерцанию и к созерцаемому божественному объекту. Однако достижение такой созерцательной Ж. невозможно без предшествующей практической христ. Ж., включающей освобождение человека от греховных страстей, препятствующих созерцанию, и приобретение им навыка исполнения евангельских заповедей (Ibid. 7). Поэтому созерцательная Ж. соотносится с деятельной не по способу замещения (per modum subtractiones), но по способу дополнения (per modum additionis). Определяя христ. практическую Ж., Фома считал ее основным содержанием повседневную реализацию моральных добродетелей, проводимую под руководством практической мудрости, к-рая отождествлялась им с даром духовного рассуждения (Ibid. 181. 2). Практическая Ж. обусловлена внешней активностью, однако в эту активную деятельность входят не только действия, направленные на преобразование внешнего мира (напр., рациональная организация мира и общества), но и нравственная работа человека над самим собой, являющаяся необходимым условием в его движении к Богу.

При объективном сравнении созерцательной и активной Ж. Фома находил необходимым отдать преимущество первой: «В абсолютном смысле (simpliciter) созерцательная жизнь лучше, чем активная» (Ibid. 182. 1). Фома приводит ряд оснований, позволяющих сделать такой вывод, и выделяет следующие характеристики созерцательной Ж.: ее интеллектуальный характер, само-



достаточность, продолжительность и божественный характер. Однако, заключает он, «в относительном смысле (*secundum quid*) и применительно к нынешнему положению [человека] (*in casu*) следует скорее избрать деятельную жизнь» (*Ibidem*). Во-первых, этого требуют сами условия человеческого существования, которое не может обходиться без повседневной деятельности. Во-вторых, даже достигшего вершины созерцания человека любовь может подвигать к активной деятельности во благо его ближних. Более того, высшая форма служения ближним, к-рую Фома видел в проповеди евангельского учения, требует как созерцания, так и практической деятельности. Согласно Фоме, христианин в своей Ж. должен сначала практически достигать созерцания, а затем опять-таки практически передавать созерцание ближним. Учение о необходимости взаимосвязи созерцательной и практической Ж. Фома подкреплял указанием на пример Христа: «Активная жизнь, при которой некто, проповедуя и уча, передает другим плоды [своего] созерцания, совершеннее, чем жизнь, состоящая из одного лишь созерцания, поскольку такая [активная] жизнь предполагает изобилие созерцания; и потому Христос избрал [для Себя] именно такую жизнь» (*Ibid.* III 40. 1). Т. о., всякий христианин, согласно Фоме, должен в своей Ж. соединять деятельность и созерцание при помощи любви, поскольку «христианская жизнь состоит прежде всего в любви, благодаря которой душа соединяется с Богом» (*Ibid.* 184. 1).

Важное место понятие «Ж.» занимало в философско-теологической системе видного представителя схоластического неавгустинианства *Иоанна Пекама* (XIII в.). Согласно Пекаму, все вещи, пребывая в Божественном созерцании, получают свое единство и Ж. через акт Божественной Ж., поскольку в Боге «все есть единство или жизнь» (*Tractatus de Anima Ioannis Pecham* / Ed. P. G. Melani. Firenze, 1948. P. 9). Поэтому вся вселенная есть строго выстроенная иерархия Ж., исходящей от Бога и проходящей через духовный мир, человеческую душу и душу животных вплоть до простого вегетативного бытия (*Ibid.* P. 6–9). Центральным понятием психологии и антропологии у Пекама становится идея «жизненной силы» (*vigor vitae*). При этом



Икона Божией Матери
«Государыня жизни». XIV в. (СНХГ)

Пекам вслед за Аристотелем понимал Ж. как стремление сущего к самореализации и самосовершенствованию (*Ibid.* P. 7, 22), к-рое осуществляется путем восприятия необходимого и отказа от излишнего. Эти условия Ж. присутствуют на любом ее уровне, причем на высшем, духовном, они реализуются при помощи свободного решения (*liberum arbitrium*) воли, которое Пекам рассматривал как высшую форму сотворенной жизненной силы (*ultimus gradus creati vigoris* — *Ibid.* P. 41). Однако в отличие от Аристотеля Пекам учил, что стремление к самореализации не тождественно стремлению к внешнему предельному благу, но есть имманентное свойство самого живого сущего, к-рое само по себе (*ex se*) деятельно (*efficaciter*) стремится к реализации полноты своих жизненных возможностей (*Ibid.* P. 6–7). Тенденция относить Ж. преимущественно к человеческой воле, понимаемой как разумное самостоятельное стремление к самореализации, наблюдается и в трактатах Петра Иоанна Оливи (XIII в.), к-рый говорил об уме и присущей ему воле как о «чистой жизни», «жизненной силе» и «высшей жизненности» (*vita pura, vigor vitae, summa vivacitas* — *Petrus Ioannes Olivi Quaestiones in secundum librum Sententiarum* / Ed. V. Jansen. Quaracchi, 1924. Vol. 2. P. 412, 432, 274). Согласно Оливи, подлинная Ж. — это Ж. разумная, и именно волящему уму «в собственном

смысле первично приличествует понятие жизни» (*Ibid.* P. 412).

У авторов позднего средневековья в основном обнаруживаются лишь попытки систематизировать относящиеся к учению о Ж. построения их предшественников и схематически выстроить иерархию различных видов и уровней Ж. Напр., подробная классификация различных видов Ж. имеется у парижского теолога Стефана Брулефера (XV в.). По его словам, Ж. природы (*vita naturae*) подразделяется на 3 вида: растительную Ж. (*vegetativa*), животную и чувственную Ж. (*animalis et sensitiva*), разумную Ж. (*rationalis*). С этой природной Ж. соотносится «жизнь благодати» (*vita gratiae*), к-рая свойственна лишь тем, кто пребывают в благодати и есть сама любовь (*ipsa charitas*); эта же Ж. может обозначаться выражением «духовная жизнь» (*vita spiritualis*). Говоря о духовной Ж., Брулефер выделял как особое понятие «жизнь славы» (*vita gloriae*), определяя ее как «ясное видение Бога и наслаждение им», которое следует за земной Ж. и является результатом проводимой человеком деятельной Ж. (*vita activa*) и созерцательной Ж. (*vita contemplativa*). Понятие «жизнь славы» применяется им также к Богу, Который есть «нетварная жизнь славы» (цит. по: *Altenstaig J., Tytz J. Lexicon theologicum. Köln, 1619. P. 961*).

Особое понимание Ж. можно обнаружить в сочинениях нем. мистиков позднесредневеков. периода. В частности, *Майстер Экхарт* (XIII–XIV вв.) в отличие от схоластов в рассуждениях о Ж. исходил не из идеи процесса, направленного к некоей цели, но из понимания Ж. как самодостаточной ценности. Поскольку лишь Бог ни от чего не зависит, лишь Он один обладает Ж. в подлинном смысле слова, тогда как творение живет лишь настолько, насколько входит в нетварную (*increate*) Божественную Ж.: «В собственном смысле не живет все то, что имеет производящую [причину] прежде себя и выше себя или имеет цель вне себя и отличную от себя. Но таково все сотворенное. Итак, один лишь Бог, будучи предельной целью и первым движущим [началом], живет и есть жизнь» (*Meister Eckhart. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. 62 // Idem. Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. 2: Die lateinischen Werke. Stuttgart, 1936. Bd. 3. S. 51*).

Лит.: *Vázquez Fraguas A. E.* Concepto de la vida en sus diversas manifestaciones según la doctrina de Santo Tomás. Salamanca, 1902; *Grabmann M.* Die Idee des Lebens in der Theologie des Heiligen Thomas von Aquin. Paderborn, 1922; *Wingell A. E.* «Vivere viventibus est esse» in Aristotle and St. Thomas // *The Modern Schoolman*. 1960/1961. Vol. 38. P. 85–120; *Geiger L.-B.* La vie, acte essentiel de l'âme, l'esse, acte de l'essence d'après Albert le Grand // *Études d'histoire littéraire et doctrinale*. Ser. 3. Montréal; P., 1962. P. 49–116; *idem.* Le traité de la vie de la Summa Fratris Alexandri // H. A. Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his 75th Birthday. Jerusalem, 1965. Vol. 1. P. 311–334; *Kohlmeier J.* Vita est actus primus: Eine Untersuchung der Lebensmetaphysik des Petrus Hispanus // *Freiburger Zschr. für Philosophie und Theologie*. 1969. Bd. 19. S. 40–91, 287–320; *Mieth D.* Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und Johannes Tauler: Untersuchungen zur Struktur der christlichen Lebens. Regensburg, 1969; *Vennebusch J.* Leben: Mittelalter // *HWP*. 1980. Bd. 5. S. 60–62; *Wéber E.-H.* La personne humaine au XIII^e siècle. P., 1991; *Legget C.* Living with God: Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and «Life» after Death. Leuven, 1997; *Köhler T. W.* Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im XIII Jh. Leiden, 2000; *Pope S. J.* The Ethics of Aquinas. Wash., 2002.

Ж. в философских сочинениях XV — нач. XVIII в. В эпоху Возрождения понятие «Ж.» систематически не рассматривалось, хотя нередко употреблялось в разнообразных значениях, к-рые можно систематизировать по 2 основным направлениям. Во-первых, в философии Ренессанса усиливается традиц. платоновская линия интерпретации Ж. как универсального явления, пронизывающего всю вселенную. Мн. мыслители Ренессанса уделяли особое внимание рассмотрению понятия «Ж.» одновременно в космическом и антропологическом аспектах, говоря о «живом единстве» вселенной и выделяя человеческий индивид (микрокосм) и космос (макркосм) как проявления всеобщего принципа Ж. Серьезное влияние на формирование подобных взглядов оказывал также интерес многих авторов к иудейской мистике (каббале), алхимии и разнообразным мистическим практикам. Во-вторых, постепенно формируется новое понимание Ж., исходящее из опытного наблюдения вселенной и развертываемое в рамках зарождающегося естественно-научного подхода к действительности. Внутри этого направления предпринимаются первые попытки естественным образом объяснить как сам факт Ж., так и ее отдельные аспекты и характеристики. Оба подхода у мыслителей Возрождения и раннего Нового времени нередко

оказываются тесно связанными друг с другом, так что научный подход бывает окрашен определенными мистическими или теологическими коннотациями.

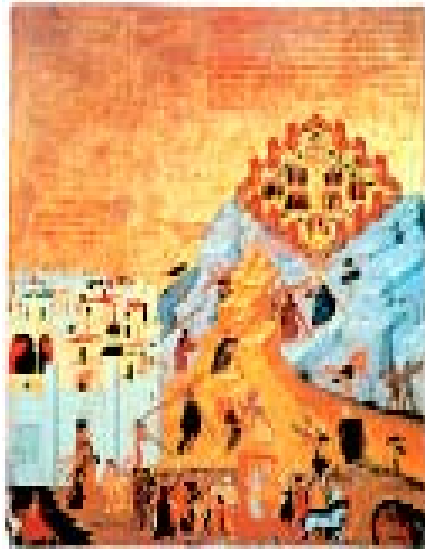
Очевидное влияние Платона и неоплатоников обнаруживается в сочинениях богослова и философа кард. *Николая Кузанского* (1401–1464). В общем смысле Николай Кузанский определял Ж. как самодвижение, выделяя различные его уровни: тела живут и движутся благодаря присутствию в них души, душа, к-рая движима сама собой, «живет истиннее, чем человек, который движим душой», Бог живет истиннее, чем душа, однако не потому, что Он движет Сам Себя, но в силу того, «что Он истинное бытие вещей и жизнь жизнью» (*Николай Кузанский*. Соч. М., 1980. Т. 2. С. 265). Ж. и движение души Николай Кузанский считал бесконечными по своей природе, поскольку Ж. души состоит в постоянном обращении на саму себя в акте мышления (Там же. С. 266). В трактате «О предположениях» Николай Кузанский подразделял Ж. на тленную и нетленную, соотносимые соответственно с платоническими категориями инаковости и единства. При этом оба вида Ж. переходят друг в друга, образуя промежуточные формы, так что в результате получается четырехчастное деление: неразрушимая Ж., или Ж. интеллекта; разрушимая Ж., или Ж. чувства; «средняя, которая ближе к интеллектуальной», — Ж. благородной рациональности, или разума; средняя, к-рая ближе к чувственности, — Ж. низкой рациональности, или воображения (см.: Там же. 1979. Т. 1. С. 251–253). При этом, согласно Николаю Кузанскому, интеллектуальная Ж. есть действие Бога в человеке: «Не мы сами собой живем интеллектуальной жизнью, а в нас живет Бог, бесконечная жизнь» (Там же. С. 298). Полное погружение в божественную Ж. означает для Николая Кузанского приобретение человеком дара богосыновства: «Богосыновство есть не что иное, как переход от туманных символов и видимостей к единению с бесконечным разумным смыслом, в котором и через который дух живет и понимает себя живущим, причем так, что ничего не видит живущим вне его» (Там же. С. 311). У стяжавших этот дар «жизнь интеллекта... вечно наслаждается интеллектуальным вкушени-

ем, ощущая себя тем самым истинной духовной жизнью» (Там же. С. 309). Такая духовная Ж. есть погруженность человеческого духа в Ж. Божественного Духа, Которому «не какие-то другие вещи дают жизнь, но он Сам есть жизнь всего живого» (Там же. С. 311). По мысли Николая Кузанского, именно в восхождении человеческого духа к его Божественному источнику и состоит подлинное «жизненное движение», которое есть «проникновение через разумение к собственному предмету — абсолютной истине» (Там же. С. 374) и к-рое составляет счастье человеческой Ж. (Там же. С. 366, 370). Это счастье и блаженство вполне раскроются в буд. Ж., о к-рой Николай Кузанский говорил как о «царстве» или «области» Ж. По его словам, «жизнь подобных Христу, то есть всех в области жизни, такова, что жизнь, которая есть Христос... есть во всех живущих там, и все они живут в жизни, которая есть Христос» (Там же. 1980. Т. 2. С. 286).

Показательным примером продолжения платонической традиции являются рассуждения о Ж. итальянского мыслителя *Марсилио Фичино* (1433–1499), автора переводов и комментариев к трактатам Платона и Плотина. Согласно Фичино, в наиболее общем виде Ж. следует понимать как «саму внутреннюю силу движения» (*vis ipsa interna movendi* — *Marsilius Ficinus*. *Theologia Platonica*. III 2 // *Idem*. *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*. P., 1964. Т. 1. P. 143). В качестве высшей и наиболее совершенной формы движения Фичино рассматривал движение души, являющейся наивысшим началом движения. Следуя «Федру» Платона, он называл душу «источником всякого возбуждения» и «началом первого движения» (*Ibidem*). Все жизненные способности и проявления тела Фичино возводил к душе, к-рой по природе свойственно оживотворять тело, поэтому он называл душу «жизнью, оживотворяющей тела» (*vita vivificans corpora* — *Ibidem*). Согласно Фичино, душа дает телу Ж. при помощи особых «низших сил» (*vires inferiores*). Т. о., всякая телесная Ж. есть лишь «отображение (*simulachrum*) разумной души» (*Idem*. *Opera omnia*. Basel, 1576. P. 273), или «длительный акт души, изливаемый в связанное с ней тело» (*Idem*. *Opera*. P., 1641. Vol. 1. P. 267). Для объяснения этого тези-

са Фичино пользовался метафорой солнца и лучей: «...неразумная жизнь тела происходит от субстанции разумной души, как свет происходит от солнца» (*Idem. Opera omnia. P. 206*). В свою очередь Ж. души целиком проистекает от Бога: «Жизнь тела — душа, жизнь души — Бог» (*Idem. Opera. Vol. 1. P. 23*), поэтому «жизнь разумной души есть не что иное, как акт вечного Божественного разума, соединяющийся с душой, но не отчуждающийся от Бога» (*Ibid. P. 267*). Говоря о Ж. самой по себе души (как индивидуальной, так и мировой), Фичино в качестве главной ее характеристики выделял мыслительную подвижность, по-своему интерпретируя взгляды Платона и его последователей: «Сущность (*essentia*) называется у Платона покоем (*status*), поскольку она не движется, будучи безжизненной. Жизнь называется движением (*motus*), поскольку она проявляется в акте. Ум называется возвращением (*reflexio*), поскольку без него жизнь иссякла бы во внешней деятельности. Но ум возвращает движение живой сущности (*vivalem essentiam*) к ней самой, обращает его к сущности благодаря ее рассмотрению (*animadversio*) самой себя» (*Ibid. P. 194*). Т. о., Ж. и мышление интерпретируются как «прямой акт» (*actus rectus*) и «обратный акт» (*actus reflexus*) соответственно, которые связаны друг с другом в едином процессе мыслительной Ж., из-за постоянного рефлексивного движения становящейся бесконечной (*Idem. Opera omnia. P. 195–199*).

Сходные платонические мотивы прослеживаются в сочинениях Джордано Бруно (1548–1600), к-рый в диалоге «О причине, начале и едином» прямо утверждал: «Все, что существует, есть одушевленное» (*quidquid est, animal est — Бруно Дж. Диалоги. М., 1949. С. 211*). Поясняя эту мысль, Бруно писал, что «все вещи... обладают жизнью», однако это особое обладание — «сообразно субстанции, но не сообразно акту и действию» (Там же). В связи с этим Бруно критиковал восходящее к Аристотелю представление о жизненных актах как «слишком грубое», исправляя его при помощи платонического представления о «мировой душе», которая тождественна Ж., «находится во всех вещах и сообразно известным степеням наполняет всю материю», «во всем главенствует над материей



Небесный Иерусалим.
Икона. Ок. 1500 г. (мон-рь Богородицы
Платитеры на о-ве Корфу, Греция)

и господствует в составных частях, производит состав и конституцию частей» (Там же. С. 213), «является действительностью всего и возможностью всего и есть вся во всем» (Там же. С. 264). При этом понятия «дух», «душа», «жизнь», «ум» и др. рассматривались Бруно как разные обозначения единого божественного начала и причины мира. Для обоснования пребывания Ж. во всех вещах Бруно пользовался одновременно естественнонаучными и магическими аналогиями. Так, о всеобщей Ж. свидетельствуют: способность «неживых» камней «возвращать дух и возбуждать новые чувства... в душе», способность «мертвых корней и сучьев» очищать и собирать соки и изменять жидкости и, наконец, «тот факт, что не без причины некроманты надеются произвести многое при помощи костей мертвецов и полагают, что эти кости удерживают... жизненное действие» (Там же. С. 212).

Согласно мнению Парацельса (1493–1541), все элементы вселенной, в т. ч. и кажущиеся неживыми вещи, в действительности обладают Ж., поскольку имеют особый «дух жизни» (*spiritus vitae*). По словам Парацельса, применимым как к человеку (микрокосм), так и ко всему универсуму в целом (макркосм), «дух жизни есть особый дух, который присутствует во всех членах тела, который принимает их имена и вместе с тем есть единый дух и единая сила... он есть высшее зерно жизни (*korn des lebens*) и благодаря ему живут все члены» (*Pa-*

racelsus. Sämtliche Werke. Münch.; B., 1930. Bd. 3. S. 15). По учению Парацельса, земная Ж. и в космологическом, и в антропологическом аспекте есть отражение Ж. небесной: «Земля есть не что иное, как отпечаток (*impression*) неба. Она зеленеет благодаря небу, благодаря небу приносит плоды, благодаря небу живет, что означает — небо и есть ее жизнь» (*der himel ist ir leben — Ibid. 1929. Bd. 1. S. 4*). На учение Парацельса о Ж. весьма сильное влияние оказали его увлечение алхимией и практические медицинские наблюдения. Вместе с тем любая Ж. (в т. ч. Ж. стихий, металлов и пр.) рассматривалась им прежде всего в теологическом аспекте как забота Бога о полноте универсума. Согласно Парацельсу, повсюду в мире присутствуют особые «живые, подвижные, разумные творения», что свидетельствует о том, что «Бог во всех элементах сотворил живые существа (*lebendige creaturen*) и ничего не оставил пустым (*lêr*)» (*Ibid. 1931. Bd. 13. S. 151*). Т. о., проявляющуюся повсюду Ж. Парацельс оценивал как видимое свидетельство того, что «Бог установил для всякой вещи ее цель и границы (*zil und termin*), в каковых она должна находить удовольствие» (*Ibid. 1929. Bd. 1. S. 522, 646*). Для человека такой целью является освобождение Ж. от земных пут и «смертной плоти» (*tötlich fleisch*) и его преобразование в «живую плоть» (*lebendig fleisch*), возможное благодаря совершенному Христом искуплению (*Ibid. Bd. 12. S. 307–308*).

Мистические, алхимические и теософские аспекты соединялись в понимании Ж. у нем. философа и мистика Я. Бёме (1575–1624). По словам Бёме, Ж. пронизывает всю вселенную до последних пределов, так что в ней «все творения заключены как бы в одном теле, которое дает жизнь, питание, разум и силу всем племенам: людям, зверям, птицам, рыбам, пресмыкающимся, деревьям и травам, каждому по роду его сущности (*nach seiner Essentien Art*)» (*Böhme J. De triplici vita hominis... // Sämtliche Schriften / Hrsg. W.-E. Peuckert. Stuttgart, 1956^r. Bd. 3. S. 143–144*). Земная Ж. неразрывно связана с возвышающейся над ней и обуславливающей ее «другой жизнью в этом мире и за пределами этого мира, в вечности, которую не постигает ум этого мира» (*Ibid. S. 144*). Другая Ж. содержит в себе все особенности



(Eigenschaften) этого мира, но никак не связана с недостатками земной Ж. и потому избавлена от «воспламеняющихся сущностей, ибо в ней нет никакого огня,— хотя скорее даже в ней есть более сильный огонь, но он горит в другом качестве, как некое желание. Оно мягко и нежно, лишено печали; оно не пожирает, но его дух — это любовь и радость, его пламя производит величие и сияние, и оно существует от века» (Ibidem). В потусторонней вечной Ж., по словам Бёме, «нет никакой нужды, горя и недостатка... там неизвестны смерть, гнев или диавол» (Ibidem). Напротив, земная Ж. подвержена различным недостаткам и представляет собой неустойчивое равновесие различных противоположных сил. Для описания сущности природной Ж. Бёме нередко использовал алхимическую терминологию: Ж. формируется в результате взаимодействия и противодействия 3 принципов образования материи — серы (Sulphur), ртути (Mercurius) и соли (Salz), причем речь у Бёме идет не о гармоничном согласии этих принципов, но об их постоянной борьбе (Ibidem. De signatura rerum... // Ibid. 1957^r. Bd. 6. S. 52). Согласно Бёме, «без гнева (Gift) и ярости (Grimm)» не бывает никакой Ж., поэтому «проявляется необходимость борьбы и обнаруживается, что сильнейшее и яростнейшее является полезнейшим, поскольку оно создает все вещи, и есть единственная причина движения и жизни» (Ibidem. De triplici vita hominis... // Ibid. Bd. 3. S. 19). Эта неизбежная погруженность Ж. в гнев и страх (Angst) проявляется во всем творении, а особенно — в человеке (Ibidem. De incarnatione verbi... // Ibid. 1956^r. Bd. 4. S. 132). До его искупления Христом, по мнению Бёме, всякий человек живет «в страхе, нужде и работе, в трепете и боязни, в искушениях» (Ibidem. De triplici vita hominis... // Ibid. Bd. 3. S. 145). Это — первая Ж. человека, «конечная и подверженная разрушению (zerbrechliches)» (Ibid. S. 3). По учению Бёме, человеку доступна и другая Ж., связанная с его душой (Seele). Эту Ж. он характеризовал как «вечную» (ewig) и «неразрушимую» (unzerbrechliches), однако и в ней остается определенное несовершенство, поэтому человек стремится еще выше, к третьей Ж. Это «высшая и лучшая жизнь», «высочайшее благо» — «божественная жизнь» (gottliches Le-

ben — Ibidem). Т. о., человек пребывает в «тройной жизни» (tricipolis vita, dreifaches Leben), причем составляющие ее 3 вида Ж. могут присутствовать одновременно, будучи заключены друг в друга, но при этом каждая Ж. «осуществляет свое действие и получает свой результат в своей области» (Ibid. S. 4). Всякая Ж. источником своей реальности имеет «говорящее Слово» Божие: «Все, что живет, живет в говорящем Слове» (in dem sprechenden Worte — Ibidem. Mysterium Magnum // Ibid. 1958^r. Bd. 7. S. 46). Следуя библейскому повествованию, Бёме учил о том, что при творении Бог даровал человеку «живое дыхание» (lebendige Odem), в результате чего человек стал «живой душой» (lebendige Seele). В грехопадении человек отпал от «жизни Божией», однако благодаря воплощению Христа всякий верующий в него способен вновь возвыситься к божественной Ж. (Ibidem. De triplici vita hominis... // Ibid. Bd. 3. S. 4–6). Бёме полагал, что человек не должен отвергать низшую из 3 видов Ж., земную Ж., поскольку она «является наиболее полезной для явления великих чудес Божиих». Однако эта Ж., к-рую Бёме также называл «внешней» (äusseres), должна быть подчинена духовной Ж., с тем чтобы человек «подчинял не внутреннюю жизнь внешней, но внешнюю — внутренней» (Ibidem. Psychologia vera... // Ibid. S. 96).

Важнейшей вехой в истории понятия «Ж.» является переосмысление всего комплекса связанной с ним проблематики, и прежде всего представлений о душе в философии Р. Декарта (1596–1650), произведенное в рамках общего размежевания с предшествующей схоластической философской традицией. В противоположность античной и ренессансной натурфилософии Декарт считал саму по себе природу (отождествляемую с материей, «протяженной вещью») лишеной любых признаков Ж. и совершенно бескачественной, опровергая тем самым расхождение в его время и имевшие тысячелетнюю историю гилозоистические представления. Декарт радикально переосмыслил содержание понятия «животный организм», решительно отказавшись от восходящих к Аристотелю понятий «растительной» и «чувствующей» душ, а также от используемых для объяснения Ж. в схоластике спекулятивных категорий,

напр., «тайных свойств», «субстанциальных качеств» и др. (см., напр.: Декарт Р. Соч. М., 1989. Т. 1. С. 166). Этот отказ во многом объясняется у Декарта осмыслением открытия Гарвеем кровообращения и роли сердца в этом процессе (см.: Bitbol-Hesperies. 1990). Исследуя животный организм, Декарт открыл механизм ответных реакций животного на раздражение его органов чувств предметами и явлениями окружающего мира. Суть этого механизма, согласно Декарту, составляет движение т. н. животных духов (esprits animaux). По-видимому, под «животными духами» Декарт подразумевал мельчайшие частицы крови, курсирующие в нервных «трубах» («очень легкие частицы крови образуют животные духи» — Декарт Р. Соч. М., 1989. Т. 1. С. 486–487), поднимающихся к мозгу, и объясняющие движение мышц тела животного в ответ на раздражение тех или иных его участков. При всей примитивности такого объяснения с т. зр. совр. физиологии философ впервые в истории научной мысли описал схему безусловно-рефлекторных реакций животного организма. Основываясь на открытом им явлении произвольных действий животного организма, Декарт объявил его механизмом, к-рый ведет себя примерно так же, как часы (Там же. С. 284, 484). Т. о., согласно Декарту, жизненная активность животных должна объясняться механистическим и естественным образом, и только в таком смысле к ним может прилагаться понятие «живое существо» и «Ж.»: «Я не отрицаю жизни ни у кого из животных, поскольку я установил, что она состоит лишь в жаре сердца; не отрицаю я за ними и чувства, поскольку оно зависит от телесного органа» (Там же. 1994. Т. 2. С. 576). В этом смысле нет принципиальной разницы между животными и искусственно созданными механизмами: «Если бы существовали такие машины, которые имели бы органы и внешний вид обезьяны или какого-нибудь другого неразумного животного, то у нас не было бы никакого средства узнать, что они не той же природы, как и эти животные» (Там же. 1989. Т. 1. С. 282–283). В особом смысле понятие «Ж.» употребляется по отношению к человеческой душе, характеризуя ее разумную мыслительную деятельность. Согласно Декарту, «человек обладает единой душой, а именно



разумной; и человеческими поступками могут считаться лишь те, что зависят от разума». Что касается «растительной силы и силы движения тела, именуемых в растениях и животных вегетативной и чувственной душой», то, по утверждению Декарта, они наличествуют в человеке, но их не следует именовать душой, «ибо они не являются первопричиной действий души и во всех отношениях отличны от души разумной» (Там же. С. 611). Человек, по мнению Декарта, не может быть отождествлен с искусственной «машиной» (его отличают способность к произвольной речи и многомерность способностей человеческого разума), однако явления Ж. и смерти, в т. ч. применительно к человеку, полностью объясняются у Декарта механистическими принципами, а не особым началом — душой. Как утверждается в трактате «Страсти души», философы неверно полагали прежде, что «наше природное тепло (его Декарт прямо называет «началом жизни» — Там же. С. 526.— Д. С.) и все движения нашего тела зависят от души, тогда как следовало думать наоборот, что душа удаляется после смерти только по той причине, что это тепло исчезает и разрушаются те органы, которые служат для движения тела» (Там же. С. 483). Тем самым понятие «Ж.» натурализируется и избавляется Декартом от метафизического и теологического измерения, становясь обозначением для особого вида механического природного движения. Вместе с тем представление о Боге как первичной причине всякой Ж. также встречается у Декарта, в связи с чем некоторые исследователи полагают, что, по мысли Декарта, искусственные «автоматы» никогда не смогут достичь того совершенства, к-рое заложено Богом в живые существа, и что живое отличается от неживого именно присутствием в живом творческой божественной силы (*Ablondi*. 1998).

Попытки соотнести имплицитно подразумеваемое у Декарта, но не формулируемое им строго новое понимание Ж. с традиц. схоластической интерпретацией этого понятия предпринимал картезианец И. Клауберг (1622–1655). Исходя из общей картезианской методологии, требующей от знания ясности и отчетливости, он подвергал критическому анализу термин «Ж.», указывая, что он является слишком «расплывча-

тым» (*vaga*) и «сомнительным» (*incerta*), так что ни в метафизическом, ни в физическом смысле ничего «ясно и отчетливо» не обозначает, поскольку употребляется одновременно в неск. различных значениях (*Johannes Claubergii Opera omnia philosophica*. Amst., 1691. P. 877, 677). Согласно Клаубергу, если все же возникает необходимость пользоваться таким смутным понятием, как «Ж.», то его следует рассматривать не на основании мнений предшествующих философов, но пользуясь фундаментальным различием между потенцией и актом, к-рое позволит разграничить разумную и телесную Ж. Телесная Ж. соединяет в себе потенцию и акт, причем потенция может существовать вообще без акта, в то время как существование разума тождественно самому акту мышления. В этом смысле само мышление есть Ж. (*ipsa cogitatio vita*), к-рая понимается как актуальное осуществление потенциального (*Ibid*. P. 679–682). Именно в этом смысле Ж. может рассматриваться в качестве универсальной характеристики, присущей одновременно мышлению и объективному миру, «универсальному виду» (*species intelligibilis*) и «нашему мышлению» (*cogitatio nostra* — *Ibid*. P. 621). Тем самым Клауберг, понимая Ж. как «актуальное осуществление» и проецируя ее на человека и вселенную, воспринимаемые как динамическое и органическое целое, во многом вернулся к позиции Аристотеля (*Piermeier*. 1980. S. 67).

Понятие «Ж.» рассматривалось Б. Спинозой (1632–1677) в «Приложении, содержащем метафизические мысли» к трактату «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом». В главе «О жизни Бога» (*De vita Dei*) Спиноза выделил общий смысл понятия «Ж.», «то, что во всякой вещи обозначается как ее жизнь» (*Спиноза Б. Избранные произведения*. М., 1957. Т. 1. С. 294). Анализ понятия «Ж.» Спиноза начинает с изложения позиции последователей Аристотеля. Он приводит 2 определения Ж. Во-первых, Ж. есть «соединение питающей души с теплотой» (Спиноза ссылается здесь на приписываемое Аристотелю соч. «О дыхании» — *Arist. De resp.* 474a). Это определение представлялось Спинозе ошибочным, поскольку оно применимо только к телесным вещам, так что оказалось бы, что Бог и души лише-

ны Ж. Во-вторых, Ж. есть «деятельность ума» (*intellectus operatio* — *Idem*. Met. XII 7. 1072b), и в этом смысле она несомненно свойственна душам и Богу. Спиноза находил оба определения неудовлетворительными: первое — поскольку вслед за Декартом он отвергал существование растительных и животных душ; второе — поскольку в нем говорится лишь о разуме и упускается из виду воля. Согласно Спинозе, Ж. можно рассматривать в узком смысле, как характеристику связи души и тела, и тогда она может быть приписана только людям и животным, и в широком смысле, и тогда «не будет ни одной вещи, лишенной жизни» (*Спиноза Б. Избр. произв.* М., 1957. Т. 1. С. 294). Неясность традиц. представлений о Ж. заставила Спинозу сформулировать собственное определение Ж.: она есть «сила (*vis*), посредством которой вещи сохраняются (*perseverant*) в своем бытии» (Там же. С. 295; ср.: *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*. Jena, 1802. Vol. 1. P. 118). Поскольку эта сила отличается от самих вещей, Спиноза считал правильным говорить, что вещи имеют Ж. Напротив, в случае Бога эта сила имманентна Ему, поскольку она — «Его собственная сущность (*essentia*)», и потому недостаточно просто именовать Бога «живым», но следует признать, что «Бог есть жизнь и не отличается от жизни» (*Ibidem*).

В полемике со взглядами Декарта и одновременно под их влиянием формировались представления о Ж. у *кембриджских платоников*, отраженные, в частности, в трактатах Р. Кадворта (1617–1688). В соч. «Истинная и разумная система вселенной» Кадворт соглашался с мыслью Декарта о том, что нельзя признавать материальную «протяженность» (*extension*) или «величину» (*magnitude*) единственной субстанцией. Если бы это было так, то в силу внутренней пассивности материи не было бы «никакого движения или действия... никакой жизни, мышления, сознания... или воли» (*Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe*. L., 1678. P. 829). Поскольку факт существования Ж. Кадворт считал самоочевидным, он пришел к выводу о необходимости постулировать некое иное начало — «жизнь и ум, или сама по себе деятельная мыслящая природа, внутреннее сущее, действие которого — не локальное

движение, но внутренняя энергия, пребывающая внутри сущности или природы самого мыслящего» (Ibid. P. 832–833). Кадворт соглашался с тезисом Декарта о том, что протяженная и мыслящая субстанции «реально различны» (really distinct), однако видел принцип их единства именно во всеобщей Ж., поскольку они «жизненно соединены (vitaly united) друг с другом» (Ibid. P. 831). Всякое живое существо, согласно Кадворту, состоит из души и тела, объединяемых разумным принципом Ж., источником к-рой является «вечная несотворенная Жизнь» (eternal unmade life). В соответствии с его рассуждением невозможно, чтобы все вещи имели «чужую, случайную и заимствованную жизнь, но нечто во вселенной должно иметь жизнь изначально и по природе». Поэтому необходимо признать существование «субстанциальной Жизни», к-рая является вечной и из к-рой как из «вечного несотворенного фонтана жизни и мышления» проистекают «все прочие жизни и умы» (Ibid. P. 839).

Подход Декарта к проблематике Ж. оказал серьезное влияние и на трактовку этого понятия в работах Г. В. Лейбница (1646–1716). Соглашаясь с нек-рыми критиками Декарта, Лейбниц считал понятие «протяженная вещь» недостаточным для описания материальной реальности и полагал необходимым дополнить его понятием «сила»: «Субстанция не составляется одной протяженностью, поскольку понятие протяженности является неполным... поэтому нашему мышлению надлежит остановиться скорее на понятии τῶν δυνατικῶν (т. е. природных сил.— Д. С.), чем протяженности» (Leibniz G. W. Die philosophischen Schriften / Ed. C. J. Gerhardt. B., 1879. Bd. 2. S. 169–170). Согласно Лейбницу, эту «простейшую действующую силу (force active primitive) вполне можно именовать Ж. (la Vie — Ibid. 1885. Bd. 6. S. 588). Т. о., Ж. оказывается универсальным свойством бытия, так что динамизм Лейбница является одновременно и витализмом. При этом жизнь не представляет собой некой силы, равномерно распространенной по всему космическому пространству. Каждому телесному образованию свойственна своя, только ему присущая степень жизненной силы. Такое представление о Ж. было тесно связано у Лейбница с раз-

работанной им монадологией. По словам Лейбница, «каждая монада есть живое зеркало, т. е. наделена внутренней активностью, при этом она отражает всю вселенную» (Ibid. S. 599). Монады Лейбниц называл «распространенными во всей природе жизненными началами» и приписывал «восприятие» (perception) и «влечение» (appetit) (Лейбниц Г. В. Соч. М., 1982. Т. 1. С. 370). Будучи облечена конкретным телом, всякая монада образует «живую субстанцию» (Leibniz G. W. Die philosophischen Schriften. Bd. 6. S. 599), так что сами монады могут называться «жизни» (les Vies), «души» (les Ames) или «духи» (les Esprits). Поскольку, согласно Лейбницу, вещи представляют собой взаимосвязь простых субстанций-монад, вселенная воспринимается им как живой организм: «Вся природа полна жизни» (Ibid. S. 589); «Все совершается по законам жизни... ибо все наполнено жизнью и всюду есть восприятие» (Лейбниц Г. В. Соч. М., 1983. Т. 2. С. 614).

Материалистически настроенные мыслители французского Просвещения при обращении к понятию «Ж.» пытались освободить его от сохранившихся у Декарта метафизических элементов и объяснить все составляющие Ж. чисто механически. Так, Ж. О. де Ламетри (1709–1751) в трактате «Человек–машина» сравнивал живое тело с часами (т. е. механизмом) и видел «причины или силы жизни» в особых «соках», которые обеспечивают всякое движение тела (La Mettrie J. O., de L'homme machine // Oeuvres philosophiques. B.; P., 1796. Т. 3. P. 179–180). П. Гольбах (1723–1789) находил причину Ж. во внутренних и внешних физиологических и химических явлениях, таких как жар, огонь, питание и т. п., и определял Ж. как «совокупность движений всего тела в целом» (Holbach P. T. Système de la nature. P., 1821. Т. 1. P. 311). Вольтер (1694–1788) в «Философском словаре» скептически отвергал всякую возможность дать строгое определение таким понятиям, как «Ж.» и душа. Ж. можно определить лишь физиологически, как «организацию, наделенную способностью ощущения» (organisation avec capacité de sentir — Voltaire. Dictionnaire philosophique. P., 1829. Т. 7. P. 458–461). В целом понятие «Ж.» употребляется и рассматривается в философской лит-ре начала

XVIII в. достаточно редко, что, судя по всему, связано с нежеланием рационалистически настроенных мыслителей Просвещения прибегать к терминам, с к-рыми, по словам англ. философа Дж. Локка, у человека не связано «никакой ясной, отчетливой и постоянной идеи» и к-рые пригодны скорее для повседневного общения, чем для «философских исследований» (Locke J. An Essay Concerning Humane Understanding. L., 1690. P. 248).

Лит.: Mino-Bezzi M. La vita considerata secondo il sistema cartesiano. Mil., 1905; Goldammer K. Paracelsus: Natur und Offenbarung. Hannover, 1953; Zac S. L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza. P., 1963; idem. Sur une idée directrice de la philosophie de Spinoza // Idem. Essais spinozistes. P., 1985; Hammacher K. Claubergs «Kategorien des Lebens» und Leibniz' Begriff der Spontaneität // Akten des 2. Intern. Leibniz-Kongresses. Wiesbaden, 1975. Bd. 3. S. 255–277; MacKenzie A. W. A Word About Descartes' Mechanistic Conception of Life // J. of the History of Biology. 1975. Vol. 8. N 1. P. 1–13; eadem. Descartes on Life and Sense // Canadian J. of Philosophy. 1989. Vol. 19. N 2. P. 163–192; Piepmeyer R. Leben: Frühe Neuzeit bis vor Kant // HWP. 1980. Bd. 5. S. 62–71; Bitbol-Hesperides A. Le principe de vie chez Descartes. P., 1990; Ablondi F. Automata, Living and Non-Living: Descartes' Mechanical Biology and His Criteria for Life // Biology and Philosophy. 1998. Vol. 13. N 2. P. 179–186; Gaukroger S. Descartes' System of Natural Philosophy. Camb.; N. Y., 2002. P. 180–236; Byers S. Life as «Self-Motion»: Descartes and «The Aristotelians» on the Soul as the Life of the Body // The Rev. of Metaphysics. 2006. Vol. 59. P. 723–755.

Учение о Ж. в немецкой классической философии. Первоначально оно формировалось в соотношении с восходящей к Декарту традицией механического объяснения большинства жизненных процессов, а также с учетом общей ориентации на естественнонаучное истолкование мира и человека. Вместе с тем наметившиеся у мыслителей франц. Просвещения тенденции сводить Ж. к механическим взаимодействиям материи подвергались серьезной критике. В частности, один из наиболее видных нем. культурных деятелей этого периода, И. Г. Гердер (1744–1803), писал: «Механическая... игра расширения и сжатия говорит очень мало или даже вовсе ничего, если не предполагать внутреннюю и внешнюю причину всего этого — красоту и жизнь» (Herder J. G. Sämtliche Werke. B., 1892. Bd. 8. S. 174). Нем. мыслители классического периода предпринимали упорные попытки соотносить строгую эмпирию естественных наук с романтическим восприятием мира и спекулятивными умозрениями в рамках одной строй-

ной системы, в которую должно было вписываться и представление о Ж., формирующееся на основании общих онтологических установок того или иного автора. В результате этого возникали различные варианты соединения Ж. как абстрактной метафизической идеи с Ж. как физическим свойством определенных объектов вселенной.

И. Кант (1724–1804), не рассматривавший понятия «Ж.» специально и подробно, тем не менее регулярно употреблял его во множестве различных значений, так что исследователи предпочитают говорить не об одном «понятии жизни» у Канта, но о комплексе «понятий жизни» (*Begriffe de Lebens*). Х. Ингензип (*Ingenzief*. 2004. S. 116–117) выделял у Канта Ж. как механический процесс, Ж. как химико-физиологический процесс, Ж. как особое проявление жизненной силы, Ж. как действие по законам способности желанья (*Begehrungsvermögen*) и Ж. как «движение в трансцендентальном рассудке» (*Bewegung in transzendentalen Verstande* — *Kant I. Gesammelte Schriften*. В., 1926. Bd. 17. S. 728). Наиболее известное определение естественной Ж., приводимое Кантом, содержится в «Метафизических основаниях естествознания» (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786). В контексте обсуждения законов механики Кант характеризовал здесь Ж. как «способность субстанции исходя из некоего внутреннего принципа определять себя к действию, способность конечной субстанции определять себя к изменению (*Veränderung*), способность материальной субстанции определять себя к движению или покою как изменению ее состояния» (*Kant. Gesammelte Schriften*. 1903. Bd. 4. S. 544). Для Канта, стремившегося прояснить представления ньютоновской физики о неодушевленной и безжизненной материи, недопустимыми являются любые гипотезы, пытающиеся вводить в механистическую картину вселенной по-разному интерпретируемую «душу» как движущий и «оживляющий» принцип внутри или вовне материи: «Нельзя даже представить себе возможность живой материи (*lebenden Materie*), понятие которой заключает в себе противоречие» (*Ibid.* 1908. Bd. 5. S. 394). Приводимое определение служит задаче провести жесткие границы между неор-



Ной выпускает зверей и птиц на сушу.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. XII в.

ганической материей и органической Ж., безжизненным механизмом и живым организмом (см.: *Ingenzief*. 2006. P. 75). Помимо определения Ж. в широком смысле, относимого ко всей органической природе в целом, в предисловии к «Критике практического разума» Кант предлагал определение, применимое преимущественно к человеку: «Жизнь есть способность существа поступать по законам способности желанья» (*nach Gezetzen des Begehrungsvermögen zu handeln* — *Kant. Gesammelte Schriften*. 1908. Bd. 5. S. 9), при этом «способность желанья» Кант определял как «способность существа через свои представления (*Vorstellungen*) быть причиной действительности предметов этих представлений» (*Ibidem*). Исходя из того, что в «Критике способности суждения» Кант отчетливо отвергал восходящее к Декарту представление о животных как о «машинах» или «автоматах», исследователи предполагают, что приведенное определение может быть применено и к животным, инстинкт которых Кант считал аналогичным человеческому разуму (*Ibid.* S. 464). Животные, согласно Канту, как и люди, действуют «в соответствии с представлениями» (*nach Vorstellungen*) и потому, будучи отличны от них по виду, «по роду (как живые существа) одинаковы (*einerlei*) с людьми» (*Ibidem*). Т. о., Ж. в узком смысле, согласно Канту, может быть приписана человеку и высшим животным, применительно к низшим животным и растениям это понятие может упо-

требляться лишь в широком смысле, а применительно к неорганической природе вообще не должно использоваться. По сути Кант разводил этим психологическое и органическое понимание Ж., указывая, что в полном смысле слова о Ж. можно говорить только в первом случае. При этом Ж. в психологическом смысле, понимаемая как совокупность специфических склонностей, желаний и влечений, выступает у Канта в качестве субъективного и эмпирического базиса для формирования этического представления о Ж., связанного с идеей «категорического императива», который определяет свойственную исключительно человеку моральную Ж. Именно в моральной Ж. человек способен возвыситься к Богу — источнику «должной» Ж. для любого творения. В этой связи значительный интерес представляют относимые к докритическому периоду (предположительная датировка 1775–1779 гг.) заметки Канта к тексту «Метафизики» А. Г. Баумгартена (1714–1762). Размышляя в них о понятии «Ж.» применительно к Богу и творению, Кант писал: «Вся жизнь произведена и обусловлена. Существует лишь одна изначальная и безусловная жизнь... Перводвигатель (*primus motor*, Бог как живое существо), т. е. Тот, Кто дает первое начало ряду изменяющихся состояний — это не простая необходимая природа, но свободно действующий ум (*frey handelnde intelligentz*). Жизнь творений есть ряд изменений, происходящих из внутреннего начала (*aus innerem principio*). У этого должно быть начало. Бог начинает всякую жизнь (*hebt alles Leben an*)» (*Ibid.* 1926. Bd. 17. S. 727–728). Исходя из этого, в «Критике способности суждения» Кант признавал «противным разуму» материалистическое представление о том, «что грубая материя первоначально сама образовалась по механическим законам, что из природы безжизненного могла возникнуть жизнь и что материя сама собой могла принять форму самой себя поддерживающей целсообразности» (*Ibid.* 1908. Bd. 5. S. 424).

Серьезное влияние на развитие представлений о Ж. в нем. философии классического периода оказали связанные с концепцией *всеединства* взгляды мн. представителей нем. лит-ры романтизма. В их произведениях Ж. часто интерпретировалась как главенствующий и образующий



принцип природы, основа красоты мироздания. Вечная и неразрушимая Ж. воспринималась в качестве особого рода первоначала, содержащего в себе начала всех вещей и задающего их путь развития. В «Страданиях юного Вертера» И. В. Гёте (1749–1832) писал о явленности в природе «внутренней, горячей, священной жизни». Герой Гёте созерцает «величественные образы безбрежного мира», к-рые живут, «всеоживляюще движутся» в его душе; он готов «из пенистой чаши вездесущего испить головокружительное счастье жизни» (*Goethe I. G., von. Werke. Hamburg, 1951. Bd. 6. S. 52*). Согласно Гёте, «все живущее совершенно» (*Ibid. 1955. Bd. 13. S. 21*), Ж. есть «высочайшее, что можем мы получить от Бога и природы» (*Ibid. 1953. Bd. 12. S. 227*). Ф. Гёльдерлин (1770–1843) прославлял природу как свидетельство «вечной, прекрасной жизни мира» (*Гельдерлин Ф. Скиталец / Пер.: Е. Эткинд // Соч. М., 1969. С. 130*), а человеческую Ж. называл «образом божества» (*Bild der Gottheit – Hölderlin F. Was ist der Menschens Leben... // Sämtliche Werke. Fr./M.; Basel, 1983. Bd. 9. S. 25–28*). В романе «Гиперион» он говорил о Ж. как о начале, «примирающем» все раздоры и преодолевающим смерть: «Все диссонансы мира – только ссоры влюбленных. Примирение таится в самом раздоре и все разобщенное соединяется вновь. Кровеносные сосуды выходят из сердца и возвращаются в сердце, и единая, вечная, пылающая жизнь – это Всё» (*Гельдерлин Ф. Гиперион // Соч. М., 1969. С. 430; ср.: Hölderlin F. Hyperion // Sämtliche Werke. Fr./M.; Basel, 1982. Bd. 11. S. 782*). Ф. Шиллер (1759–1805) понимал Ж. в широком смысле как «понятие, которое означает все материальное бытие и все непосредственно наличествующее в чувствах», как предмет стремлений материи (*Gegenstand des Stofftriebs*). Такая Ж. представляет собой лишь одну сторону человеческого существования, и она по необходимости должна быть дополняема стремлением формы (*Formtrieb*), целью которого является «облик» (*Gestalt*), становящийся в результате взаимодействия с жизненным стремлением «живым обликом» (*lebende Gestalt*). Разум и чувственность, свобода и необходимость должны быть объединены в состоянии «эстетической жизни»: «Прекрасное должно быть

не просто жизнью и не просто обликом, но живым обликом, то есть, красотой» (*Schiller F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen // Sämtliche Werke. Münch., 1962. Bd. 5. S. 614, 671, 636*).

В полном соответствии с романтическим представлением о Ж. Ф. Якоби (1743–1819) писал о том, что Ж. нельзя рассматривать как «качество вещей» (*Beschaffenheit der Dinge*), поскольку «напротив, вещи суть лишь качества жизни, лишь различные выражения одного и того же». Высшей ступенью Ж. Якоби считал ту, на к-рой достигается максимальный уровень сознания и разумности, т. е. Ж. Бога. Бог имеет Свою Ж. «в Себе Самом», тогда как человеческая Ж. есть лишь тусклое подобие божественной (*Jakobi F. H. Werke. Lpz., 1815. Bd. 2. S. 258, 263–264*). Человек может обладать Ж. лишь настолько, насколько он пребывает в божественной истине, к-рая «сокрыта в нашей жизни», однако «развертывание (*Entwicklung*) жизни» есть развертывание этой истины, поскольку «обе эти вещи, жизнь и истина, есть Одно и То же (*Eins und Dasselbe* – *Ibid. 1812. Bd. 1. S. 275, 281, 293–294*). Человек постигает Божественную Ж. не путем рассуждений, но в акте любви, поскольку «Любовь есть жизнь, она есть сама жизнь и по виду любви отличаются друг от друга виды живых природ. Он (т. е. Бог, Абсолют. – *D. C.*), Живущий (*der Lebendige*), может отображать Себя лишь в живущем, лишь живущему может давать познавать Себя и лишь посредством возникшей любви» (*Ibid. 1819. Bd. 4. Abt. 1. S. 213; ср.: Ibid. 1815. Bd. 2. S. 232–233*).

Подобно Якоби, И. Г. Фихте (1762–1814) в ранний период творчества развивал учение о том, что Ж. не может быть целиком постигнута в мышлении (*das Spekulieren*), но должна познаваться «лишь исходя из самой жизни». Задача философии, согласно Фихте, состоит в том, чтобы схематизировать и отобразить содержание реальной Ж. (*Fichte J. G. Sämtliche Werke. B., 1845. Bd. 5. S. 340–343*). Хотя философские положения не связаны непосредственно с Ж., они указывают на нее и должны быть поняты через нее: «Наукоучение выступает как некое отображение (*Abbildung*) жизни, но не как сама реальная жизнь... То, что оно говорит о мудрости, добродетели, религии, должно быть реально пережито

и претворено в жизнь» (*wirklich erlebt und gelebt werden* – *Ibid. 1845. Bd. 2. S. 396*). Ж. и философия располагаются подле друг друга как отдельные области, однако они взаимосвязаны и потому по необходимости определяются через друг друга (*Ibid. Bd. 5. S. 343*). При этом первенство всегда принадлежит Ж., поскольку «ничто не имеет безусловной ценности и значения, как жизнь; все прочее мышление, творчество, знание имеет ценность лишь настолько, насколько оно неким образом связано с живущим, исходит из него и намеревается вернуться в него» (*Ibid. Bd. 2. S. 333–334*). Хотя мышление и Ж. находятся во внутреннем единстве, мышление содержится в себе «схематическую блеклость и пустоту», тогда как Ж. – «конкретную полноту созерцания», и потому задача наукоучения состоит в том, чтобы «представить жизнь, реальную в созерцании, как схематизированную в мышлении» (*Ibid. S. 161*). В поздний период творчества в работах Фихте усиливается тенденция считать наукоучение «единственным возможным учением о жизни». При этом в рамках новой версии наукоучения Фихте постулировал взаимоопределяемость Ж. и бытия. Ж., как и разум, согласно Фихте, может быть лишь единой и сверхиндивидуальной. Бытие (Бог, Абсолют) является именно такой единственной Ж.: «Единственная жизнь, целиком самостоятельная (*von sich, aus sich, durch sich*) есть жизнь Бога, или Абсолюта... и когда мы говорим: жизнь Абсолюта, это лишь один способ речи, поскольку по истине Абсолют есть Жизнь, и Жизнь – Абсолют» (*Ibid. Bd. 6. S. 361*). Эта Божественная Ж., по Фихте, есть «все бытие, и кроме нее нет никакого бытия» (*Ibidem*). Существование (*Daseyn, Existenz*) мира с его Ж. – следствие того, что Божественная Ж. «выходит вовне» (*äussert*), «выступает» (*tritt heraus*), «выявляется» (*erscheinet*) и представляет себя (*stellt sich dar*). Согласно Фихте, вся материя пронизана Ж., поскольку она есть «выражение (*Ausdruck*) и отражение (*Widerschein*) скрытой от нашего взора идеи» (*Ibid. 1846. Bd. 7. S. 55*). При этом Ж. мира для Фихте только «видимость жизни» (*Schein-Leben*). Истинной Ж. (*wahrhaftige Leben*) является Бог, Который живет как простое, вечное и неизменное Бытие, так что Ж.



«есть одно с Бытием» (Ibid. 1845. Bd. 5. S. 405). Связь между конечной Ж. человека и бесконечной Ж. Бога Фихте, как и Якоби, видел в любви: «Средоточие жизни — это всегда любовь. Истинная жизнь любит единое, неизменное и вечное... кажущаяся жизнь стремится любить... переходящее в его преходящести» (Ibid. S. 406). Согласно Фихте, «религия состоит в том... чтобы человек считал и признавал всю в целом жизнь необходимым разворачиванием единой, изначальной, совершенно благой и блаженной Жизни» (Ibid. 1846. Bd. 7. S. 240–241). В этико-моральном смысле это означает, что всеобщий моральный закон творчески формирует индивидов, способных прорвать конечность Ж., свободно подавать свой эгоизм и «пронизать конечную жизнь бесконечной» (Ibid. 1845. Bd. 6. S. 369–370). Поскольку первоисточником Ж. является «Божество» (Gottheit), задача любой индивидуальной Ж. — поставить себя в соответствие с этим первоначалом и стать его «инструментом» (Werkzug — Ibid. 1846. Bd. 7. S. 60–61). Т. о., личностная Ж. индивида должна «руководствоваться жизнью целого и приносить себя ему в жертву», для того чтобы стать разумной Ж. (vernunftmäßiges Leben), что для Фихте означает: для того чтобы «забыть саму себя в идее» (Ibid. S. 23–25). В соответствии с этим и назначение ученого Фихте видел в том, чтобы «действительно растворить» (aufgehen) и «уничтожить» (vernichten) свою личностную Ж. (persönliches Leben) в Ж. идеи (Ibid. 1845. Bd. 6. S. 412).

В ранних сочинениях Ф. Шеллинга (1775–1854), свидетельствующих о его постепенном переходе от философии «Я» Фихте к оригинальной философии природы (Naturphilosophie), понятие «Ж.» интерпретировалось в связи с представлением о живом существе, имеющем «внутреннее начало движения в себе самом». Живое существо, согласно Шеллингу, — это «видимый аналог духовного бытия» (sichtbaren Analogon des geistigen Seyns), обладающий структурой, параллельной структуре наших представлений. Дух «в деятельности продуцирования» созерцает самого себя в Ж. природы, в ней он становится «внешним для самого себя» (sich selbst äußerlich) и проявляется как «организованная, оживотворяющая (belebte) материя». Поэтому,



«Хвалите Господа с небес...».
Икона. 1-я пол. XVI в. (ГРМ)

согласно Шеллингу, «в природе по необходимости есть жизнь». При этом он указывал на различные уровни Ж., зависящие от уровней организации материи: «Как наличествует последовательность (Stufenfolge) организации, так наличествует и последовательность жизни» (Schelling F. W. J., von. Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1856. Abt. 1. Bd. 1. S. 388). Однако, как полагал Шеллинг, при более внимательном рассмотрении Ж. следует признать не чистым «свободным движением», но «абсолютным соединением природы и свободы в одном и том же существе». Так понимаемая Ж. оказывается единством природного объекта и «упорядочивающего, объединяющего духа». Идеальным образом такой Ж. является Ж. человека (Ibid. 1857. Bd. 2. S. 48–49). Каждый человек имеет непосредственное знание (unmittelbares Wissen) о своей Ж., поскольку «то, что живет и есть, лишь поскольку оно живет и есть... становится сознающим свою жизнь посредством своей жизни» (Ibid. S. 52). Согласно Шеллингу, Ж. нельзя представить «извне жизни», поэтому у человека не может быть никакого эмпирического доказательства того, что что-либо вне его живет. Такое доказательство может быть получено лишь практически, в процессе общения и построения взаимоотношений с другими живыми существами (Ibidem), в общественной Ж.

Обсуждая различные аспекты природной Ж. в соч. «О мировой душе» (Von der Weltseele, 1798), Шеллинг во многом следовал Якоби и воспри-

нимал Ж. природы как первичную данность, несводимую к естественным процессам. В своем объяснении связи материи и Ж. Шеллинг постулировал, что не Ж. следует объяснять при помощи химических процессов, но напротив — эти процессы при помощи Ж.: «Жизнь не является свойством или продуктом... материи, наоборот — материя есть продукт жизни» (Sämtliche Werke. Bd. 2. S. 500). Шеллинг отвергал господствовавшие в его время физиологические и физико-химические теории естественного происхождения Ж. и видел «основание жизни» во взаимодействии «противоположных принципов... из которых один (положительный) находится вне живущего индивида, а другой (отрицательный) следует искать в самом индивиде» (Ibid. S. 503). Жизненный процесс обуславливается постоянно нарушаемым и вновь восстанавливаемым «равновесием» обоих начал и их взаимной реакцией: «Сущность жизни состоит вообще не в некоей силе, но в свободной игре сил, которая постоянно поддерживается при помощи некоего внешнего влияния» (Ibid. S. 566). Ж. свойственна вещам в их целостности: «Сущностное во всех вещах — это жизнь, акцидентальное [в вещах] — способ их жизни»; даже то, что представляется мертвым в природе, согласно Шеллингу, «само по себе не мертво, но есть лишь померкнувшая жизнь». Т. о., Ж. пронизывает всю материю, и поэтому «причина жизни... должна существовать (da seyn) раньше, чем материя, которая (не живет, но) оживотворяет» (Ibid. S. 500). Первопричина этого жизненного процесса остается для человека загадкой, она лежит за пределами Ж., может познаваться лишь в отдельных проявлениях Ж. и интуитивно постигается как «общая душа природы» (gemeinschaftliche Seele der Natur — Ibid. S. 568–569). Представление о Ж. как равновесии 2 принципов Шеллинг описывал также в категориях «восприимчивости (Receptivität) и деятельности (Thätigkeit)» (Ibid. 1858. Bd. 3. S. 304), взаимодействие к-рых схватывается в «синтетическом понятии возбудимости», так что в каждом организме необходимо предполагать изначальную двойственность возбуждения (Erregung) и возбудимости (Erreegbarkeit — Ibid. S. 223–224). Исток этой жизненной активности как «первичного противоречия»

(Urgegensatz) природы Шеллинг предполагал найти в соединяющем противоречия принципе «всеобщей тождественности» (Identität — Ibid. S. 250).

Разрабатывая тему Ж. в более поздних сочинениях, Шеллинг уже не исходил из природной и человеческой Ж., но прежде всего находил Ж. в Боге (Абсолюте), из Которого «как из безусловного единства (von dem schlechthin Einen) жизнь изливается в мир». Ж. Бога есть «высшая жизнь», т. е. предельно свободное и предельно самостоятельное бытие. Это бытие абсолютного, согласно Шеллингу, в акте Божественного воображения продуцирует Ж. и разнообразие и «воссоздает в особенном всю божественность общего» (Ibid. 1859. Bd. 5. S. 393; ср.: Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М., 1966. С. 92–93). В связи с этим перед мышлением возникает задача связать абсолютное с конечным. В отличие от Фихте, у которого природа оставалась мертвой, Шеллинг видел свою задачу в том, чтобы предложить «изображение жизни Бога не вне природы и не сверх природы, но в природе, т. е. как изображение воистину реальной и наличной (gegenwärtigen) жизни» (Sämtliche Werke. 1860. Bd. 7. S. 33–34). В этом свете природа рассматривается Шеллингом как «самооткровение Бога», его «жизненность (Lebendigkeit) и реальность» (Ibid. S. 59). Ж. особенного (т. е. мира и его объектов) лишь настолько является истинной Ж., насколько она есть Ж. в Боге: «Жизнь каждой вещи в Боге есть вечная истина, а жизнь во времени (Zeitleben) есть не более, чем жизнь вещи» (Ibid. S. 164). По словам Шеллинга, «жизнь, которой сущности всего (die Wesenheiten des All) обладают относительно друг друга, противоположна их жизни в Боге, где каждая [вещь] существует как свободная и бесконечная; потому первая жизнь есть жизнь отделившаяся и отпадшая от Бога» (Ibid. S. 190). Тем самым понятие «Ж.» у Шеллинга оказывается тесно связанным с понятиями «свобода» и «отпадение» (Abfall), важнейшими для развития его поздних идей. По мысли Шеллинга, Бог есть «Жизнь, а не просто Бытие» (Ibid. S. 403). Поскольку всякая Ж. «имеет свою судьбу» и «подчинена страданию и становлению», Бог добровольно (freiwillig) подвергает Себя этому (Ibidem). Тем самым Он ока-

зывается Богом, подвергающим Себя историческому становлению. Его откровение совершается через сотворение отличного от Него мира и пробуждение «самости» (Selbstheit), т. е. Ж. во всей ее «остроте» (Schärfe; Ibid. S. 400): «Бог отпускает (dahingibt) идеи, существовавшие в Нем без самостоятельной Ж., в самость и не-сущее (Nichtseyende), с тем чтобы они, поскольку им надлежит из этого быть вновь призванными к жизни, вновь были в Нем, но уже как независимо существующие» (Ibid. S. 404).

Определенная кульминация представлений о Ж., свойственных немецкому романтизму, достигается в идеях Ф. К. Баадера (1765–1841), считавшего, что вся полнота истинной Ж. пребывает в Боге, и рассматривавшего Бога как исходный и конечный пункт жизненного процесса. По словам Баадера, «Бог как вечная Ж. есть одновременно вечное бытие и вечное становление. В качестве последнего Бог одновременно есть вечно движущийся вперед процесс». Задачу человека Баадер видел в том, чтобы повторять этот божественный процесс «в низшей сфере» (Baader F., von. Sämtliche Werke. Lpz., 1851. Bd. 2. S. 21). Вслед. такого параллелизма Бог и творение находятся в определенной жизненной взаимосвязи, в рамках которой «жизненный процесс творения должен стать сообразным (conform) жизненному процессу в Боге» (Ibid. 1855. Bd. 10. S. 303), чтобы тем самым творение дополняло Божественный жизненный процесс. Всякое уклонение творения от «Божественного потока жизни» Баадер однозначно оценивал как религ. грех и моральное зло (Ibid. Bd. 2. S. 19). Все движение мировой Ж., согласно Баадеру, направлено на достижение «великого Царства Божия», в котором люди будут пребывать «в истинном органическом единстве» Ж., «поскольку в этой живой общности Бог будет все во всем, словно один и тот же Дух жизни, проявляющий Себя в каждом особым способом» (Ibid. 1855. Bd. 8. S. 73).

Серьезным влиянием религ. идей были проникнуты представления о Ж., содержащиеся в ранних философско-теологических работах Г. Гегеля (1770–1831). В этот период творчества Гегеля более всего интересовали религ., исторические и общественные аспекты человеческой Ж., трактуемые в духе протестантиз-

ма. В теологических сочинениях Гегель неоднократно писал о различных способах Ж., о многогранности Ж., о стремлении отпавшего от Бога человека «к потерянной чистой жизни», к-рую он вновь находит «в любви» человека к Богу, «фрагмента» к «целому» (Hegel G. W. F. Theologische Jugendschriften. Tüb., 1907. S. 281–283). В гегелевском истолковании начальных строк Евангелия от Иоанна, проникнутом идеей всеединства, понятие «Ж.» служит для обозначения связи мира с Логосом, части с целым, единичного с всеобщим, индивидов с обществом, усвоенных Богу с Божественным Отцом: «Лишь об объектах, о мертвом можно сказать, что целое есть нечто иное, чем части; напротив, в живом часть есть то же самое единое ровно настолько же, насколько целое» (Ibid. S. 308). Божественная Ж. отождествлялась Гегелем с «светом» и «истиной» и признавалась тем «всеобщим», в котором и благодаря к-рому живет всякое единичное: «Единичное, ограниченное в качестве противоположного, мертвого, есть одновременно ветвь бесконечного древа жизни. Каждая часть, вне которой есть целое, есть вместе с тем целое, жизнь. И эта жизнь в свою очередь... как субъект и как предикат есть жизнь (ζωή) и воспринятая жизнь (φῶς [свет], истина)» (Гегель Г. В. Ф. Дух христианства и его судьба // Он же. Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 154). В религ. контексте Гегель также нередко отождествлял Ж. и любовь; напр., в раннехрист. общине, по его утверждению, все люди «были объединены жизнью, т. е. любовью» (Ibid. S. 321). Это единство Ж. и любви, согласно Гегелю, является характерной чертой Царства Божия: «В Царстве Божиим то общее, что все живы в Боге, это не общее в понятии, но любовь как живая связь, соединяющая верующих — [она и есть] это чувство единства жизни» (Ibidem).

Начиная с йенского периода творчества Гегель все большее внимание уделял идее «раздвоенности» (Entzweigung) и противопоставлению конечного и абсолютного. Противостояние между ними рассматривалось Гегелем как необходимое и оценивалось как «фактор жизни, которая вечно образуется в противостоянии (entgegensetzend), и есть целостность (Totalität), в которой высочайшая жизненность (Lebendigkeit) стано-



вится возможной лишь посредством восстановления из высочайшего разрыва». Именно этим разрывом и затребовано философское мышление, задачу к-рого Гегель видел в том, чтобы вновь объединить противоположности, «поместить бытие в небытие — как становление, раздвоенность в абсолютное — как его проявление, конечное в бесконечное — как жизнь» (*Hegel G. W. F. Werke. B., 1832. Bd. 1. S. 177*). В «Феноменологии духа» так понимаемая Ж. рассматривалась Гегелем в качестве формы самодвижения духа и понималась как «круговорот» (*Kreislauf*), в основе которого лежит «развивающееся и свое развитие растворяющее и в этом движении просто сохраняющееся целое» (*Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер.: Г. Г. Шпет. СПб., 1999. С. 97; ср.: Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Hamburg, 1988. S. 125*). Согласно Гегелю, «жизнь имеет цели в ней самой, средства и материал для своего существования, она существует как сила, господствующая над средствами и своим материалом» (*Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Он же. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 73*). Ж. также понимается как процесс исхода из «первого непосредственного единства» и возвращение в «рефлектированное единство». В этом смысле Ж. не есть замкнутая и самодостаточная данность, но, согласно Гегелю, она «в результате указывает на некоторое «иное», нежели она, а именно на сознание (*Bewußtsein*)» (*Ibidem*). Поэтому Ж. отождествляется Гегелем с абсолютным духом «сообразно его идее или отношению к самому себе» (*Hegel G. W. F. Sämtliche Werke. Stuttg., 1928. Bd. 18/2. S. 189*). Природа, по учению Гегеля, также есть дух, и потому также имеет Ж., однако не как рефлектирующее начало, поскольку она не познает сама себя, но познается отличным от себя как Ж. Вместе с тем природа есть противоположное духу, то, сквозь что он проходит, чтобы вернуться к себе из раздвоенности. Это движение духа по сути и есть Ж. во всеобщем смысле. Ж. в узком смысле, понимаемая как «единичная жизнь» и свойственная «живому», есть лишь момент всеобщего «метафизического процесса жизни» (*Ibidem*).

Поскольку идея «существенно есть процесс», ее движение является Ж., представляющей идею «в форме непосредственности». Эта Ж. делится



С. 446). Животная субъективность, по учению Гегеля, заключается в том, что в своей телесности и в своем соприкоснове-

Сотворение животного мира. Мозаика собора Сан-Марко в Венеции. XII в.

нии с внешним миром она сохраняет сама себя, не растворяясь в неорганическом мире. Рассматривая жизненный процесс, свойственный всем

животным, Гегель выделял его «троякую форму»: чувствительность, раздражимость и воспроизведение (*Он же. Энциклопедия философских наук. 1975. Т. 1. С. 407*).

Человеческая Ж. также интерпретировалась Гегелем как развитие ряда противоположностей, прежде всего противоречия между духом и телом: «Между духом и телом нет ничего общего, они являют собой две абсолютные противоположности. Их соединение, в котором исчезает их противоположность, есть жизнь, т. е. воплощенный в образе дух» (*Он же. Дух христианства и его судьба // Он же. Философия религии. Т. 1. С. 189*).

В сочинениях Ф. Шлейермахера (1768–1834) понятие «Ж.» имеет широкую палитру значений. Прежде всего, по мнению Шлейермахера, Ж. не может рассматриваться как спекулятивное понятие, как исходная точка для дедукции, поскольку в ней не обнаруживается никакого основания для деления, она есть целостность. При этом Шлейермахер рассматривал абсолютное бытие как Ж., которая «разворачивает из себя противоречия (*Gegensätze*), но, будучи неподверженной ходу времени (*zeitlos*), не переходит в них» (*Schleiermacher F. Sämtliche Werke. B., 1839. Abt. 3. Bd. 4. Th. 1. S. 531*). В наиболее общем смысле Ж. для Шлейермахера означает также некую природную силу (*Naturkraft*) и проявление этой силы (*Kraftäußerung*). Все в целом «тело мира» (*Weltkörper*), отождествляемое Шлейермахером с Землей, есть «тождество всеобщей и особенной жизни», т. е. единство природных сил и их проявлений (*Idem. Dialektik / Hrsg.: R. Odebrecht. Lpz., 1942. S. 242–243*). Исходя из предпосылок философии тождества, Шлейермахер рассматривал

животным, Гегель выделял его «троякую форму»: чувствительность, раздражимость и воспроизведение (*Он же. Энциклопедия философских наук. 1975. Т. 1. С. 407*).

Человеческая Ж. также интерпретировалась Гегелем как развитие ряда противоположностей, прежде всего противоречия между духом и телом: «Между духом и телом нет ничего общего, они являют собой две абсолютные противоположности. Их соединение, в котором исчезает их противоположность, есть жизнь, т. е. воплощенный в образе дух» (*Он же. Дух христианства и его судьба // Он же. Философия религии. Т. 1. С. 189*).

В сочинениях Ф. Шлейермахера (1768–1834) понятие «Ж.» имеет широкую палитру значений. Прежде всего, по мнению Шлейермахера, Ж. не может рассматриваться как спекулятивное понятие, как исходная точка для дедукции, поскольку в ней не обнаруживается никакого основания для деления, она есть целостность. При этом Шлейермахер рассматривал абсолютное бытие как Ж., которая «разворачивает из себя противоречия (*Gegensätze*), но, будучи неподверженной ходу времени (*zeitlos*), не переходит в них» (*Schleiermacher F. Sämtliche Werke. B., 1839. Abt. 3. Bd. 4. Th. 1. S. 531*). В наиболее общем смысле Ж. для Шлейермахера означает также некую природную силу (*Naturkraft*) и проявление этой силы (*Kraftäußerung*). Все в целом «тело мира» (*Weltkörper*), отождествляемое Шлейермахером с Землей, есть «тождество всеобщей и особенной жизни», т. е. единство природных сил и их проявлений (*Idem. Dialektik / Hrsg.: R. Odebrecht. Lpz., 1942. S. 242–243*). Исходя из предпосылок философии тождества, Шлейермахер рассматривал



как тождественные формы существования и проявления Ж. в природе и в разуме. В качестве принципа реального бытия Ж. представляет собой «исходящее из внутреннего единства многообразия деятельности» (*Idem. Sämtliche Werke. B., 1835. Abt. 3. Bd. 5. S. 337–338*). Поскольку Ж. есть свободное проявление природных сил, Шлейермахер нередко отождествлял Ж. и свободу (*Idem. Dialektik. S. 257*). В «Наброске системы этики» (*Entwurf eines Systems der Sittenlehre*) Шлейермахер писал о Ж. как процессе, в котором разум овладевает (*aneignet*) природой, пронизывает ее, преобразует и дает познать себя в ней: «Сама по себе жизнь есть отображение (*Einbilden*) разума в природе» (*Idem. Sämtliche Werke. B., 1835. Abt. 3. Bd. 5. S. 369–370*). Эта жизненная деятельность разума индивидуализирована и потому многообразна: «Жизнь проявляется в различных функциях, которые находятся друг с другом в относительных противоречиях, однако по отдельности не могут ни быть поняты, ни вообще существовать, поскольку они пребывают в необходимой связи». Так понимаемая Ж. протекает в сообществе разумных индивидов и есть «жизнь одушевленного разума», все частные моменты которой органически взаимосвязаны (*Ibid. S. 76–77*). В силу этого Ж. становится у Шлейермахера во многом тождественной истории как процессу ее развертывания.

Лит.: *Dierse U., Rothe K. Leben: [Vom] 18. Jh. bis Gegenwart // HWPh. 1980. Bd. 5. S. 72–85*; *Löw R. Philosophie des Lebendigen: Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität. Fr./M., 1980*; *Sutter A. Göttliche Maschinen: Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant. Fr./M., 1988*; *Sell A. Aspekte des Lebens: Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 und Hegels Phänomenologie des Geistes von 1807 // Sein – Reflexion – Freiheit: Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes / Hrsg. C. Asmuth. Amst., Phil., 1997. S. 79–94*. (Bochumer Studien zur Philosophie; 25); *Ahlers R. Fichte, Jacobi und Reinhold über Spekulation und Leben // Fichte-Studien. 2003. Bd. 21. P. 1–25*; *Bondeli M. Apperzeption, Leben und Natur: Zur Subjekt- und Naturphilosophie bei Kant, Fichte und Hegel // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 2003. Bd. 50. N 3. P. 537–554*; *Ostwald H. Das Leben als abgründig und begründend: Zum Lebensbegriff und Philosophieverständnis bei Fichte und Nietzsche // Fichte-Studien. 2003. Bd. 22. P. 123–139*; *Hegel et la vie / Ed. J.-L. Vieillard-Baron. P., 2004*; *Ingensiep H. W. Organismus und Leben bei Kant // Kant-Reader / Hrsg. H. W. Ingensiep, H. Baranzke, A. Eusterschulte. Würzburg, 2004. S. 107–136*; *idem. Organism, Epigenesis, and Life in Kant's Thinking // An-*

nals of the History and Philosophy of Biology. 2006. Vol. 11. P. 59–84; *Das Leben denken / Hrsg. A. Arndt. B., 2006–2007. 2 Bde*; *Traub H. Liebe, Sein und Leben: Vom inneren Wesen der Wissenschaftslehre // Fichte-Studien. 2006. Bd. 28. S. 215–228*; *Blumentritt M. Begriff und Metaphorik des lebendigen: Schellings Metaphysik des Lebens 1792–1809. Würzburg, 2007*.

Учение о Ж. в философии XIX–XX вв. Большинство мыслителей 1-й пол. XIX в. в своих рассуждениях о Ж. явно или неявно опирались на построения нем. классической философии, в т. ч. и полемизируя с отдельными позициями ее представителей. Одновременно серьезное внимание уделялось бурно развивающимся наукам о Ж.; все более актуальной становилась задача соотношения идеалистических и теоретических представлений о Ж. с научным и эмпирическим базисом. Во многом это привело к начинающемуся со 2-й пол. XIX в. постепенному пересмотру наследия нем. идеализма и к отказу от свойственной ему нацеленности на тотальное объяснение мироздания исходя из заранее заданных абстрактно-понятийных принципов. В результате подобных процессов попытки предложить чисто спекулятивное и универсально-понятийное истолкование Ж. становятся все более редкими. При этом растет внимание к эмпирической Ж. человека, а также к социальной и исторической Ж. человеческого сообщества.

Уже у некоторых представителей нем. романтизма возникали сомнения в способности охватить всю полноту Ж. категориями разума, и эти сомнения со временем лишь усиливались, в т. ч. и под влиянием бурно развивающихся наук о человеке и природе. По словам Ф. Шлегеля, осознание «разлада (*Zwiespalt*) между философией и жизнью» (*Schlegel F. Kritische Ausgabe. Paderborn, 1969. Abt. 1. Bd. 10. S. 89*) неизбежно приводит к попыткам отнестись к Ж. как к источнику самой философии, рассматривать ее не как элемент философских систем, но строить философию исходя из «всей полноты личной жизни» (*der ganzen Fülle der Ichheit des Lebens – Ibid. 1964. Abt. 2. Bd. 12. S. 367*). Попытки увидеть в Ж. основание философского мышления, характерные для мыслителей разной направленности, приводят к появлению единого смыслового поля, обозначаемого как «философия жизни» (*Philosophie des Lebens*), к-рая во многом формируется в полемике и противостоянии

с традиционной «философией школы» (*Philosophie der Schule – Ibid. Bd. 10. S. 8*). Господствовавшее на протяжении веков и достигшее кульминации в классической философии соотношение Ж. с Богом как источником и принципом Ж. сменяется на человекообразное восприятие Ж., в рамках которого мерилом понятия «Ж.» оказывается уже не трансцендентное миру начало, но природные, индивидуальные и общественные структуры, имманентные наличному миру.

Натурфилософия, позитивизм, материализм. Натурфилософские построения нем. романтиков в целом близки основным положениям натурфилософии Шеллинга. Важнейшую задачу философского мышления о Ж. представители романтической натурфилософии видели в спекулятивном осмыслении эмпирических данных, к-рое позволило бы связать естествознание и философию в рамках единой «системы наук». В сочинениях таких авторов, как И. П. Мюллер, Л. Окен, И. Я. Вагнер, Х. Штеффенс, И. П. В. Трокслер, Ж. интерпретировалась исходя из всеобщего, прежде всего в качестве Ж. «мирового организма» (*Weltorganismus*). В рамках такого подхода Ж. единичных существ обычно понималась как «умножение и разобщение большой жизни, которая во всем является одной и той же» (*Steffens H. Anthropologie. Stuttgart, 1922. S. 160*). У мн. авторов (А. К. А. Эшенмайер, Ф. Й. Шельвер, Б. Карнери, Г. Бидерман) также встречается учение о Ж. как о взаимодействии и борьбе противоположных начал: свободы и необходимости, субъективного и объективного, природы и духа. Так, *Новалис* понимал Ж. как колебание между 2 полюсами (бытие и небытие), к-рые взаимосвязаны и необходимы для существования жизненного движения. Это движение часто интерпретировалось романтиками как исходящий от Абсолюта «непрерывный поток» (*ununterbrochener Strom*) Ж., как «жизнь, происходящая от Жизни» (*Novalis. Gesammelte Werke. Gütersloh, 1967. S. 525*).

Романтическое представление о Ж. подвергалось серьезной критике со стороны материалистически настроенных мыслителей, ориентированных на результаты естественных наук. Р. Г. Лотце (1817–1881) отвергал свойственное романтикам учение о «жизненной силе» и считал живые тела

лишь особыми видами механизмов. Представляющееся «оживленным» тело есть не более чем «система взаимоотношений и сопряженных друг с другом физических масс, из отдельных пропорциональных физических сил которых, при условии раздражения определенных точек приложения воздействия и во взаимосвязи с внешними влияниями, происходят явления жизни» (*Lotze H. Leben. Lebenskraft // Idem. Kleine Schriften. Lpz., 1885. Bd. 1. S. 203*). Вместе с тем Лотце сохранял романтическое представление о первенстве духовной Ж. и объяснял Ж. в целом не движением материи, а внутренней духовной Ж., проявляющейся во всем, так что не остается ни одной «части сущего», к-рая не была бы «оживотворена и одушевлена» (*Idem. Mikrokosmos. Lpz., 1856. S. 393*). В последующем материалистический подход к Ж. все более радикализировался: Я. Молешотт (1822–1893) видел основание (*Urgrund*) земной Ж. в движении материи, Ж. для него есть состояние материи, обусловленное «теплом и светом, водой и воздухом, электричеством и механическими вибрациями» (*Moleschott J. Der Kreislauf des Lebens. Mainz, 1857. S. 86, 305, 393*); Л. Бюхнер (1824–1899) определял Ж. как «результат... взаимодействия физических и химических сил» или как «бесприммерно сложную систему механического движения» (*Büchner L. Kraft und Stoff. Fr./M., 1855. S. 451*).

Во 2-й пол. XIX в. ориентированные на осмысление научных результатов философы в вопросе о Ж. разделились на 2 основных лагеря: материалистов и противостоявших им виталистов (Х. Дриш, Э. Гартман, Г. Гельмгольд, И. Райнке), постулировавших «автономию жизненных процессов» (*Driesch H. Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre. Lpz., 1905. S. 6*) и находивших в них «целесообразность» (*Zweckmäßigkeit — Reinke J. Die Welt als That. B., 1901. S. 255*). Согласно Дришу, все живые существа отличаются от др. тел 3 свойствами: видовой формой (*spezifische Form*), обменом веществ и движением. Взгляды виталистов оспаривали с материалистических и дарвинистских позиций Э. Теккель и В. Оствальд; последний считал, что все жизненные процессы управляются потоком энергии, а живые существа являются постоянной энергетической структурой.

Переход от идеалистически-трансцендентного к материалистически-имманентному пониманию Ж. отражен в эволюции взглядов Л. Фейербаха (1804–1872). В ранних произведениях Фейербах видел основание Ж. в связанных с романтизмом понятиях «дух» (*Geist*) и «гений». При этом в отличие от романтиков и спекулятивной философии он выделял «реальную Ж.» как начало всякой спекуляции, не раскрываемое полностью при помощи спекулятивных методов. По его словам, «аналитическая» наука «прямо противоположна жизни», поскольку «она ищет жизнь в глубине, а жизнь существует лишь на поверхности; она ищет сущность (*Wesen*) позади чувств, в то время как сущность находится перед чувствами». Поэтому «жизнь есть местонахождение (*Standpunkt*) абсолютного», в то время как вторичная по отношению к ней наука и теория — «местонахождение конечного». По словам Фейербаха, «жизнь объединяет, а наука расчленяет» (*Feuerbach L. Gesammelte Werke. B., 1971. Bd. 10. S. 134*). Со временем в сочинениях Фейербаха все более усиливается тенденция объяснять жизненные феномены при помощи понятий «чувственность» (*Sinnlichkeit*), «телесность» (*Leiblichkeit*), «эгоизм» (*Ibid. S. 139*). Согласно Фейербаху, «чувственность есть совершенство», поэтому «тот, кто выходит за пределы местонахождения чувственности, жизненного созерцания, делает из совершенной сущности несовершенную» (*Ibidem*). Поскольку чувственная Ж. есть первичная данность, только она и есть нечто «божественное»: «Жизненность есть божественность (*Göttlichkeit*); основное свойство жизненности — обоснование Божества (*Gottheit*)» (*Ibid. S. 69*). Однако в отличие от мн. предшествующих авторов для Фейербаха это означало не то, что Ж. укоренена в Боге, но что божественность есть не более чем объективация Ж. В связи с направленностью внимания Фейербаха на земную Ж. большое значение для него имело представление об исторической Ж.: «История есть жизнь... жизнь — история; жизнь без истории — это жизнь без жизни» (*Idem. Sämtliche Werke. Lpz., 1847. Bd. 3. S. 47–48*).

Восприятие природного сообщества в качестве исходного пункта рефлексии о Ж. было характерно для представителей франц. позитивиз-

ма. Развивая научные идеи Ф. К. Биша и А. Бленвиля, О. Конт (1798–1857) определял Ж. как корреляцию 2 несводимых друг к другу элементов — организма и связанной с ним среды (*milieu*): «Гармония между живым существом и соответствующей средой представляет собой фундаментальное условие жизни». Согласно Конту, все живые существа — от простых растений до людей — живут в тесной связи с окружающей их природой и могут существовать «лишь благодаря сложной организации внешних благоприятных условий». Законы взаимодействия организма и среды обеспечивают стабильное протекание всех жизненных процессов (*Comte A. Cours de philosophie positive. P., 1860. T. 3. P. 201–203*). Такое понимание Ж. позволило Конту считать жизненные структуры природы и общества аналогичными, рассматриваемыми соответственно биологическими и социальными науками. Идеи Конта были развиты Г. Спенсером (1820–1903), согласно к-рому Ж. есть «постоянное приспособление внутренних отношений», т. е. внутреннего устройства организма, «к внешним отношениям», т. е. к условиям внешнего мира (*Spencer H. First Principles. L., 1910. Vol. 1. P. 61*). Это приспособление характерно в т. ч. и для социальной Ж. человека.

Тенденция интерпретировать понятие «Ж.» исходя из повседневной жизнедеятельности человека нашла продолжение в философско-идеологических построениях марксизма. В работе «Немецкая идеология» К. Маркс (1818–1883) и Ф. Энгельс (1820–1895) указывали, что «производство идей, представлений и данных сознания» укоренено «в материальной деятельности и материальной коммуникации (*Verkehr*) людей». Поэтому «речью реальной жизни» является материальная общественная деятельность человека, в то время как все интеллектуально-идеологическое содержание есть лишь «отблески и отзвуки этого жизненного процесса» (*Marx K., Engels F. Die deutsche Ideologie // Marx-Engels Jahrbuch. B., 2003. S. 115–116*). Подобные представления о Ж. привели к формулированию известного тезиса марксизма и диалектического материализма: «Не сознание определяет жизнь, но жизнь определяет сознание» (*Ibid. S. 116*). Лишь там, где прекращается абстрактная



философская спекуляция и происходит обращение к непосредственной Ж. природы и общества, т. е. «при реальной жизни», возникает благодаря этому «реальная, позитивная наука, отображение практической деятельности людей» (Ibidem).

«Философия жизни». В отличие от позитивизма, гегелианства, неокантианства и др. философских направлений рубежа XIX и XX вв. «философия жизни» (Lebensphilosophie) не представляла собой организованной «школы», а относимые к ней мыслители нередко вовсе не поддерживали никаких отношений друг с другом. В связи с этим отнесение того или иного философа к «философии жизни» является во многом произволом исследователей, однако вместе с тем основывается на определенных тенденциях развития философской мысли, определяющей среди к-рых можно считать общую для представителей «философии жизни» интенцию рассматривать Ж. не как «органический» феномен, но как всеохватывающий процесс, соединяющий в себе природные, антропологические, исторические и общечеловеческие факторы и не сводимый ни к каким иным мыслительным конструкциям. Традиц. является восходящее к работе М. Шелера (1874–1928) «Попытки построения философии жизни» (Versuche eines Philosophie des Lebens, 1913) отнесение к числу основоположников «философии жизни» Ф. Ницше (1844–1900), В. Дильтея (1833–1911) и А. Бергсона (1859–1941). Вместе с тем мн. ключевые идеи «философии жизни» были сформулированы намного раньше. Так, определяющее влияние на развитие взглядов Дильтея оказали размышления Ф. Шлегеля, первоначальные построения Ницше были проникнуты духом пессимистической философии А. Шопенгауэра (1788–1860), большое значение для нем. и франц. «философии жизни» имели работы Ж. М. Гюйо (1854–1888).

В сочинениях Шопенгауэра сам термин «философия жизни» не употребляется, однако понятие «Ж.» несомненно имело для него фундаментальное значение. В философии Шопенгауэра, к-рую он намеренно противопоставлял «университетской философии», мир понимается как результат и поле взаимодействия двух начал: «представления» и «воли». Воля, к-рую Шопенгауэр соотносил

с кантовской «вещью в себе» и признавал «сущностью мира», есть «воля к жизни» (Wille zum Leben — *Schopenhauer A. Sämtliche Werke*. Lpz., 1938. Bd. 2. S. 215). Ж., по большей части понимаемая в смысле биологической Ж., характеризуется им как «зеркало» (Ibid. S. 324) или «проявление» (Ibid. Bd. 4. S. 84) воли. Важными для Шопенгауэра являются также понятия «жизненной силы» (Lebenskraft) и «жизненного напора» (Lebensdrang), с помощью к-рых он пытался интерпретировать Ж. как «неразумное стремление», к-рое не может быть объяснено при помощи чего-то иного, но само есть основание всякого объяснения, «зерно реальности» (Ibid. Bd. 2. S. 326). Применительно к человеку Ж. оценивается Шопенгауэром как слепая воля к продолжению рода, «постоянный обман» и «непрерывное страдание». Поэтому задачу человека Шопенгауэр видел в том, чтобы избавиться от этой «иллюзии» Ж. и путем «отрицания воли к жизни» достичь освобождения от «порочности мира» (Ibid. S. 447, 453–454).

Хотя у Ницше также не обнаруживается термина «философия жизни», в письме к Матильде Майер от 15 июля 1878 г. он говорил о себе как о буд. «философе жизни» (*Nietzsche F. Sämtliche Briefe*. Münch., 1986. Bd. 5. S. 338). В ранних сочинениях, отмеченных влиянием Шопенгауэра и Р. Вагнера, Ницше, по собственному признанию, пытался найти объяснение процессу и ценности Ж., исходя из миропонимания древнегреч. «теоретического человека», творчески соединявшего искусство и науку с непосредственным «переживанием» Ж. («Рождение трагедии из духа музыки», 1872). В работе «О пользе и вреде истории для жизни» (1874) эта тематика получила дальнейшее развитие, будучи интерпретирована в рамках антагонизма науки (истории) и Ж. История, согласно Ницше, не может быть чистой наукой, но должна быть поставлена на службу Ж., понимаемой как «неисторическая сила» (*Idem. Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. G. Kolli, M. Montinari*. B., 1972. Abt. 3. Bd. 1. S. 253), для того чтобы живое не лишилось необходимой для него «атмосферы». Когда люди начинают ценить историю больше, чем Ж., «подчиненная таким образом жизнь стоит немного, поскольку она меньше является жизнью теперь... чем

тогда, когда она была подчинена не знанию, а инстинктам и властным приказаниям» (Ibid. S. 294–295).

В результате постепенной утраты надежды на возрождение древнегреч. понимания Ж. и возобновления дионисийской «полноты жизни» в искусстве (прежде всего в музыке Вагнера) Ницше теряет и «доверие к жизни»; как он писал в «Веселой науке» (1882), «сама жизнь стала проблемой» (Ibid. 1973. Abt. 5. Bd. 2. S. 18). В попытках разрешить эту проблему и найти адекватное отражение полноты Ж. в мышлении Ницше отказывался признать справедливыми различные теории органической Ж., прежде всего построения Г. Спенсера и др. сторонников дарвинизма. Эмпирические и биологические проявления Ж. для Ницше являются лишь вторичными характеристиками самой Ж. как спонтанной, наступательной, образующей и распространяющейся силы (Kraft). Так понимаемая Ж. есть, согласно Ницше, «присвоение, нарушение, преодоление чуждого и слабого, подавление». По мнению Ницше, открывшееся в его мышлении новое содержание Ж. как силы требует переопределить это понятие, предложить собственную «формулу» Ж., в качестве к-рой у Ницше выступает тезис: «Жизнь есть воля к власти» (Ibid. 1974. Abt. 8. Bd. 1. S. 159). Выделив волю к власти в качестве одного из главных понятий своей философии, Ницше отверг представление Шопенгауэра о «воле к жизни» как определяющей силе мирового движения: «Лишь там, где есть жизнь, есть также и воля, но не воля к жизни... а воля к власти» (Ibid. 1968. Abt. 6. Bd. 1. S. 145). Критикуя Шопенгауэра, он утверждал: «То, что он называет волей, есть не более чем пустое слово. У него речь все еще идет о воле к жизни, тогда как жизнь есть просто частный случай воли к власти» (Ibid. 1972. Abt. 8. Bd. 3. S. 93). В качестве воли к власти Ж. имеет ряд особых характеристик: она есть «рост» (Wachstum), «обладание и желание еще большего обладания» (Haben und Mehr-haben-wollen — Ibid. 1974. Abt. 7. Bd. 3. S. 312), борьба (Kampf), «воля к накоплению силы» (Ibid. 1972. Abt. 8. Bd. 3. S. 53). Понятия «Ж.» и «воля» заместили у Ницше первичные для классической нем. философии понятия «разум» и бытие». Разум (сознание), согласно Ницше, «есть лишь средство и инструмент



на службе высшей жизни» (Ibid. 1974. Abt. 8. Bd. 1. S. 305) и потому должен быть подчинен жизненному стремлению и напору. Место мышления о бытии должно занять мышление о Ж., поскольку, по словам Ницше, «мы не имеем никакого другого представления о бытии, кроме как — жизнь» (Ibid. S. 151). В противопоставлении бытию Ницше полагает Ж. непрерывным «становлением» (Werden), и реальность этого становления расценивается как единственная существующая реальность (Ibid. 1970. Abt. 8. Bd. 2. S. 290). С понятием «становление» связано учение Ницше о том, что определяющим для Ж. организма является не стремление к самосохранению, но стремление к самопреодолению: все живое действует «не для того, чтобы сохранить себя, но чтобы стать чем-то большим» (Ibid. 1972. Abt. 8. Bd. 3. S. 93).

Рассматривая вопрос о значении и ценности Ж., Ницше радикально отвергал любые, в т. ч. свойственные христ. мировоззрению, попытки трансцендировать ценность Ж., увидеть ее цель в единении с Богом как источником Ж. В отличие от Гюйо, считавшего, что в основе Ж. лежит моральное сознание, Ницше рассматривал Ж. в целом в качестве явления, находящегося по ту сторону представлений о добре и зле. Отвергая связанные с христианством моральные основы Ж., Ницше утверждал, что «все основные инстинкты жизни неморальны (unmoralisch)» и направлены лишь на то, чтобы «распространить власть» (Ibid. 1986. Abt. 7. Bd. 4. Thl. 2. S. 384). Поэтому достигнутый «уровень власти» есть единственное в Ж., «что имеет ценность» (was Werth hat — Ibid. 1974. Abt. 8. Bd. 1. S. 219). Всякая мораль, согласно Ницше, есть лишь средство подавления Ж., она «отрицает жизнь», поэтому «мораль необходимо уничтожить, чтобы освободить жизнь» (Ibid. S. 282). Взамен традиц. представления о моральной Ж. Ницше предлагал видеть ценность Ж. в «вечной радости творчества» (Ibid. 1972. Abt. 8. Bd. 3. S. 440). При этом «утверждение» (Jasagen) Ж. должно распространяться не только на ее удовольствия, но и на ее «наиболее неприятные и жестокие проблемы» (Ibidem), на горе и страдание. Все это, равно как заблуждение и несправедливость, есть проявление стремления Ж. преодолеть саму себя, при-

знак ее неисчерпаемости: «В принеся в жертву своих высших видов жизнь наслаждается своей собственной неисчерпаемостью» (Ibidem). Отвергая христ. представления о вечной загробной Ж., Ницше постулировал самоценность земной Ж. человека: «Нынешняя жизнь — это твоя вечная жизнь» (Ibid. 1973. Abt. 5. Bd. 2. S. 411). Вечная Ж. также интерпретировалась Ницше в рамках его учения о «вечном возвращении»: «Вечное возвращение жизни» (Ibid. 1972. Abt. 8. Bd. 3. S. 440) он рассматривал как чистый процесс самоутверждающейся воли, к-рая возвышается над всеми ее отдельными проявлениями.

Исходным пунктом построения «философии жизни» у Дильтея было размежевание с традиц. метафизикой, в к-рой «захватывающая реальность (Wirklichkeit) жизни видна лишь контурно» (Dilthey W. Gesammelte Schriften. Göttingen, 1990. Bd. 1. S. 101). Как и Ницше, Дильтей считал, что мышление о бытии должно быть замещено мышлением о Ж., к-рое могло бы «постичь саму жизнь в ее многообразии и глубине» (Ibid. Bd. 5. S. 4). Задача понимания и описания жизненного процесса рассматривалась Дильтеем как первоочередная задача человека, его назначение: «Мы стремимся к тому, чтобы показать жизнь такой, какая она есть. Описать жизнь — вот в чем наша цель» (Ibid. S. LIV). Полемизуя с Э. Геккелем, Дильтей утверждал, что духовная Ж. не может быть редуцирована к природной Ж., хотя природные факторы и образуют «внутренние условия духовной жизни» (Ibid. Bd. 1. S. 17). Поэтому науки о природе (Naturwissenschaften) являются необходимой частью исследования того «психофизического жизненного единства», в качестве к-рого представлено человеческое существование (Dasein) и человеческая Ж. (Ibid. S. 15). Система этого жизненного единства — реальность, которая также образует предмет «исторически-общественных» наук, обозначаемых Дильтеем как «науки о духе» (Geisteswissenschaften). Эти науки делают предмет изучения Ж. как «взаимосвязь возникающих под воздействием внешнего мира взаимодействий людей» (Ibid. 1992. Bd. 7. S. 228) или как «действенную взаимосвязь, наличествующую между собственной личностью (das Selbst) и ее средой (Milieu — Ibid. 1994. Bd. 6. S. 143, 304). Понимаемая т. о. Ж. яв-

ляется «основным предметом» и «исходным пунктом» философского мышления. При этом она может рассматриваться только изнутри ее самой, поскольку нет никакой внешней трансцендентной точки, из к-рой на нее можно было бы посмотреть; напротив, Ж. есть «первоначало познания» (Prius des Erkennens) и его предпосылка. Она, по словам Дильтея, «есть известное изнутри и то, за пределами чего невозможно ничего обнаружить» (Ibid. Bd. 7. S. 261, 334). Однако «философия жизни» Дильтея не является субъективистской: он полагал, что именно исходя из понимания Ж. можно достичь наиболее полного знания о мире: «До сих пор пытались постичь жизнь исходя из мира. Но существует лишь один путь — от постижения жизни к миру» (Ibid. S. 291).

В науках о духе должен господствовать не «понятийный метод», а «постижение (Innewerden) психического состояния в его целостности и обретение его в позднейшем переживании (Nacherleben)». При таком подходе, по словам Дильтея, «жизнь постигает жизнь» (Ibid. S. 136). Правильным когнитивным подходом к Ж. Дильтей считал не столько познание, сколько «понимание» (Verstehen) Ж. (см.: Ibid. S. 196) в ее «обликах» (Gestaltungen) и выстраивание сопряженных с ними «значений» (Bedeutungen; Ibid. S. 233). Согласно Дильтею, такое познание может открывать мн. аспекты Ж., однако при этом сама Ж. в ее полноте остается непроницаемой для разума, поскольку она есть «одновременно нечто соразмерное мысли и недоступное исследованию», непостижимое, «поток», движение (Ibid. Bd. 5. S. LIV). Ж. «полна противоречий», она соединяет в себе «жизненность и закон, разум и произвол», всегда открывает «новые стороны», поэтому «будучи ясна в частностях, в целом остается совершенно загадочной» (Ibid. 1931. Bd. 8. S. 140). В отличие от Ницше, в поздний период предпочитавшего говорить о Ж. применительно к «неисторической» (geschichtslos) природе, Дильтей считал, что Ж. может быть только исторической, так что понятия «история» и «жизнь» часто выступают у него как взаимозаменяемые: «Жизнь есть полнота, многообразие, но притом и взаимодействие того единообразного, которое переживают индивиды. По своему содержанию она одно-

с историей. В каждой точке истории есть жизнь» (Ibid. Bd. 7. S. 256). Т. о., по утверждению Дильтея, индивид есть точка пересечения культурных систем, в которых он живет (Ibid. S. 251): воспитания, науки, политики, религии, искусства и т. д., к-рые представляют собой различные аспекты общественной Ж.

Основанием для отнесения Бергсона к числу представителей «философии жизни» является гл. обр. его соч. «Творческая эволюция» (*L'évolution créatrice*, 1907), в к-ром он пытался доказать, что механистический и редуционистский подход к эволюции не в состоянии дать ей объяснение как жизненному процессу. Для обозначения тех аспектов Ж. и эволюционного движения, к-рые несводимы к механическим взаимодействиям, Бергсон ввел специальное понятие «жизненный порыв» (*élan vital*). По мысли Бергсона, традиц. дарвинистский подход к эволюции не может объяснить, почему в эволюционном процессе Ж. стремится к все большей сложности. Сложность живого организма Бергсон считал несводимой к сумме его составляющих. Законы физики и химии он находил движущимися по касательной к Ж., представляемой как бесконечная кривая, и находил их бессильными «предложить ключ к жизни» (*Bergson H. L'évolution créatrice // Oeuvres. P., 1959. P. 521, 527*). Обреченными на неудачу Бергсон считал и подступы к Ж. со стороны спекулятивного мышления, стремящегося сделать Ж. целиком прозрачной. Это обусловлено тем, что, согласно Бергсону, Ж. есть «постоянное творчество непредсказуемого вида» (*une création continue d'imprévisible forme — Ibid. P. 519*), она произвольно развивается и длится (Ibid. P. 537–538). Интеллект не способен сформировать никакое полное представление о Ж., поскольку он всегда рассматривает живое статично, как мертвую и безжизненную материю. Поэтому единственное возможное познание Ж.— это интуитивное познание ее с помощью инстинкта, к-рый «организован в соответствии с формой самой жизни» и органично с ней связан. В самосознании инстинкт оказывается способен интуитивно проникнуть «вовнутрь самой жизни», подобно тому как художник видит интуитивно в целом произведение и одновременно постигает его смысл. Задача

познания Ж. аналогична задаче художника, к-рый уничтожает границы между собой и своим произведением и создает область взаимопроникновения творца и творимого. Исходя из этой аналогии, Бергсон определял Ж. как «совместное взаимопроникновение (*compénétration*), безгранично продолжающееся творчество» (Ibid. P. 661). Т. о., по мысли Бергсона, Ж. раскрывается как чистая длительность в интуитивной интроспекции, «совпадении нашего Я с самим собой» (Ibid. P. 664–665). При этом Бергсон различал Ж. в целом и Ж. в ее конкретных формах и воплощениях: Ж. в целом есть безусловная подвижность, но ее единичные выражения воспринимают эту подвижность лишь вынужденно, и потому всегда «отстают», не исчерпывают полноты Ж.

Идея Ж. как безграничного процесса, не поддающегося логическому и понятийному анализу, занимала важное место в философских размышлениях Г. Зиммеля (1858–1918). Согласно Зиммелю, «интеллект разрывает содержание жизни и вещей, чтобы превратить их в инструменты, в системы, в понятия» (*Simmel G. Zur Philosophie der Kunst. Potsdam, 1922. S. 137*). Сама по себе Ж. следует не рациональной, но особой «витальной логике» (*Idem. Fragmente und Aufsätze. Münch., 1923. S. 158*), в к-рой противоречия оказываются совместимыми: «...единый акт жизни включает бытие ограниченным (*Begrenztsein*) и преодоление границ» (*Idem. Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel. Münch., 1918. S. 4*). Исходя из этого жизненный процесс интерпретировался Зиммелем как нечто, «постоянно преодолевающее границы, стремящееся по ту сторону и в этом преодолении обретающее свою сущность» (Ibid. S. 27). Подобно Бергсону, Зиммель находил необходимым отличать саму Ж. от ее форм, диалектически взаимосвязанных с ней: «Будучи жизнью, она требует формы (жизнь есть более-чем-жизнь (*Mehrals-Leben*)), но будучи жизнью, она также требует чего-то больше, чем форма (жизнь есть большая жизнь (*Mehr-Leben*)). Таким противоречием наделена жизнь — она может находить приют (*unterkommen*) лишь в формах, и в то же время не может найти приют в формах» (Ibid. S. 22). Тот факт, что Ж. в качестве оформленной должна всегда выходить за пределы своей формы, Зиммель на-

зывал «трансцендентностью жизни». Такой же род противоречивой двойственности и трансцендентности обнаруживается, согласно Зиммелю, в человеческом сознании, которое есть «символ или реальное самовыражение жизни» (*Idem. Fragmente und Aufsätze. 1923. S. 6*). Преодолевающая собственные пределы Ж., осознав саму себя, принимает затем объективированный облик в науке, искусстве, морали, религии и т. д., т. е. в культуре. Содержание культуры представляет собой «возвышение (*Überfluß*) над простым жизненным процессом» (*Idem. Brücke und Tür. Stuttg., 1957. S. 83*). Реалии Ж. культуры Зиммель пытался объяснить при помощи различения жизненного процесса и «формы» Ж. В искусстве, морали, религии, по мнению Зиммеля, происходит соединение закона индивидуальной Ж. со стихийной силой жизненного процесса, поэтому Ж. в конечном счете всегда остается «борьбой в абсолютном смысле... которая содержит в себе относительное противостояние борьбы и мира (*Frieden*)» (*Idem. Der Konflikt der modernen Kultur. Münch., 1918. S. 47–48*).

Сформировавшееся в рамках «философии жизни» представление о Ж. и ее характерных чертах и свойствах (в особенности в части взглядов Ницше и Бергсона) получило широкий резонанс и на рубеже XIX и XX вв. стало ярким признаком и центральной темой эпохи. В «популярной» версии «философия жизни» нередко сводилась к наивному иррационализму, стремившемуся противопоставить непосредственное переживание точному расчету технического и индустриального прогресса. Особенно широко и многообразно идея Ж. как «изначального потока», «подлинного бытия» была представлена в художественной лит-ре этого периода, в частности в произведениях М. Метерлинка, С. Георге, Г. фон Гофманстала, Р. М. Рильке, М. Пруста. Серьезное влияние «философия жизни» оказала на зарождающийся психоанализ, на З. Фрейда, а также на мн. политические и идейные движения начала XX в.

Многие идеи «философии жизни» (гл. обр. построения Дильтея и П. Йорка фон Вартенбурга) сыграли важную роль в формировании подхода к понятию «Ж.» создателя феноменологии Э. Гуссерля (1859–1938), в поздних сочинениях особое вни-

мание уделявшего концепции «жизненного мира» (*Lebenswelt*) — близкого человеку, но остающегося скрытым для интеллектуального познания «заднего плана» Ж., к-рый обеспечивает проявление объектов познания. Согласно Гуссерлю, упоение научным прогрессом и связанное с ним забвение непосредственной данности Ж. опасно для человека как разумного и мыслящего существа. Необходимо во мн. областях «вернуться к наивности жизни», поскольку в конечном счете все научные теории фундированы в «направляющей все жизни» (см.: *Husserl E. Husserliana: Gesammelte Werke. Hague, 1976. Bd. 6: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. S. 60, 131, 145, 152*).

Феноменологические мотивы в мышлениях о Ж. соединяются с идеями «философии жизни» у Шелера, для к-рого Ж. является самостоятельным, основанным на «прафеноменах» (*Urphänomenen*) началом (*Agens*), к-рое не сводимо ни к явлениям сознания (чувства, восприятия), ни к телесным механизмам, ни к их взаимодействию» (*Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 101*). Ж. рассматривалась Шелером в тесной связи с главным для него вопросом о ценностях: у Ж. есть собственные ценности, поскольку она есть «внутренне структурированная целостность функций и форм, которые лишь представляют и являют себя в неорганической материи и ее механизмах» (Там же). Эти «ценности жизни» не сводимы ни к ценностям пользы, ни к ценностям чувственных удовольствий, ни к техническим ценностям. Шелер жестко критиковал релятивизацию ценностей Ж., подчинение их принципам «полезности» или «мнения большинства». Сама цивилизация и само «большинство», согласно Шелеру, могут получить оправдание своего существования лишь благодаря тому, что они служат «большей жизни». Разрабатывая проблему соотношения естественного и разумного в Ж. в поздний период творчества, Шелер видел основную задачу человека в «одухотворении» (*Vergeisterung*) Ж.: Ж. помещает дух в деятельность, а дух «идеирует» (*ideiert*) Ж. (*Шелер М. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1930. S. 96*). Как природное живое существо (*Vitalwesen*) человек есть «тупик», однако он может возвы-

ситься над природной Ж., поскольку он — такое существо, «в котором психическое отозвано от службы жизни и освобождено для службы духу» (*Idem. Philosophische Weltanschauung. Bonn, 1929. S. 102*). В силу этого, как полагал Шелер, человеческая Ж. есть лишь часть космического процесса становления «самого Божества» (*Ibid. S. 103*).

Дальнейшее развитие и осмысленные идеи «философии жизни» обрели в творчестве Л. Клагеса, Т. Лессинга, Г. Кайзерлинга, Р. Панвица, Х. Ортеги-и-Гассета, М. де Унамуну и др. Близким к «философии жизни» было получившее широкий общественный резонанс учение философа и музыканта А. Швейцера о «благоговении перед жизнью» (*Ehrfurcht vor dem Leben*) как необходимым и фундаментальным принципе нравственности (см.: *Schweitzer A. Die Ehrfurcht vor dem Leben: Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. Münch., 1991*). Мн. авторы соединяли отдельные подходы «философии жизни» с идеями экзистенциализма и феноменологии (Г. Миш, О. Больнов, А. Камю, Х. Г. Гадамер и др.). В неокантианстве и «философии ценностей» предпринимались попытки интерпретации Ж. как устанавливаемой и объективируемой субъектом системы ценностей и приоритетов (Г. Риккерт). Широкое распространение начиная с 30-х гг. XX в. получают попытки разрешения вопроса о Ж. в рамках философской антропологии (Х. Плеснер) или философии естественных наук (Л. фон Бергаланфи, Э. Шрёдингер), в частности биологии, понимаемой как учение об общих принципах Ж. и фундаментальных характеристиках живого. Характерным для биологического подхода к Ж. становится понятие «открытая система»: «Живой организм есть уровень (*Stufenbau*) открытой системы, который обладает своими составными частями исходя из своей системной обусловленности» (*Bertalanffy L., von. Das Biologische Weltbild. Bern, 1949. Bd. 1. S. 124*), поэтому Ж. есть «не свойство некоего гомогенного вещества, но результат системы» (*Jordan H.J. Allgemeine vergleichende Physiologie der Tiere. B., 1929. S. 333*). Различные аспекты эволюции Ж. подробно и разносторонне рассматривались в работах П. Тейяра де Шардена (см.: *Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987*).

После второй мировой войны восприятие проблематики Ж. в европ. философии во многом меняется — глобальные теоретические построения и универсальные схемы сменяются попытками понять Ж. в конкретных проявлениях, осмыслить ее во всей противоречивости и жесткости повседневно развития, обосновать ценность Ж. перед лицом ее фактического обесценивания. Усиливается внимание к этическому содержанию Ж. (Х. Арндт, К. Ясперс, Т. Адорно), к ее социальным, политическим (Н. Луман, Ю. Хабермас) и религ. аспектам. Стремительный прогресс в последние десятилетия XX в. научных исследований, нацеленных на изучение живых организмов, и прежде всего человека, с небывалой остротой поставил перед философами задачу осмысления воздействия человека на весь комплекс планетарной Ж. Ставшее неизбежностью вмешательство высоких технологий в человеческую Ж. сделало постоянной темой философской рефлексии совокупность проблем *биоэтики*, и прежде всего проблеме начала и конца человеческой Ж., тесно связанную с вопросом о ее бытийной природе. В определенной мере в совр. мышлении о Ж. фиксируется движение, обратное переходу от религиозного к естественно-научному истолкованию Ж. в Новое время, — несмотря на небывалый научный прогресс, Ж. сохраняет свою таинственность для научно ориентированного сознания, и для разрешения ее загадок оно вынуждено обращаться к традиц. религ. представлениям о ней.

Лит.: *Keller A. Eine Philosophie des Lebens: Henri Bergson. Jena, 1914; Pfeil H. Jean-Marie Guyau und die Philosophie des Lebens. Augsburg, 1928; Feifel R. Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn. Bonn, 1938; Trotignon P. L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique. P., 1968; Dierse U., Rothe K. Leben: [Vom] 18. Jh. bis Gegenwart // HWPPh. 1980. Bd. 5. S. 80–97; Albert K. Lebensphilosophie // TRE. 1990. Bd. 20. S. 580–594; Held K. Lebenswelt // Ibid. S. 594–600; Graham J. T. A Pragmatic Philosophy of Life in Ortega y Gasset. Columbia, 1994; Life: In the Glory of its Radiating Manifestations / Ed. A.-T. Tymieniecka. Dordrecht, 1996. (Analecta Husserliana; 48); Life: The Human Quest for an Ideal / Ed. A.-T. Tymieniecka. Dordrecht, 1996. (Analecta Husserliana; 49); Life: Phenomenology of Life as the Starting Point of Philosophy / Ed. A.-T. Tymieniecka. Dordrecht, 1997. (Analecta Husserliana; 50); Kleffmann T. Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie: Eine Interpr. Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth. Tüb., 2003; Werle J. M.*



Nietzsches Projekt «Philosoph des Lebens». Würzburg, 2003; *Möckel C.* Das Urphänomen des Lebens: Ernst Cassirers Lebensbegriff. Hamburg, 2005; *Schmidt I.* Vom Leben zum Sein: Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie. Würzburg, 2005; *Leben als Phänomen: Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog / Ed. H. R. Sepp, I. Yamaguchi.* Würzburg, 2006; *Reginster B.* The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism. Camb., 2006.

Д. В. Смирнов

