

Рыбин Владимир Александрович

**ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ЭВТАНАЗИИ:
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

09.00.01 Онтология и теория познания

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Екатеринбург
2006

Работа выполнена на кафедре философии Челябинского государственного университета

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Мирошников Юрий Иванович

доктор философских наук, профессор
Невелева Вера Сергеевна

доктор философских наук, профессор
Серова Ирина Анатольевна

Ведущая организация: Центр эко- и биофилософии ИФ РАН

Защита состоится 19 октября 2006 г. в _____ часов на заседании диссертационного Совета Д 212. 286. 02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук при Уральском государственном университете им А. М. Горького по адресу: 620083 г. Екатеринбург, пр. Ленина, ауд. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета им. А. М. Горького

Автореферат разослан " ____ " _____ 2006 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
доктор философских наук, профессор _____ В. В. Ким

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования

Эвтаназия не является узкомедицинской проблемой, но концентрирует в себе всю антропологическую проблематику современности и затрагивает фундаментальные основания человеческого бытия в мире.

Эвтаназия – как осуществляемое руками медиков целенаправленное ускорение смерти больного человека (обоснуемое, как правило, безнадежностью его состояния и соображениями избавления его от страданий) – на протяжении 2500 лет отторгалась в медицине, осуждалась в обществе и преследовалась по закону (о чем, в частности, свидетельствовал обвинительный приговор по делу нацистов-медиков, практиковавших эвтаназию в нацистской Германии в рамках доктрины «расовой гигиены»).

Однако, начиная с середины 70-х гг. XX в., отношение к эвтаназии стало меняться, что выразилось в ряде случаев прекращения жизнеподдерживающих мероприятий у тяжелых больных, судебных решениях по этому поводу, в череде дискуссий, открыто поставивших под сомнение авторитет сложившихся нормативов медицинской этики, включая запрет на эвтаназию, и гуманистической традиции в целом. С тех пор возникли новые варианты эвтаназии (например, добровольная форма эвтаназии, т.е. фактически самоубийство при содействии врачей), а прецеденты ее введения в институт «практического гуманизма», каковым до сих пор повсеместно была медицина, умножились. Такое смещение мировоззренческих эталонов не может рассматриваться в качестве «случайных» прецедентов или «субъективных» отклонений, оно представляет собой выражение более обширных тенденций по изменению человеком своего природно-общественного бытия.

Способы, формы и средства постижения и преобразования реальности, сложившиеся в «прометеевско-фаустовской», «техногенной» цивилизации Запада, которые до недавнего времени рассматривались как безусловное благо, за несколько последних десятилетий XX в. не только вызвали ряд кризисов, таких, как экологический, демографический, экономический и др., но благодаря инновациям в сфере биомедицинских технологий породили целую «популяцию» антропогенно-антропологических рисков, связанных с воздействием на природу человека и реальной возможностью ее качественной трансформации (генетическое манипулирование, клонирование, трансплантация органов, вживление микрочипов, операции по изменению пола и т.д.). К числу этих рисков относится и проблема эвтаназии, которую, таким образом, следует рассматривать как выведенную в сферу медицины «верхушу айсберга» тех конфликтов и противоречий, к которым привела установка на преобразование первой, «естественной» природы во вторую, «искусственную» и превращение ее в «неорганическое тело человека». Сегодня эта «природопокорительская» стратегия не только «накрыла» своими артефактами внешнюю природу, но обратилась, наконец, и на самого человека. Непоколебимость прежних мировоззренческих абсолютов, позволявшая продуктивно и относительно безболезненно сочетать «науку» и «нравственность», приращение «знаний» и «ценности» гуманизма, гарантируя человеку при этом статус «антропологической неприкосновенности» (выражением которого выступал, в частности, запрет на эвтаназию), ныне утрачена, рассыпалась на ценностные плюрализмы, что доказывает невозможность возврата в состояние былого, достаточно устойчивого баланса «естественного» и «искусственного».

В сложившейся ситуации нельзя более положиться ни «опыт предков», ни на «мудрость природы», ни на «достижения науки». Это в полном смысле хайдеггеровский «поворот на лесных тропах», – Kehre, - где осмысление и переосмысление фундаментальных характеристик человеческого существования в мире становится условием выживания человечества и в качестве базисного фактора его существования включается в само определение бытия.

Тем самым проблема эвтаназии является онтологически конститутивной, а ее философское обоснование – парадигмальным для решения современных противоречий природно-общественного бытия людей и будущего всего человеческого рода.

Степень разработанности проблемы

Общепринятое терминологическое определение эвтаназии до сих пор отсутствует. Авторы, пытающиеся выработать единое понятие эвтаназии, делают акцент на разных сторонах исследуемого феномена – либо преимущественно на результате (смерть пациента) (Громов А.П., Зильбер А.П.), либо на действиях, ведущих к этому результату и отнесенных к субъекту этого действия (Балашов Л.Е., Тищенко П.Д.), либо на мотивах соответствующих действий и их оценке (Иванюшкин А.Я., Чернега К.А.), либо на контекстуальных условиях (Крылова Н.В., Ивченко О), либо на широкой рефлексии по поводу рассматриваемого феномена (Силуянова И.В., Юдин Б.Г.), либо склонны употреблять метафору (Ковалев М.И.), а иногда пространное обсуждение проблемы вообще ведется при отсутствии какого-либо исходного определения (П. Куртц.).

Применительно к эвтаназии выработана классификация (Иванюшкин А.Я., Рыбин В.А. и Дюкарева А.М.), образованная тремя группами парных категорий, которые довольно полно описывают возможные практические ситуации: *активная – пассивная, добровольная – принудительная, прямая – непрямая*. *Активная эвтаназия* – это целенаправленные действия медика, непосредственно вызывающие смерть больного, так сказать, «на игле»; *пассивная эвтаназия* – это отказ от проведения жизнеподдерживающих мероприятий, ведущий к летальному исходу в более отдаленном периоде, т.е. неоказание помощи больному или пассивное санкционирование его умирания. *Добровольная эвтаназия* предполагает выполнение просьбы самого пациента об ускорении ухода из жизни, что со стороны врача выступает как содействие самоубийству; *принудительная эвтаназия* осуществляется в отношении лиц, которые не способны высказать свое отношение к данной манипуляции. *Прямая эвтаназия* подразумевает намеренные, легко просматриваемые действия, ведущие к наступлению смерти; *непрямая* указывает на то, что летальный исход обусловлен целой цепочкой действий, в череде которых сложно усмотреть звено роковой причины. В то же время следует отметить, что не все специалисты склонны придерживаться данной классификации (Ф.Фут, Дж. Рейчелс и др.), аргументируя это тем, что отказ от действий также есть вариант действия, и потому различение активной и пассивной эвтаназии не имеет смысла.

В настоящее время активная эвтаназия полностью легализована только в Нидерландах, где она широко практикуется во всех ее формах, в 2002 г. аналогичный закон принят в Бельгии, тогда как во всех других странах она так или иначе приравнивается к убийству и рассматривается как уголовное преступление (степень наказания за которое, правда, весьма вариативна). Относительно иных форм эвтаназии, прежде всего в форме прекращения жизнеподдерживающих мероприятий и опосредованного содействия врача добровольному уходу больных из жизни, включая помощь при самоубийстве пациента, можно констатировать, что повсеместно складывается все более лояльное отношение к ним (Лямин К.), причем, категория больных, угрожаемых по эвтаназии, постоянно расширяется (Царегородцев Г.И. и Кармазина И.В.).

При этом, если судить по обоснованию конкретных случаев и их оценке, осмысление феномена эвтаназии до сих пор остается на уровне здравого смысла и, как правило, не выходит за рамки феноменологических констатаций. Результаты теоретических разработок оказывают весьма незначительное влияние на медицинскую и юридическую практику (Зильбер А.П.).

Поскольку проблема эвтаназии не ограничивается медицинской сферой и, будучи включена в широкий общекультурный контекст, носит междисциплинарный характер, есть

смысл обобщить наработанный материал в виде дискурсов, т.е. рассмотреть данную проблему как единую социальную практику, представленную в разных аспектах (М.Фуко).

А). *Медицинский дискурс* является важнейшим, поскольку все теоретические выводы по поводу рассматриваемой проблемы в качестве конечной сферы приложения нацелены на практику медицины, которая со времени своего возникновения функционирует в виде исторически подвижного единства «нормативов», выраженных в Клятве Гиппократата, и «технологий», развертывающихся в многообразии лечебно-диагностических практик.

Согласно пониманию роли и назначения медицины, сложившемуся в древнегреческой и наследующей ей новоевропейской традиции, врач не должен ускорять или каким-либо образом способствовать наступлению смерти больного, а степень медицинского воздействия на протекание жизненных процессов ограничена категорическим запретом на эвтаназию, выраженному в одном из нормативов Клятвы Гиппократата: «Я не дам никому просимого у меня смертельного средства и не покажу пути для реализации подобного замысла». Одновременно в клинической медицине до сих пор не существует критериев, позволяющих достоверно определять степень безнадежности больного и время наступления его смерти (Громов А.П., Гурвич А.М.). По этим причинам большинство медиков, за редким исключением (К.Барнард, Долецкий С.Я.) высказываются против эвтаназии (Блохин Н.А., Косарев Н.И., Орлов А. Н., Рябов Г.А., Тихоненко В.А. и др.).

В то же время в пределах медицинского дискурса нет возможности полностью обосновать запрет на эвтаназию (Зильбер А.П.), поскольку «нормативы» Клятвы Гиппократата, более стабильные относительно постоянно прогрессирующих «технологий», все-таки подвержены исторической трансформации, и развитие медицины всегда происходило через отмену старых запретов и постепенное включение в область легализации тех практик, которые прежде исключались из ее состава (как, например, определенные хирургические манипуляции или практика абортов). Более того, в наши дни процесс «переоценки ценностей» в медицине, стимулированный бурным развитием «технологий», создает тенденцию к полному исключению Клятвы Гиппократата из ее состава (Э.Пеллегрини, М.Сиглер и др.), что размывает прежнее однозначно отрицательное отношение к эвтаназии в медицине (документы ВОЗ, М.Вартофский) и делает перспективу ее легализации все более реальной.

Б). *Дискурс биоэтики.*

Биоэтика или биомедицинская этика представляет собой область междисциплинарного знания, возникшего на стыке медицины, этики, философии и теоретической биологии как осмысление нравственно-мировоззренческих коллизий, возникающих прежде всего в медицинской сфере и в науке по ходу внедрения новейших технологий в практику (Д.Уиклер, Д.Брок, Каплан и др., Р.Дворкин), но выражающих и более опосредованные эффекты этого процесса по отношению и к отдельному человеку, и к человечеству в целом (Г.Йонас, Ю.Хабермас, В.Хёсле, Юдин Б.Г.).

Становление биоэтики в России связано с общим разворотом отечественного социогуманитарного знания к «феномену человека» в 80-гг. XXв. (Фролов И.Т., Юдин Б.Г.). Деятельность созданного тогда же Института Человека РАН, а также дискуссии, инициированные в начале 90-х гг. редакциями журналов «Человек» и «Вопросы философии», зафиксировали проблему эвтаназии в качестве важнейшего раздела биоэтики (Огурцов А.П., Тищенко П.Д., Юдин Б.Г. и др.), вывели ее на академический уровень (Гусейнов А.А., Апресян Р.Г., Дубко Е.Л.) и продемонстрировали, что отечественные исследователи (Игнатъев В.Н., Коновалова Л.В., Мадоян И.А. и Баксанский О.Е., Седова Н.Н., Силуянова И.В., Хрусталева Ю.М., Янчук Е.И. и др.), включились в дискуссию по этой проблеме на уровне мирового философского сообщества.

Однако, более углубленное постижение феномена эвтаназии в рамках данного дискурса оказалось проблематичным, о чем свидетельствует в частности то обстоятельство,

что теоретики, стоявшие у истоков институализации отечественной биоэтики, сегодня высказывают прямо противоположные взгляды относительно эвтаназии, отстаивая либо категорический запрет на нее, который обосновывается соображениями религиозного порядка (Силуянова И.В.), либо, напротив, полную ее легализацию, которая опирается на соображения индивидуальной свободы и прав человека (Малеина М.Н.). Иногда, особенно при использовании теоретического аппарата биоэтики в публицистических обсуждениях (Абель И., Сендеров В.А.), осмысление эвтаназии ограничивается описанием складывающихся ситуаций и произвольным набором аргументов «за» или «против», а вытекающие отсюда умозаключения выступают не более чем набор «мнений» (П.Куртц).

Ограниченность аргументов, которыми оперируют представители данного дискурса, проявляется в том, что в качестве главного критерия и основания рациональной оценки здесь выступает «автономия» отдельного индивида, интерпретируемая как абсолютизированное право человека на свое физическое тело (Шаталов А.Т., Фесенкова Л.В.), позволяющее в частности отстаивать право индивида на самоубийство с медицинской помощью, т.е. на добровольную эвтаназию. Между тем, «автономный выбор», индивидуальная свобода и иные аргументы либерального порядка признаются ведущей ценностью далеко не во всех странах Запада; проблема эвтаназии достигает особой остроты именно там, где процесс автономизации индивида и атомизации общества достигает степени крайнего индивидуализма (Д.Пулмэн), допуская легализацию эвтаназии в активной (Голландия) или пассивной (США) формах.

Таким образом, в качестве теоретической предпосылки осмысления феномена эвтаназии в рамках биоэтики принимается исторически конкретная, но некритически абсолютизированная позиция - точка зрения автономного агента новоевропейской культуры в поздней стадии ее развития. Несомненно, что в рамках биоэтического дискурса осуществлено достаточно полное описание практических и нравственных коллизий, возникающих в медицине и культуре по мере внедрения современных биотехнологий, но в целом его теоретический ресурс не позволяет слишком далеко продвигаться за пределы эмпирических описаний и констатаций.

В). *Юридический дискурс* представляет интерес в плане тех выводов, к которым закономерно приводит логика автономного выбора, основанная на доктрине «прав человека», доминирующей в современной теории права. Следуя их индивидуалистическому истолкованию большинство юристов приходят к выводу об обязанности общества гарантировать все виды и формы эвтаназии (Дмитриев Ю.А. и Шленева И.В., Малиновский А., Тасаков С.). Опираясь на те статьи Конституции РФ, в которых гарантируется право на жизнь, свободу и личную неприкосновенность, они обосновывают право индивида свободно распоряжаться своей жизнью, в том числе требовать медицинского содействия в осуществлении добровольного самоубийства (Ардашева Н.А., Акопов В.И., Бородин С., Глушков В., Конюшкина Ю.А.). Некоторые юристы предлагают вынести эвтаназию в категорию деяний, предусматривающих смягчение ответственности для тех лиц, которые ее осуществляют (Ивченко О.).

В то же время надо отметить, что в пределах данного дискурса выражается и критически-отрицательное отношение к юридически обосновываемой эвтаназии (Крусс В.И.), аргументируемое либо ее комплексной правовой природой (подразумевающей необходимость подключения нескольких лиц для осуществления эвтаназии, что не позволяет относить ее к самоубийству, которое представляет собой сугубо индивидуальное действие), либо тем обстоятельством, что из права на жизнь отнюдь не вытекает право на смерть (Чернега К.А.).

В целом юридический дискурс не может претендовать на самостоятельное решение проблемы эвтаназии и обладает значимостью в том смысле, что указывает на невозможность ограничивать ее рассмотрение рамками какого-то изолированного дискурса.

Г). *Философский дискурс*

Специальных работ, посвященных проблеме эвтаназии в философском аспекте, не так много, прежде всего из-за того, что большинство профессиональных философов освещают ее в рамках биоэтического дискурса (Р.Дворкин, Огурцов А.П., Соловьев Э.Ю., Юдин Б.Г. и др.).

Специфика философского дискурса состоит здесь в том, что работающие в его рамках авторы усматривают в проблеме эвтаназии не только логику автономного выбора в биоэкомедицинском контексте, как в биоэтике, но и выражение более глубоких социокультурных тенденций, и в некоторых случаях даже ставят вопрос о продуктивности самих используемых при этом понятий. Так согласно М. Мамардашвили, запрет на эвтаназию есть имманентная культуре часть «сложно организованных форм», онтологически конститутивных для нее.

Принципиально новые акценты в осмысление данной проблематики вносят те философы, которые связывают само ее возникновение с радикальным пересмотром прежних, складывавшихся веками соотношений между природой и культурой (.П. Гвардини., Лисеев И.К., Павленко А.Н., Ю.Хабермас), с новыми горизонтами в развитии техники (Э.Агацци, Ж.Бодрийяр, П.Эллюль), с перспективами преобразования общества и переоценкой ценностей в нем (Михайлов Ф.Т., Назаретян А.П., Неретина С.С.). Вводится понятие «антропологическая граница», которая, по мнению автора данного термина (Хоружий С.С.), в немалой степени удерживается именно запретом на эвтаназию. Проблема эвтаназии включена в проблематику сохранения личностной идентичности, которая все чаще рассматривается как наиболее актуальная для современности (Невелев А.Б., Носов В.Н., Лекторский В.А. и др.).

В свете философского дискурса возникает важный вывод относительно медицины: ее антропологические эффекты не просто «медикализуют» современное общество, но сигнализируют о перспективах качественных и глубоких трансформаций в культуре, которые неизбежно затронут всех и каждого. Однако, в решении проблемы эвтаназии пока преобладает атмосфера взаимных ожиданий: врачи надеются главным образом на профессиональных философов, тогда как последние уповают на достоверность заключений специалистов от медицины.

Д). *Религиозно-антропологический и психотерапевтический дискурсы.*

Религиозно-антропологический дискурс имеет ограниченное значение, поскольку, во-первых, используемая в его рамках аргументация либо догматична (Ж.Судо), либо в значительной части входит в дискурс биоэтики (Силюянова И.В.). А во-вторых, далеко не все исследователи в обосновании того или иного понимания проблемы считают достаточно убедительной апелляцию к религиозным ценностям. При этом взаимоисключающих точек зрения придерживаются представители не только разных религиозных конфессий, но и разных ветвей христианской церкви: если представители католической и православной церквей категорически отрицают все формы эвтаназии, то представители протестантской церкви иногда выступают за эвтаназию, санкционированную законом, а в буддизме и индуизме, где самоубийства представляют собой часть религиозного ритуала, эвтаназия в принципе не может рассматриваться как отрицательное явление (Демичев А., Лаврин А., Рязанов С.).

В рамках современной «гуманистической психологии» (А.Маслоу, К.Роджерс) проблема эвтаназии представляет собой один из аспектов психотерапевтической практики по отношению к пациенту, пребывающему в «пограничной ситуации». На вопрос о ее допустимости, тем более при содействии медиков, дается отрицательный ответ (В. Франкл).

Подводя итог проведенным к данному времени исследованиям, можно заключить, что проблема эвтаназии остается на пересечении самых разнообразных дискурсов, но внутренних ресурсов каждого из них оказывается явно недостаточно для ее решения,

поскольку все они в конечном счете не выходят за рамки описательного уровня, ограничиваясь более или менее систематизированным обобщением наблюдаемых прецедентов и умозаключениями, производимыми на их основе.

Поскольку проблема эвтаназии носит междисциплинарный и общекультурный характер, то ее понимание требует прежде всего философского обоснования, т.е. методологически выверенного рассмотрения в параметрах рефлексии на всеобщие формы человеческого бытия в мире.

Теоретико-методологическое обоснование

Феномен эвтаназии как опыт «рукотворного небытия» ставит под вопрос само человеческое «присутствие» в мире и тем самым свидетельствует о совершающихся в последние десятилетия фундаментальных трансформациях бытийного статуса человека. Вызванное данным обстоятельством смещение всеобщих (онтологических, экзистенциально-антропологических, гносеологических, аксиологических) характеристик отношения человека к миру, задает необходимость особенно четкой экспликации исходных методологических предпосылок, в параметрах которых должно быть осуществлено «понимание» проблемы эвтаназии: они должны сочетать в себе как постоянство «удержания» всех аспектов рассматриваемой проблемы, так и «испытание» на достоверность используемых при этом и преобразуемых в культуре понятий. Если в то же время рассматривать проблему эвтаназии как «антропологическое» выражение того факта, что природа (не только внешняя, но уже и внутренняя) в наши дни «накрывается» культурой и поступает под контроль и управление со стороны последней, то именно культура должна быть принята в качестве базисной исходной предпосылки для проникновения в суть проблемы.

Данная предпосылка исключает вариант рефлексии классического типа, предполагающей отсылку к онтологически более весомой реальности, и задает установку на *герменевтическую методологию* (Г.Шпет, М.Хайдеггер), согласно которой культура выступает в качестве и предмета, и условия рефлексии. При этом «культура познается культурой» (В.И.Плотников), исчезает традиционное для классической философии разграничение онтологии и гносеологии (В.А.Лекторский), реализуется «сквозной онтологический синтез» (В.М.Розин).

Но *что* следует избрать в качестве «точки опоры» для вхождения в ситуацию «понимания»? Главная трудность здесь состоит в том, что *в теоретическом контексте герменевтически представленной культуры «мы не имеем никаких абстракций, никаких понятий, которые бы позволяли нам фиксировать именно реальность познавательных содержаний, отличную от самих этих содержаний, которые мы чисто менталистским образом понимая, понимаем, находясь внутри них»* (М.Мамардашвили). Следовательно, в пространстве онтогносеологических, экзистенциально-антропологических и социокультурных характеристик предварительно надо выделить некое «место», – *topos* – откуда можно начинать «понимающее» движение.

Осуществить «понимание» – значит «понять смысл». Именно «в смысле лежит то, что создает из разрозненного содержания целое и цельное» (Г.Шпет). Поскольку социокультурные явления всегда выступают в виде знаков, то «понимание» должно быть нацелено на выделение *центрального, коренного знака*, «стягивающего» на себя все компоненты концептуального знакового поля, пред-полагая и указывая в данном случае на тот социокультурный *topos*, в котором наиболее полно концентрируется вся исследуемая проблематика.

Сложность проблемы эвтаназии обуславливается ее по меньшей мере «двойной представленностью»: оставаясь принадлежностью профессиональной сферы медицины, она в то же время затрагивает антропологические экзистенциалы («жизнь» и «смерть», «добро» и «зло», «смысл жизни», «моральный выбор» и т.д.), исторически конкретно оформляющие

фундаментальные характеристики человеческого присутствия в мире и тем самым включена в широкий социокультурный контекст. Т.к. именно в социальном институте медицины экзистенциально-антропологический аспект человеческого существования *осознанно и непосредственно-практически* сочленяется с его бытийным контекстом, то именно пространство медицинского опыта следует избрать в качестве основного предметного *topos* и одновременно предпосылочного основания для вхождения в герменевтический круг. Сочетание экзистенциально-медико-антропологического, социокультурного и онтологического аспектов рассматриваемой проблемы обуславливают трехходовую формально-логическую структуру исследования, в котором главными этапами движения от ее феноменологической фиксации к сущностному постижению выступают «эвтаназия» – «медицина» – «культура», конкретизируемые по принципу «единичное – особенное – всеобщее». **Методологически контролируемое, т.е. осуществляющееся с учетом рефлексии на условия и средства познания выявление «звена-знака-смысла», порождающего всю цепь феноменологически фиксируемой проблематики, и должно выявить те коррелируемые с ней смещения философски выражаемых базисных характеристик отношения человека к миру, которые представляют собой философские основания проблемы эвтаназии.**

Процесс исследования, таким образом, подразделяется на ряд следующих основных этапов.

Во-первых, необходимо сформировать единое знаково однородное концептуальное поле исследования. Это позволит сначала достичь «рядоположенности» всех явлений и обстоятельств, втянутых в проблему эвтаназии, а затем – разделить весь представленный таким образом предметно-теоретический субстрат на *материал и средства познания*, «экстрагировав» последние в виде теоретической системы координат, в параметрах которой в дальнейшем и должны быть реализованы разные аспекты герменевтической методологии.

Во-вторых, для реализации заявленной выше установки на выявление центрального «звена-смысла» следует осуществить процедуру *интерпретации*, которая должна отделить *сам этот компонент* целого от *условий* его представленности в составе целого, т.е. от теоретического контекста. В данном случае интерпретация реализуется через историко-генетический подход к феномену медицины как наиболее рефлексивно нагруженному антропосоциокультурному феномену. Рассмотрение исторического процесса ее становления (включая формирование тех нормативов, которые запрещают эвтаназию, а последняя, напротив, нарушает) и составит тот теоретический срез, под углом которого станет возможной экспликация искомого «звена», *порождающего* феномен эвтаназии.

В-третьих, чтобы придать полученным при этом выводам статус теории, необходимо осуществить проверку установленного таким образом *порождающего отношения* в плане выводимости из него всего объема исходно зафиксированного материала и, как следствие, представить его «по-истине» в качестве базисной - «образующей» - предпосылки тех смещений в характеристиках всеобщего отношения человека к миру, которые концентрируются в проблеме эвтаназии.

Объект исследования в данной работе – всеобщие характеристики отношения человека к миру, концептуализируемые в бытийном, познавательном, экзистенциальном и ценностном аспектах.

Предмет исследования – феномен эвтаназии в контексте всеобщих характеристик человеческого бытия в мире, выраженных в соответствующих способах, формах и средствах философской рефлексии.

Цель исследования – в составе теоретически представленной социокультурной реальности выявить фиксирующее бытийный статус человека «образующее» звено, нарушения в функционировании которого обуславливают *смещения онтологических, гносеологических, экзистенциально-антропологических и аксиологических характеристик*

человеческого бытия в мире, выступающие в качестве философских оснований проблемы эвтаназии. Философия выступает тут как «рефлексия над основаниями культуры» (В.С.Степин), фундаментальные сдвиги в составе которых вызывают радикальную трансформацию и теоретических способов понимания природы человека, и практических механизмов его воспроизводства в качестве «человека разумного», и параметров его бытийного статуса.

При этом используются теоретико-методологические положения, содержащиеся в исследованиях таких авторов, как А.В.Ахутин, М.М.Бахтин, А.Бергсон, В.В.Бибихин, Г. Гадамер, П.П.Гайденко, Г.Гегель, В.Д.Жирнов, А.В.Зотов, В.Е.Кемеров, А.Кожев, А.Макинтайр, Л.А.Маркова, К.Маркс, А.Л.Микешина, Ф.Т.Михайлов, С.С.Неретина, А.П.Огурцов, Г.Плесснер, В.И.Плотников, И.А.Серова, В.С.Степин, М.Б.Туровский, Л.Уайт, В.Г.Федотова, М.Фуко, Ю.Хабермас, П.Элльюль и др.

Достижение поставленной цели реализуется через решение ряда следующих задач:

1. обосновать необходимость рассмотрения проблемы эвтаназии в общеполитическом контексте, постулировав сопряженность онтогенетических, социокультурных, экзистенциальных и аксиологических характеристик человеческого бытия в мире как главную установочную предпосылку философского осмысления проблемы эвтаназии и определив ее при этом как антропологически представленное выражение противоречий, порожденных углубляющейся в современных условиях трансформацией сложившихся отношений человека к своему природно-общественному бытию;
2. конкретизировать достигнутый уровень понимания феномена эвтаназии в практическом и теоретическом отношениях; установить принципы поэтапного образования понятия об исследуемом предмете, в качестве первого этапа постулировав переход от эмпирического уровня исследования к его теоретическому уровню; обозначить основные предпосылки и параметры «онтологического сдвига», прежде всего в медико-антропологической сфере;
3. представить общекультурный контекст проблемы как совокупность «рядоположенных» феноменов, разделить их на предмет и теоретические средства исследования и методологически конкретизировать последние;
4. обосновать Клятву Гиппократова в составе социокультурного феномена медицины в качестве духовно-практического орудия целенаправленного формирования рефлексивной способности субъекта культуры, а тем самым – в качестве мировоззренческой универсалии, придающей медицине статус «практической философии»;
5. через рассмотрение исторических условий становления Клятвы Гиппократова определить предпосылки практической экспликации *рефлексивной способности* человека из состава его базисных отношений к миру и охарактеризовать механизм ее воспроизводства;
6. обозначить основные варианты «антропологической меры» в истории медицины, философии и культуры, выражаемые через *образ человека*, исторически конкретно задаваемый его положением в структуре бытия и рефлексивно опосредствуемый Клятвой Гиппократова;
7. с учетом антропологически представленных таким образом параметров рефлексии на всеобщее осуществить экспликацию базисных оснований культуры и охарактеризовать механизм ее воспроизводства;
8. осуществить сравнительную характеристику античного и новоевропейского способов воспроизводства культуры и соответствующих им способов

- миропонимания как сформированных специфическим сочетанием определенных выше оснований культуры;
9. вывести исходно представленную феноменологию проблемы эвтаназии и характеристики «онтологического сдвига», в состав которого она включена, из имманентного новоевропейской культуре сочетания ее оснований, создающего соответствующие способы всеобщего отношения человека к миру;
 10. соответственно предпринятому выше медико-философскому истолкованию исследуемого феномена обосновать возможности преодоления противоречий, порожденных «онтологическим сдвигом» и смещением способов всеобщего отношения человека к своему природно-общественному бытию, включая перспективы решения проблемы эвтаназии.

Научная новизна исследования определяется двумя аспектами, взаимообусловленность которых вытекает из исходно принятой методологической установки: *сопряжение* экзистенциально-медико-антропологических и онтологических характеристик человеческого отношения к миру. Раскрытие этих аспектов в свете проблемы эвтаназии позволило обосновать ряд следующих положений, в которых выражается новизна исследования:

1. обоснована необходимость подхода к эвтаназии в качестве не столько чисто медицинского, сколько важнейшего социокультурного феномена и предмета философской рефлексии, наглядно демонстрирующего качественную трансформацию базисных характеристик человеческого присутствия в мире, в параметрах которых прежний баланс «естественного» и «искусственного», «природного» и «культурного» сменяется новым соотношением доминирования «культуры» над «природой» («онтологический сдвиг»);
2. продемонстрирована включенность проблемы эвтаназии в широкий спектр антропологической проблематики современности, прежде всего в контекст антропологического кризиса, который порожден «срывом» базисных составляющих новоевропейской («прометеевско-фаустовской») культуры, определявших свойственные ей способы постижения и преобразования («покорения») мира;
3. постулировано и доказано, что всеобщие характеристики отношения человека к миру в его онтологических, гносеологических, экзистенциальных и аксиологических аспектах, на теоретико-феноменологическом уровне выраженные в виде мировоззренческих универсалий, на сущностном уровне раскрываются через процесс «образования» индивида в культуре, опосредствуемый исторически-конкретным *образом человека*, который в условиях «онтологического сдвига» подвергается деструкции (что и находит выражение в актуализации проблемы эвтаназии);
4. дано медико-философское истолкование современным тенденциям, направленным на технологическую трансформацию природы человека (клонирование, вживление чипов, операции по изменению пола и т.д.), «предельным» вариантом которых выступает эвтаназия;
5. произведено теоретическое обоснование медицины в качестве уникального социокультурного феномена, сочетающего в себе нацеленность не только на реализуемый в опыте лечения объектно-предметный подход, как во всех других практиках, но и на целенаправленное воссоздание агента профессиональной деятельности (медика) в качестве универсально-целеполагающего (рефлектирующего) субъекта культуры, что позволяет определять медицину как «практическую философию»;

6. медицина как институт «практической философии» охарактеризована в структурном плане, определены ее когнитивно-технологические и нормативно-аксиологические составляющие, в качестве базисных оснований которых и одновременно «ядра рефлексии» выступает Клятва Гиппократата;
7. в концептуально-методологическом плане введена «разметка культуры» (орудийная – общенческая, традиционная – современная, «жизненный мир» – «системный мир», обучение – воспитание), репрезентирующая основания и механизмы (а равным образом области рисков и «срывов») воспроизводства рефлексивной способности человека, специфицирующей его положение в мире;
8. раскрыты содержание и специфика традиционной и современной культур в аспекте соотношения рефлексивных и внерефлексивных моментов в способах «образования» индивида для введения последнего в пространство культуры в качестве целеполагающего (разумного) субъекта; постулировано и обосновано наличие ареалов традиционности в основаниях культуры новоевропейского типа, определивших частично внерефлексивный характер ее онтологических оснований;
9. «образование» – культивирование – индивида в плане формирования его рефлексивной способности представлено как базисный механизм, воспроизводящий культуру в качестве «жизненно-органической» реальности с такими присущими последней качествами, как темпоральность, событийность, непрерывность и направленность развития;
10. обосновано то положение, что дальнейшее существование человека как представителя рода «человек разумный» возможно только на путях искусственного воспроизводства («перехватывания») функции тех подвергшихся деструкции социокультурных ареалов, в которых рефлексивная способность человека воспроизводилась по традиционному типу и нарастающая нефункциональность которых по ходу научно-технического прогресса привела к смещению базисных оснований человеческого бытия в мире, породив проблему эвтанази.

Положения, выносимые на защиту

1. Проблема эвтаназии, возникая и актуализируясь в сфере профессиональной медицины, в то же время является общекультурно значимым феноменом и требует осмысления в плане рефлексии на всеобщее, т.е. истолкования на предмет своих философских оснований.
2. Эвтаназия – это антропологически представленное и выведенное в сферу медицины проявление широкого спектра противоречий и проблем, связанных с воздействием на природу человека, в которых, в свою очередь, выражается «онтологический сдвиг», т.е. смещение базисных отношений человека к миру, прежде всего в плане радикальной трансформации прежнего, действенного вплоть до второй половины XX в. баланса «естественного» и «искусственного», т.е. «природы» и «культуры».
3. Усиление тенденций по введению эвтаназии в практику современной медицины свидетельствует о том, что современным индивидом все больше утрачивается статус «антропологической неприкосновенности», которым до недавнего времени удерживалась неизменность (стабильность) его «естественной» природы, что, в свою очередь, указывает на исчерпание продуктивного потенциала техногенной («промеевской») цивилизации новоевропейского типа.

4. В антропологическом плане феномен эвтаназии «запускается» двумя видами оснований:
 - а). «экзистенциальными», свидетельствующими об утрате современным индивидом смысла жизни и нарастании «экзистенциального вакуума» в смысловом пространстве культуры, что актуализирует *добровольную форму эвтаназии*.
 - б). «технологическими», связанными с утратой прежнего «естественного» понятия о человеке, «размыванием» его образа и трансформацией его организма в материал для биомедицинских манипуляций, что актуализирует *принудительную форму эвтаназии*.
5. В аксиологическом плане внедрение эвтаназии в социальный институт медицины осуществляется по ходу исключения из ее состава Клятвы Гиппократата, представляющей собой регулятор и показатель эффективности профессиональной рефлексии, которая опосредствуется *образом человека*, предпосылочно задаваемым индивиду в процессе усвоения им опыта культуры (образования и воспитания).
6. Аксиологическая составляющая медицины (ее ценностно-нормативный компонент) содержит в себе как ценности внутринаучного порядка (обращенные к когнитивно-технологической сфере медицинской деятельности и абсолютизируемые в биоэтике), так и ценности мировоззренческого порядка (обращенные к общекультурной сфере и выраженные в Клятве Гиппократата), причем запрет на эвтаназию, входящий в состав императивов Клятвы Гиппократата, представляет собой важнейший индикатор действенности (функциональности) воспроизводственного потенциала культуры, указывающий на ее «жизнеспособность».
7. Воспроизводство культуры осуществляется в процессе «образования» (формирования) индивида через кодирующее трансляцию опыта взаимодействие двух базисных (орудийного и общенческого) ее компонентов, которые тогда могут быть комплексно представлены в виде: 1. объекта как результативного звена человеческой деятельности; 2. субъекта как исходного, продуцирующего звена, которое, однако, в традиционных культурах остается понятийно необоснованным, закрепляя человека на «слепом пятне» внерефлексивного бытования; исторический прогресс – это процесс выведения индивида из области «слепого пятна» в пространство целенаправленного культивирования его рефлексивной (разумной) способности.
8. «Срыв» сложившихся онтологических, гносеологических, экзистенциальных и аксиологических характеристик отношения человека к миру, находящий выражение в антропологическом кризисе и феномене эвтаназии, обусловлен сохранением реликтов традиционности в механизме воспроизводства новоевропейской культуры, которые выпадают из функционирования по мере ускорения темпов научно-технического прогресса и преобразования орудийно-производственных образцов.
9. Эвтаназия представляет собой наиболее наглядное, «предельное», выведенное в сферу медицины выражение общей, в основном стихийно складывающейся тенденции по сохранению устойчивости современной культуры посредством искусственной «роботизации» индивида, т.е. закрепления его как агента современной деятельности в рамках узкой специализации посредством воздействия на его телесность (организм).
10. В современной культуре обозначаются две перспективы ее дальнейшего движения: либо полную утрату человеком универсальности и окончательное закрепление его за конкретной орудийной функцией по нормам «робото-

способности» (атрибутом которой тогда становится эвтаназия), либо создание адекватных современности способов культивирования его разумной способности; в этом плане альтернативой эвтаназии и иным способам трансформации организменной природности человека являются:

а). совершенствование паллиативной медицинской помощи, включая организацию хосписов - учреждений, позволяющих «очеловечить» и максимально облегчить уход из жизни тяжело больному человеку;

б). реализация широкомасштабной социокультурной программы по целенаправленному воспроизводству рефлексивной способности человека разумного, что в качестве предварительного условия задает необходимость четкой формализации *понятия о человеке*, теоретической проработки адекватного современности *образа человека* и методологически обоснованного выстраивания процессов образования и воспитания с «перехватыванием» тех их звеньев, которые по ходу прогресса выпали из процесса воспроизводства.

Научно-практическая и теоретическая значимость

Наиболее общим выводом, позволяющим говорить о теоретической значимости представленной работы, является конкретизация и дополняющее имеющиеся аргументы обоснование того положения, что специфицирующая человека разумность определяется культивированием в нем целеполагающей способности по всему спектру «онтологического горизонта», в качестве «второй производной» которой выступает философская рефлексия на всеобщие формы отношения человека к миру.

При этом констатация необходимости целенаправленно воссоздавать воплощаемую в разуме универсальность человека подкрепляется следующими положениями, обладающими теоретической и практической значимостью:

1. методологический анализ философских оснований проблемы эвтаназии представляет собой актуальное для современной культуры соотнесение конкретных достижений научного познания, их технических и социокультурных эффектов с философским осмыслением перспектив природно-общественного бытия людей в целом;
2. истолкование феномена эвтаназии в параметрах рефлексии на всеобщее, т.е. в контексте онтогносеологических, экзистенциальных, аксиологических характеристик отношения человека к своему природно-общественному бытию вносит новые аспекты в трактовку «вечных вопросов», связанных с человеческим присутствием в мире, дальнейшим существованием культуры, с будущим человеческого рода;
3. комплексная теоретическая «разметка культуры» в виде системы духовно-практических координат, опосредствующих отношение людей к миру (орудийная - общенческая культура, «системный мир» – «жизненный мир», традиционность – современность, обучение – воспитание) расширяет содержательные параметры философской рефлексии в концептуальном и методологическом плане, представляет собой вклад в совершенствование категориального аппарата философии;
4. постулирована и доказана обоснованность Клятвы Гипократа в качестве мировоззренческой универсалии, рефлексивного ядра и центрального понятия медицины, что создает предпосылки как для углубленного понимания истории философской мысли, так и для выстраивания общей теории медицины на антропологических основаниях, отказавшись, наконец, от безуспешных попыток выстраивать ее на естественнонаучных основаниях;
5. представленная версия «онтологического сдвига», медико-антропологическим выражением которого выступает проблема эвтаназии, а также обозначенные

способы преодоления возникающих при этом противоречий позволяют внести вклад в создание все настоятельнее востребуемой сегодня «единой науки о человеке».

Практическую значимость имеют излагающие некоторые аспекты диссертационной работы разделы «Этика практической медицины сквозь призму проблемы эвтаназии» и «Философские вопросы паллиативной медицинской помощи», включенные в составленный на основе программы Минздрава РФ «Курс лекций по паллиативной помощи онкологическим больным: в 2-х томах» (М.2004) для врачей, повышающих свою квалификацию, и студентов медицинских вузов.

Апробация работы

Результаты исследования отражены в монографии, методических и учебных пособиях, статьях и тезисах докладов.

Теоретические разработки диссертанта докладывались и обсуждались на заседаниях международной конференции «Человек в современных философских концепциях» (Волгоград, 2000 и 2004), Второго (Екатеринбург, 1999) и Третьего (Ростов-на-Дону, 2003) Российского философского конгрессов, на заседаниях и круглых столах общероссийских конференций (Пермь 2001, Оренбург 2000, Москва 2005, Екатеринбург 2005, Челябинск 2001 и 2005), на внутривузовских и научно-практических конференциях.

Материалы диссертации использовались автором при чтении курсов лекций по философии, этике, философии науки в Челябинском государственном университете, по медицинской этике и истории медицины в Уральской государственной медицинской академии дополнительного образования.

Диссертация рассматривалась на кафедре философии Челябинского государственного университета, прошла обсуждение на кафедре философии ИППК при Уральском государственном университете им. А.М.Горького.

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, трех частей, подразделяемых на две главы, каждая из которых, в свою очередь, содержит по три параграфа, заключения и списка использованной литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во **Введении** обосновывается актуальность исследуемой проблемы, характеризуется степень ее изученности, формулируются основные теоретико-методологические предпосылки предстоящего исследования, определяются его объект и предмет, формулируются цели и задачи диссертации, излагается новизна научных результатов, теоретическая и практическая значимость работы.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ ЭВТАНАЗИИ

В качестве первого этапа философского обоснования проблемы эвтаназии необходимо осуществить переход от эмпирико-описательного уровня исследования к собственно теоретическому уровню, что требует сначала формирования понятийно однородного концептуального поля, а затем – поэтапной конкретизации исследуемого предмета в параметрах рефлексии на всеобщие характеристики отношения человека к миру.

Глава первая. Организация материала: от явлений - к концептуальному единству.

Поскольку материал исследования весьма обширен, то для завершения эмпирико-описательной его стадии целесообразно предварительно выделить *организующие принципы*, задающие отбор материала, и с их помощью выстроить последний в виде

«рядоположенных» явлений, т.е. представить его как производное единого *порождающего отношения*.

§ 1. Общая характеристика смещений природно-общественного статуса человека

Обобщающее рассмотрение представленных в первой части данной работы дискурсов концентрируется в виде следующих выводов, формулирующих искомые *принципы*:

- а) проблема эвтаназии порождается современным состоянием культуры, в котором изменяется традиционное соотношение «естественного» и «искусственного» («онтологический сдвиг»);
- б) проблема эвтаназии представляет собой выражение «автономии личности» в ее крайнем, предельном выражении;
- в) проблема эвтаназии демонстрирует достижение некоего предела в трансформации базисных оснований человеческого бытия в целом.

А). «Онтологический сдвиг» в медико-антропологическом аспекте

Проблема эвтаназии высвечивает изменение сложившегося соотношения бытийных начал «естественного» (т.е. природного) и «искусственного» (т.е. обусловленного воздействием человека на природу). Благодаря достижениям научно-технического прогресса природа «накрывается» культурой и поступает под контроль и управление последней. Сегодня реальность в преобладающей степени является уже не первозданно природной, но результатом преобразующей деятельности человека, включая саму его индивидуальную данность – телесную и психическую. Медицина оказывается на переднем крае этих процессов: в частности, учитывая качественно возросшие возможности лечебных и жизнеподдерживающих технологий, вопрос о «естественной» или «неестественной» смерти изменяет свой смысл. Но тем самым размывается исторически закрепившееся в медицине единство ее «ценностей» (т.е. идеалов и норм медицинской этики, выраженных в Клятве Гиппократата) и «технологий» (т.е. орудийно оснащенных практик вместе с вырастающей на их основе теоретико-практической надстройкой в виде клинической медицины). Эвтаназия не только сдвигает старые границы «можно» и «нельзя», очерченные императивом «не вреди», но вообще отрицает ценностный компонент в пользу технологического, превращая медицину в совокупность чисто инструментальных манипуляций. Поэтому сама постановка проблемы эвтаназии есть сигнал того, что вся современная культура вместе с медициной трансформируется в некое принципиально новое, не имеющее аналогов качество.

Б). Эвтаназия и «права человека»

Проблема эвтаназии выступает как одно из выражений нарастающей в современном обществе «автономии личности» – права на автономный выбор, индивидуальную свободу и неограниченную самодетерминацию в отношении собственной жизни, включая право на эвтаназию как самоубийство, осуществляемое при посредстве медиков.

Однако, в понятиях «автономии» и «свободного выбора» содержится внутреннее противоречие, состоящее прежде всего в том, что последовательная их реализация ставит под вопрос саму жизнь – ту основу, на которой возможно осуществление выбора. Тем самым постановка проблемы эвтаназии указывает на то, что аксиоматика «прав человека» предполагает не только «внешнюю» гарантию в лице государственных институтов, но и содержит в себе «внутреннее», антропологическое основание, которое делает ценностью саму человеческую жизнь. «Вопрос, который встает перед обществом в связи с легализацией эвтаназии, состоит не в том, должна ли идея высшей ценности жизни отступить перед другими ценностями, такими, как гуманность или милосердие, а в том, как следует понимать саму эту ценность» (Р. Дворкин).

Если прежде, в классическую эпоху целостность (идентичность) человеческого индивида очерчивалась в основном его физическими характеристиками и соответственно истолковываемыми «правами», то сегодня, в контексте усложнившейся культуры и

нарастания удельного веса духовных параметров в составе личностной идентичности, прежняя мера «прав человека» превращается в анахронизм (Ж.Бодрийяр, Ю.Хабермас), порождающий проблему добровольной эвтаназии, что требует более глубокой конкретизации понятий «человек» и «право», которые основывались бы на ответственности индивида не только по отношению к себе, но и всем аспектам своего социокультурного бытия.

В). Проблема эвтаназии как указатель на «предел».

Проблема эвтаназии, ее актуализация и обострение демонстрируют достижение современной общечеловеческой цивилизацией некоего *предела*, который демонстрирует радикальную трансформацию параметров «антропологического статуса», включая представления человека о самом себе. «Пределы нашего вмешательства в жизненные процессы и функции определяются не только расширяющимися научно-техническими возможностями, но и нашими представлениями о том, что есть человек, а, следовательно, и о том, какие действия и процедуры по отношению к нему допустимы, а какие – неприемлемы» (Б.Г.Юдин).

Установленные таким образом *принципы* в целом дают возможность рассматривать проблему эвтаназии как закономерный итог и в некотором смысле конечный этап материального и технического прогресса новоевропейской культуры, всей «техногенной цивилизации Запада» (В.С.Степин). Сама *безудержность* (Б.В.Марков) в переделывании организменного начала в человеке свидетельствует о том, что возврат к прежнему, относительно мирному сосуществованию «знаний» и «ценностей», «норм и технологий» и т.д., когда этические императивы внутринаучного порядка становились ограничителями наиболее радикальных технологических «выводов» из открытий «позитивных» наук, более невозможен. «Ничто больше не действует по принципу репрессии, все действует по принципу производства – ничто не действует по модели подавления, все действует по модели освобождения» (Ю. Хабермас).

Более того, эвтаназия ставит вопрос не только о пересмотре представлений о человеке, но о самом его бытии. Эвтаназия как проблемы есть сигнал того, что современное человечество выходит на «антропологическую границу» (С.Хоружий), движение за которую неизбежно приведет к радикальной трансформации неких базисных оснований культуры, определявших до сей поры соотношение всех ее компонентов и ценностей и формировавших человека как представителя рода «человек разумный». Это значит, что исторический час «переоценки всех ценностей», о необходимости которой так или иначе говорили все философы на протяжении последних 150 лет, настал именно в наши дни.

Тем самым со всей принудительностью возникает вопрос «что такое человек?».

§ 2. *Проблема эвтаназии в контексте трансформации бытийного статуса человека*

В новоевропейской субъект-объектной мировоззренческой парадигме, дуалистически располосовывающей бытие на «естественное» и «искусственное», человек - это природно-культурное, естественно-общественное, социально-биологическое, т.е. равным образом дуализированное существо, самой «естественностью» своего происхождения разделенное на «душу» в виде природного, но сродственного культуре *cogito*, и «тело», тяготеющее к природе, но подвластное управлению («торможению») со стороны *cogito*. Несомненно то, что по мере исторического развития степень влияния культуры (в лице человека) на самое себя постоянно возрастала, а сегодня уровень теории и прогресс инструментальных технологий позволяет ставить вопрос о реальных перспективах рукотворного организменного бессмертия. Но данное достижение неизбежно приведет к переполнению мира нарастающим числом «бессмертных» людей, неизбежно обострив быстро усугубляющуюся проблему дефицита ресурсов. В результате потребуются искусственное регулирование разрастающейся человеческой популяции, т.е. эвтаназия. В сфере медицины данная – «технологическая» - тенденция по воздействию на человека в

начальном, «зачаточном» ее выражении реализуется как эвтаназия в принудительной форме, практикуемая по отношению к больным с неопределенно долгой утратой сознания (т.е. в «стабильном вегетативном состоянии»).

Если же учесть то обстоятельство, что в «обществе массового потребления» удовлетворены все основные потребности человека, связанные с физическим выживанием, то закономерна постановка вопроса о смысле жизни каждого человека и родового бытия в целом. Но поскольку этих смыслов не было найдено за 150, прошедших с момента постановки этого вопроса (С.Кьеркегор), то бессмертный - «бесконечный» - человек обрекается на «возвращение уже бывшего» (Ф.Ницше), и осознание им бессмысленности собственного существования будет только нарастать, в качестве контраста порождая экстремальные формы самореализации (экстаз, насилие, безумие, смерть), т.е. «трансгрессию» (Ж.Батай), частным вариантом которой становится эвтаназия, теперь уже не по «ресурсным» и «технологическим», а «психологическим» и «экзистенциальным» основаниям. Выходя в сферу медицины, данная – «экзистенциальная» - тенденция выражается как *добровольная эвтаназия в форме самоубийства при содействии врачей*, приобретающего оттенок индивидуального протеста против всемогущества «био-власти» (П.Д.Тищенко).

Все это – варианты предсказанного еще 40 лет назад (М.Фуко, Р.Барт) сценария «смерти человека», где эвтаназия представляет собой лишь наиболее рационализированный практический механизм его осуществления

Сложившаяся ситуация открывает два варианта дальнейшего развития. – Если указанная базисная для новоевропейской культуры располосованность практического процесса ее воспроизводства и ее теоретическая представленность в формуле дуализма носят бытийный и, следовательно, неизбывный характер, то перспективы современной культуры и человеческого рода в целом выглядят достаточно пессимистично. Но может статься, что дуализм в качестве онтогносеологической предпосылки есть относительная истина, абсолютизируемая в новоевропейской культуре в силу ее исторической «переходности», что современный социокультурный кризис вытекает из *абсолютизации дуалистической модели*, что *необоснованное придание ей онтологического статуса* представляет собой *выражение и продукт иных, онтологически более весомых оснований*, которые лишь на первичном уровне, в мире «явлений» заявляют о себе в виде нефункциональности дуалистической модели (выталкивающей в поле видимости проблему эвтаназии), но осмысление которых на уровне «сущности» создает перспективу преодоления «антропологической катастрофы» (М.Мамардашвили).

Отсюда возникает необходимость определения того *порождающего отношения*, которое *онтологически обуславливает и воспроизводит* весь спектр феноменологически зафиксированной проблематики.

§ 3. Философские основания бытийного статуса человека в новоевропейской мировоззренческой парадигме

На первый взгляд представляется, что «смерть человека» предопределена развитием техники, точнее разворачиванием всей материально-производственной основы современной культуры.

Однако, технологическое развитие не может односторонне расцениваться только в качестве негативного процесса. Прежде всего, техника, согласно еще Гегелю, является средством полагания объекта субъектом, т.е. средством полагания человеком самого себя, которое внутри естественной природы создает культуруобусловленное «пространство свободы», сферу снятия жесткой однозначной зависимости от внешних обстоятельств. А во-вторых, техника – это только часть культуры, ее орудийно-материальное, «промышленное» основание, *и потому наблюдаемая сегодня фатальная самостийность разворачивания техники – это, скорее, видимость, а все сопутствующие этому отрицательные эффекты*

есть феноменологическая производная процессов более масштабного порядка, совершающихся в совокупном пространстве культуры, но до поры как бы пребывающих в тени, вне поля рефлексии и по этой причине создающих впечатление неотвратимости.

Само представление о технике как средстве управления человеком мира является частичным, ограниченным – «инструментальным и антропологическим определением техники» (М.Хайдеггер).

Главным условием, которое формируют это доминантное для новоевропейской культуры представление, является «предметная противопоставленность бытия» (М. Хайдеггер), когда из всего состава бытия иссекается предмет, потребный субъекту, концентрируя на себе все внимание последнего, тогда как весь состав бытия в его целостности уходит на второй план, «закрываясь» предметом. Бытие становится «усеченным бытием», редуцированным до сущего. Иными словами, деятельность субъекта новоевропейской культуры осмыслена в пределах лишь предмета своего воздействия, в плане же рефлексии на все пространство бытия она *понятийно не обоснована - метафизична в своих предпосылках*. В этом заключается существо «ноевропейской метафизики» (М.Хайдеггер).

До тех пор, пока «естественное» в человеческом бытии доминировало над «искусственным», т.е. до той поры, пока культура оставалась «природозависимой», метафизическая составляющая науки и культуры в целом принималась в качестве отрефлектированной предпосылки. Это – время «рациональной метафизики» (Декарт, Гоббс, Лейбниц), включая «кантовскую». Но как только бытие «стягивается» на человека, а «естественное» накрывается «искусственным», «природа» в ее естественно-бытующем, продуктивно «самородящем» качестве сходит на нет и поглощается планомерной организацией - наступает время «законченной метафизики» или «антропологии». Но поскольку при этом исходно «сам образ мыслится неопределенно метафизически, априорно» (М.Хайдеггер), - то и тело человека под действием достижений науки и техники оказывается не более, чем «материалом» для инструментального манипулирования.

Итак, доступного рациональной формализации ответа на вопрос «что такое человек?» в европейской традиции нет и не было, так как он предполагался уже решенным на «естественно-метафизических» основаниях. Как только внешнее «естество» было преодолено и за внутренним «естеством» выявилась понятийная «пустота», антропологическая граница «поплыла», находя выражение в проекте «смерти человека» посредством эвтанази.

Феномен эвтанази, как и другие проявления современного социокультурного кризиса, представляет собой закономерное следствие той траектории развития, которая была предопределена глубинными предпосылками новоевропейской культуры. Данным положением в целом выражено *порождающее отношение* исследуемой проблемы, что намечает дальнейшее направление ее конкретизации: *метафизика как понятийно необоснованное выражение «естественного» должна быть выведена из базисных – определяющих специфику воспроизводства - предпосылок новоевропейской культуры, которые обусловили имманентное ей строение и в перспективе предопределили поглощение бытия сущим – «сокрытие бытия», воплощенное в «смерти человека», т.е. в эвтаназии.*

Для этого культура должна быть понята из самой себя. «Все ее объективации – наука, искусство, язык и т.д. становятся той средой, в которой мы наблюдаем человека, иными словами, наблюдаем всю человеческую реальность как конкретное жизненное единство. Культура и должна стать предметом исследования как специфическое выражение этого жизненного единства. Виды и формы ее объективаций должны дать нам материал для суждения о структуре жизненной системы человека в совокупности всех ее слоев. Это программа выполнима только в том случае, если сама постановка вопроса будет осуществляться в *возможно более широких рамках*. Ценностный анализ достижений

культуры оказывается в этом случае недостаточным и требует вовлечения в сферу исследования также и тех предпосылок, при которых возможна реализация этих ценностей» (Г. Плеснер. «Философская антропология»).

Таким образом, «рядополагающее» обобщение материала можно считать завершенным. Для перехода к следующему этапу исследования, предполагающему использование герменевтического круга, необходимо предварительно обосновать методологию экспликации искомых оснований, выстроив из контекстуально представленного материала теоретическую «призму» и отделив ее от тех «предметностей», на которые она наводится.

Глава вторая. Методологические параметры исследования.

§ 1. От феноменологии к герменевтике

Поскольку метафизика должна быть при этом прояснена, то методологические координаты не могут строиться на дуализме субъект-предметных отношений, т.е. в классической парадигме философии Нового времени, предполагающей метафизические включения.

В данном случае целесообразно использовать программу «социальной эпистемологии» (В.А.Лекторский), которая, как представляется, наиболее продуктивна в плане философского анализа современной социокультурной реальности и всех ее феноменов, включая проблему эвтаназии.

Культура «живет» (В.Г.Федотова) воспроизводством исторически конкретной формы «человека целеполагающего», т.е. разумного. С этой точки зрения культура складывается по меньшей мере из двух компонентов: во-первых, искусственных орудий труда, которые направлены «вовне», из человеческого коллектива в природу, во-вторых, трансляции способов (образцов) использования орудий, которая осуществляется в процессе общения между возрастными когортами поколений «внутри» коллектива. *Культура – это орудийная преемственность, осуществляющаяся в общительном взаимодействии.*

Но при этом возникает та главная трудность, что и орудийные артефакты, и их антропологический источник, и средства описания и тех и других, в процессе исследования всегда представлены теоретически – через идеальность понятий. Поэтому мы можем наблюдать результаты процесса, в которых межиндивидуальная связь получает свою выраженность и свою завершенность, но до поры не обладаем теоретическими способами выразить ее источник и ее смысл, а следовательно воспроизвести. Выход заключается в том, что теоретический путь должен быть круговым. Он должен быть определен не только как результат, но и как *начало* процесса самосознания, т.е. герменевтически. «Разумеется, это возможно лишь в том случае, если субъектом осознания культуры, а значит, и культуры как таковой признается индивид в его общительной связи с другим индивидом, а не некое надындивидуальное начало» (В. В. Сильвестров).

В соответствии с герменевтической установкой культура раскрывается как что-то теоретически «плотное», с чем можно предметно работать, творчески преобразовывать в соответствии с изначальным содержанием термина *cultura* - как «текст», втянутый в субъекта, производимый им, и в то же время, объектно «пред-ставленный» ему как предмет. Это значит, что использование герменевтического метода предполагает не отказ от субъект-объектного подхода, но его «снятие» посредством включения в цепь герменевтического круга. Поскольку средства и предметы оказываются здесь производными единого социокультурного контекста, их надо предварительно развести, разделив этот контекст на то, что должно быть отнесено к субъекту, будучи представлено с одной стороны как его познавательная «призма», совокупность орудий его познания (т.е. «гносеологическая оптика»), и на то, что с другой стороны открывается как среда его существования и условие самой познавательной активности (т.е. «онтологическая субстратность»).

Следовательно, такого рода методологический подход предполагает последовательное эксплицирование как гносеологического, так и онтологического параметров его выстраивания.

§ 2. Гносеологическая оптика: культура как средство рефлексии

Для формирования познавательной «призмы» необходимо выделение соответствующих универсалий. В этом плане парадигмальной является трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля, в которой онтология бытия впервые предстает как онтология жизненного мира, т.е. мира самих индивидов. Гуссерль тем самым предвосхищает онто-антропологический поворот 20-го века, важнейшим этапом которого является философия М. Хайдеггера. Согласно Хайдеггеру, специфика современности заключается в том, что бытие, во-первых, открывается через человека, а, во-вторых, закрывается сущим. Но поскольку выйти к бытию за пределы видимостей сущего может лишь поэт, но не ученый, то отрефлектированность бытия, а также методологическая продуктивность в хайдеггеровской герменевтике оказывается ограниченной.

Выделение *смысла* в качестве концептуального основания философии, конкретизация таких универсалий, как «субъективность», «интерсубъективность», «коммуникация» и иные проявления «рефлексии смысла» (П. Рикёр, М. Фуко) дают основание конкретизировать бытие как человеческое бытие, т.е. культуру, а культуру – в качестве исторически развивающегося «текстуального» продукта взаимодействия индивидов.

Поскольку культура развивается («бытие есть время»), то ее познание должно нацеливаться на поиск неких подсистем кодирующего характера, которые как хранители культурной традиции - «предания» (Г.Гадамер) - обеспечивали бы ее идентичность. Экспликация этих подсистем в качестве предпосылок, воспроизводящих все контекстуальное поле, и демонстрация того, как они функционирует и в традиционном, дорефлексивном опыте, и в опыте рефлексивных, сознающих себя культур, представляет собой необходимое условие решения задач, поставленных в данном исследовании.

§ 3. Онтологические параметры: культура и ее феномены как предмет исследования.

Человек и культура – это точка замыкания герменевтического круга: с одной стороны – индивид, с другой – массив того коллективного опыта, который индивид должен усвоить в процессе обучающего общения, чтобы стать «человеком разумным».

Но для этого весь массив культуры должен быть «размечен», т.е. переведен в пригодное для трансляции состояние, что задает необходимость дополнить герменевтическую установку социальным аспектом (Ю.Хабермас). Первое измерение данного аспекта уже указано – это деление культуры на орудийную и общенческую. Второе измерение – это выделение культур по полюсам «традиционная – современная»: в традиционной культуре орудийный и общенческий компоненты не разделены, в современной культуре они противопоставлены друг другу в структурах институционализированного «системного мира» и неинституционализированной «повседневности, т.е. «жизненного мира» (третье измерение). Замыкаясь на индивиде, эти мира разделяют обращенную к нему сферу общения на формализованную (обучение) и неформализованную (воспитание) составляющие (четвертое измерение).

В итоге очерчивается целая категориальная сетка (орудие – общение, традиционная культура – современная культура, «системный мир» – «жизненный мир», обучение – воспитание), постулирующая структурно-функциональную идентичность различных культур, что открывает возможность их сравнительно-исторического рассмотрения. *На определенном этапе преобразования традиционных культур в современные (момент, который далее предстоит зафиксировать) основания культуры «кристаллизуются» и*

становятся доступными для познания. А варианты сочетания выявленных таким образом оснований и должны указать на те области, в которых и возникают «срывы» воспроизводственного процесса, манифестируемые феноменом эвтанази.

В этом случае возникает вопрос о параметрах подхода к истории. Поскольку в данном исследовании культура соотносится с индивидом, то и типология исторического процесса должна быть соотнесена с типологией человеческой личности. Наиболее продуктивной в этом плане представляется модель социокультурной динамики М. К. Петрова, выстроенная на основе социального кодирования, характер которого определяет способ наследования опыта индивидами, вид их деятельности и ее распределение в составе общества.

Но, помимо историко-генетического подхода к истокам современного социокультурного кризиса, техника герменевтической реконструкции требует также выделения некоей «топологической» предпосылки, которая необходима для того, чтобы правильно войти в герменевтический круг. Таким «топосом», в то же время имманентным рассмотрению проблемы эвтаназии, является социальный институт медицины, поскольку:

1. феномен эвтаназии, будучи общекультурной проблемой, находит свое выражение и получает реализацию прежде всего в рамках профессиональной медицины;

2. медицина – транскультурный и наиболее наглядный пример сознательного воздействия «культуры» на «природу», «искусственного» на «естественное» с целью исправления последнего; именно в медицине через кризис ее внутренних составляющих проявляется «предел прочности» оснований культуры, демонстрирующий исчерпание прежних форм сосуществования «естественного» и «искусственного»;

3. в медицине на протяжении всего периода ее существования удерживалась «антропологическая граница», т.е. для медицины парадигмальным неизменно оставался вопрос «что такое человек?».

Таким образом, рассмотрение сущности института медицины и процесса его становления должно прояснить основания того «сдвига» всеобщих характеристик отношения человека к миру, который выражается в проблеме эвтаназии.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ МЕДИЦИНА КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава первая. Антропологический смысл феномена медицины.

§ 1. Медицина: структурно-функциональный аспект

С момента своего возникновения медицина самым непосредственным образом была нацелена на человека, и как никакой другой род человеческой деятельности обладает столь выраженной антропологической нагруженностью, так как человек в ней выступает: как объект воздействия в качестве пациента, как субъект деятельности в качестве врача-специалиста и как личность в качестве того психологически-личностного субстрата, который подвергается «образовательному» процессу, формирующему специалиста-профессионала. Таким образом, медицина создает «голографический» образ человека.

При этом медицина является и нравственно нагруженной, поскольку все составляющие ее инструментально-лечебные «технологии» всегда подвергались регулирующему воздействию со стороны этических нормативов, выраженных прежде всего в Клятве Гиппократов. В целом «технологии» и «нормы» - это основные составляющие медицины. Однако их единство всегда носит конкретно исторический характер, и за постоянным процессом «переоценки ценностей» в медицине, прежде всего в плане расширения возможностей и снятия прежних, обусловленных недостаточным уровнем знаний запретов, скрываются сдвиги в основах социокультурного воспроизводства.

В классическом гиппократовом варианте нормативный компонент представлен

пятью основными императивами, обращенными к врачу как субъекту медицинской деятельности: «исцелить», «не вреди», «делай благо» (в плане паллиативной и психотерапевтической помощи), «относись одинаково ко всем пациентам» (принцип справедливости) и «борись за жизнь до конца всеми возможными средствами» (запрет на эвтаназию). Но сегодня Клятва Гиппократова вытесняется из медицины, особенно на Западе, и некоторые специалисты в области медицинской этики утверждают, что «прежний универсальный набор моральных ценностей в медицине больше уже не воскресить» (Э. Пеллегрини). В частности, составляющие Клятвы Гиппократова заменяются четырьмя принципами биоэтики (уважение автономии пациента, «не навреди», «делай благо», и принцип справедливости). Таким образом, из медицины исключается нацеленность на исцеление (а тем самым и на восстановление целостности – здоровья – пациента) и запрет на эвтаназию.

На первый взгляд, отмена Клятвы Гиппократова не представляет собой какой-либо серьезной угрозы для современной и будущей медицины, поскольку весь инструментальный и клинический компонент медицинского знания в этом случае остается в неизменности; более того, создается впечатление, что технологии получают возможность свободно и продуктивно развиваться лишь с ликвидацией Клятвы и превращением норм в обычную позитивную «ценность», которая надстраивается над «знаниями», как в других видах профессиональной деятельности (этические кодексы журналиста, авиадиспетчера, работника торговли и т.д.).

Однако, выполняет ли Клятва Гиппократова ту же роль «аксиологической надстройки», каковой является нормативный компонент во всех прочих дисциплинах и практиках, или она имеет какое-то иное значение? – Есть основания утверждать, что Клятва Гиппократова уникальна, и ее воздействие на практику не имеет аналогов. Прежде всего, из истории медицины очевидно, что до современного уровня эволюционировали лишь те лечебные системы, которые сочетались с Клятвой Гиппократова; все прочие, обладавшие менее жестким этическим кодексом (как в Древнем Китае или Древней Индии) или не имевшие его вовсе (бытовое целительство), не смогли развиваться за границы исходного сугубо эмпирического уровня. Во-вторых, благодаря Клятве Гиппократова медицина выступает как субъектноориентированный вид деятельности.

*Нормативно-аксиологическая составляющая медицины имеет, таким образом, по меньшей мере, двойной характер: ценности внутринаучного плана, обращенные к технологической составляющей медицины (абсолютизируемые в биоэтике) и ценности мировоззренческого характера, обращенные в широкую сферу культуры (и выраженные в Клятве Гиппократова). Именно благодаря Клятве Гиппократова медицина предстает как «моральная практика» (Э. Мэтьюз), обращенная не столько на объект деятельности, сколько на ее субъекта. Знание в медицине до сих пор никогда не было чисто «позитивным» знанием, но благодаря нравственной окрашенности выступало как *рефлексивно регулируемое знание*.*

А центральным звеном этой рефлексии является **образ человека, который не содержится непосредственно в самой Клятве, регулирующей деятельность врача, но предпосылается этой деятельности в качестве некоей очевидности, параинтуитивно улавливаемой медиком-профессионалом, равно как и любым другим агентом культуры**.

Отсюда следует, что медицина как «двусоставный» (образованный единством «технологий» и «норм») институт культуры при посредстве Клятвы Гиппократова рефлексивно фиксирует и закрепляет в своем составе образ человека, и, следовательно, рассмотрение исторического процесса становления Клятвы Гиппократова должно выявить механизм «образования» индивида и определения природно-общественного статуса человека в мире.

Поэтому далее необходимо наметить общий ряд исторических форм медицинской

практики, в своем развитии порождающей современную форму медицины, в которой актуализация проблемы эвтаназии и перспектива ликвидации Клятвы Гиппократова, в свою очередь указывают на «размывание» образа человека, следовательно, на глубокую деструкцию самого агента культуры и угрозу для ее воспроизводства.

§2. «Антропологическая мера» в медицине как показатель бытийного статуса человека

Каждой исторически конкретной форме медицины соответствует собственная «антропологическая мера», т.е. тот образ человека, который предпосылочно задается в культуре в качестве «нормы», в качестве цели (если возникает необходимость «исцелить» человека, вернув его в состояние «нормы») и в качестве критерия, определяющего «можно» и «нельзя» по отношению к человеку, т.е. задающего «антропологическую границу». Главным же практическим мерилom этого образа в медицине, а также связующим звеном между медициной и культурой до сих пор всегда оказывалась работоспособность человека, т.е. его способность к осуществлению деятельности, обеспечивающей воспроизводство культуры в ее конкретной исторической форме.

Ясно, что в разных по характеру своего воспроизводства культурах «работоспособность» понимается по-разному. В традиционной культуре, земледельческой по своим производственным основам, где человек функционирует в качестве «природного сырья» природного же процесса, коррекция работоспособности (и вытекающие из нее критерии нормы и методов ее восстановления) осуществляется по наиболее общим, сугубо телесным параметрам, которые складываются в синдромальную медицину. Согласно М. Фуко («Рождение клиники») эта форма медицины соответствует сословно-феодалному дискурсу и оперирует абстрактно-метафорическими категориями, тогда как естественнонаучная медицина, которая возникает в первой трети XIX в., оперирует категориями «позитивных» наук.

Главная причина этой трансформации заключается в том, что с началом широкомасштабной промышленной революции на место возделывания земли как основы существования людей в традиционной культуре становится техника, а человеческое тело встраивается в процесс индустриального производства в качестве «природного» приатка, истолкованного по образу и подобию машины. Становление естественнонаучной, т.е. современной медицины - часть общего процесса трансформации традиционной культуры в индустриальную, в которой «человек приобретает позитивное знание о самом себе» (М. Фуко): прежняя описательная (синдромальная) методологическая модель в медицине сменяется современной (клинической) методологией, которая как бы «рассекает» синдромы соответственно органам и системам и создает современные нозологические формы (классификации болезней) вместе с соответствующим этиопатогенетическим (причиннообоснованным) лечением. Медицина становится наукой о человеке, который представлен в ней как индивид, организм которого, в свою очередь, по естественнонаучному образцу редуцируется до механизма («человек-машина»).

По ходу дальнейшего научно-технического развития, особенно начиная со второй половины XX в., постепенно начинает осознаваться тот факт, что человек - это нечто большее, нежели его физическое тело, а его способность к труду и его здоровье - это не сугубо индивидуальное качество, вытекающее из врожденных «естественно-природных» задатков, но качество, создающееся и проявляющее себя в культуре. В медицине это проявляется в том, что жизнь и смерть становятся управляемым процессом и результатом ценностно обусловленного выбора (наиболее наглядно этот аспект проступает в актуализации проблемы эвтаназии). Поскольку же образ человека в своей отформализованной практической составляющей до сих пор строился и все еще строится на «естественных» основаниях, то вполне закономерно, что в условиях нарастающего доминирования «искусственного» над «естественным», «культуры» - над «природой»,

сложившееся понимание человека как «естественного» существа, стандарты его нормативности и соответствующий им антропологический образ «поплыли». При этом «антропологическая граница» сдвинулась в то пространство, где медицинские технологии стали «биотехнологиями», а на место медицинской этики в виде классической Клятвы встала биомедицинская этика, не способная ни оправдать, ни легализовать эвтаназию. Таким образом, элиминация Клятвы Гиппократова из медицины представляет собой аксиологическое основание проблемы эвтаназии.

Поскольку, как выясняется, медицина и порождающие ее социокультурные основания содержат в себе «естественно-метафизические» предпосылки, которые не могут в новых условиях указать критерии «можно» и «нельзя» и очертить соответствующий им образ человека, то, очевидно, условием дальнейшего существования культуры должно стать ее выстраивание на каких-то принципиально новых предпосылках, о которых на данной стадии исследования можно судить лишь по косвенному отражению их в зеркале медицины. Рассматривая тенденции развития медицины, резонно предположить, что на смену «синдромальной» и «естественнонаучной» медицине должна придти новая – «гуманистическая» – форма медицины, в которой восстанавливаемая – «исцеляемая» – целостность человеческого существа будет рассматриваться не в усеченном виде, но в полноте его сущности. Разумеется, это произойдет только в том случае, если будут найдены способы преодоления антропологического кризиса.

§ 3. Клятва Гиппократова как мировоззренческая универсалия

В этом свете Клятва Гиппократова выявляется как центральное понятие медицины, указывающее на ее смысл, а шире – на действительность тех ее оснований, которые закрепляют и воспроизводят положение человека разумного в составе бытия.

Человек обладает рефлексией, потому что он обладает культурой, которая сама возникает и существует как «отношение, опосредствованное субъективно-мотивированными обращениями осознающих себя людей к субъективности себе подобных» (Ф.Т.Михайлов). Это отношение, переведенное во всеобщую форму *теоретически*, составляет суть философского мышления. Это же отношение, переведенное во всеобщую форму *практически*, составляет суть помощи человека человеку, специализированным вариантом которой является медицина. *Поэтому медицина – это практическая философия, а Клятва Гиппократова – ее орудие в виде специализированной формы рефлексии.* Клятва есть орудие рефлексии субъекта, которая способствует удержанию «антропологической границы» по мере исторического раскрытия сущности человека, не давая конкретным технологиями уйти в частичность, ограничившись либо односторонним, узко направленным исправлением поврежденной функции, либо даже деструктивным, уродующим воздействием на человека (подобным тому, какой практиковали «компрачикосы» из романа Виктора Гюго «Человек, который смеется»).

Клятва - это тот «ареал рефлексивности», где целенаправленно культивируется и удерживается образ человека и как субъекта, и как объекта культуры, вследствие чего медицина оказывается аналогом философии. Следовательно, Клятва Гиппократова – это не только медицинская категория, но и обладающая широким мировоззренческим смыслом универсалия культуры, и потому рассмотрение ее в качестве предмета философского исследования должно указать на те предпосылки и на те их трансформации, которые размывают образ человека, обуславливая внедрение эвтаназии в практику медицины.

Структура культуры, «высвечиваемая» через теоретически представленный процесс становления Клятвы Гиппократова в ней – главные предметы очередного исследовательского этапа, на выходе которого должна быть представлена модель тех оснований, «срыв» которых приводит к «онтологическому сдвигу», выражаемому феноменом эвтаназии.

Глава вторая. Клятва Гиппократов как философский концепт

§ 1. Феномен античной медицины: общая характеристика

Оставаясь традиционной, культура Древней Греции была *особенной традиционной культурой*, поскольку ее специфику составлял полис с присущим ему принципом изомии, обеспечивавшей «синхронное» сосуществование некоей локальной группы индивидов (свободных греков) в пространстве культуры. Главное звено ее воспроизводства – та «связка», которая осуществляет трансляцию образцов коллективного опыта от всего массива культуры к индивиду, – в древнегреческой культуре (каковой она сформировалась на выходе из архаического периода) изначально было смещено к индивиду, что представляло собой наглядный контраст с культурами Древнего Востока, где акцент в воспроизводстве культуры явственно смещался в сторону объекта, в структуру которого встраивался восточный «человек-орудие». К 5-му в. до н. э., когда в полисе все звенья воспроизводства культуры определились достаточно отчетливо и создались предпосылки для рефлексии на все ее пространство, это немедленно нашло выход во взрывном становлении и последующем развитии философии и медицины, которые открыли историческую перспективу дальнейшего углубления рефлексии на человека как на главного субъекта культуры. Становление социокультурного института медицины и Клятвы Гиппократов в качестве ее ведущего регулятива представляет собой оформление института практической рефлексии на способ культивирования самого субъекта целеполагания, указывая на тот факт, что в качестве краеугольного камня в фундамент греческой медицины и античной культуры в целом исходно закладывается не факт орудийной вооруженности, но прежде всего способность ее воспроизводить и универсально обновлять, актуально воплощенная в личности агента культуры, универсально целеполагающего по всему ее спектру.

Медицина формируется на той линии развития культуры полиса, которая теоретически выразилась в переходе от досократической натурфилософии к антропологической философии Сократа-Платона. Именно в этот период те социокультурные предпосылки, которые составляли специфику древнегреческой культуры и которые до «антропологического поворота» Сократа пребывали в ее глубинах *in pus*, в неразвернутом, «естественно» воспроизводящемся виде, были проблематизированы и в процессе дальнейшего социально-политического развития представлены на свет рефлексии. Гиппократ – это аналог Сократа в медицине, создавший в виде Клятвы такой *рефлексивный механизм социокультурного наследования*, который, хотя и воплотился лишь в одном из феноменов культуры – в медицине, но при этом действовал практически и эффективно, в отличие от философии, которая, представляя собой рефлексии на все пространство культуры, оставалась все-таки сугубо теоретическим и ретроспективным («бесполезным», по выражению Аристотеля), феноменом.

§ 2. Древнегреческая медицина как институт обоснования рефлексивной способности субъекта

Школа Гиппократов закрепила в качестве ведущей медицинской школы античности, одержав победу в конкурентной борьбе с целым рядом других медицинских школ натурфилософского толка. Ее преимущество заключалось в том, что она выработала парадигмальный для всей последующей античной культуры способ закрепления полноты наследуемого опыта, *ориентированный на субъекта*.

Досократики первыми обратились к поискам субъектно-общенческой основы единства орудийной человеческой деятельности, как бы «вытягивая» субъекта из природы. Однако, если теоретические модели досократиков и выявляли антропологическое начало культуры, то только косвенным образом – «высвечивая» преимущественно «природные» эффекты воздействия человека на внешний мир, но при этом оставляя самого человека в тени, как бы на «слепом пятне».

Запрос на принципиально новый, «внеобъектный» метод понимания целого возник

не только в философии, но и в медицине досократического, натурфилософского периода (В. Йегер). Соответственно способам выражения всеобщего в античной предмедицине выделились различные школы (книдская, пифагорейская и др.), из которых только одна – школа Гиппократов с острова Кос – привела к становлению медицины, поскольку в качестве начала, определяющего выстраивание знаний, избрала не объектную ориентацию на «природу» больного, как в досократических школах медицины, но субъектную ориентацию на «культуру», на ее агента через определение принципов деятельности последнего в виде Клятвы.

Если досократики, их теории – продукт «естественной» устойчивости раннеполисной культуры, то проект Сократа-Платона-Аристотеля – продукт поисков ее устойчивости при расширении поля ее опыта в условиях кризиса, позитивным результатом которого стало «открытие человека». Это – идея Пайдеи – идея искусственного воссоздания человека через разумное выстраивание культуры, идея культивирования культуры, получившая практическое воплощение в становлении института медицины.

Но для того, чтобы Пайдеи Платона и Гиппократов получила теоретическую и практическую завершенность, она должна была преодолеть Пайдею софистов, философия которых стала «идеальным типом» выражения кризиса полисной культуры с присущим ей способом воспроизводства. Само появление софистов и споров с ними свидетельствовало о неэффективности прежней, ранней формы изомической культуры как «непосредственно научающей» среды и соответствующей ей формы воспроизводства субъекта в самой стихии повседневной жизни полиса. Если учение досократиков выражало «объектную» крайность в развитии античной культуры того периода, то учение софистов стало выражением «субъектной» крайности, которая дробила человека, привязывая его к предметностям внешнего мира. При условии сохранения выдвинутой софистами трансляционной матрицы (см. «Протагор» и «Горгий») над человеком как предметом их воспитательного и лечебного воздействия нависает угроза «зауживания» и «селективизации». Поэтому проект софистов объективно угрожал полисной культуре вырождением и гибелью.

Альтернативный софистам проект Сократа-Платона-Аристотеля в области философии и параллельный проект Гиппократов в области медицины обосновывает культивирование целенаправленной активности человека в качестве источника субъектного единства культуры. Сам образ орудийной деятельности в медицине – истинная «техне» (Платон, Аристотель) – показывает, что регуляции подвергается в первую очередь не конечно-результативное, орудийное звено, но исходно-причинное звено, соотношенное с человеком и опосредуемое общением. Таким образом общенческое звено культуры впервые проступает в своей относительной автономности по отношению к орудийному. *Остается только рефлексивно выразить и формализовать его, что и осуществляет европейская культура на протяжении последующих 2500 лет своего развития.*

Ведущим социальным институтом по реализации этой задачи является медицина, поскольку установка на целенаправленное культивирование индивида у всех теоретиков данного периода, за исключением Гиппократов, лишь заявляется, но не конкретизируется в силу того обстоятельства, что главное звено воспроизводства культуры – научение индивида индивидом – остается необоснованным. Сократ и Платон не могут вывести понятие всеобщего из того, что понятием не является – из многообразия культуры, представленного совокупностью орудийных практик, которые на данной стадии развития полиса продолжают воспроизводиться в пределах традиционной непосредственности. Обучение и производство здесь еще не разведены друг с другом, и потому рефлексия на само понятие – самообоснование понятия – невозможна в полной мере. Понятие в теории Платона, хотя и вбирает в себя всю полноту вещественного многообразия, однако, оказывается отделенным от практической реальности, от вещественной почвы, оказывается чисто «идеальным» и, следовательно, нетранслируемым. Только Гиппократ доводит до завершенности проект

Пайдейи, формулируя Клятву, нацеленную на формирование субъекта культуры согласно заранее положенным принципам (императивам).

§ 3. Философия и медицина: рефлексивное закрепление природно-общественного статуса человека

Кризис полиса продемонстрировал, что общественная связь людей не является постоянной и «естественной», что поиски законов воспроизводства жизни надо вести в пространстве искусственных, условных качеств. В условиях, когда полисы объединяются в составе эллинистических монархий, трансляция опыта усложняется на порядки, и потому возникает потребность в особенно высокой точности описания образцов. Для сохранения инвариантности знания, транслируемого через словесные описания, Аристотель, будучи сыном врача и имея возможность наблюдать практику медицины, где способы деятельности находят не только теоретическое воплощение (в Клятве), но и практически-стационарное воплощение (во врачебном Кабинете, также изобретенном Гиппократом), создает учение о правильном мышлении (формальную логику) и социальный институт ее воспроизведения (Ликей). Тем самым из всей непосредственно бытующей сферы общения выделяется ареал, где трансляция опыта (орудийных образцов) осуществляется по правилам.

С другой стороны, в образцы научения здесь переводится только то знание, которое является логически отформализованным, между тем как громадный массив знания (который в науке именуется неявными знаниями и который, как показывает опыт медицины, опосредствуется образом человека) остается вне сферы формализации. Как следствие, весь контекст реальности, в которой происходит «образование» индивида, разделяется на «жизненный мир» и «системный мир», а производственные практики (прежде всего медицина, производящая человека) располосовываются на сферу этических регулятивов в виде «норм» и «ценностей» с одной стороны, и конкретных знаний в виде транслируемых орудийных образцов с другой.

Философская система Аристотеля обосновывает объект-субъектное единство в форме единства «физики» и «метафизики». «Физика» выражает конечное, результативно-целевое звено орудийной практики, которое выведено на свет рефлексии и является целенаправленно моделируемым и транслируемым в общении по 4-м причинам, тогда как предпосылочно-исходное звено формирования самой разумности в виде способности индивида применять орудийные образцы хотя и остается неконкретизированным, но, тем не менее, фиксируется и рефлексивно закрепляется через «метафизику», которая охватывает и удерживает в параметрах рациональности то «слепое пятно», на котором в составе «жизненного мира» пребывает субъект.

Само строение знания в системе Аристотеля демонстрирует предпосылки воспроизводства всей социальной лестницы рабовладельческого – античного – традиционного общества, в котором знание разнесено по разным индивидам и воспроизводится в зависимости от того, располагаются ли они ближе либо к непосредственно орудийному, базисному производству, либо к управленческому слою: чем «выше», тем больше удельный вес систематического, институционализованного обучения в «образовании» – культивировании – индивидов, выводимых в «системный мир», и наоборот, чем «ниже» по социальной лестнице, тем значительнее тяготение стереотипов «жизненного мира». На нижних этажах этой индивиды «растут», а на верхних «культивируются», в сумме образуя всю систему социокультурного воспроизводства античности.

Философия и медицина выстраиваются по единой схеме и играют в культуре сходные роли, с той только разницей, что медицина в большей степени ориентирована на конечный практический результат, тогда как философия – на его исходные предпосылки, несущие в себе более весомую примесь теории: «медицина – практическая философия», а «врач-философ подобен богу». В медицине технологическое «знание» (телесная антропологическая «физика» поздней античности) дополняется Клятвой Гиппократа

(«метафизикой» медицины) как «ценностным» нормативом, а на выходе этого процесса формируется рационализированное целеполагание профессионала - субъекта культуры.

Однако, в целом понятийное моделирование в античности остается ориентированным на результат, т.е. по преимуществу ретроспективным, причем ретроспективность усугубляется замедленными темпами смены орудийных образцов, что позволяет античной культуре еще долго утилизировать постепенно прирастающий коллективный опыт в традиционные формы и растягивает период ее существования еще почти на 800 лет после Аристотеля.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ОНТОАНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭВТАНАЗИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Итогом исторической части представленной работы, где наряду с философией медицина была рассмотрена как специфическая теоретико-практическая форма рефлексии на всеобщее, стал вывод о том, что природно-общественный статус человека разумного в составе бытия закрепляется через кодирующее трансляцию опыта взаимодействие двух базисных (орудийного и общенческого) компонентов культуры, которые тогда могут быть комплексно представлены в виде: 1. объекта как результативного звена человеческой деятельности, конкретизируемого в виде аристотелевской концепции 4-х причин или идей; 2. субъекта как исходного, продуцирующего звена, которое, однако, в традиционных культурах является понятийно необоснованным, оставляя человека на «слепом пятне».

На завершающем этапе исследования необходимо проверить истинность данной модели, сначала установив, «работает» ли она применительно к современности, иными словами, выводимы ли из нее такие феномены, как антропологический кризис и феномен эвтанази, коррелирующий с исключением Клятвы Гиппократова из состава медицины, а затем обосновав философское видение тех направлений, на которых осуществимо преодоление указанного кризиса и решение проблемы эвтанази.

Глава первая. Онтологические характеристики новоевропейской культуры

Задача данной главы заключается в том, чтобы в рамках обозначенной модели постулировать специфику новоевропейской культуры и, опираясь на эти постулаты, представить имманентную ей «новоевропейскую метафизику» (М.Хайдеггер) и современное ее состояние как исторически конкретную модификацию типологически единообразного механизма кодирования и воспроизводства культуры.

§ 1. Античный и новоевропейский варианты воспроизводства культуры: сравнительная характеристика.

Античная культура была статичной, и главной ее задачей было удержание постоянства орудийных способов действия, где человек в качестве живого орудия «пристроен» к заданному, созданному не им «природному» миру. Положение меняется в Новое время, когда вместе с трансформацией производственной основы существенно преобразуются и положение человека в системе деятельности, и характер рефлексии на нее. Из существа, пристроенного к природным земледельческим циклам, человек становится звеном технических систем, которые представляют собой комплекс орудий, вторично воспроизводящих последовательность моноорудийных операций кооперированных людей. Традиционность радикально взламывается, поскольку орудия и способы деятельности с ними не принимаются в промышленном производстве в своей данности, но становятся результатом целенаправленного конструирования, а культивирование у индивида определенной способности, которую он должен использовать в системе разделения труда,

осознается как общественно важная, государственная задача. Орудийно-производственная и рефлексивно-теоретическая стороны в воспроизводстве личности, которые в античности порознь концентрировались на представителях разных наследственных слоев общества, теперь в процессе образования концентрируются на личности всех членов общества, что создает основу последовательно нарастающего в Новое время процесса «автономизации». В лице культивируемого таким образом (хотя и в разной степени в разных социальных группах) индивида соединяются практика и теория, непроходимой линией разделенные в античности на «техне» и «эпистеме».

Однако, это обоснование осуществляется только в пределах орудий, тогда как общенческие истоки порождения самой человеческой способности *создавать* орудия (т.е. *ставить цели*) в западноевропейской философии рассматриваются как *естественно данные*, т.е. не проясняются и поначалу вообще не проблематизируются. Это значит, что *общенческая компонента воспроизводства культуры приводится к орудийной и не расценивается в качестве относительно автономной*. Процесс воспроизводства культуры тогда моделируется по образцу процесса орудийного освоения природы, а человек культуры выступает как «естественный человек». Традиционный «жизненный мир» трансформируется в предпосылки *cogito*, орудийные результаты которого включаются в «системный мир» социума. Проецируясь как на природу, так и на человека, данная нормативность и воспроизводит в результате ту дуализирующую и *обоснованную метафизикой* призму, которая формирует и новоевропейское мировоззрение в целом, и все варианты западной науки – базисного института «техногенной цивилизации Запада».

В целом, если в античной культуре человек целиком движим внешней силой (что рефлексивным образом наиболее четко зафиксировано аристотелевской философией), то в Новое время он уже начинает осознавать самого себя как источник движения, осмысливая процесс приращения культуры как производное собственной продуктивной способности, но это осознание оказывается не до конца понятийно обоснованным, поскольку в теоретическом сознании «физика» как продуктивно-результативное выражение активности человека продолжает опираться на «метафизику».

§ 2. *Онтоантропологические параметры новоевропейской культуры.*

Глубинный смысл новоевропейской культуры заключается в том, что она ставит задачу осознанного воспроизведения процесса деятельностного взаимодействия индивидов в условиях углубляющегося распада традиционной культуры и соответствующих форм ее воспроизводства, в которых орудийное воздействие на мир непосредственно совпадает с отношениями общения и «образования» индивида. В Европе данный процесс начинается в Англии и рефлексивно выражается прежде всего в философии Гоббса, где материальная и активная причины выводятся в сферу рефлексии, объединенные в целостность как «полная причина», а целевая и формальная исключаются из нее, что открывает дорогу инвариантному моделированию орудийных образцов с последующей проверкой их в эксперименте. Воплощенные в технике данные образцы формируют промышленность, которая трансформирует традиционную культуру в современную. При этом две другие «телеологические» причины, выражающие общенческое начало культуры, выключаются из сферы рефлексии, но продолжают принимать косвенное – опосредствованное формированием индивида - участие в развитии культуры, авангардом которой становится наука. Как следствие, воспроизводственный процесс в современной культуре не проступает в целостной понятийной выраженности, но благодаря науке приобретает еще более неустойчивый и внутренне противоречивый характер, ибо наращиваемый благодаря науке массив рационализованного общекультурного знания становится все менее соотносимым с внерефлексивными составляющими в собственных антропологических предпосылках.

Таким образом, согласно новоевропейской модели социокультурного воспроизводства, формируется «односторонне-универсальный» индивид, вполне способный

к осознанному и успешному действию по достижению заведомо определенной цели согласно введенному извне (в обучении) орудийному стандарту, но не способный понятийно обосновывать (т.е. выразить в идеальности понятия) саму постановку целей. «Судьба» этого индивида и соответственно всей образующей его культуры наглядно просматривается в свете «судьбы» новоевропейской метафизики.

Наличие метафизических элементов в составе конкретного философского учения – указатель на сохранение элементов традиционности, т.е. наличие внерефлексивных звеньев трансляции опыта в основаниях той культуры, единство (всеобщее) которой рефлексивно выражается этим учением. Поэтому снижение удельного веса метафизических включений в составе теоретического мышления конкретной эпохи указывает на степень «неизжитости» традиционности в основаниях культуры.

В Новое время выработка целеполагающей способности индивида опосредствуется универсальностью научного знания, транслируемого в обучении разных ступеней сложности, а философия как рефлексия на всеобщее ориентируется в основном на эмпирико-рационалистическую логику естествознания, т.е. «физики». В целом складывается впечатление, что метафизика неуклонно убывает под давлением науки («физики»), которая, создавая технику, индустриализирует культуру и растворяет в ней все фрагменты традиционности.

Однако, процесс «преодоления новоевропейской метафизики» протекает более сложным образом, поскольку последняя обладает по меньшей мере двойной обусловленностью в соответствии со строением культуры, которая в Новое время в Европе начинает четко разделяться на орудийный и общенческий компоненты, первый из которых по преимуществу обращен к объекту, к природе, а второй – к субъекту, к обществу и индивиду. Иными словами новоевропейская метафизика содержит в себе два вида оснований – объектные и субъектные.

Объектные основания новоевропейской метафизики обусловлены земледельческим характером производства, задающим традиционный тип воспроизводства культуры. Субъектные основания новоевропейской метафизики заданы дуалистически «усеченным», как было сказано выше, способом социального кодирования, сохраняющим ареалы традиционности в составе повседневно-жизненного бытования и предопределяющим односторонность личностных способностей индивидов, формируемых по данной матрице.

В начальный период Нового времени европейская культура базировалась на земледельческом производстве, в значительной части оставалась традиционной («старый порядок») и закономерно содержала в своем составе ареалы внепонятийности, необходимо порождавшие звенья метафизики в цепи рефлексии на всеобщее. У Декарта, например, самые разные научные дисциплины, которые позднее будут разведены по ведомствам естественных и гуманитарных наук (например, и математика, и механика, и медицина, и этика) редуцируются к физике, исток которой коренится в метафизике. То же у Галилея, Лейбница и Вольфа. Но как только земледельческое, «природнозависимое» производство в Европе, традиционное по своему типу и потому неизбежно содержащее в себе внерефлексивные «метафизические» элементы, начинает включаться в индустриальное, инструментально-рукотворное, т.е. «культурозависимое» производство, неуклонно сокращающее плацдармы внепонятийности, то наука начинает столь же последовательно избавляться от метафизических предпосылок и искать внутренних обоснований, что выразилось в знаменитом призыве «Физика, берегись метафизики!»

В дальнейшем Кант освобождает внепонятийность от сочлененности с объектом и выделяет ее в чистом – субъектном – виде. Кантовское решение проблемы обоснования субъектного единства культуры опосредствовано метафизикой, которая еще ясно осознает себя в качестве метафизики, т.е. как сфера внепонятийности. Это – «кантовский платонизм», где идеальность понятия стянута в самосознание индивида: в виде априорности

познавательных способностей запечатлеваются понятийно необоснованные предпосылки познания, а в «вещи-в-себе» - его орудийно представленные результаты. Философская система Гегеля выражает собой тот момент, когда *объектные предпосылки* внепонятийности, порожденные «старым порядком» - хранителем феодальной традиционности, основанной на земледельческом производстве, – окончательно исчезают, и наука, казалось бы, должна окончательно избавиться от метафизики. Но философия Гегеля только по видимости знаменует освобождение рефлексии от метафизики, а культуры – от ареалов внепонятийности, поскольку полное очищение науки и философии от *объектно обусловленных* метафизических компонентов сразу же оборачивается возрождением метафизики в новом, теперь уже *субъектном* виде – в образе нарастающего антропологического кризиса, обозначающего «преодоление (псевдопреодоление) метафизики» в форме хайдеггеровского «забвения бытия».

Таким образом, здесь в действие вводятся уже *субъектные* предпосылки метафизики, порожденные ареалами традиционности в составе «жизненного мира», формирующего индивида.

§ 3. Онтоантропологические основания трансформации бытийного статуса человека в современной социокультурной реальности

Практическим субстратом субъектных оснований метафизики является сфера общения, в которой через соотношение «жизненного мира» и «системного мира» начинается и завершается «образование» индивида, т.е. замыкается вся цепь социокультурного воспроизводства. Долгое время общение рассматривалось как вторичная сфера по отношению к орудийной. В традиционной («земледельческой») культуре общение вообще не осознается в качестве предпосылки формирования целеполагающей способности и источника орудийной вооруженности и потому в европейской традиции приводится либо к внепонятийному началу (метафизика Аристотеля и позднейшие философские школы), либо к догматизированному субъекту (Бог в Средние века). В индустриальной культуре общение приводится либо к абсолютизированному орудью труда (позитивизм), либо к противопоставленному технике абсолютизированному гуманистически-духовному началу в индивиде (философия жизни, немецкая философская антропология и др.). Общение лишь постепенно проблематизируется и обретает права на относительно полноценное существование в культуре как составляющая отформализованного процесса обучения орудийно-прикладным видам деятельности – преимущественно управленческого плана в античный и средневековый периоды (семь свободных искусств), специализированного по роду естественных наук и вытекающих из них орудийных практик (инженерные, медицинские, педагогические и др. школы) в сложившейся к середине XX в. системе современного высшего образования. Иными словами, общение входило в сферу рефлексии как составная часть сферы образования.

В основу новоевропейской модели образования легла идея всеобщего обучения на национальном языке Я. Коменского «учить всех, всему, обо всем», которая стала заменой традиционного образовательного конгломерата «обучение-воспитание» выделенной из него и отформализованной на научных принципах монологичной системой «обучение». Следовательно, воспитание выводится в неформализованную, внепонятийно бытующую область повседневной жизни, тогда как отделенное от воспитания и понятийно выстраиваемое обучение становится процессом введения в индивида знаний по основам конкретных наук, которое предполагает последовательное накопление индивидом теоретических алгоритмов решения задач в этих науках для последующих практических орудийных действий по полученным образцам.

Общее образование, т.е. обучение индивида основам наук в средней школе, направлено на возможность его дальнейшей специализации в конкретной сфере деятельности и, главное, предполагает возможность менять род деятельности.

Общеобразовательная школа обладает универсализирующим характером и представляет собой тот плацдарм, на основе которого только и могут функционировать науки и орудийные практики. В то же время обучение невозможно без предварительной «обработки» человеческого индивида в сфере воспитания, которое, в свою очередь, принадлежит «жизненному миру» и осуществляется в его составе по традиционному типу, т.е. внерефлексивно, в виде подражательно усваиваемых стереотипов. Таким образом, *весь «системный мир» новоевропейской культуры всех периодов ее развития, от «старого порядка» до постмодерна, базируется на традиционной основе.*

Стянутые во внутриспсихологическое пространство индивида «жизненный» и «системный» миры определяют две стороны в структуре новоевропейской личности послегегелевской эпохи, которые в зависимости от конъюнктуры внешних обстоятельств проявляют себя либо как «гражданин», либо как «буржуа», формируя в сумме «несчастное сознание» – сознание человека классической эпохи, знающего о своей саморазорванности и трагически переживающего ее.

Расширение знаний на переднем фронте науки оборачивается тем, что индивид последовательно утрачивает ориентировку в пространстве культуры. Он не столько ставит цели, сколько «ведется» целями, продолжая воспроизводиться как личность по тому же принципу, который еще в начале индустриальной эпохи закрепил его за исполнением моноорудийной функции. Причем, при нарастании темпа смены социокультурных стереотипов эта «моноорудийная» ситуация только усугубляется, ибо деятельность, сведенная к эксплуатации простейшей физической способности, на фоне расширения массива культуры закономерно становится все более узкоспециализированной, а узкая специализация неизбежно редуцируется к выполнению простейших физических операций. Нарастающая «пролиферация» разделов знания в науке и соответствующих им групп профессионалов на производстве создают все более неустойчивую общую социокультурную ситуацию, напоминающую тот «кризис полноты», который приводил к очередной смене династий, отмечая очередной цикл в культурах Древнего Востока, с той, однако, существенной разницей, что сегодня этот кризис концентрируется на человеке и в человеке, обретая отчетливо экзистенциальный смысл.

Исчерпанность традиционной основы современной культуры становится особенно очевидной в неклассическую эпоху, когда наука наглядно проявляет себя как «ведущая производительная сила общества», а на место сложного труда, в качестве предпосылки опирающегося на телесное воспроизводство «рабочей силы» для управления локальными природными процессами, приходит *всеобщий труд, предполагающий комплексное управление производством и глобальное воздействие на природу. Данное обстоятельство требует целенаправленного культивирования в индивиде не механических, но универсально-разумных качеств, что делает неэффективными все традиционные включения в цепи социокультурного воспроизводства. Происходит то, что Ю. Хабермас называет «инвазией системного мира в традиционный». Но традиционные жизненные миры являются хранителями универсальности в ее предпосылочной форме, и их полная элиминация без соответствующей замены неизбежно закрепляет тенденцию по превращению человека в автомат, в робота.*

Полное исключение ареалов традиционности из процесса социокультурного воспроизводства будет означать *окончательное исчерпание антропологического потенциала современной культуры* в ее дуализированной форме, выстроенной на сложившемся в начале Нового времени сочетании «материальных» и «телеологических» причин (что в соответствующей этому располосованию мировоззренческой призме и было отрефлектировано как сочетание «природы» и «культуры»).

Глава вторая. Бытийный статус человека в свете проблемы эвтаназии

В плане интерпретации рассматриваемого феномена данный раздел представляет собой «закольцовывание» «герменевтической арки»: если предшествующие разделы выражали собой движение от абстрактного к конкретному, что соответствовало этапу формирования и конкретизации модели оснований культуры на уровне гипотезы, то теперь иницируется движение от конкретного к абстрактному, т.е. выведение зафиксированных выше феноменов из тех тенденций развития новоевропейской культуры, которые были предопределены присущим ей типом социального наследования, что и должно подтвердить достоверность данной гипотезы, т.е. представить ее уже в качестве теории.

§ 1 Социокультурный контекст проблемы эвтаназии как перспектива «утраты бытия».

Имманентная всем традиционным культурам абсолютизация непосредственно представленной субъектност), которая в западноевропейской культуре по мере «автономизации» последовательно сдвигалась в «жизненный мир» и концентрировалась в индивиде, была закреплена «метафизическим» компонентом философии, скрывшим от рефлексии традиционные механизмы «жизненного мира», что и обусловило невосприимчивость дуализированной новоевропейской матрицы кодирования культуры, к трансформирующемуся социокультурному контексту. Прогресс технической цивилизации, совершающийся по линии нарастания культивируемых феноменов, поэтому мог осуществляться только в форме поглощения «жизненного мира» моноорудийным «системным миром», т.е. в виде «забвения бытия» и «закрытия просвета», обозначая перспективу полной утраты человеком целеполагающей способности, которая лежит в основе мышления как главного свойства Homo sapiens.

По мере процесса «рационализации», т.е. становления индустриальной культуры традиционные формы воспроизводства опыта отделяются от орудийной деятельности и выводятся в «жизненный мир» в качестве периферии «системного мира», образуя ту неформализованную среду повседневности, где человеческий материал проходит подготовительные воспитательные этапы для последующей обучающей обработки в социальных институтах «системного мира».

В течение всего Нового времени, включая послегегелевскую эпоху, в культуре еще сохранялся ресурс, позволявший сочетать углубляющуюся специализацию с предпосылочной универсальностью, поскольку сама способность индивида выступать в качестве «рабочей силы» уже предполагала наличие целеполагающей способности, обоснованной смыслами приватной сферы («жизненного мира»). И до тех пор, пока этот ресурс не был исчерпан, вся культура Запада достаточно эффективно воспроизводилась в режиме «односторонней рационализации» (М. Хоркхаймер и Т. Адорно, «Диалектика Просвещения»), несмотря на скептические оценки и пессимистические прогнозы.

Положение радикально меняется во второй половине 20-го века, когда темпы смены «системных» социокультурных образцов в большинстве сфер общественной жизни начинают обгонять темп естественного обновления поколений, встраиваемых в ритмы современного производства. В этих условиях старшие поколения, бывшие хранителями «жизненной мудрости», утрачивают лидерство и авторитет, что коррелирует со снижением стабильности профессиональных коллективов, с кризисом национальных культур и государственных институтов. Происходит разрыв того звена, в котором осуществлялось «образование» и культивирование индивида. Заложённая в культуру в начале Нового времени матрица социального кодирования оборачивается теперь *внешней формой, удерживающей в себе утрату) содержания, («лишенность» – хайдеггеровское Fehll), прежде всего личностных смыслов.* Возникает «экзистенциальная пустота» - «коллективный невроз нашего времени» (В. Франкл).

Индивид, селективизированный в исполнении своей профессиональной функции в «системном мире» и одновременно разрушаемый изнутри, через исчерпание традиционного потенциала «жизненного мира», становится неспособным удерживать всю полноту коллективного опыта, и потому устойчивость всей постоянно прирастающей культуры обеспечивается углубляющимся разделением ее массива по специалистам все более «зауживающихся» профессий, которые, в свою очередь, распределяются по различным социальным слоям, группам и стратам. Как следствие, в современности возникает гигантская «пролиферация» артефактов «системного мира».

При этом деструктурированная сфера «жизненного мира» не исчезает совсем, но становится постоянно воспроизводимой зоной распада, продуцирующей импульсы антиобщественного поведения и паразитирующей на образцах «системного мира» – «черной дырой» социальности (Ж.Бордийяр). Целые ареалы современной социальной жизни выпадают из сферы общественного регулирования и становятся источниками воспроизводства аномии (Э.Дюркгейм), «де-цивилизационных импульсов» (Н. Элиас). *Разрушение системы социокультурного воспроизводства замыкается, таким образом, на человеке, и социокультурный кризис манифестируется как антропологический.*

Естественно, что со стороны и конкретного индивида, и социума в целом вырабатываются стратегии, препятствующие полному распаду личности, т.е. нацеленные на сохранение персональной идентичности. Первой из таких стратегий является «инкапсуляция» индивидов в составе ограниченных, замкнутых коллективов типа религиозно-эзотерических сект. «Рутинизация» жизнедеятельности, редукция смыслового пространства к ограниченному набору мыслительных и деятельностных стереотипов делают непосредственно обживаемое пространство достаточно умпостижимым, но тем самым выводят индивида из большого мира культуры, обрекают его участь маргинала или полумаргинала. В качестве индивидуализированных вариантов данной стратегии можно рассматривать «уход в себя» или депрессии разного генеза и интенсивности. Другая стратегия сконцентрирована в основном на повседневности современного «массового» индивида и представлена массовой культурой, которая, давая образное воплощение фантомам разрушенного, но продуцирующего экзистенциальные запросы «жизненного мира», как бы «истощает» его потенциал и до определенной степени выполняет психотерапевтическую функцию. Третья стратегия ориентирована на «системный мир» и нацелена на то, чтобы закрепить индивида за выполнением узкой профессиональной функции, всеми способами исключив все то, что выходит за ее пределы. Последняя стратегия уже наглядно выводит человека за пределы «антропологической границы» и находит наиболее последовательное выражение в эвтаназии.

§ 2. Антропологические основания феномена эвтаназии

Поскольку очаг деструкции, вносящий дисбаланс в функционирование «системного мира» современной культуры, возникает в ее антропологическом звене, в сфере «жизненного мира», то *именно жизненно-смысловая сфера начинает рассматриваться в качестве основной помехи для рациональной (прежде всего базисной, производственно-образцовой) деятельности и подвергается редукции.* Мода на пирсинг, татуирование, девотизм и иные формы стигматизации, «стабилизирующей» человека через его уродование, представляют собой достаточно «мягкий» вариант такого рода редукции, которая – поскольку «жизненный мир» продуцирует предпосылочную универсальность человека – может рассматриваться в качестве одного из способов *достижения идентичности личности посредством «усечения» ее универсальности.*

В дальнейшем прослеживается линия на окончательное сведение индивида до средства-функции и полную ликвидацию всех «человеческих» помех, что вполне соответствует той траектории развития новоевропейской культуры, которая была задана

дуализированной матрицей ее кодирования и направила ее по линии углубления разделения труда.

Перспектива такого рода отнюдь не исключена, поскольку на первый взгляд представляется, что альтернативой закреплению человека в рамках моноорудийной деятельности может быть только распад всего «системного мира» современной культуры от переусложнения. Соответственно прослеживаются конкретные проекты «антропологической редукции», которые укладываются в два варианта: первые ориентированы на воссоздание «функционально рационализированного индивида» в конечном, результативно-производственном звене воспроизводственного процесса, вторые – в исходном, «целе-причинном» (Аристотель) звене. Первые варианты условно можно назвать «организменно-телесными», вторые – «образовательными».

В современной медицине, где до сих пор господствует естественнонаучная модель и где человек продолжает рассматриваться как автомат, функционирующий на естественном материале биологического тела, эти варианты прослеживаются особенно наглядно. «Организменно-телесная» версия представляет собой реализуемые медиками разного рода «индивидуальные утопии» (Б.Г.Юдин) по «технологическому улучшению человеческой природы», т.е. евгенические проекты, возрожденные на новом научном материале: от генетического манипулирования до вживления чипов и клонирования человека. «Образовательная» версия нацелена на обучение либо чрезвычайно узких, сугубо «прикладных» профессионалов, либо специалистов предельно «широкого профиля», которые «на выходе» образовательного процесса все равно не способны свести свою деятельность к антропологической целостности (к образу человека) потому могут действовать сугубо «селективно», частично. В сфере медицины данная тенденция выражается через ликвидацию Клятвы Гиппократова, до сих пор регулировавшей деятельность субъекта медицинской практики, что открывает тем самым прямую дорогу легализации эвтаназии.

Утрата рефлексивно-организующего начала воспроизводства культуры, таким образом, закрепляется в ее исходном – антропологическом, «образующем» индивида - звене, и дальнейший процесс социокультурного воспроизводства начинает осуществляться по линии «селективной пролиферации», т.е. уже за пределами «антропологической границы».

В такой интерпретации эвтаназия предстает уже не как автономный медицинский феномен, но в качестве одного из наиболее наглядных проявлений деструктуризации всей воспроизводственной цепи новоевропейской культуры, конкретно определенной в своем элементарном составе и функциональных характеристиках. Тем самым герменевтическое движение теории от феномена к сущности, от фиксации проблемы к ее «пониманию» завершается, что позволяет считать доказанными сформулированные выше положения и закономерностях воспроизводственного механизма культуры, деструкции которого выступают в качестве философских оснований проблемы эвтаназии.

§ 3. Перспективы решения проблемы эвтаназии

Учитывая весь привлеченный к исследованию материала, можно сделать вывод, что решение проблемы эвтаназии должно быть двунаправленным, предполагая одновременную реализацию мероприятий как тактического, так и стратегического плана. «Тактические» мероприятия сконцентрированы в основном в сфере медицины и направлены на совершенствование помощи больным. «Стратегические» мероприятия предполагают радикальные трансформации в сфере социальных институтов образования, воспитания и иных сфер, задействованных в воспроизводстве разумной способности человека.

А). Медицина.

В ближайшей перспективе альтернативой тем рекомендациям, согласно которым проблему эвтаназии можно «снять» на путях ее легализации, является программа

расширения сети паллиативной медицинской помощи, предполагающей максимальное «протезирование» фатально утрачиваемых в процессе заболевания связей больного с социальным окружением, с миром культуры в целом. «Паллиатив» (от лат. *palliare* – прикрывать) означает применение средств, временно облегчающих проявление болезни, но не избавляющих от нее целиком. Как альтернатива эвтаназии паллиативная терапия реализует свою миссию в более напряженном социально-культурном контексте, нежели какая-либо иная область клинической медицины – в «критической ситуации» в полном смысле этого слова, на линии между жизнью и смертью.

Смысл всех мероприятий, из которых складывается паллиативная терапия, состоит в оптимизации всех доступных воздействию компонентов существования личности угрожаемого по эвтаназии больного, что подразумевает не только медикаментозное лечение, но и целый комплекс мер социальной и психологической поддержки: патронажная служба помощи на дому, выездные бригады, дневные и ночные стационары, "центры боли", специализированные отделения и хосписы.

Идея хосписов предполагает реализацию модели гуманизированной и, так сказать, окультуренной естественной смерти - не только при онкозаболеваниях, но и прочих иных. В комплексную систему мер, предоставляемых хосписом, включается также психотерапевтическая помощь (которая направлена на то, чтобы не «подготовить» больного к смерти, а выработать у него умения «концентрированно» прожить оставшийся отрезок жизни), социальная помощь (напр. решение юридических вопросов) и духовная помощь, (т.е. возможность находить утешение в вере и отправлять религиозные обряды с помощью священнослужителей соответствующих конфессий).

По мысли их организаторов в России (А.В. Гнездилов, В.В. Миллиощикова) хосписы могут способствовать созданию особого гуманизирующего направления в медицине и культуре, заложив основы целой службы адаптации и реабилитации не только для пациентов, но и для их родственников и для лечебного и обслуживающего персонала.

Б). Культура

Преодоление современного социокультурного кризиса, в состав которого в качестве наиболее наглядного феномена включена проблема эвтаназии, возможно только в общекультурном контексте и предполагает «образование» - воссоздание в культивировании – индивида, универсально целеполагающего по всему спектру – «горизонту» (Г.Гадамер) – культуры.

Отсюда возникает необходимость в определении предпосылок новой парадигмы образования, нацеленной на формирование субъекта культуры, адекватного сложности и многообразию ее тенденций, которые в будущем не уменьшатся, но, безусловно, будут нарастать. Две «телеологические» причины, 400 лет назад исключенные из области рефлексии, теперь через образовательную сферу должны быть целенаправленно введены в состав всей понятийно моделируемой цепи социокультурного воспроизводства.

В этом плане востребуется методология, нацеленная на развитие у формируемого субъекта продуктивного воображения, умения строить сценарии возможных эволюций, понимать их механизмы, принимать решения по обеспечению тех или иных вариантов развития – понимания *смысла* всего свершающегося в современной культуре, *смысла жизни* (в том числе и своей собственной) и ее значения во всех срезам и аспектах – то, что можно охарактеризовать как *сопряжение универсального и уникального* (В.И.Плотников).

«Объять необъятное» совокупной общечеловеческой культуры можно только одним способом - не накапливая знания, т.е. «обобщения», а эксплицируя принципы их выстраивания, т.е. выделяя сами «способы обобщения». Суть этого способа заключается в том, что вся совокупность изучаемых фактов вводится в процесс и предметную ткань мыслительной *реконструкции их возникновения и развития*, имеющей основание не в наличных фактах как таковых, а в самом изначальном способе их порождения

(Ф.Т.Михайлов). Реализуется данная установка через демонстрацию процесса становления человеческой индивидуальности в контексте общего нарастания массива общечеловеческого коллективного опыта, например по модели «диалога культур» (В.С.Библер) или предметного становления личностной идентичности (А.Б.Невелев).

В этом плане новая образовательная модель должна сыграть ту же роль, какую медицина выполняла в составе культуры, на протяжении 2500 лет в виде Клятвы Гиппократов удерживая в своем составе основание практической рефлексии и обеспечивая тем самым ее воспроизводство в европейской традиции. Исторический подход к образовательному процессу во всех без исключения специальностях – в сфере медицинского образования реализуемый как теоретическая представленность индивиду-субъекту процесса развития форм взаимодействия специалистов различных орудейных методик (исправляющих, восстанавливающих, коррегирующих, компенсаторных и т.д.) для воздействия на индивиду-объекта с целью продуктивного включения последнего в культуру той или иной гранью своей сущности, открытой в нем историческим уровнем развития культуры, - сформирует специалиста не как узкого профессионала, но как личность, универсально целеполагающую по всему спектру культуры. Естественно, что в мировоззрение медика Клятва Гиппократов тогда войдет не добавкой к технологиям (и, в конечном счете, помехой в конкретной деятельности), не жестким императивом, спускаемым «сверху», не спорадическими напоминаниями о Долге (неизбежно приобретающими оттенок морализаторства), но в качестве условия мыслимости и продуктивной реализации каждого из компонентов целостного профессионального акта, будучи преобразована в «основание рефлексии». «Ценности» тогда не добавляются к «знаниям», как это выглядит сегодня, но через личность профессионала вводятся внутрь самих практик и тем самым органично «интегрируются» (А.Н.Леонтьев) в составе культуры.

Эвтаназия при этом становится недопустимой «безусловно и естественно», причем не только по причине того, что она отрицает Клятву Гиппократов как основание осмысленности всех медицинских «технологий», но и по причине того, что она представляет собой отрицание самого образа человека как субъекта культуры, т.е. существа, целеполагающего универсально - в качестве человека разумного.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотрение философских оснований проблемы эвтаназии в контексте всеобщих характеристик отношения человека к миру позволило сформировать такой угол зрения, который, высветив онтологические составляющие процесса воспроизводства природно-общественного статуса человека, открыл возможность определить причины кризиса «современной техногенной цивилизации», заключенные в деструкции ее базисного антропологического звена, формирующего разумную – целеполагающую – способность индивида, и ведущие к исключению последнего из состава бытия посредством эвтаназии. В ходе исследования генезиса медицины как социального института «практической рефлексии» и «практической философии», функционирующей через образ человека, задаваемый Клятвой Гиппократов, данное звено определилось в качестве той «образующей» индивида инстанции – искомого «звена-смысла», заявленного в начале данной работы, - которая обеспечивает трансляцию коллективного опыта в культуре, поддерживает ее устойчивость и тем самым закрепляет бытийный статус человека.

Отставание циклов воспроизводства «жизненного мира» от темпов прирастания «системного мира», утрата «жизненным миром» способности к продуцированию смыслов повлекла за собой элиминацию из системы социокультурного воспроизводства того антропологического звена, в котором осуществлялось продуцирование универсальности как субстанционального свойства человека, что в философии выразилось в проекте «смерти человека», а в медицине – в экспансии «селективизирующих» технологий, воссоздающих

человека по стандартам частичности, редуцированности к функции и тем самым выводящих его за пределы «антропологической границы». **Эвтаназия стала знаком отрицания самого образа человека в качестве универсально целеполагающего существа, т.е. человека разумного, а тем самым указателем на «срыв» воспроизводственного процесса в основаниях культуры, на сдвиги бытийного статуса человека, на смещения всеобщих характеристик его отношения к миру по линии «роботизации», расчеловечивания и, в конце-концов на угрозу исключения человека в качестве человека разумного из состава бытия.**

Альтернативой перспективе дальнейшей деградации человека до статуса «антропа» является *формирование индивида по параметрам универсальности в качестве императивного условия дальнейшего существования рода Homo sapiens*. Медицина как рефлексивная практика уже не декларативно, а *реально* должна поставить задачу *воссоздания здоровья человека*, начал здоровой жизни человека, сделав точкой отсчета всех соответствующих технологий *полноту проявления и реализации* человеческих способностей, т.е. актуализацию универсальности, потенциально заложенной в культуре, преодолев тем самым границы «отыгравшего», выполнившего свою функцию естественнонаучного понимания человека, в котором отсчет здоровья производился от болезни, т.е. от границ работоспособности, выраженной в стандартах узкой функциональности.

Эвтаназия в качестве мнимой «практики милосердия» лишается при этом вообще какого-либо оправдания, поскольку проявляет себя как отрицание самой воспроизводящей способности культуры – той базисной основы человеческого бытия, в котором вообще имеет смысл и возможен «гуманизм», в частности такие понятия, как «страдание», «милосердие» или «человеческое достоинство». Жизнь человека, сохранение жизни конкретного человека – отрицание эвтаназии в любой форме и при любых условиях – становится условием поддержания межиндивидуальной связи, необходимым «ферментом» обеспечения согласованного взаимодействия между людьми, т.е. базисным фактором воспроизводства культуры, ее «дления», ее «жизни», а тем самым и дальнейшего существования человеческих поколений, в перспективе способных ликвидировать причины нынешних физических страданий и социальных деструкций.

Таким образом, перспектива решения проблемы эвтаназии вырисовывается в субъектном, социокультурном аспекте – в контексте установки на целенаправленное воспроизводство человеческой универсальности в образовательно-обучающе-воспитательном общении. Формируемый на «выходе» этого процесса врач должен снова стать философом. А философ должен стать врачом – мыслителем, лечащим души посредством помощи человеку в «*о-мыслении*» своего общественного и индивидуального бытия.

Основные положения диссертации изложены в следующих публикациях автора:

1. Рыбин В.А. Эвтаназия. Медицина. Культура / В.А.Рыбин. – Челябинск: Изд-во Челябинского гос. ун-та, 2006. – 320 с.
2. Рыбин В. А. Человек в современной культуре: методическое пособие / В.А.Рыбин – Челябинск: Изд-во Челябинского гос. ун-та. 2005. 64 с.
3. Рыбин В.А. Проблема эвтаназии в биоэтике и медицине как предпосылка аксиоматизации культуры / В.А.Рыбин // Вестник Волгоградской государственной медицинской академии. - 2006. – № 2. – С. 82-88.
4. Рыбин В.А. Философские вопросы паллиативной медицинской помощи / В.А.Рыбин, А.М.Дюкарева // Курс лекций по паллиативной помощи онкологическим больным: в 2-х тт. - М., 2004. – Т.1. - С.272-305.

5. Рыбин В.А. Этика практической медицины сквозь призму проблемы эвтаназии / В.А.Рыбин, А.М.Дюкарева // Курс лекций по паллиативной помощи онкологическим больным: в 2-х тт. - М., 2004. – Т.1. - С.325-350.
6. Рыбин В.А. Эвтаназия и права человека / В.А.Рыбин // Философский словарь по правам человека. – Екатеринбург, 2006. – С.434-435.
7. Рыбин В.А. Человек в гражданском обществе: проблема идентичности. Предпосылки гражданского общества: Материалы круглого стола журнала «Личность.Культура.Общество» / В.А.Рыбин // Личность. Культура. Общество. - 2005. - Т.VII. Вып. 2 (26). - С.339-341.
8. Рыбин В.А. Свято место пусто не бывает. Церковь, образование и школа / В.А.Рыбин, Б.А.Марков // Религия и право: Информационно-аналитический журнал Института религии и права. - М. 2002. - №2. – 46.
9. Рыбин В.А. Научное познание / В.А.Рыбин // Философия: учебное пособие. – Челябинск: Изд-во ЧелГУ, 2003. – С. 121-153.
10. Рыбин В.А. Эвтаназия как проблема современной медицины и медицинской этики / В.А.Рыбин // Человек в современных философских концепциях: материалы международной научной конференции (Волгоград, сент.1998 г.). – Волгоград, 1998. - С.336-341.
11. Рыбин В.А. Было ли два полюса в творчестве Э.В.Ильенкова? / В.А.Рыбин // Ильенковские чтения: материалы международной конференции. - Москва-Зеленоград, 1999. - С.64-67.
12. Рыбин В.А. Антропологический смысл кризиса современной медицины / В.А.Рыбин // Материалы Второго Российского философского конгресса. – Екатеринбург, 1999. - Т.3. Ч.1. - С.69-70.
13. Рыбин В.А. Антропологический кризис: возможность количественных характеристик / В.А.Рыбин // Человек в современных концепциях: материалы 2-ой международной научной конференции. – Волгоград, 2000. – Ч.2. - С.209-213.
14. Рыбин В.А. Антропологический кризис: подход к количественным характеристикам / В.А.Рыбин // Обретение и постижение духовности: материалы регионального симпозиума. – Оренбург, 2000. - С.71-77.
15. Рыбин В.А. О некоторых путях разработки концепции интегрально-социальной сущности человека / В.А.Рыбин // Новые идеи в философии: межвузовский сборник научных трудов. – Пермь, 2001. - Выпуск 10. - С.65-69.
16. Рыбин В.А. Жизнь и смерть как философско-антропологическая проблема / В.А.Рыбин // Свобода совести и вероуважение – основы межконфессионального и гражданского согласия: материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Челябинск, 2001. - 1 часть. - С.39-42.
17. Рыбин В.А. Проблема эвтаназии в контексте проблем современной медицины / В.А.Рыбин // К 10-летию Уральской медицинской академии дополнительного образования: материалы конференции. – Челябинск, 2001. - С.28-32.
18. Рыбин В.А. Начало и итоги (опыт прочтения последней работы Э.В.Ильенкова) / В.А.Рыбин // Ильенковские чтения 2002. - М.2003. - С. 112-116.
19. Рыбин В.А. Феномен «смерти человека» как доминанта современной социокультурной реальности / В.А.Рыбин // Человек в современных философских концепциях: материалы 3-ей международной научной конференции: В 2-х тт. – Волгоград, 2004. - Т.2. - С.320-326.
20. Рыбин В.А. Проблема эвтаназии: медико-антропологический аспект современного социокультурного кризиса / В.А.Рыбин // Антропология культуры. – Челябинск, 2005. - Вып.1. - С.28-59.

21. Рыбин В.А. Антропологические основания кризиса древних культур / В.А.Рыбин // Вестник Челябинского государственного университета. - Серия 10: Востоковедение. Евразийство. Геополитика. – 2005. - № 1 (5). - С.78-92.