



Уральский
федеральный
университет

имени первого Президента
России Б.Н.Ельцина

Институт социальных
и политических наук

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ Актуальные понятия

Учебное пособие



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Актуальные понятия

Учебное пособие

Рекомендовано методическим советом УрФУ
для студентов, обучающихся по программе бакалавриата
по направлениям подготовки 47.03.01 «Философия»,
47.03.03 «Религиоведение», 37.03.01 «Психология»,
06.03.01 «Биология», 39.03.01 «Социология»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2017

ББК Ю216я73-1
Ф562

А в т о р ы:

Е. С. Черепанова, К. И. Арцыбашева, Е. А. Батюта, М. Б. Благовестный,
Г. А. Ведерников, А. С. Гагарин, А. М. Давлетшина, В. А. Завырылин,
В. И. Кудрявцева, Е. В. Мельникова, Н. Б. Мельник, А. С. Меньшиков,
Л. А. Мясникова, А. В. Перцев, О. Б. Потеряева, О. А. Пырьянова,
С. П. Пургин, А. А. Сысолятин, Ю. В. Циплакова, Н. А. Черняева

П о д о б щ е й р е д а к ц и е й
доктора философских наук, профессора Е. С. Черепановой

Р е ц е н з е н т ы:

отдел философии Института философии и права УрО РАН
(заведующий отделом доктор политических наук, профессор О. Ф. Русакова);
Ю. Г. Ершов, доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии и политологии
Уральского института управления – филиала Российской академии
народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Философская антропология: Актуальные понятия : учеб.
Ф562 пособие / Е. С. Черепанова и др. ; [под общ. ред. Е. С. Черепановой] ; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2017. – 324 с.
ISBN 978-5-7996-2058-5

Учебное пособие содержит статьи, в которых раскрываются философский подход к изучению человека, основные феномены человеческого бытия, классические и современные философско-антропологические концепции.

Адресовано студентам Института социальных и политических наук УрФУ (направление «Философия»), изучающим курс философской антропологии, а также всем тем, кто желает познакомиться с основными философско-антропологическими проблемами и понятиями.

ББК Ю216я73-1

На обложке:

Г. Климт. Смерть и жизнь

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	6
Агрессия	7
Адаптация	9
Антропогенез	19
Антропология философская	26
Антропоцентризм	30
Архетип	32
Аффект	35
Болезнь	42
Боль	45
Вина	46
Власть	49
Восприятие	52
Гелен Арнольд	57
Гендер	64
Граница	67
Грех	70
Детство	76
Долг	83
Дух	86
Духовность	89
Желание	94
Жизнь	102
Жизненный мир	107
Забота	110

Здоровье	112
Индивидуальность	119
Инстинкт	124
Интенция	131
Интимность	137
Интолерантность	140
Интуиция	141
Кассирер Эрнст	142
Космополитизм	145
Либи́до	148
Личность	150
Любовь	153
Меланхолия	159
Ментальность	161
Недостаточность человека	165
Норма	168
Образ жизни	174
Оно	177
Опыт	184
Откровение	188
Память	189
Переживание	195
Плеснер Хельмут	197
Пограничная ситуация	202
Пол	204
Практика	215
Природа человека	217
Разум	222
Рассудок	228

Самопознание	230
Самопроектирование (человек-проект)	232
Самосознание	233
Сверхчеловек (der Übermensch)	236
Сексуальность	238
Смерть	243
Сновидения	248
Старость	252
Страх	256
Стыд	258
Суперэго	262
Сущность человека. Существование человека	267
Существование подлинное и неподлинное	268
Тело без органов	271
Толерантность	275
Тоска	280
Трепет	281
Удовольствие (и неудовольствие)	283
Человек	286
Цинизм	290
Шелер Макс	295
Эго	298
Экзистенция	306
Экзистенциалы	314

ПРЕДИСЛОВИЕ

В предлагаемом учебном пособии раскрывается содержание актуальных понятий философской антропологии. Авторы сочли необходимым включить в этот перечень и ряд терминов, которые встречаются в философско-антропологических текстах, но по содержанию относятся к биологии и психологии. Есть статьи, посвященные философским идеям М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, Э. Кассирера, с которыми в истории философии связывают актуализацию философско-антропологического знания в XX в.

Статьи представлены в алфавитном порядке, чтобы пособием можно было пользоваться как словарем при подготовке к семинарам, экзаменам и зачетам.

Пособие будет полезно при выполнении всех видов письменных работ, оно позволит компетентно применять в тексте необходимые термины. После каждой статьи приведена рекомендуемая литература, которая поможет углубить знания по данной теме.

В создании учебного пособия приняли участие заведующая кафедрой философской антропологии УрФУ, профессор Е. С. Черепанова; заведующий кафедрой истории философии и философии образования УрФУ, профессор А. В. Перцев; проректор по научной работе Гуманитарного университета, профессор кафедры социально-культурного сервиса и туризма Л. А. Мясникова; ведущий научный сотрудник отдела философии Института философии и права УрО РАН А. С. Гагарин; доценты кафедры философской антропологии УрФУ Е. А. Батюта, Н. Б. Мельник, А. С. Меньшиков, Ю. В. Циплакова; доценты кафедры истории философии и философии образования УрФУ В. И. Кудрявцева, С. П. Пургин; доцент кафедры религиоведения УрФУ Е. В. Мельникова; доцент кафедры управления общественными отношениями УрФУ О. Б. Потеряева; доцент кафедры философии УрФУ О. А. Пырьянова; академический координатор Совета по международным образовательным обменам СПбГУ Н. А. Черняева; ассистент кафедры философской антропологии УрФУ А. А. Сысолятин; аспиранты департамента философии УрФУ К. И. Арцыбашева, М. Б. Благовестный, В. А. Завырылин; сотрудники Института по переподготовке и повышению квалификации УрФУ А. М. Давлетшина, Г. А. Ведерников.

АГРЕССИЯ

Агрессия – понятие, как правило, означающее деструктивную реакцию или поведение. Обычно этот термин употребляется тогда, когда отмечается разрушительный, негативный характер агрессивного поведения. Так, в рамках психоаналитической философии агрессия интерпретировалась как проявление так называемого Танатоса, стремления к смерти.

В этологии агрессия считается инстинктом, который имеет большое значение для сохранения и воспроизводства вида. Такое понимание агрессии представлено в работе австрийского биолога, основателя современной этологии К. Лоренца «Агрессия (так называемое “зло”»». Трактующая как инстинкт, в соответствии с предложенной К. Лоренцом гидравлической моделью накопления инстинкта, агрессия накапливается и неизбежно проявляется по самому незначительному поводу. При этом проявленная враждебность может не соответствовать действию, которое ее спровоцировало.

Инстинкт агрессии помогает животному освоить и защитить территорию питания, защитить потомство, осуществить отбор особей для продолжения рода. Такую роль играет в первую очередь внутривидовая агрессия. Однако проявление агрессии может привести к гибели представителей вида, поэтому в результате эволюции видов сформировались ритуализированные формы поведения, которые позволяют предотвратить нанесение смертельных ран. При этом К. Лоренц указывает, что чем более «вооружено» животное (например, имеет сильный клюв или большие когти и острые зубы), тем более сложным и совершенным является комплекс поведенческих ритуализированных форм для предотвращения гибели «собрата по виду». Если такого «оружия» у животного нет, то в его поведении нет поведенческих установок для торможения агрессии и оно может быть неоправданно агрессивным. В качестве примера К. Лоренц приводит горлицу, которая хоть и символизирует миролюбие, однако стая этих птиц может заклевать себе подобного до смерти, что крайне редко случается в аналогичной ситуации у воронов.

Человек также представляет собой животное, которое не обладает большой силой и не может нанести большой вред своими конечностями и зубами. У него также не всегда эффективно работают поведенческие механизмы торможения агрессии. Но тем не менее нормы человеческого этикета в различных традициях, а также «значительная часть привычек, определяемых хорошими манерами», представляют собой «ритуализированное в культуре утривование жестов покорности, большинство из которых, вероятно, восходит к филогенетически ритуализованному поведению, имевшему тот же смысл»¹.

Тезис К. Лоренца о том, что в основе поведения человека лежит инстинкт агрессии, подвергался серьезной критике со стороны сторонников гуманистического понимания природы человека. Так, Э. Фромм считал, что содержание понятия агрессии неоправданно расширено в учении К. Лоренца, и настаивал на том, что подлинная агрессия означает не только враждебные действия, но и обязательно враждебные мотивы, которые человек вполне может осознавать. Агрессивность спортсмена, агрессия ради самоутверждения вовсе не являются подлинными. Также Э. Фромм указывал, что человек может контролировать проявление агрессии, может предвидеть угрозу и не проявлять враждебность. К тому же человек способен проявлять агрессию не только защищая себя как живое существо, но и осознавая угрозу его духовным ценностям и социальным институтам.

Во многом благодаря полемике с Э. Фроммом теория австрийского биолога вышла за рамки этологии. В последующих своих трудах, которые в значительной мере были адресованы не столько коллегам, сколько представителям гуманитарного знания, К. Лоренц подчеркивал, что признание агрессии базовым поведенческим инстинктом не означает, что человек всегда агрессивен. Напротив, в норме он испытывает, как и многие такие же животные, интерес к представителю своего вида. Однако если условия обитания не соответствуют необходимым, агрессия может проявиться

¹ Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994. С. 87.

в очень жесткой форме. При скоплении людей в небольшом пространстве или в перенаселенном мегаполисе агрессивность человека повышается, а естественное дружелюбие снижается.

Е. С. Черепанова

Список рекомендуемой литературы

Ениколопов С. Н. Агрессия в обыденной жизни / С. Н. Ениколопов, Ю. М. Кузнецова, Н. В. Чудова. – М., 2014.

Лоренц К. Агрессия / К. Лоренц. – М., 2008.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М., 2007.

АДАПТАЦИЯ

А д а п т а ц и я – процесс и результат приспособления человека к условиям существования как частное проявление приспособления открытой саморегулирующейся системы к условиям окружающей среды. Сложность существования, многоплановость и многоаспектность условий жизни, как и неоднозначность в определении природы человека, создают широкое поле для исследования адаптации человека. Свойство адаптации является актуальной темой исследования в контексте проблемы устойчивости.

При анализе процессов адаптации человека проявляются две крайности. С позиции биологического детерминизма адаптация человека рассматривается исключительно в свете термодинамики и эволюции экологических систем. Однако исключение из поля исследования этих аспектов порождает другую опасность – экологический нигилизм как недостаточное использование данных теории систем и биосферогенеза в исследовании проблемы устойчивости человека и человечества.

Адаптация человека (как состояние адекватности среде) может включать временные состояния дезадаптации (снижение устойчивости) и реадаптации (восстановление устойчивости), поскольку колебания экологических факторов также достаточно часты

и периодичны. Они дополняются значительными антропогенными переменами в состоянии окружающей среды. Нестабильность и динамичность социальной среды, естественные флуктуации и антропогенные изменения природной среды человека создают основание для постоянной адаптации как процесса приспособления. На адаптацию влияют также характеристики системы, в нашем контексте – свойства человека: период жизни, пол, национальные особенности, психическое состояние, состояние здоровья, социальный статус и т. п. Это во многом определяет характер адаптационных перестроек в разных системах биорегуляции (нервная, гормональная, иммунная и т. д.), психорегуляции и социальной регуляции (семейная, профессиональная, конфессиональная и т. д.).

Адаптация является предметом исследования в многочисленных научных направлениях – термодинамике, физиологии, эволюционной экологии и т. д. В них адаптация признается одним из фундаментальных и универсальных свойств открытой саморегулирующейся системы, в частности биологической и экологической. В качестве одного из фундаментальных и всеобъемлющих качеств живой материи, присущих всем известным формам жизни, адаптацию нередко соотносят с самим понятием жизни. Это связано с тем, что процессы возникновения жизни и ее эволюция протекали как адаптационные, то есть приспособительные. Эволюционный процесс предстает по сути как развитие, свойства приспособления к окружающей среде и свойства изменения этой среды в интересах живого. В этом контексте понятие «жизнь» и понятие «адаптация» существенно сближаются. В процессе эволюции отбирались и закреплялись функционально-морфологические механизмы приспособленности (адаптированности) к тем или иным условиям среды. Одновременно в эволюции сохранялась способность живых систем к изменениям (адаптивность), которая обуславливала дальнейшие преимущества в выживании и развитии жизни в условиях изменяющейся среды. Таким образом, адаптация имеет два аспекта – статический и динамический и интерпретируется как состояние и как процесс.

Статическое понятие адаптации (адаптация как результат) отражает свойство адаптированности, приспособленности живой системы, адекватности среде, устойчивости к конкретным условиям среды. В этом смысле адаптация означает соответствие характеристик системы внешним относительно неизменным условиям среды и сближается с понятием «надежность». Благополучие биосистемы обеспечивается совпадением приобретенных в процессе эволюции, переданных в генотипе и воплощенных в фенотипе свойств с внешними условиями существования. Такое благополучие возможно лишь при относительной стабильности этих условий. Воплощением адаптации групп людей к климатическим и географическим условиям существования являются, например, адаптивные типы как определенные группы людей, обладающие сходной нормой биологической реакции на комплекс условий окружающей среды, что обеспечивает состояние равновесия со средой и выражается в морфофизиологических особенностях².

Динамическое понятие адаптации (адаптация как процесс) отражает непосредственно процесс приспособления биосистемы к меняющимся условиям среды, изменение биосистемы во времени, обеспечивающее ее жизнедеятельность в изменившихся условиях. Как вид жизнедеятельности адаптация стоит в одном ряду с другими функциональными состояниями (комфорт, напряжение и патология, или болезнь). Именно недостаточность механизмов адаптации, неспособность биологической системы привести фенотипические и генотипические свойства в соответствие с изменившимися условиями среды приводит к развитию других форм жизнедеятельности, например, к болезни. Болезнь с этой точки зрения – результат ошибок в адаптивных реакциях организма на внешние раздражители.

Адаптация-результат является следствием адаптации-процесса. Психологи считают, что адаптация-результат отражает количественную характеристику явления, а адаптация-процесс – его качественную сторону. Психологами адаптация рассматривается как

² См.: *Алексеева Т. И.* Адаптация человека в различных экологических нишах земли (биологические аспекты). М., 1998.

состояние гармонии между индивидом и природной или социальной средой³, а также как процесс, посредством которого достигается это гармоничное состояние.

Поскольку адаптация (и в смысле адаптивности, и в смысле адаптированности) – генетически predetermined свойство и социокультурный конструкт, изучение этого свойства возможно лишь при реализации его в жизненном процессе человека не только в рамках биологического существования, но и в широком социокультурном контексте.

Обращение к человеку как к биологическому индивиду, с одной стороны, и социально-ролевой индивидуальности, с другой, позволяет говорить о различных видах адаптаций. В связи с этим выделяют биологическую адаптацию и социальную, которые отличаются механизмом приспособления к изменениям окружающей среды.

Адаптация биологическая – процесс и результат приспособления организма человека к изменениям окружающей среды, изменение слагающих организм систем и функций в ответ на изменение характеристик среды. В биологической адаптации различают фенотипическую и генотипическую адаптацию.

Фенотипическая адаптация выражается в компенсаторных физиологических изменениях, позволяющих сохранить равновесие с окружающей средой без изменения генотипа. Фенотипическая адаптация имеет пределы, которые определяются генотипом и заложенным в нем потенциалом проявления той или иной функции или свойства. Таким образом, многие свойства человеческого организма, как и организма любого вида, определены не точным значением, а диапазоном значений, в рамках которых, в зависимости от условий, это свойство и проявляется. Фенотипическая адаптация относительно обратима: организм может если не восстановить полностью, то вновь изменить свои характеристики при восстановлении средовых параметров. Однако вернуться в прежнее состояние невозможно.

³ См.: *Посохова С. Т.* Индивидуальные стратегии личностной адаптации // Психология адаптации и социальная среда: современные подходы, проблемы, перспективы. М., 2007. С. 276–289.

В отличие от фенотипической адаптации генотипическая адаптация представляет собой морфофизиологические сдвиги, которые необратимы и передаются по наследству, поскольку связаны с изменением в генотипе. Генотипические адаптации сопряжены с действием естественного отбора. Примером генотипической адаптации является расовое разнообразие человечества, так как одним из факторов его формирования является эволюционный процесс приспособления конкретных человеческих общностей к определенным условиям природной среды. Адаптивная теория рас была уточнена теорией адаптивных типов, разработанной Т. А. Алексеевой. В рамках этой теории предложено понятие «адаптивный тип», понимаемое как группа людей со сходной нормой биологической реакции на комплекс условий окружающей среды, что обеспечивает состояние равновесия со средой и выражается в морфофизиологических особенностях.

Смысл биологической адаптации состоит в поддержании гомеостаза, позволяющего организму существовать в новых условиях измененной внешней среды и сохранять постоянство ключевых показателей жизнедеятельности. Это предотвращает нарушение нормального течения физиологических функций и развитие патологического процесса, обеспечивает работоспособность, максимальную продолжительность жизни и репродуктивность в неадекватных условиях среды.

Адаптация (как результат, то есть адаптированность) живых организмов проявляется не только во внешних параметрах, физиологических характеристиках, но и в поведении. Различают три типа приспособительно-адаптивного поведения: 1) бегство от неблагоприятного раздражителя, 2) пассивное подчинение ему и 3) активное противодействие за счет развития специфических адаптивных реакций. Такие поведенческие реакции длительное время вырабатывались в эволюции и передавались в генетическом потоке наследования. Так, инстинктивное поведение человека является проявлением биологической адаптации. Поэтому инстинкты имеют эволюционную ценность, хотя порой в современных условиях могут привести к социальной дезадаптации. Например, человек, руководствующийся в своем сексуальном поведении исключительно

но инстинктами, будет выглядеть дико, глупо, грубо, а в некоторых случаях и противозаконно.

Поведенческие адаптации (адаптация как процесс, то есть как адаптивность) тоже могут быть и фенотипическими, не затрагивающими генотип, и генотипическими. Так, разнообразие в проявлении родительского инстинкта у разных людей, вплоть до отсутствия родительских чувств и невыполнения родительских обязанностей, может быть как результатом генетических нарушений, так и следствием фенотипических вариаций, связанных, например, с пробелами в воспитании. К. Лоренц, как признанный специалист в этологии, считал, что «...отдельный человек, у которого выпали некоторые способы социального поведения (К. Лоренц имеет в виду зоосоциальное поведение. – *Н. М.*) и вместе с тем нарушена способность к сопровождающим их чувствам, вполне заслуживает нашего сострадания; это в самом деле несчастный больной. Но само по себе выпадение – просто зло»⁴.

Масштабы воздействия человека на природу настолько велики, а ответ экосистем настолько сложен и непредсказуем, что трудно спрогнозировать изменение окружающей человека среды. Кроме того, современные изменения внешних условий для человека осуществляются настолько быстрыми темпами, что человеческий организм с его сформировавшимися биолого-генетическими и психофизиологическими характеристиками не всегда успевает адаптироваться к ним. Отсюда – болезни адаптации, проявления дезадаптации, рост смертности от новых факторов среды, например, новых вирусных инфекций, появляющихся в результате эволюции микроорганизмов. Очевидно одно: биологическая адаптация имеет границы и предельную скорость, которая явно ниже скорости антропогенных изменений окружающей среды.

Адаптация социальная – процесс и результат приспособления человека как социального существа к изменениям окружающей среды (природной и социальной) с помощью различных социальных средств. Социальная адаптация позволила человеку создать

⁴ *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Обратная сторона зеркала : пер с нем. / под ред. А. В. Гладкого. М., 1998. С. 75.

и освоить новую экологическую нишу – культуру. Культура может быть представлена как новый вид надбиологической (или сверхбиологической) адаптации с негенетическим способом наследования.

Все виды живых организмов на Земле обладают генетической программой (наследственностью), которая материализована в генах и передается путем деления клеток и удвоения генетической информации. Из поколения в поколение осуществляется передача информации посредством генетического обмена. Человечество создало еще один информационный поток, хранящий и передающий свойства людей и человеческих систем, – культуру. Ведущая роль в нем принадлежит не генам, а символике языка, речи, специальным социальным институтам.

Социальная адаптация – динамичный процесс установления и поддержания когнитивного, поведенческого и ценностного соответствия индивида требованиям социального окружения и окружающей среды в целом. Социальная адаптация связана с процессами инкультурации и социализации. Результат адаптации может проявляться в ассимиляции или интеграции с какой-либо общностью и может быть оценен через показатели адаптированности.

Способность к социальной адаптации выражается в способности человека к соотносению целей и результатов и связана со следующими процессами: с осознанным изменением поведения; изменением существующей системы жизнеобеспечения (социальной среды) в связи с новыми условиями существования; созданием принципиально новой, особой среды существования и, наконец, трансформацией сознания и особенно самосознания.

Способность к социальной адаптации на личностном уровне является одним из параметров индивидуального личностного стиля, комплексной характеристики, интегрирующей индивидуальные, характерологические, когнитивные, конативные, смысловые, поведенческие и другие, более частные особенности личности.

Для описания социально-психологической адаптации Г. Селье предложил понятие «общий адаптационный синдром», которым он обозначал реакцию организма на опасный вызов со стороны среды⁵.

⁵ См.: Селье Г. Очерки об адаптационном синдроме. М., 1960. С. 25.

Социальная адаптация проявляется в коррекции содержания, способов, стиля и характера деятельности, в том числе мыслительной. Показателем успешной социальной адаптации является удовлетворенность этой средой, в частности, высокий социальный статус индивида в данной социальной среде, достижение физиологического комфорта социокультурными средствами.

В изменяющихся условиях человек предпринимает действия различной адаптивной направленности: гомеостатический вариант предполагает достижение равновесия, гедонический – наслаждения, удовольствия и избегание страдания, прагматический направлен на получение практической пользы и успеха. Это описано Кенноном как «синдром чрезвычайных обстоятельств» и синдром «бегства, испуга или борьбы», заключающийся в быстрой общей реакции организма на критическую ситуацию⁶. Однако такое поведение свойственно не только человеку, но и животным.

При описании адаптации у человека В. Франкл подчеркивал важность дезадаптации и напряжения: «В противоположность теории гомеостаза напряжение не является чем-то, чего нужно безусловно избегать, а внутренняя гармония, душевный покой не является чем-то, что нужно безоговорочно признавать. Здоровая доза напряжения, такого, например, которое порождается смыслом, который необходимо осуществить, является неотъемлемым атрибутом человечности и необходима для душевного благополучия»⁷. В этом Франкл видел существенное отличие адаптации человека от адаптации животного и призывал исследовать именно смысловые составляющие адаптации. Иными словами, неадаптированность имеет и позитивный смысл. Она означает существование противоречивых отношений между целью и результатом функционирования: намерения человека не совпадают с деяниями, замыслы – с воплощением, побуждения к действию – с его итогами. Это противоречие неизбежно и неустранимо, но в нем – источник развития,

⁶ См.: *Василюк Ф. Е.* Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). М., 1984. С. 27.

⁷ *Франкл В.* Человек в поисках смысла : сб. / под общ. ред. Л. Я. Гозмана. М., 1990. С. 168.

динамики жизни. Неадаптированность – особый мотив, направляющий развитие личности и проявляющийся в надситуативной активности.

Социальная адаптация тесно связана с понятиями «здоровье» и «социальное здоровье». Здоровье предполагает адаптацию как способность человека осознанно относиться к функциям своего организма, регулировать свои психические процессы, управлять своими желаниями, мыслями, чувствами.

Адаптация к социальной среде является основой процесса социализации. Социализация наблюдается в трех основных проявлениях: во-первых, человек реагирует на другого человека как на равного себе; во-вторых, человек признает существование норм в отношениях между людьми и руководствуется ими; в-третьих, человек признает необходимую меру одиночества и относительную зависимость от других людей. Критерием успешной социализации является способность человека жить в условиях современных социальных норм.

Индивидуализация, или индивидуация, – обратная сторона и одновременно результат социализации и понимается как способность осознавать собственную неповторимость и индивидуальность как ценность, а также сопоставлять свою индивидуальность с проявлением индивидуальности другими людьми. Критерием успешной индивидуализации является способность человека относиться к самому себе и к окружающим как к индивидуальностям.

Адаптационная способность позволяет человеку приспосабливаться к различным требованиям среды, как социальным, так и физическим, без ощущения внутреннего дискомфорта и без конфликта со средой.

Н. Б. Мельник

Список рекомендуемой литературы

Авцын А. П. Введение в географическую патологию / А. П. Авцын. – М., 1972.

Агаджанян Н. А. Адаптация человека к условиям Крайнего Севера: эколого-физиологические механизмы / Н. А. Агаджанян. – М., 1998.

- Алексеева Т. И.* Адаптация человека в различных экологических нишах земли (биологические аспекты) / Т. И. Алексеева. – М., 1998.
- Алексеева Т. И.* Географическая среда и биология человека / Т. И. Алексеева. – М., 1977.
- Анохин П. К.* Философские аспекты теории функциональных систем / П. К. Анохин // П. К. Анохин. Избр. труды. – М., 1978.
- Антипов В. В.* Психологическая адаптация к экстремальным ситуациям / В. В. Антипов. – М., 2002.
- Казначеев В. П.* Современные аспекты адаптации / В. П. Казначеев. – Новосибирск, 1980.
- Медведев В. И.* Адаптация человека / В. И. Медведев. – СПб., 2003.
- Мозговая А. В.* Риск и качество жизни / А. В. Мозговая // Риск в социальном пространстве. – М., 2001. – С. 221–233.
- Посохова С. Т.* Индивидуальные стратегии личностной адаптации / С. Т. Посохова // Психология адаптации и социальная среда: современные подходы, проблемы, перспективы. – М., 2007.
- Прохоров Б. Б.* Экология человека : терминологический словарь / Б. Б. Прохоров. – Ростов н/Д, 2005.
- Васильюк Ф. Е.* Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций) / Ф. Е. Васильюк. – М., 1984.
- Волынская Л. Б.* Социокультурная и личностная адаптация человека на различных стадиях жизненного цикла : учеб. пособие / Л. Б. Волынская. – М., 2012.
- Казначеев В. П.* Адаптация и конституция человека / В. П. Казначеев, С. В. Казначеев. – Новосибирск, 1986.
- Козырева П. М.* Ресурсы и практики социально-экономической адаптации населения России / П. М. Козырева. – М., 2013.
- Медведев В. И.* Адаптация человека / В. И. Медведев. – СПб., 2003.
- Мозговая А. В.* Риск и качество жизни / А. В. Мозговая // Риск в социальном пространстве. – М., 2001. – С. 221–233.
- Павлов А. Д.* Стресс и болезни адаптации / А. Д. Павлов. – М., 2012.
- Посохова С. Т.* Индивидуальные стратегии личностной адаптации / С. Т. Посохова // Психология адаптации и социальная среда: современные подходы, проблемы, перспективы.
- Прохоров Б. Б.* Экология человека : терминологический словарь / Б. Б. Прохоров. – Ростов н/Д, 2005.
- Селье Г.* Очерки об адаптационном синдроме / Г. Селье. – М., 1960.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла : сб. / В. Франкл ; под общ. ред. Л. Я. Гозмана. – М., 1990.

АНТРОПОГЕНЕЗ

А н т р о п о г е н е з (от греч. *anthropos* – человек и *genesis* – происхождение) – процесс возникновения и развития человека, имеющий разнообразные и многочисленные интерпретации причин, механизмов и факторов в зависимости от общей мировоззренческой позиции, понимания сущности человека и общих закономерностей мироустройства.

Наиболее ранние подходы связаны с различными мифологическими концепциями о рождении человека из земли, воды, воздуха или космоса. На смену мифологическому мировоззрению пришло религиозное, в рамках которого господствовала креационистская (от лат. *creatio* – творение, создание) модель происхождения мира и человека.

Теологические представления о происхождении и мира, и человека основаны на центральном религиозном догмате – догмате о Божественном творении. Это означает, что человек не является результатом развития из низших состояний, а создан Богом по его замыслу, который вѣдом только самому Богу, по его образу и подобию, по его воле. Другое фундаментальное положение в области антропогенеза состоит в признании испорченности человеческой природы в результате грехопадения Адама и Евы. Эта двойственность природы человека определяет главную задачу отдельного человека и человечества в целом – освободиться от проявлений греховности и реализовать свою богоподобность. История человечества является по своему содержанию историей страданий, которые очищают и возвышают человека, историей осознания людьми себя в качестве людей. В христианской модели антропогенез должен завершиться установлением Царства Божьего на Земле.

В основе исламской традиции лежит убеждение, что человек и мир созданы уже совершенными и не нуждаются в улучшении. Поэтому ислам отрицает историю человечества как процесс реализации во времени некоего содержания, заданного извне Богом или присутствующего в объекте в качестве потенции. Одной из главных добродетелей человека объявляются верность традиции, почи-

тание старших, сознательный отказ от всяких попыток изменить существующий миропорядок и усовершенствовать человеческую природу.

В научной картине мира понимание антропогенеза базируется на идее глобального эволюционизма, охватывающего не только мир неживой природы, мир живого, но и мир человека, социальный мир. Представление о ступенях иерархии объектов природы на основе сложности организации, выраженной в «лестнице природы», развил Аристотель. В эпоху Средневековья в лестницу природы были включены, кроме объектов мертвой природы, ангелы и архангелы. Впервые лестница существ как отражение прогрессивного развития живой природы предстала в работах Ж. Б. Ламарка.

К. М. Бэр в 1834 г. сформулировал *«всеобщий закон природы»*, провозглашающий, что материя развивается от низших форм к высшим. В приложении к человеку это означало, что он произошел от неких низших животных и в процессе длительного эволюционного процесса достиг современного уровня. Гипотеза происхождения человека от высокоразвитых обезьян, подробно разработанная и аргументированная, впервые была представлена английским естествоиспытателем Ч. Дарвином в 1871 г. Эта гипотеза имеет массу эмпирических доказательств за счет находок костных остатков обезьяноподобных предков человека в Африке и Евразии, особенно во второй половине XX столетия. Согласно современным палеонтологическим исследованиям современный тип человека *homo sapiens*, человека разумного, появился 50–40 тыс. лет назад.

Ортодоксальная теология считает теорию творения не требующей доказательств. Тем не менее периодически выдвигаются доказательства этой теории, привлекаются новейшие научные данные. В попытке примирить научную и религиозную концепции антропогенеза американский палеонтолог Г. Осборн (1857–1935) предложил гипотезу аристокенеза (от греч. *áristos* – наилучший + *genesis* – развитие). Осборн настаивал на творческом характере эволюции органического мира в целом и человека в частности. По его мнению, развитие осуществляется под воздействием внутренних творческих стимулов, так называемых аристокенов, но без участия

естественного отбора, независимо от окружающей среды. Согласно Осборну предки человека (эоантропы «люди зари») не были связаны с предками человекообразных обезьян и обладали почти всеми качествами, свойственными современному человеку. В основе эволюционного взгляда Осборна лежит автогенетическая идея, согласно которой в организмах существует скрытая, предопределенная Богом тенденция к развитию в том или ином направлении.

На фоне усиления борьбы с эволюционным учением в рамках протестантского фундаментализма в США в 60–80-е гг. XX в. возник так называемый «научный креационизм». Эта форма креационизма характеризуется многоплановым обоснованием библейской версии творения с помощью интерпретации новейших данных естествознания, а также оценкой эволюционного учения как конкурирующей концепции, уступающей научному креационизму в научной обоснованности.

Эволюционная теория Дарвина в определенном смысле растворяла человека в животном царстве, но не давала четкого ответа на вопрос, что именно послужило причиной выделения человека из животного мира. Существует несколько версий, каждая из которых отдает предпочтение одному из факторов антропогенеза – прямохождению, взаимной поддержке и совместной деятельности, членораздельной речи и даже пище как химическому условию для превращения обезьян в людей.

Так, Ф. Энгельс в своей теории происхождения человека, указав на целый ряд природных и социальных факторов, выделяет труд в качестве главной причины превращения обезьяны в человека. Трудовая деятельность как целесообразная деятельность по преобразованию вещества природы с использованием орудий труда присуща, считал Энгельс, только людям и выступает основой существования человеческого общества. Труд создал человека, привел к формированию специфических качеств человека, развитию мозга, появлению сознания и речи.

Идею непрерывного усложнения Вселенной и неизбежного антропогенеза активно развивали в первой половине XX в. *П. Тейяр де Шарден* и *В. И. Вернадский*. Ученые признают антропогенез

венцом эволюции материи (космогенеза), однако взгляды на движущие силы этого процесса у них различны. В. И. Вернадский видел главным фактором антропогенеза силы природы, а П. Тейяр де Шарден – потусторонний мыслящий центр. Используя один термин, «ноосфера», в обозначении венца антропогенеза, они различно интерпретируют сущность данного понятия.

Для Вернадского ноосфера – геологическое явление на нашей планете, особая стадия развития биосферы, в которой человек становится решающим фактором ее развития, крупнейшей геологической силой. В этой концепции ноосфера не просто сфера разума, а скорее сфера действия разума, поскольку основными факторами формирования ноосферы являются научная мысль и человеческий труд как осознанная, опирающаяся на достижения научной мысли трудовая деятельность.

Тейяр де Шарден понимает ноосферу как новый покров планеты, возникший в рамках психосферы за счет появления рефлексии у человека как одного из высокоразвитых живых существ, обладающих психикой. Психосфера же возникла внутри биосферы, которая, в свою очередь, зародилась в контексте геосферы. По мнению ученого и теолога, ноосфера, как «мыслящий пласт», появившись в конце третичного периода, разворачивается с тех пор над миром микроорганизмов, растений и животных – вне биосферы и над ней. Будущее человечества видится ему как «коллективный выход» – коллективный разум, коллективные действия и коллективные решения. Именно этот этап планетарного развития обозначается у П. Тейяра де Шардена как «сверхжизнь», а высшая точка развития ноосферы – точка Омега, момент слияния человечества с Божественной сущностью.

Несмотря на признание и приоритет эволюционной и трудовой концепций антропогенеза, существуют и альтернативные подходы, связывающие происхождение человека с возникновением человеческой культуры. В основе этих концепций лежит понимание того, что культура не только адаптирует человека к окружающему миру, но и формирует человеческий разум и человеческое тело. Кроме того, возникновение отдельных форм культуротвор-

чества – морали, искусства, философии и т. д. – никак не отвечает практической целесообразности.

В рамках игровой модели Й. Хейзинги именно игра рассматривается как основа происхождения религии, искусства, права, философии и т. п., как форма свободной творческой активности, в которой человек реализует свою свободу, отвлекаясь от гнета повседневности, практической целесообразности и выгоды. Для Хейзинги игра больше, чем культура. Нидерландский философ и историк культуры считал, что всякая форма культуры есть игра именно потому, что она разворачивается как свободный выбор и предстает как действие, протекающее в определенных рамках места, времени и смысла. Этот выбор и это действие осуществляются по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы и необходимости, настаивал Хейзинга⁸.

Согласно психоаналитической модели З. Фрейда возникновение культуры и человека обусловлено появлением культа, фундаментальные основания которого составляют тотем и табу. Появление табу стало, по Фрейду, результатом драмы, разыгранной в первобытной орде в связи с восстанием сыновей против отца. Убийство предводителя общины, видимо, привело к разрыву органичной целостности и стало предпосылкой для обожествления предка в форме тотема как прародителя и защитника рода. В то же время табуируются и сексуальные отношения, ставшие причиной сыновьего бунта. В результате религия и мораль, появившиеся на почве стыда и страха, начинают определять последующее развитие человека и культуры.

Семиотическая модель антропо- и культурогенеза рассматривает культуру как специфическую знаково-символическую реальность, основой и универсальным посредником между человеком и миром в которой является язык. Адепты этого подхода считают, что человек становится субъектом той или иной культуры, лишь овладев ее языком, причем в качестве языка могут выступать различные феномены, начиная от систем родства и кончая властными

⁸ См.: *Хейзинга Й.* Человек играющий. М., 1991.

структурами. Язык является не только средством выражения и средством общения, но и частью социальной организации.

Бурное развитие синергетики, науки о самоорганизующихся системах, появившейся в 80-е гг. XX в., раскрыло наличие в неживой, живой и социально-исторической реальности механизмов самоорганизации, перехода от хаоса к порядку, в свете которых «...жизнь, заведомо укладывающаяся в рамки естественного порядка, предстает перед нами как высшее проявление происходящих в природе процессов самоорганизации»⁹. Достижения исторического естествознания свидетельствуют о длительном возрасте Земли, о продолжительном процессе эволюции.

Согласно концепции *Н. Н. Моисеева*¹⁰ Вселенная представляет собой суперсистему, включающую в себя множество подсистем. Человек в ходе эволюции достиг уровня, когда прекратилось совершенствование морфологии индивидов, но начался отбор социальных групп – популяций, племен и народов. Совершенствование Вселенной в целом и человеческого общества в частности является процессом самопроизвольным. Как и К. М. Бэр, Н. Н. Моисеев считает процесс эволюции мира направленным, идущим от простого к сложному. Движущей силой является отбор систем на устойчивость к воздействиям внешней среды.

Современная научная картина мира включает представление о том, что превращение животных (гоминидов) в людей не могло быть неким мгновенным, одноактным событием. Процесс становления и развития человека, антропогенез, носил длительный эволюционный характер и был неразрывно связан со становлением общества – социогенезом. Становление человека и становление общества – две тесно связанные стороны единого по своей природе процесса, антропосоциогенеза, длившегося более 3 млн лет. Современный тип человека *homo sapiens*, человека разумного, появился 50–40 тыс. лет назад.

Существуют и иные, в разной мере фантастические гипотезы антропогенеза. Согласно теории внешнего вмешательства, например,

⁹ *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986. С. 56.

¹⁰ См.: *Моисеев Н. Н.* Человек и ноосфера. М., 1990.

появление людей на Земле так или иначе связано с деятельностью иных цивилизаций. В простейшем варианте теория внешнего вмешательства считает людей прямыми потомками инопланетян, высадившихся на Землю в доисторическое время. Более сложные варианты теории внешнего вмешательства предполагают появление современного человека на Земле путем скрещивания иномирян с предками людей, создание его гомункулярным способом или методами генной инженерии. Часто в подобных теориях признается управление эволюционным развитием земной жизни силами внеземного сверхразума по программе, изначально заложенной этим внеземным сверхразумом.

Н. Б. Мельник

Список рекомендуемой литературы

- Бурлак С. А.* Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы / С. А. Бурлак. – М., 2011.
- Бутовская М. Л.* Антропология пола / М. Л. Бутовская. – Фрязино, 2013.
- Вернадский В. И.* Несколько слов о ноосфере // Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991.
- Дробышевский С. В.* Предшественники. Предки? Неантропы верхнего палеолита (Австралия и Америка) / С. В. Дробышевский. – М., 2015.
- Дробышевский С. В.* Достающее звено / С. В. Дробышевский. – М., 2010.
- Зубов А. А.* Антропогенез в масштабах эволюции биосферы и вселенной / А. А. Зубов. – М., 2005.
- Зубов А. А.* Становление и первоначальное расселение рода Homo / А. А. Зубов. – СПб., 2011.
- Марков А. В.* Эволюция человека : в 2 т. / А. В. Марков. – М., 2011.
- Моисеев Н. Н.* Человек и ноосфера / Н. Н. Моисеев. – М., 1990.
- Пригожин И.* Порядок из хаоса / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М., 1986.
- Соколов А.* Мифы об эволюции человека / А. Соколов. – М., 2015.
- Тейяр де Шарден П.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М., 1987.
- Фрейд З.* Тотем и табу / З. Фрейд. – СПб., 2005.
- Хейзинга Й.* Человек играющий / Й. Хейзинга. – М., 1991.
- Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения : в 3 т. – М., 1986. – Т. 3.

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКАЯ

А н т р о п о л о г и я (от др.-греч. ἄνθρωπος – человек, λόγος – наука, то есть учение о человеке) ф и л о с о ф с к а я – область философского знания, в рамках которого ставится вопрос о сущности человека, его природе, парадоксах человеческого существования и перспективах человека. В истории философской мысли человек в его персональной и социальной проекции всегда был предметом изучения, и поэтому, какие бы проблемы философия не ставила, в конечном итоге проявлялась антропологическая интенция философского знания. Античный тезис, сформулированный Протагором, о том, что «Человек есть мера всех вещей», остается актуальным и для современных философских исследований. На всем протяжении истории философии сущность человека определялась в отношении противоположности духовного и телесного, личного и общественного, врожденного и приобретенного, сознательного и бессознательного. Внутренняя неопределенность человеческого существования описывалась, исходя из имеющегося пантеона ценностей, традиций, так, чтобы отыскать ответ на вопрос, какие сущностные особенности человеческой природы определяют поведение человека и склоняют его к определенному моральному выбору.

В начале XX в. в истории философско-антропологического знания произошла переоценка предыдущего философского опыта постановки вопроса о природе и сущности человека. Этот так называемый «антропологический поворот», который связывают с публикацией работ М. Шелера (1874–1928), Х. Плеснера (1892–1985), А. Гелена (1904–1976), Э. Кассирера (1874–1945) и ряда других мыслителей, произошел в силу необходимости осмысления тех социальных и культурных трансформаций, которые происходили в Европе после Первой мировой войны. К этому времени утрачивает актуальность понимание человека как высшего творения природы, воплощением сущности которого является его способность к рациональному познанию. Не бесспорным оказался и концепт прогрессивного исторического развития. Критика морали, религии и новое видение перспектив человека, которое было представлено

в философии Ф. Ницше (1844–1900) и его последователей, определило необходимость пересмотра сложившихся представлений о человеке. Перспективным для определения новых теоретических оснований виделось актуальное биологическое знание, которое, как казалось на тот момент, могло бы более аргументированно, по сравнению с философией, выявить причины многомерности социального порядка и наконец раскрыть загадку человека. Но при этом нельзя было допустить биологизации метафизики, которая должна сохранить собственное видение предмета.

М. Шелер в известном докладе «Положение человека в Космосе» (1928) указывает, что философская и естественно-научная антропология, а также теологическое понимание человека как никогда далеки друг от друга, авторитет дарвинизма в вопросе о человеке подорван и специальные науки о человеке скрывают сущность человека. Поэтому «никогда еще в истории человек не становился настолько проблематичным для самого себя, как в настоящее время»¹¹. Так ставится вопрос о том, насколько философия может корректно вовлекать имеющийся концепт человека как живого существа, действующего на основе инстинктов, в философско-антропологический дискурс и как возможно в рамках философско-теоретических установок описать связь человека с многообразием живой и неживой материи. При этом задачей вопрошания такого рода вовсе не является необходимость связать между собой различные науки. Цель – объяснить человеку с позиций метафизики суть проблематичности его природы и сущности в условиях наличия многообразных интерпретаций со стороны естественно-научного, психологического и социологического знания. Поэтому развитие философской антропологии, безусловно, с необходимостью связано с развитием других наук о человеке, но при этом философская антропология должна сохранять установку на целостное видение человека и объяснять трансформации человеческого, исходя из понимания многомерности человеческого бытия.

¹¹ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича ; под ред. Ю. Н. Попова. М., 1988. С. 31.

Такого рода задачи потребовали также и прояснения методологии, которая позволила бы в полной мере описать структуру бытия. Г. Плеснеру наиболее перспективными виделись феноменология Э. Гуссерля (1859–1938) и герменевтика В. Дильтея (1833–1911). В центре философской антропологии должен оказаться человек как субъект и объект своей жизни, как предмет и центр для самого себя, подчеркивает Н. Плеснер в своей работе «Ступени органического и человек» (1928).

Призыв М. Шелера направить усилия философии на прояснение проблемы человека, представленный в его трудах, в том числе и незавершенных, был воспринят М. Хайдеггером (1889–1976), который в докладе «Философская антропология и метафизика Dasein» в 1929 г. перед Кантовским обществом и в работе «Кант и проблема метафизики» (1929) (посвященной М. Шелеру) обосновал отличие фундаментальной онтологии и философской антропологии. Главный вопрос философии – это вопрос о бытии, а если в центре оказывается человек, то в соответствии с традицией Нового времени философия ориентирована на понимание определенного сущего, а не бытия в его фундаментальном смысле. Философия о человеке определяет его как разумное существо, как живое существо, но история этих определений проявляет неудовлетворительность и недостаточность такого видения применительно именно к сущности человека, которая неразрывно связана с бытием. Философская антропология, проблематизируя вопрос о человеке, лишь очерчивает и проявляет более важную для философии и человека проблему – проблему бытия. Человек, понимаемый как субъект познания, истории и нравственности, помещен такой философской установкой вне Бытия и вне собственной сущности. В онтологии Хайдеггера человек не субъект бытия, а пастух Бытия, он не творит Бытие, но находится при нем.

Эта позиция Хайдеггера, как правило, характеризуется как антиантропологическая. В европейской практике анализа предмета и метода философской антропологии также достаточно определенно указывается на принципиальное отличие от фундаментальной онтологии, которое необходимо сохранять в интересах дальнейшего

развития философско-антропологического знания¹². Так, И. Фишер (р. 1867), к примеру, подчеркивает, что нынешний этап развития философской антропологии не позволяет отказаться от понимания человека как живого существа и, таким образом, от признания значимости достижений современной биологии, поэтому важно дистанцироваться от онтологического подхода.

С другой стороны, значительная часть исследователей интерпретирует онтологию Хайдеггера как необходимое методологическое условие философского понимания человека. Экзистенция присуща только человеческому способу «бытия», указывает М. Хайдеггер¹³, и тем самым философия уже отвечает на вопрос об отличии человека, о его специфике. В таком видении Бытие и человек неразрывно связаны, а человек принадлежит своему существу, пока слышит Бытие, его требования и у него есть язык, сохраняющий присущую ему экзистенциальность. В рамках этого подхода сформировалось иное понимание проблемы человека, которое, в свою очередь, также оказало методологическое влияние на развитие философской антропологии. Проблема человеческого существования, подлинного и неподлинного, вошла в круг ключевых философско-антропологических вопросов, так что критическая оценка социальных трансформаций XX в. происходила в горизонте сформированной в рамках экзистенциализма мировоззренческой установки.

Развитие антропологически ориентированного гуманитарного знания, постмодернистская критика классических философских подходов в равной мере актуализировали вопрос о перспективах философской антропологии. Иначе говоря, во второй половине XX в. были вновь поставлены вопросы о том, как должна развиваться эта отрасль философского знания, каковы его методологические возможности и предметные границы. В круге сегодняшних дискуссий по поводу антропологических проблем оказываются проблемы страха, телесности, сексуальности, тема медиизации

¹² См.: *Fischer J. Philosophische Anthropologie : Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts.* Verlag Herder GmbH, 2009.

¹³ См.: *Хайдеггер М.* Письма о гуманизме // Проблема человека в западной философии. С. 323.

личности и др. При этом отмечается, что в современной ситуации очень важно реактуализировать проблему особенности философско-антропологического знания, его отличия от социальной, культурной и исторической антропологии.

Е. С. Черепанова

Список рекомендуемой литературы

Fischer J. Philosophische Anthropologie: Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft // Unter offenem Horizont: Anthropologie nach Helmuth Plessner / Mit einem Geleitwort v. Dietrich Goldschmidt. – Frankfurt a/M., 1995.

Звиревич В. Т. Античная антропология: от героя-полубога до «человечного человека» / В. Т. Звиревич. – Екатеринбург, 2011.

Золотухина-Аболина Е. В. Философская антропология : учеб. пособие / Е. В. Золотухина-Аболина. – Ростов н/Д, 2014.

Марков Б. В. Человек в условиях современности / Б. В. Марков. – СПб., 2013.

Философская антропология : учеб. пособие / Е. А. Батюта, Н. Б. Мельник, Т. В. Смирнова и др. ; под общ. ред. Е. С. Черепановой. – Екатеринбург, 2014.

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ

А н т р о п о ц е н т р и з м (от греч. *άνθρωπος* – человек, *κέντρον* – центр) – характеристика ряда направлений философии и науки, ставящая человека в центр моделей и картин мира. Антропоцентризм противопоставляется в натурфилософии теоцентризму и социоцентризму. В древневосточной философии происхождение антропоцентризма связывают с именем Конфуция, в философии Древней Греции – с учением софистов и Сократа.

Наиболее радикальная форма антропоцентризма представлена в учении софистов (5 в. до н. э.). Знаменитая формулировка Протагора «Человек есть мера всех вещей, существующих в том, что они существуют, не существующих в том, что они не существуют» стала своеобразной визитной карточкой антропоцентризма. Законы,

нормы, ощущения, естественные явления воспринимались софистами, существующими «не по природе, но по договору» между людьми. Сократ полагал, что человек должен стремиться к самопознанию, познанию своей души.

Более сложные формы антропоцентризм стал принимать в христианстве, в котором человек призван следовать подобию Бога, «стяжать Духа Святого», следуя принципам любви к ближнему. В гуманизме эпохи Возрождения антропоцентризм достигает максимального воплощения. Здесь на первый план выходит творческое, преобразующее начало в человеке, также утверждаются телесность, красота и достоинство человека. Таких философов эпохи Возрождения, как Данте Алигьери, Франческо Петрарка, Лоренцо Валла, Никколо Макиавелли, интересуют разнообразные проявления человека.

В современных интеллектуальных течениях антропоцентризм подвергается критике. В XX в. возникла глубинная экология, которая полагает, что антропоцентризм является причиной экологического кризиса. В антропоцентризме проявляются отношения неоправданной дискриминации всего живого по отношению к человеку, а также наивная уверенность в том, что остальные живые существа и окружающая среда по отношению к человеку имеют только инструментальную ценность, призваны приносить ему пользу.

Ю. В. Циплакова

Список рекомендуемой литературы

Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения / А. Х. Горфункель. – М., 1980.

Грядовой Д. И. История философии. – Кн. 2 : Средние века. Возрождение. Новое время / Д. И. Грядовой. – М., 2014.

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М., 1978.

Холл М. Б. Наука Ренессанса. Триумфальные открытия и достижения естествознания времен Парацельса и Галилея, 1450–1630 / М. Б. Холл ; пер. с англ. Л. А. Игоревского. – М., 2014.

АРХЕТИП

Архетип (греч. ἀρχέτυπον – первообраз) – психологическое и философское понятие, введенное в научный обиход К. Г. Юнгом в рамках аналитической психологии. В своих работах Юнг исходил из того, что основная характеристика человеческого бессознательного – коллективная обусловленность.

Юнг полагал, что З. Фрейд в своем исследовании бессознательного конкретной личности выявил только часть правды. В противовес раннему психоанализу Фрейда Юнг обращается к данным этнографии, антропологии и утверждает, что социальная роль и личностный статус человека обусловлены не только индивидуальными страхами, комплексами, полученными в детстве и юности, но формируются и продиктованы травмами и опытом рода в столкновении с чуждыми большому человеческому коллективу в целом «нуминозными» (чуждыми, непонятными, сверхъестественными) силами, в качестве которых могут выступать представления о природных стихиях или представления об ином, сверхъестественном мире. Нуминозные силы вторгаются в мир социальной памяти и практики и влияют на индивидов внутри него.

Фактически бессознательное начинает выражать страх первобытной общины. Первобытного человека окружает враждебная природа, а сознание социальных связей развито недостаточно. В мифологическом сознании все природные образы персонифицированы. Но поскольку у деревьев, животных, реки есть «души», то человека окружает целый мир демонов, образов, от которых он непосредственно зависит. В психике члена первобытной общины складываются знаковые и наследуемые в языковых практиках представления об этих силах и защите от них, которые Юнг и называет архетипами (первообразами). Архетип, таким образом, сложно интерпретировать, он связан с чем-то таинственным, глубинным, трансцендированным. Архетипы выражаются и преодолеваются при помощи символов. «Символ – это форма выражения для неведомой сущности», – полагает К. Г. Юнг.

Для изучения архетипических представлений Юнг привлекает психоанализ, а также материал и методологию этнологов и антро-

пологов. С одной стороны – анализ сновидений, ошибочных действий, свободные ассоциации, а с другой – анализ древних традиций, мифологии и сказок.

Поскольку архетипы выражают пограничную область между психикой человека и глубинной архаической, мистической «природой» (точнее, архаичным представлением о ней), то они нуждаются в общественном управлении, освоении. Так, уже в первобытном обществе существовали шаманы, вожди, ответственные за жизнь общины и управление архетипами. Наилучшим образом архетипы управляются в развитой мифологии, религии (неолит, энеолит и железный век). Именно в них создаются иерархии символов, формирующие локальные цивилизации и большие культурно-цивилизационные типы. В современных обществах управление архетипами также осуществляется через фольклор и так называемые образы популярной и массовой культуры. В одной из своих работ Юнг описывает, что представления людей XX в. об инопланетянах, пришельцах из прошлого связаны с вторжением архетипов в жизнь простых горожан. Американский кинематограф, литература и искусство XX в. подхватили и развили эту мысль основателя аналитической психологии. Такие направления модернизма XX в., как экспрессионизм, сюрреализм, неореализм, стали развивать идеи Юнга, предлагая как образные системы сил вторжения, так и символические способы того, как защититься от них. После Второй мировой войны появились целые жанровые направления в искусстве (триллер, хоррор, психологическая драма и т. д.), в которых представления об архетипах нашли свое место.

Магические духовные практики, осуждаемые развитыми монотеистическими культурами (мировыми религиями), также, как правило, связаны с архетипами и выражением их в символических системах. К ним относятся астрология, оккультизм, нумерология, спиритизм, гностицизм и т. д. Эти символические практики, сыграв свою роль, были отеснены на периферию общественного сознания более сильными символическими системами. Периодически периферийные, отвергнутые символические системы делают попытки побороться за власть и переместиться из периферии

в центр. Так, А. Гитлер использовал символическую систему гностиков и древних язычников для продвижения национал-социализма, используя желание народов Европы обновить символическую систему, которая бы защищала от хаоса окружающих сил.

От разрушительной силы архетипов, которые вторгаются в общество, может защитить система защитных символов. Символ в общественной жизни всегда восходит к высшему духовному началу, основе иерархии в обществе. Это высшее начало (Бог, верховный дух, «единое», идеал и т. д.) сообщает силу защитным символам. У Юнга есть понятие «священная стена символов», которая означает, что в любом обществе есть имманентные ему религиозные образы, которые предохраняют человека от вторжения чужих, враждебных, природных сил. Остальные культурные формы: искусство, коммуникации, наука и т. д. – могут использовать эти религиозные символы, надстраиваясь над ними. Отказ от базовой стены символов, ее ниспровержение однозначно чреват, по Юнгу, крушением всего общества, поскольку общество, предоставленное хаотической работе архетипов, без символической защиты выжить не может.

В своих работах Юнг неоднократно задает вопрос: почему в XX в. такое плохое духовное состояние в Европе, почему много психических заболеваний, почему у человека тяжело на душе? Объяснение он находит вполне логичное: потому что в культуре Нового времени «Бог умер», отвергнуты основные религиозные догматы, обрушилась «священная стена символов». Именно это и приводит к мировым войнам и к тому, что европейцы, отказавшись от своих защитных систем, вынуждены обращаться к символическим защитам других культур (буддизм, йога, восточные единоборства и т. д.).

Помимо общего представления об архетипах в работах Юнга представлены разработки конкретных архетипов. Все они характеризуются своей амбивалентностью по отношению к человеку, так как сразу содержат в себе и угрозу, и защитный символ. Это свойство архетипических символов К. Г. Юнг именовал «священной опасностью». Символы, за которыми стоят архетипические

представления, могут играть как положительную, так и отрицательную роль в жизни человека.

Основные архетипы, разрабатываемые К. Г. Юнгом:

1. Самость. Это жизненное начало человека, инстинктивное ощущение себя как живого целого. Когда, например, во сне наблюдаешь себя со стороны и не можешь различить разницу между наблюдаемым и наблюдающим. Самость есть пульсация жизни на периферии «Я».

2. Тень. Противостоит самости и олицетворяет все низменное в человеке.

3. Анима (Анимус). Противоположное половое начало в мужской (женской) душе.

4. Старец. Олицетворяет разум. Он пытлив и помогает человеку, но он и нарушает запреты.

5. Младенец. Это чистота, невинность и даже Божественное начало, но в то же время этот архетип означает инфантилизм, беспомощность.

6. Герой. Архетип персонифицированной защиты. Но он может стать бунтарем.

7. Архетипы чисел, стихий, геометрических фигур, как правило, привязаны к контекстам и мифам конкретных религиозных культов.

Ю. В. Циплакова

Список рекомендуемой литературы

Юнг К. Символическая жизнь / К. Юнг. – М., 2010.

Юнг К. Очерки по психологии бессознательного / К. Юнг. – М., 2010.

АФФЕКТ

А ф ф е к т является самой мощной эмоциональной реакцией. Аффект (от лат. *affectus* – душевное волнение, страсть) – сильное и относительно кратковременное эмоциональное состояние, связанное с резким изменением важных для субъекта жизненных

обстоятельств и сопровождаемое резко выраженными двигательными проявлениями и изменением в функциях внутренних органов. Аффект возникает на уже произошедшее событие и является как будто сдвинутым к его концу.

В аффективной форме может переживаться любое чувство, например, аффективный восторг, аффективный гнев, религиозный экстаз. Ужас или отчаяние могут сопровождаться аффектом в виде скованности движений, позы или речи. Аффект является способом «аварийного» разрешения ситуации, формой экстремального реагирования. Причина аффекта – противоречие между сильным влечением, желанием, стремлением человека к чему-либо и невозможностью удовлетворить возникшее побуждение или смириться. Регулирующая функция аффекта состоит в образовании аффективных следов, влияющих на паттерны адаптивного поведения.

Аффект возникает резко, внезапно. Его протекание сопровождается частичной потерей волевого контроля над поведением и эмоциями, когнициями. В поле восприятия удерживаются только объекты актуального переживания, изменяется мышление, человеку трудно сосредоточиться, предвидеть результаты своих поступков, целесообразное поведение затрудняется или становится невозможным. Главной отличительной чертой аффекта являются ослабление сознательного контроля, узость сознания. Во время аффекта происходит торможение несвязанных с аффектом психических процессов и одновременное навязывание стереотипного способа «аварийного» разрешения ситуации. Сильная и беспорядочная двигательная активность, сопровождающая аффект, является формой реагирования, при которой происходит разрядка в действии. Человек, теряя власть над собой, целиком отдается ситуативному переживанию. Аффект отличается от других эмоций параметрами скорости и интенсивности переживания, характеризуется быстрым возникновением, интенсивностью переживания, экспрессией, кратковременностью и безотчетностью. После аффекта может наступить аффективный шок, являющийся началом постстрессового синдрома.

Сила аффекта зависит от соотношения силы исходного мотивационного стимула поведения в совокупности с затраченными

на его реализацию усилиями и полученного результата, имеет обратную связь. Аффективные комплексы могут быть причиной образования перцептивных барьеров, влияющих на дальнейшие формы поведения.

Аффект является преимущественно психологическим понятием, содержание которого варьируется в зависимости от исторического этапа исследования и специфики того или иного подхода. Ближе всего к понятию «аффект» понятие «эмоциональная напряженность» или «душевное волнение». Как пишет А. Г. Фортунатов, если эмоция – это душевное волнение, то аффект – буря. К. Штумпф выделял аффекты как особый вид психических явлений, тогда как чувства считал разновидностью ощущений. И. П. Павлов относил аффект к реактивным психофизиологическим состояниям, поскольку он сопровождается «бунтом подкорки».

Психофизиологической основой аффекта в современной эмпирической психологии признается психическая доминанта, исследованная А. А. Ухтомским. В. Вундт в «Психологии душевных волнений» определяет аффект как протекающий во времени процесс сменяющихся и вместе с тем соединенных чувствований и представлений, тогда как настроение появляется при меньшей интенсивности и большей продолжительности чувствований. Чувствования – это мгновенные состояния аффектов.

Системной характеристикой протекания аффекта является диффузность, то есть вовлеченность в аффект всей личности. В аффективном состоянии психика расстроена и личность больше не представляет собой единого целого. Однако ядро личности и целостность апперцепции аффектом не затрагиваются, что дает основание говорить лишь о частичной утрате личностью волевого контроля.

Представитель деятельностного подхода А. Н. Леонтьев предложил наряду с динамическими характеристиками аффекта, такими как явно выраженные вегетативные изменения, расстройство сознания, импульсивность поведения, отсутствие планирования, его системную характеристику, выражающуюся в несовпадении аффективного поведения с личностью. В психоаналитическом

контексте аффект понимается как один из способов реагирования глубинного личностного конфликта.

Страсти, наряду с аффектами, представляют собой группу качественно своеобразных, встречающихся только у человека эмоциональных состояний. Страсть – это сплав эмоций, мотивов и чувств, сфокусированных на определенном предмете, деятельности или человеке. С. Л. Рубинштейн писал, что «страсть всегда выражается в сосредоточенности, собранности помыслов и сил, их направленности на единую цель... Страсть означает порыв, увлечение, ориентацию всех устремлений и сил личности в едином направлении, сосредоточение их на единой цели»¹⁴. По мнению С. Л. Рубинштейна, воля, эмоции, аффекты и страсти имеют общие истоки-потребности и мотивы как побудители и регуляторы человеческой деятельности. Основная роль регуляции аффективного поведения принадлежит личным нравственным и душевным качествам человека.

Исследования аффекта в рамках медико-правового подхода имеет практическую направленность и связаны с необходимостью проведения специальных экспертиз с целью правовой оценки деяний. О преступлениях на почве патологической раздражительности или патологического влечения принято говорить как о преступлениях в состоянии аффекта. Однако и правоведы разделяют мнение об аффекте как следствии ослабления воли, как о свойстве личности, неспособности человека к самообладанию, его асоциальности.

Патологический аффект исследуется также в рамках медико-правового подхода. Такой эффект развивается поэтапно и проходит три фазы: подготовительную, фазу взрыва и заключительную фазу. В подготовительной фазе сознание сохраняется, нарушается способность к рефлексии. Фаза взрыва с биологической точки зрения отражает утрату самообладания. Утрачивается ясность поля сознания, снижается его порог. Для этой стадии характерны агрессивные действия, или, напротив, поведение приобретает пассивный характер и выражается в растерянности, в зависимости от стени-

¹⁴ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии : в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 176.

ческого или астенического характера эмоций. На заключительной стадии наступает равнодушие, вызванное истощением психических и физиологических сил.

Аффект как экспертное понятие включает в себя несколько разновидностей аффекта, таких как физиологический аффект, кумулятивный аффект, аномальный аффект. Промежуточные экспертные понятия описываются через общепсихологические понятия, такие как «аффект», «стресс», «фрустрация», «конфликт». Термином «патологический аффект» можно было бы назвать «умоисступление», «гневное беспамятство», «душевное замешательство».

Изменение сознания, сопровождающее протекание аффекта, отмечается практически всеми исследователями, однако вопрос об отнесении аффектов к измененным состояниям сознания остается открытым. Такие характеристики дионисийского, вакхического аспекта в функционировании культуры, как одержимость в поведении, яркое открытое проявление чувств и эмоций, стремление к экстатическим состояниям, эмоциональный бунт, позволяют рассматривать аффекты как проявление дионисийского начала.

У. Джеймс отмечал аффективный характер переживаний, но не исследовал специфику мистического аффекта, относя аффекты к группе эмоций. В теории эмоций У. Джеймса и К. Ланге эмоции относятся к соматически детерминированным чувственным переживаниям. У. Джеймс считал, что чувствование в грубых формах эмоции есть результат ее телесных проявлений. Описывая мистические состояния, Джеймс выделил четыре основных признака: неизреченность, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли.

Философское рассмотрение аффектов как страстей души берет свое начало в античной философии. Способность противостоять страстям и не поддаваться импульсам и влечениям, не соглашающимся с требованиями разума, во все века считалась характеристикой мудрости и добродетели. Эпикурейская атараксия, заключающаяся в свободе от неудовольствий и душевных тревог, достигается заменой аффектов разумными удовольствиями. Искоренение аффектов как ошибок разума, по мнению стоиков, относится

к сфере моральных задач человека. Марк Аврелий считал «не-страстие», как переживание человеком разумных эмоций, идеальным состоянием души. Можно привести рецепт стоической саморегуляции: нужно сдерживать внешние выражения аффекта, не преувеличивать аффект воображением, не спешить с одобрением аффекта и т. д.

Познать самого себя, затем делать все не в зависимости от страстей, а по решению разума – вот путь к счастью, предложенный Эразмом Роттердамским. Гипертрофированные страсти, рассмотренные с позиций рационализма, представляют собой явление, опасное для разума и его носителя, И. Кант называл их «болезнью души».

Декарт в своем учении о страстях признает абсолютную власть воли над страстями, рассматривая последнее как основной феномен человеческой природы, но феномен необъяснимый, соединяющий в одном существе исключаящие друг друга противоположные субстанции. Душа, осаждаемая впечатлениями жизненных духов, может начать испытывать страх, но, ободренная собственной же волей, может сохранить мужество и побороть страх, внушенный вначале страстью. Духовные и чувственные страсти Декарт резко отличает друг от друга: первые должны изучаться как проявления самостоятельной, свободной, духовной активности, вторые – как подчиненные законам механики проявления человеческого автоматизма. Человек реагирует на внешние воздействия тем образом, который Декарт первоначально приписал исключительно животным механизмам, именно они и определяют «механику страсти».

Спиноза разделяет аффекты на два класса – аффекты удовольствия-неудовольствия и аффекты желания. «Под аффектами, – пишет Спиноза, – я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний». К. Г. Ланге назвал Спинозу одним из предшественников органической теории эмоций, поскольку Спиноза выдвигает на первый план телесные проявления эмоций, полагая их мало

зависящими от душевных движений. Однако Спиноза не сводит аффекты только лишь к телесным проявлениям, не исключает присутствие души в аффекте. «Аффект, называемый страстью души, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части, аффект, или страдательное состояние духа, есть “смутная идея”»¹⁵.

В предисловии к «Учению о происхождении и природе аффектов» Спиноза подчеркивает отличие своей точки зрения на природу страстей и аффектов от идей тех мыслителей, которые «писали об аффектах и образе жизни людей и говорили, по-видимому, не о естественных вещах, следующих общим законам природы, но о вещах, лежащих за пределами природы, и представляли человека в природе как бы государством в государстве, веря, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует, что он имеет абсолютную власть над своими действиями и определяется не иначе, как самим собой»¹⁶. По мнению Л. С. Выготского, именно в учении Спинозы впервые обнаруживаются истоки единства объяснительной и описательной психологии чувств.

Представители философии жизни рассматривали аффекты как витальное начало. Так, Ницше пишет о «жизнеутверждающих аффектах», которые должны «еще прогрессировать, если должна прогрессировать жизнь». Ницше, провозглашая аффективное начало как необходимое и должное, все же не отрицает роли личностного начала в регуляции аффективной сферы: «Я мог бы погибнуть от каждого отдельного аффекта, присущего мне. Я всегда сталкивал их друг с другом. Мое сильнейшее свойство – самоопределение»¹⁷.

О. Б. Потеряева

¹⁵ Спиноза Б. Этика. М., 2002. С. 52.

¹⁶ Спиноза Б. Этика. СПб., 1993. С. 81.

¹⁷ Ницше Ф. Злая мудрость : сб. Минск, 1997. С. 321.

Список рекомендуемой литературы

Вундт В. Психология душевных волнений / В. Вундт // Психология эмоций : тексты / под ред. В. К. Вилюнаса, Ю. Б. Гиппенрейтер. – М., 1984. – С. 49–50.

Джеймс У. Психология / У. Джеймс. – М., 1991.

Леонтьев А. Н. Потребности, мотивы, эмоции / А. Н. Леонтьев // Психология эмоций.

Ницше Ф. Сочинения / Ф. Ницше. – М., 1990. – Т. 1.

Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии : в 2 т. / С. Л. Рубинштейн. – М., 1989. – Т. 2.

Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза. – СПб., 1993.

БОЛЕЗНЬ

Болезнь – это сложный феномен, затрагивающий телесную и духовную стороны существования человека, субъективно переживаемый как несчастье, как нарушение «нормального» хода жизни. Категория болезни, а также парная с ней категория здоровья стали в последние десятилетия предметами междисциплинарного изучения в философии медицины, биоэтике, социальной философии, философской и медицинской антропологии.

Понятия здоровья и болезни в различных философских системах включены в целостную картину мира и человека и соотносятся с другими парными аксиологическими категориями, такими как «добро – зло», «прекрасное – безобразное», «космос – хаос», «жизнь – смерть». В истории философии понятие болезни наиболее активно разрабатывалось в Античности, в эпоху Нового времени, а также в неклассической философии конца XIX и XX в.

В античной философии болезнь вписана в мировоззренческий идеал культуры – концепцию калокагатии, согласно которой прекрасное человеческое тело находится в гармонии с нравственными достоинствами человеческой личности. Аристотель в «Метафизике» называет и здоровье, и болезнь «формами» человеческого тела, производными от врачебного искусства и, как следствие, в равной степени присущими бытию человека. В «Никомаховой

этике» болезнь трактуется им как нарушение принципов калокагии, поскольку практически все болезни проистекают из пороков души, а «каждый человек – виновник собственных устоев». Тема болезни присутствует в философии стоиков, особенно в творчестве Сенеки, для которого болезнь – неизбежный этап на жизненном пути, способствующий обретению мудрости. В «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека славит болезнь как то, что способствует укреплению души и освобождению от страха смерти. Путь к излечению – это духовное возвышение, ибо «что поднимает дух, то помогает и телу»¹⁸.

Философия Нового времени открывает то, что Мишель Фуко называл «анатомо-физиологическим регистром телесности», – представление о человеческом теле как о сложном саморегулирующемся механизме. Эта парадигма, ярче всего выразившаяся в сочинении французского философа-материалиста и врача Жюльена де Ламетри «Человек-машина», предполагала взгляд на болезнь как на нарушение порядка внутри телесного субстрата – организма. На рубеже XVII и XVIII вв. медицинская наука и медицинские практики претерпели значительные изменения: на место представления о болезни-сущности, которая, подобно виду растений или животных, имеет собственные характеристики, независимые от больного, пришло представление о болезни как о патологии индивидуального организма. Возникает то, что Фуко назвал «клиническим взглядом»: особое соотношение знания и наблюдения, результатом которого становится понимание болезни как «патологического феномена». Оппозиция «здоровье – болезнь» сменяется оппозицией «норма – патология», а институционализация клиники способствует медиализации общественной мысли, в ходе которой категории болезни и патологии приобретают статус универсальных объяснительных принципов.

Рационалистическому взгляду на болезнь эпохи Просвещения противостоят концепции болезни представителей неклассической философии. Фридрих Ницше релятивизирует телесную норму

¹⁸ Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 153.

и реабилитирует негативное начало в бытии. Как следствие, болезнь становится частью баланса между позитивным и негативным в «великой экономии целого». Болезнь ничуть не менее, чем здоровье, ведет человека на пути познания и самопознания, а исключительное стремление к здоровью, насаждаемое в западной цивилизации, есть не что иное, как «предрассудок, трусость и, пожалуй, некое подобие утонченнейшего варварства и отсталости».

В современной философии исследователи тяготеют к одному из двух полюсов в определении болезни: объективистскому (в англоязычной литературе он часто обозначается как «натурализм») или конструктивистскому («нормативизм»). Объективизм определяет болезнь как такое нарушение в функционировании отдельного органа или нескольких органов, которое привело к нарушению нормального функционирования всего организма, причем норма определяется как статистически характерные для данной популяции показатели жизнедеятельности (К. Бурс). Конструктивистский подход исходит из того, что болезнь конструируется врачом-диагностом, который не только основывается на медицинском знании, но и отражает коллективные страхи, мифы, ценностные установки данного общества. Одни и те же состояния, например, могут либо патологизироваться, либо нет в зависимости от выработанной в обществе врачебной нормы (Лори Резнек). Как следствие, каждая эпоха создает свою номенклатуру заболеваний. Болезнь в конструктивистском понимании – это процессы в телесном субстрате (организме), осмысленные в медицинских категориях, характерных для данной культуры, несущих на себе отпечаток мировоззренческих и идеологических парадигм своего времени.

Н. А. Черняева

Список рекомендуемой литературы

Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Соч. : в 4 т. – М., 1983. – Т. 4.

Болезнь и здоровье: Новые подходы к истории медицины / под общ. ред. Ю. Шлюбома, М. Хагнера, И. Сироткиной. – СПб., 2008.

Власова О. А. Болезнь как новый антропологический горизонт: Критическая антропология Ивана Ильича // Вестн. Самар. гос. акад. – Серия «Философия. Филология». – 2013. – 2(14). – С. 98–109.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб., 1999.

Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше ; пер. К. Свасьяна. – М., 2015.

Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию / Л. А. Сенека. – М., 1977. – С. 153.

Тамаручи Н. Медицина и власть / Н. Тамаручи // Новое лит. обозрение. – 2013. – 4(122).

Фуко М. Рождение клиники / М. Фуко. – М., 1998.

Boorse C. A rebuttal on health / C. Boorse // J. Humber & R. Almeder (Eds.). What is Disease? Totowa, NJ : Humana Press, 1997.

Reznek L. The Nature of Disease / L. Reznek. – L. ; UK, 1987.

Schwartz P. Decision and Discovery in Defining ‘Disease’ / P. Schwartz // H. Kincaid and J. McKittrick (eds.). Establishing Medical Reality. – Amsterdam : Springer, 2007. – P. 47–63.

БОЛЬ

Б о л ь, будучи связанной как на уровне индивидуального восприятия, так и на уровне культурных репрезентаций с феноменом болезни, не сводится к ней. В отличие от болезни боль обладает качеством «имманентной негативности»: для органов чувств человека ощущение боли является однозначно негативным, нежелательным (Ветлесен). Ряд исследователей отмечают принципиальную невыразимость боли: наш язык, оперирующий общими понятиями, не в состоянии отразить индивидуальный характер боли (Скэрри). В то же время концепт боли играет значительную роль в философии и культуре. В феноменологии боль рассматривается в контексте анализа чувств вообще (Мерло-Понти), в философии экзистенциализма боль понимается как пограничный телесный опыт, способствующий проявлению самосознания, усиливающий остроту восприятия бытия, позволяющий сопротивляться банальности общих мест. Поскольку боль непосредственно явлена индивиду, она становится мощной и суггестивной культурной метафо-

рой. Образы боли пронизывают культуру, но многие исследователи утверждают, что концепт боли появляется только в эпоху Просвещения, когда телесная боль медиализируется и приобретает автономное значение. В более ранние эпохи в культуре есть образы муки и страдания, но не боли.

Н. А. Черняева

Список рекомендуемой литературы

Ветлесен А. Ю. Философия боли : пер. с норв. / А. Ю. Ветлесен. – М., 2010.

Кампер Д. Тело. Насилие. Боль / Д. Кампер ; идея проекта, сост. и общ. ред. пер. В. В. Савчук. – СПб., 2010.

Хайдарова Г. Феномен боли в культуре / Г. Хайдарова. – СПб., 2013.

Хайдарова Г. Р. Боль как истина присутствия / Г. Р. Хайдарова // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. – Серия 6. – Вып. 3. – 2008. – С. 3–15.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб., 1999.

Scarry E. Body in Pain: The Making and Unmaking of the World / E. Scarry. – N. Y., Oxford : Oxford University Press, 1985.

ВИНА

В и н а – состояние человека, вызванное нарушением им долга или обязанностей, накладываемых законом или соглашением. Возможность виновности связана с ситуацией выбора, в котором утверждаются свобода и ответственность, присущие человеку. Виновным может быть признано лишь вменяемое лицо. Обвинение означает признание вменяемости человека. Осознание вины выражается в чувстве стыда, муках совести. Раскаяние заключается в признании вины, а покаяние – в принятии наказания. Вина является частью сложного морально-нравственного комплекса, включающего в себя стыд, совесть, способность к раскаянию и покаянию.

В словаре В. И. Даля указаны два основных значения этого слова. Во-первых, начало, причина, источник, повод, предлог;

во-вторых, провинность, проступок, преступление, прегрешение, грех, всякий недозволенный, предосудительный поступок.

Концептуализация вины опирается на синтез религиозного, онтологического, эпистемологического, этического, метафизического, правового и других подходов. В этике вина понимается как нравственный статус человека; в психологии – как эмоциональное состояние человека; в рамках правового подхода – как форма предостояния человека перед государством. В рамках философско-антропологического подхода исследуются образы вины в различных культурах и обществах, экзистенциальный подход трактует вину как сущностную характеристику человека. Прагматику вины исследовал Э. Фромм, рассматривая чувство вины как один из самых эффективных механизмов формирования зависимости, власти и авторитарности.

Трансформация образов вины обусловлена изменением статуса человека в мире и культуре. Для античной философии, как и для философии Древнего Востока, характерен эпистемологический подход в понимании сущности вины. В средневековой религиозной философии вина внутренне присуща человеку, являясь следствием первородного греха. Новоевропейская традиция меняет образ вины. Немецкое слово *die Schuld* имеет два значения: долг, обязательство; вина. «Я должен» то же самое, что «Я свободен и виновен». Человек, по мнению И. Канта, никогда не свободен от вины, человек, который всегда прав, погибает для морали.

Субъективный и объективный подходы к интерпретации истоков вины различаются в зависимости от того, субъективируется или объективируется исходная вина человека. Внутренняя расколотость становится знаком и причиной вины человека в философии С. Кьеркегора, Г. Фихте, Ф. Шеллинга, которые помещают истоки вины в основание субъекта. В русской философии истоки вины коренятся в метафизической раздвоенности личности.

В психоаналитических концепциях истоки вины кроются в психологической расколотости субъекта, порождаемой им самим, в силу противоречивости его влечений и стремлений. Агрессивность, выступая природным инстинктом, сдерживается культурой,

а затем переносится вовнутрь и направляется против собственного «Я». Сознание вины связывается с репрессивной функцией «Супер-эго». Вина рассматривается как инстинкт, подавляющий свободу, либо как маска.

По Ницше, вина – это глубокое заболевание, до которого человеку пришлось опуститься, когда он «осознал на себе ошейник общества и мира». Вина, совесть, сострадание для Ницше – проявление «человеческого, слишком человеческого». Ницшеанский субъект заражен виной, кантианский – продуцирует вину и судит себя сам. Человека экзистенциального делает виновным история. Псевдоневинность возникает в ситуации псевдооправдания, когда человек, чувствуя свою слабость и бессилие, не может принять решение. Такое псевдооправдание, как и псевдоневинность, «играет роль шор и склонна удерживать нас от роста, новых осознаний»¹⁹.

Вина и виновность не являются синонимичными понятиями. Виновность связывается с осознанием вины. В правовом сознании виновность предполагает ответственность за совершенное и логически четко связывается с вменяемостью человека и намерением деяния. Моральная виновность исходит из возможности выбора между приемлемым и запрещенным, недостойным. Санкции моральной виновности – внутренние; агентом, порождающим санкции, являются долг и совесть, тогда как метафизическая виновность связана с экзистенциальным состоянием человека.

Экзистенциальная виновность, в отличие от моральной или юридической, предвзвешивает вину. Экзистенциальная вина возникает у индивида, когда он не может сущностно состояться, самоактуализироваться, проявить самость. Вина – это «повод» осуществиться, «чему-то еще не явленному прийти к присутствию». В этом смысле вина – это характеристика не поведения, а экзистенции человека.

Психология вины понимает ее как эмоциональное состояние человека. В рамках религиозного подхода лежит понимание вины как статуса человека после грехопадения. Юридическое толкование вины связывает ее с совершением виновного действия, человек

¹⁹ Рикёр П. Виновность, этика и религия. М., 1996. С. 175–201.

может признать себя виновным или вина может быть вменена ему законом. В том и в другом случае вина – это внешне статусная характеристика. Экзистенциальная вина непреходяща, это вина за собственное неподлинное существование.

О. Б. Потеряева

Список рекомендуемой литературы

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / под ред. проф. И. А. Бодуэна де Куртенэ / В. И. Даль : в 4 т. – М., 1998. – Т. 1.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / И. Кант // Соч. : в 4 т. – М., 1993. – Т. 1.

Рикёр П. Виновность, этика и религия / П. Рикёр. – М., 1996.

ВЛАСТЬ

В л а с т ь – способность достигать желаемого вопреки возможному сопротивлению других акторов, способность подчинять поведение человека своей воле. Механизмы подчинения могут быть различными – от прямого насилия до добровольного согласия подчиняться со стороны других людей. Отношения подчинения можно рассматривать как двусторонние, когда один индивид повелевает другим, но, поскольку никто не живет без социального контекста, власть в большинстве случаев подразумевает многостороннее и многомерное социальное взаимодействие. Потому понятие власти довольно расплывчато. При изучении власти можно говорить, что у кого-то ее больше или меньше, однако власть едва ли четко измерима вне экстремальных ситуаций, когда только и возможно наблюдать конкретные пределы чьей-то власти. Нередко власть имеющие стремятся скрыть истинные границы своих возможностей, либо преувеличивая, либо преуменьшая их в зависимости от своих интересов. Суверенная власть – власть над жизнью и смертью – кажется настолько значимой, что сегодня не считается правомерно принадлежащей какому-либо индивиду просто как индивиду, но приписывается только институтам (государство).

В этой связи следует выделять формальную и неформальную власть, последняя может не быть санкционирована социальной иерархией, но оставаться не менее действенной, ибо индивиды, обладающие авторитетом, но не занимающие какой-либо официальной позиции, могут оказывать сильнейшее влияние на общественные процессы. Формальная власть в современных обществах ограничена писаным правом и рамками определенных социальных отношений, за пределами которых остается пространство свободы индивидов.

Именно в отношении к свободе и мыслится понятие политической власти: почему люди подчиняются кому-то, как возможно господство в обществе? В своем анализе политической власти М. Вебер выделял три типа господства: а) традиционное господство, которое проистекает из убежденности людей в том, что такие отношения подчинения – неотъемлемая часть их образа жизни, «так было всегда»; б) харизматическое господство, которое дает некоторым индивидам власть вследствие убежденности людей в том, что эти индивиды обладают некими особыми талантами; в) легально-рациональное господство, которое осуществляется в соответствии с нормами писаного права, оговаривающего полномочия и обязательства сторон социального взаимодействия.

Список причин, по которым люди готовы подчиняться, может быть расширен или уточнен. Можно, например, включить «привычку и выгоду» (Д. Юм), рациональный эгоистический интерес (утилитаризм, теории рационального выбора), добродетельность соблюдения морального порядка общественной жизни (И. Кант, Г. В. Ф. Гегель). Однако следует иметь в виду, что конкретные рационализации, которыми индивиды или группы могут объяснять свое поведение подчинения, и общая легитимность того или иного господства находятся в очень сложных отношениях. Чистый произвол властей достаточно редок, всегда, помимо простого принуждения, имеются более мягкие механизмы – манипулирования, пропаганды, идеологического контроля, которые формируют в сознании людей представление о том, что властители имеют право на власть, что их власть основана не только на контроле за ресурсами и силе, но является частью правильного, истинного порядка вещей.

Персонафицирование в конкретных вождях социального порядка, стабильности существования служит основой тоталитарных режимов, тогда как верховенство закона, конституционные права и свободы, разделение ветвей власти, сменяемость и подотчетность властвующих являются непременными чертами правового государства.

Соответственно теории происхождения политической власти могут исходить из врожденного права одних править другими (например, династические монархии), заслуженного права править (харизматические или меритократические режимы), взаимно оговоренных прав и обязанностей властителей и подчиненных согласно теориям общественного договора. Во всех этих случаях подразумевается некая степень согласия подчиненных на исполнение воли властителей; если политическое достижение такого согласия совершенно невозможно, то оговаривается право на восстание, в котором происходит борьба за суверенную власть.

Многие современные теоретики оперируют тотальным понятием власти, которая, согласно анализу М. Фуко и его продолжателей, пронизывает все социальные отношения. Объектом такой власти оказываются уже не столько индивиды, сколько сама жизнь, «голая жизнь» (Дж. Агамбен), которую современное государство не просто охраняет от посягательств, но производит через дисциплинирование дискурсивными, нормализующими и повседневными практиками (медицинскими, пенитенциарными, образовательными, гигиеническими, сексуальными и проч.). Особое внимание скрытым в повседневной жизни отношениям власти и подчинения уделяют мыслители феминистского направления.

Исторически изменчивые и опосредованные культурой формы власти укоренены в социально-психологических и биологических механизмах. Эффекты социальной фасилитации и ингибиции, эффекты группового подкрепления и конформизма, ритуалы покорности и доминирования свидетельствуют о силе бессознательных элементов властных отношений. Так, социальные эксперименты С. Милграма, Р. Джонса («Третья волна»), Ф. Зимбардо, а также этологические исследования говорят о том, что условия среды во многом определяют индивидуальное поведение, в частности,

степень агрессивности и пассивности. Однако чем более разумно организованной и поощряющей позитивное сотрудничество является среда, тем менее агрессивно поведение и менее подвержена стрессу психика членов коллектива. В целом конкретные формы властных отношений в человеческом обществе существуют благодаря биологическим механизмам, но функционируют по тем правилам, которые находят закрепление в институциональных структурах конкретного коллектива.

А. С. Меньшиков

Список рекомендуемой литературы

- Агамбен Дж.* Что такое повелевать? / Дж. Агамбен. – М., 2013.
Арендт Х. О насилии / Х. Арендт. – М., 2014.
де Вааль Ф. Истоки морали: в поисках человеческого у приматов / Ф. де Вааль. – М., 2014.

ВОСПРИЯТИЕ

В о с п р и я т и е (от лат. perceptio) – форма чувственной психики многих животных и человека, состоящая в извлечении информации о внешней среде и в формировании целостного чувственного образа объекта непосредственно, в данный момент, воздействующего на организм.

Восприятие – чувственное отношение организма и среды. Различают внутреннее и внешнее, фиксируют внешнюю среду как самостоятельную сферу, находящуюся вне организма. Вместе с тем восприятие устанавливает чувственную связь внутреннего и внешнего, сигнализирует организму о внешней среде с учетом потребностей, мотивов, установок, опыта, свойств самого организма. Оно направляет деятельность организма, регулирует его поведение во внешней среде.

Представители ассоциативной психологии считают восприятие синтезом отдельных ощущений. Ощущения фиксируют отдельные признаки, свойства объекта, а восприятие на основе ассоциа-

тивных связей, закрепленного опыта особи синтезирует их в целостный образ. Современная психология и философская антропология более склонны к другой позиции, представленной, в частности, в гештальтпсихологии. Восприятие возникает на основе врожденных или(и) приобретенных в процессе опыта схем выделения фигуры из фона.

Перцептивная психика характерна для птиц и млекопитающих. Животные специализированы, «органически ограничены» (А. Гелен). Они приспособлены к жизни в определенной среде. Естественный отбор, адаптивная норма взаимодействия организма и среды («мерка вида») ограничивает и защищает животных. Врожденные механизмы позволяют выделять из внешней среды, воспринимать лишь то, что для организма жизненно важно, витально необходимо. Опыт особи может корректировать восприятие животных. Животные способны к научению, но «мерка вида» контролирует и ограничивает модификации и изменчивость врожденных схем. Восприятие – основа интеллекта животных (В. Келер, Р. Шовен, К. Лоренц, М. Шелер и др.), их «элементарной рассудочной деятельности» (О. В. Крушинский). Уже на уровне психики животных обнаруживаются основополагающие признаки восприятия: зависимость от жизнедеятельности организма, избирательность, включенность в восприятие ожидаемого результата (целесообразность), адекватность образа объекту (объективная отнесенность), целостность, константность и с другой стороны – вариативность, зависимость от свойств организма, эмоциональная окрашенность и др.

Итак, восприятие – ведущая форма психики и регулятор жизнедеятельности животных. Оно формируется по «мерке вида», имеет биологический смысл, способно уточняться и модифицироваться в процессе жизнедеятельности особей, служит базой «элементарной рассудочной деятельности».

Восприятие человека принципиально отличается от перцептивной психики животных. Человек неспециализирован, мирооткрыт, органически недостаточен. На психику человека обрушивается лавина чувственных впечатлений, а врожденных фильтров для выделения витально значимых недостаточно. Неспециализиро-

ванность, по мнению А. Гелена, дает преимущества: человек и его психика пластичны и способны к развитию. Но человеку необходима защита, своя среда. Противоречие между свободой и потребностью в защите заставляет человека создавать свой особый мир, идеировать природу (М. Шелер), творить культуру как собственную среду обитания. Восприятие человека также определено не столько генетически заданными природными механизмами, сколько культурой, «второй природой».

Восприятие человека – процесс вынесения чувственного суждения о предмете, ответ на вопрос «что это?». Человеческая психика интенциональна, она ищет и конструирует внешний предмет, категоризирует его (воспринимает не просто шум, а скрип телеги, шорох шин, писк комара и т. п.).

Восприятие человека – сложный процесс упорядочивающе-оценивающего действия. Человек становится «мерой всех вещей», как бы проставляет свои меты на всех объектах, воспринимая их именно как предметы. Таким образом, человек словно присваивает мир, делает его своим, «сподручным» (М. Хайдеггер). Психологи выделяют такие свойства восприятия:

- предметность («конструирование предмета» из впечатлений и его объективация);
- целостность (обобщение, интеграция отдельных впечатлений до целостного образа; выделение целостной фигуры из фона);
- структурность (наличие некой обобщенной, абстрактной схемы восприятия);
- константность (относительная устойчивость образа при изменении условий восприятия или некоторых элементов воспринимаемого объекта);
- категоризация или осмысленность (отнесение к определенному классу объектов);
- апперцепция (зависимость восприятия от личностных характеристик субъекта) и др.

Очеловечивание природы – основа «очеловечивания чувств» (К. Маркс). Если восприятие животных опосредовано наследственностью и в определенной мере индивидуальным опытом особи,

то восприятие человека зависит от культуры, способа жизни, предмета – носителя социокультурного смысла и потребностей.

Восприятие животных фиксируется в нейродинамике мозга, восприятие человека, кроме того, – в навыках, языке, что позволяет опыт восприятия отдельного человека передавать другим людям, сообществу.

Воспитанное восприятие предстает не только как элементарный перцептивный образ, но и как синтетическое восприятие, и как универсальное мировосприятие. Синтетическое восприятие – интегративный образ, всегда проявляющийся в чувственной форме, но формирующийся на базе не только элементарных перцептивных образов, но и рациональных идей, эмоций. Синтетическое восприятие возникает в сфере социокультурных отношений, эстетических, этических, политических, научных и т. д. Например, эстетическое или художественное восприятие – чувственный образ, который художник запечатлевает в произведении искусства, является результатом сложного синтеза душевно-духовной работы, он переплавляет в чувственно-образную форму идеи, эмоции, миропредставления художника. Отличаясь от элементарного перцептивного образа, эстетическое восприятие все же включает последнее в качестве основы (черная ворона на белом снегу как ключ к композиции картины «Боярыня Морозова» В. Сурикова).

Мировосприятие – чувственно-образное суждение о мире, наглядно-чувственная картина мира и способ восприятия мира, характерный для определенной культуры, этноса, социума. Мировосприятие – элемент «духа эпохи» наряду с мировоззрением и мироощущением. Миф – наиболее яркое и полное проявление миропостижения в виде мировосприятия.

Ни мировосприятие, ни синтетическое восприятие не существуют помимо элементарных перцептивных образов, которые также являются «воспитанным восприятием».

Человеческое восприятие не просто доставляет чувственный материал сознанию, но может быть познавательным образом. В нем соединяются единичное и общее, уникальное и типическое, непо-

средственное и опосредованное. Феноменологи подчеркивали, что именно через «поток впечатлений», через восприятие образ обнаруживается, кажет себя субъекту. Если категориальность восприятия обнаруживает класс предметов, то его индивидуальная неповторимость, непосредственность обеспечивает достоверность и конкретное богатство всего класса («чтойности») через отдельный предмет («этость»). Восприятие нельзя отнести ни к «внешнему», ни к «внутреннему». Оно фиксирует отношение внутреннего и внешнего, через чувственную очевидность внешний объект предстает как смыслонаполненный, индивидуально прочувствованный «свой предмет».

Восприятие человека сближает природное и социальное, оно может выступать как социально-значимый эталон (например, идеал женской красоты, варьируемый в разные эпохи). Восприятие делает культурно-историческое естественным для человека, а природное вводит в сферу общественного. Оно сближает чувственное и сверхчувственное (поступок Сцеволи как символ мужества), способствует индивидуальному разнообразию общественного продукта, его неповторимости, уникальности.

Итак, восприятие человека не просто распознает внешнюю действительность, а выявляет ее в качестве предметного мира, не просто сигнализирует о биологической пользе или вреде, а устанавливает смысл предмета; оно направляет человеческую деятельность на основе детерминации социокультурными, исторически определенными эталонами и вместе с тем индивидуальными мотивами и потребностями. Восприятие способно к развитию, внутреннему обогащению. Индивидуальное восприятие свертывает в себе полноту и многообразие разового, общечеловеческого, а благодаря «общеприродному» началу способно выявить человеческое как всеобщее бытийное, поэтому человек и выступает как микрокосм в макрокосме.

Л. А. Мясникова

Список рекомендуемой литературы

Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие / Р. Арнхейм. – М., 2007.

Выготский Л. С. История развития высших психических функций / Л. С. Выготский // Собр. соч. : в 6 т. – М., 1983. – Т. 3.

Хрестоматия по ощущению и восприятию. – М., 1975.

Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления. – М., 1984.

Хэммонд К. Искаженное время. Особенности восприятия времени / К. Хэммонд. – М., 2013.

Шевен Р. Поведение животных / Р. Шевен. – М., 2009.

ГЕЛЕН АРНОЛЬД

Гелен Арнольд Карл Франц, немецкий философ, антрополог и социолог (1904–1976), считается, наряду с Максом Шелером и Гельмутом Плеснером, одним из основателей современной «философской антропологии». Родился в семье издателя Макса Гелена. Двоюродным братом А. Гелена был генерал-майор вермахта Р. Гелен, который руководил в годы Второй мировой войны отделом генерального штаба, занимавшимся разведкой на Восточном фронте, а после войны создал Федеральную разведывательную службу ФРГ («служба Гелена»), которую возглавлял с 1956 по 1968 г. Это важно отметить, потому что его двоюродный брат, философ, был воспитан в том же духе служения государству, а его «философская антропология» есть апология государства в неоконсервативном стиле. А. Гелен является ведущим представителем немецкого неоконсерватизма второй половины XX в. Он активно полемизировал с Т. В. Адорно, идеологом «новых левых», в связи с проблемами понимания общественного развития

Окончив гимназию в Лейпциге, А. Гелен в течение некоторого времени торговал книгами, а также работал служащим в банке. В 1924–1927 гг. изучал филологию, историю искусств, германистику, психологию и философию в университете Лейпцига и университете Кёльна. Докторская диссертация, посвященная проблемам

теории познания, была написана под руководством Ганса Дриша. В 1930 г. Гелен защитил габилитационную работу, посвященную методу абсолютной феноменологии, которая давала право на звание доцента. Можно указать, что А. Гелена часто биологи определяют как философа, а философы полагают биологом, хотя тот не имел традиционного биологического образования. Гелен был чистым «гуманитарием» в научной сфере. В 1930–1934 гг. преподавал философию на филологическо-историческом отделении университета Лейпцига в звании приват-доцента.

В 1933 г. Гелен вступил в НСДАП, а в 1934 г. стал членом Национал-социалистического союза доцентов. Также в ноябре 1933 г. Гелен подписал обращение профессоров немецких университетов и высших школ, которое выражало поддержку национал-социалистическому государству и политике Гитлера. Данные обстоятельства жизни философа в определенной степени способствовали его карьерному росту. Например, после увольнения Пауля Тиллиха с государственной службы за публикацию критических статей против национал-социалистической власти А. Гелен занял освободившуюся должность профессора в университете Франкфурта. Через некоторое время Гелен как бывший ассистент, то есть ученик и ближайший помощник Г. Фрайера, получил в университете Лейпцига кафедру философии в Институте культуры и всеобщей истории (до 1933 г. – Институт социологии).

С 1938 г. А. Гелен работал ординарным профессором в университете Кёнигсберга, с 1940 г. возглавлял институт в университете Вены, а в октябре 1941 г. его призвали на военную службу. Он занимался в оккупированной Праге отбором и аттестацией личного состава в качестве специалиста по психологии. Перед окончанием Второй мировой войны А. Гелена отправили на фронт в чине лейтенанта, где он был тяжело ранен. Поскольку Гелен не был австрийцем, то по окончании войны его уволили с государственной службы в Австрии.

После войны А. Гелена подвергли, как и всех немцев в Западной Германии, проверке на степень связи с нацистами и выявление личной ответственности за происходившее в 1933–1945 гг.

Университетские профессора, в отличие от государственных чиновников и школьных учителей, не должны были в обязательном порядке состоять в нацистской партии, их участие было сугубо добровольным. Проведенная проверка показала, что Гелен действительно занял место уволенного за выступления против Третьего рейха профессора Пауля Тиллиха, но при этом никогда не высказывал антисемитских и националистических идей. Поэтому после перерыва в течение двух лет Гелен все-таки смог продолжать профессорскую деятельность, хотя сначала и не в «классическом» университете. В 1947–1961 гг. Гелен работал ординарным профессором психологии и социологии Немецкого университета административных наук Шпейера, после – ординарным профессором социологии в Технической Высшей школе земли Рейн-Вестфалия в Аахене. В 1969 г. Гелен вышел в отставку.

До сих пор А. Гелен считается одним из ведущих представителей политического неоконсерватизма в XX в.

Программа создания философской антропологии в Германии. Идею философской антропологии предложил немецкий философ и социолог Макс Шелер (1874–1928), который на протяжении всей жизни занимался проблемами познания, теорией мировоззрений и социологией, а в итоге пришел к выводу, что требуется некая базовая наука, которая станет фундаментом всей философии, но сама не будет умозрительной, а станет опираться исключительно на синтез естественно-научных знаний о человеке и строго научных культурологических штудий, основанных на конкретном материале. Такое понимание «философской антропологии» было изложено М. Шелером в книге «Положение человека в космосе» (1927). Философская антропология, таким образом, понималась не просто как учение о человеке, а представлялась чем-то вроде «первой философии» Аристотеля – абсолютно исходной дисциплины, на которую должны опираться все прочие разделы философии, но которая сама не опирается ни на какие философские положения, а выступает в роли самодостаточной первоосновы.

В философских кругах Германии программа Шелера была принята хорошо, но реализация ее самим Шелером признана неудачной: его исходная модель человека была чересчур умозрительной.

А. Гелен вознамерился устранить этот недостаток. В книге, название которой перекликалось с названием сочинения М. Шелера – «Человек, его природа и его положение в мире» (1940), он попытался создать строго научную исходную модель человека, из которой можно было бы вывести объяснения всех его достижений. Все прочие сочинения представляли собой разработку философско-антропологического учения на этой основе – объяснение происхождения государства, искусства, техники и т. п.

Человек – «существо, определяемое недостатками». В основу своей модели человека А. Гелен положил научные открытия амстердамского ученого Л. Болька, который занимался сравнительной анатомией, и учение швейцарского биолога А. Портмана. Л. Больк сравнивал развитие зародыша человека с развитием зародыша обезьяны. Он показал, что ряд особенностей, которые принято считать чисто человеческими (например, отсутствие волосяного покрова на теле, строение таза, предрасполагающее к прямохождению, отстояние больших пальцев рук от других и др.), существовали на определенной стадии развития зародыша обезьяны, но затем исчезали. Иными словами, новорожденный человек, согласно наблюдениям Л. Болька, напоминал преждевременно родившегося детеныша обезьяны, но в таком виде жил всю жизнь и достигал половой зрелости. (Л. Больк называл человека «половозрелым недоноском обезьяны» и «нормализованным недоноском».) На вопрос о причинах такого сходства Л. Больк отвечать отказался, заявив, что не желает превращать свою науку в служанку других наук. Тем не менее открытия Л. Болька противоречили традиционному представлению о человеке как о вершине творения, высшей ступени развития жизни на Земле.

Учение А. Портмана перекликается с учением Л. Болька: согласно ему человек рождается преждевременно, если судить по меркам животного мира. Новорожденные животные в течение короткого времени – от нескольких часов до нескольких недель – демонстрируют способность вести себя так же, как взрослые особи данного вида. И только человеку требуется около года, чтобы научиться передвигаться.

Человек – существо, обреченное действовать. Положение человека как существа, «определяемого недостатками», характеризуется его «перегруженностью» – анатомической и психической. Как существо, рожденное на свет преждевременно, человек оказывается лишенным скрупулезной приспособленности к окружающей среде. Животное имеет от рождения именно тот определенный набор средств для добывания пищи, защиты и нападения, для выживания в конкретных климатических условиях, какой необходим в тех естественных условиях, в которых оно живет. «Окружающая среда» (Umwelt – нем.) означает не просто «мир-вокруг», это «идеально пригнанный и подогнанный мир», «облекающий мир». Это мир, который идеально соответствует устройству животного. Человек является существом, рожденным преждевременно, не имеющим сформированных заранее биологических органов, которые были бы приспособлены к существованию в условиях дикой природы. Нет у человека также инстинктов, которые бы отбирали из окружающего мира биологически важные раздражители, то есть только те, на которые следует реагировать.

Все это, вместе взятое, понимается А. Геленом как «мирооткрытость» (Weltoffenheit), в противоположность «мирооблаченности» животного. На человека сразу же после рождения обрушивается избыток раздражений. На эти раздражения он не знает, как реагировать, поскольку у него нет жестких инстинктивных программ, а также нет необходимого инструментария, который мог бы обеспечить выживание.

Справиться с таким бедственным положением человеку позволяет только действие, в ходе которого он обеспечивает «разгрузку» и создает замену отсутствующим инстинктам – «институции». В роли таких «институций», которые Гелен называет «внешними подпорками» (Aussenstutzen), выступают и социальные институты – прежде всего государство, культура и техника, возмещающая недостатки человеческой анатомии и многократно усиливающая тело человека. Культура трактуется как способ отбора лишь важнейших раздражителей из внешнего мира и разработки адекватных приемов реагирования на них.

В последней своей работе – «Мораль и гипермораль» – А. Гелен пытается найти опору своему учению в социальной этологии К. Лоренца, австрийского биолога, лауреата Нобелевской премии, который все время стремился доказать, что государство возникает у людей отнюдь не в результате разумного «общественного договора». У животных нет разума, но существуют четко выраженные иерархии в сообществах-стаях (за исследование такой иерархии у гусей К. Лоренц и получил Нобелевскую премию в области биологии). Следовательно, есть инстинкты, которые обеспечивают «властные отношения» у животных. Учение о таких инстинктах К. Лоренц назвал «этологией» и попытался затем найти эти же инстинкты в человеке, объясняя подобным образом социальные отношения в человеческом мире («социальная этология»).

Восприняв такой подход, А. Гелен выделил три основных инстинкта. На этих инстинктах основана «плюралистическая этика» человека. Данные инстинкты присутствуют и у животных, и у человека. В отличие от человека у животных основные инстинкты срабатывают только тогда, когда появляются конкретные биологические раздражители. Они перестают действовать, если эти биологические раздражители исчезают. У человека есть разум, позволяющий создавать абстракции, когда конкретные биологические раздражители заменяются мыслеобразами.

Первый инстинкт – инстинкт заботы о детеныше, который срабатывает у животного только тогда, когда оно видит детеныша, и перестает действовать, если детеныша убрать. Человек с помощью абстрагирующего интеллекта переносит свою заботу о конкретном ребенке на заботу обо всех детях мира и, в тенденции, обо всех людях. Таким образом возникает этос гуманизма, который требует опекать всех, заботиться о человеке вообще. Данный этос формирует вокруг себя интеллигенцию, которая сейчас называется «правозащитной».

Вторым инстинктом является инстинкт сострадания ущербной жизни и восхищения цветущей жизнью. Этот инстинкт заставляет животных любоваться великолепными экземплярами своего вида и оказывать помощь больным и раненым сородичам.

Человека данный инстинкт заставляет посещать цирк или спортивные арены, чтобы посмотреть различные состязания, устраивать зоопарки, в которых можно наблюдать крупных хищных животных, процветающую во всех ее формах жизнь. Человек благодаря данному инстинкту также заботится о больных, голодающих и инвалидах. Абстрагирующий интеллект человека превращает этот инстинкт в идеологию стремления к счастью, которое понимается как полное удовлетворение потребностей человека в обществе. Основными носителями данной идеологии являются буржуа и пролетарий.

Третьим инстинктом является инстинкт совместной обороны от врага. У животных этот инстинкт заставляет собираться особей данного вида для отпора врагу. Например, стадо коров встает в круг при появлении волка и выставляет вперед рога. Лошади также при опасности встают в круг и отбиваются от хищника задними ногами. Первобытные люди, как и животные, инстинктивно защищались от врагов, но со временем интеллект позволил человеку создать отвлеченный образ врага, а основной формой сплочения людей перед лицом такого врага стало государство. Таким образом, обосновывается неоконсервативный образ государства: оно возникает как чисто биологическая необходимость, независимо от каких-то рациональных соображений, независимо от индивидуальной пользы и выгоды кого бы то ни было; его главная задача – мобилизация всех сил народа ради его выживания и конкурентоспособности на мировой арене.

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Гелен А. Образ человека в свете современной философии / А. Гелен // Личность. Культура. Общество: Междисциплинарный научно-практический журнал социальных и гуманитарных наук. – 05/2007. – Т. 9, вып. 3. – С. 37–52.

Губин В. Философская антропология : учеб. пособие для вузов / В. Губин, Е. Некрасова. – М. ; СПб., 2000.

Лица немецкой философии XX века // Философские науки. – 2013. – № 5.

Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

ГЕНДЕР

Гендер – понятие, обозначающее социокультурные механизмы половой дифференциации. На уровне индивида гендер явлен, во-первых, как внутреннее ощущение принадлежности к мужскому или женскому полу или, что реже, к обоим полам одновременно или ни к одному из них и, во-вторых, как типы внешней репрезентации и поведения, в той или иной степени соответствующие нормативному образу мужского и женского в данной культуре. В современной философской антропологии категория гендера играет значительную роль, способствуя уточнению представлений о человеке, подчеркивая, что половая дифференциация, бесконечно воспроизводясь социумом, составляет фундаментальное качество человеческого существования.

Категория «гендер» возникла в социальных и гуманитарных науках в 1960-е гг. как дополнение к существовавшей на тот момент категории «пол». В истории философии «пол» понимался как естественное, то есть данное природой или Богом, деление всех людей на мужчин и женщин, не исключающее, впрочем, наличия «среднего», «другого», «третьего», «четвертого» и т. д. полов. Начиная с античной философии «пол» рассматривается как совокупность физиологических особенностей женского или мужского тел и тех ролей, которые мужчины и женщины играют в социуме. К примеру, Аристотель считал женщин не способными к политической жизни вследствие их исключительной роли в воспроизводстве рода, в то время как Платон ратовал за женское образование, считая что женщины могут становиться воинами и участвовать в политическом управлении. В последующие эпохи физиологические предпосылки пола, равно как и его социокультурное наполнение, трактовались по-разному от эпохи к эпохе и от мыслителя к мыслителю, но неизменной оставалась схема, согласно которой половая дифференциация – это данность, и именно она диктует то или иное разделение социальных ролей между полами.

Категория «гендер» возникла в результате переверачивания названной схемы и утверждения, что сама половая дифферен-

циация есть результат историко-культурной практики, социального и культурного конструирования. «Гендером» стал называться социокультурный механизм половой дифференциации, в ходе которого «пол» натурализуется и конструируется как фундаментальное разделение, лежащее в самой природе человека.

Значительный вклад в формулировку гендера как механизма социокультурного конструирования половых различий внесли работы социальных антропологов. Маргарет Мид в своих исследованиях полоролевой дифференциации подростков и сексуального поведения в разных культурах показала, что социальные роли для мужчин и женщин не только по-разному строятся в разных культурах, но они производны от разделения труда и систем ритуалов. Американский антрополог Гейл Рубин, анализируя экономику первобытных обществ, убедительно продемонстрировала, что половая дифференциация создается разделением труда по половому признаку, предписывая разные занятия и социальные роли мужчинам и женщинам. Первичной здесь оказывается необходимость создания жизнеспособной экономической единицы, что, в свою очередь, ведет к появлению «запрета на одинаковость», усугубляет биологические различия между полами и «тем самым создает гендер». Этой же цели служит ограничение женской и мужской сексуальности обязательной гетеросексуальной матрицей.

Современные исследования гендера идут в ряде философских направлений: в психоанализе, феноменологии, постструктурализме и т. д.

Зигмунд Фрейд заложил основы понимания гендера как возникающего в результате различного разрешения эдипова комплекса у девочек и мальчиков. Представитель неофрейдизма Жак Лакан также рассматривает гендерную дифференциацию как результирующую из разрешения эдипова комплекса, с той только разницей, что эдипова драма разворачивается в сфере языка («символического», по Лакану) и визуального («воображаемого»). Представитель фрейдистской традиции в анализе гендера Нэнси Чодроу подчеркивает, что гендерная самоидентификация возникает у детей в младенческом возрасте не как результат простого обучения или имитации,

а как ответ на практики материнства. Мать, чья главенствующая роль в воспитании детей постулируется почти во всех культурах, гораздо сильнее идентифицирует себя с дочерьми, поощряя индивидуацию сыновей, отделение их от матери и формирование четких границ собственного «я». Сценарий развития девочек в этой модели предполагает более длительное удерживание их в мире материнского и, как следствие, гораздо более диффузную и гибкую модель «я». Вырастая, девочки легче усваивают предлагаемые им социумом роли заботы о близких, ухода за детьми и больными, служения другим.

В философии постструктурализма подчеркиваются отсутствие природно-материального субстрата гендера, его опосредованность структурами социального порядка, в том числе социально обусловленными системами организации речи – дискурсивными матрицами. Представитель философии постструктурализма Джудит Батлер утверждает, что бинарные оппозиции гендера производятся «натурализованной институцией гетеросексуальности». Это та социокультурная модель, в которой возможны лишь мужские и женские тела и субъекты, продуцирующие строго регламентированные типы желаний и высказывания. Поэтому гендер, по ее мнению, оказывается дискурсивным конструктом – набором речевых и телесных актов, многократная повторяемость которых только и натурализует его, делает убедительным. Таким образом, по мнению Батлер, «гендер – это многократная стилизация тела, набор повторяемых актов внутри очень строгих регулирующих рамок».

В заключение важно отметить значимость для понимания гендера исследований разнообразных по степени радикальности вариантов нарушения доминирующей бинарной матрицы гендера: трансгендера, квир-идентичностей, кросс-дрессинга. Эти исследования, которые в англоязычной академической традиции получили названия *queer studies* или *LGBT studies*, позволяют преодолеть как наивно-эссенциалистский взгляд на гендер, так и иногда возникающее представление о его полной произвольности.

Н. А. Черняева

Список рекомендуемой литературы

Батлер Дж. Гендерное беспокойство / Дж. Батлер // Антология гендерной теории. – Минск, 2000.

Брандт Г. А. «Пол», «человек», «культура» в истории западноевропейской мысли: открытия XX века / Г. А. Брандт // Человек в мире культуры. Региональные культурологические исследования. – 2012. – 1. – С. 4–11.

Мид М. Культура и мир детства / М. Мид. – М., 1988.

Рубин Г. Обмен женщинами: заметки по политэкономии пола / Г. Рубин // Антология гендерной теории. – С. 99–113.

Андронникова О. О. Гендерная дифференциация в психологии : учеб. пособие / О. О. Андронникова. – М., 2013.

Рэйвин К. Гендер и власть: Общество, личность и гендерная политика / К. Рэйвин ; авториз. пер. с англ. Т. Барчуновой. – М., 2015.

Российская повседневность в зеркале гендерных отношений : сб. ст. / отв. ред. и сост. Н. Л. Пушкарева. – М., 2013.

Чодороу Н. Воспроизводство материнства / Н. Чодороу. – М., 2006.

ГРАНИЦА

Г р а н и ц а – философское понятие, выражающее разделение, отмежевание, отличие нечто от иного, своего рода водораздел между различными видами сущего. Разделяя нечто, граница одновременно также объединяет, являя собой то общее, что отсутствует у противоположностей. Граница не является вместилищем или местом, то есть не обладает пространственно-временными характеристиками (в значении классической ньютоновой механики), при этом она повсеместна, являясь чем-то «подручным» (М. Хайдеггер) и потому незаметным в повседневном обращении. Граница есть нечто актуально отсутствующее, данное лишь как перманентно ускользающий фантом, одновременно неуловимый и твердо осязаемый. Сама по себе граница бесконечна в том отношении, что гипотетический момент отсутствия всякой границы представляет собой сущее, не способное различить и составить представление о предмете, сущее, лежащее за рамками возможностей языка

(Г. Фреге, Л. Витгенштейн). Современная физика и химия стремятся зафиксировать мельчайшую единицу вещества и тем самым однозначно ответить на вопрос – что есть граница и на каком уровне происходит разграничение сущего.

В свою очередь, и современная философия начала–середины XX в. в лице таких философских течений, как феноменология (Э. Гуссерль), экзистенциализм (М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр), структурализм и постструктурализм (Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делез и др.), пытается определить границу как нечто осязаемое. С этой точки зрения разграничение и различие (Ж. Делез) происходит не на понятийном уровне (уровне поименовывания), а на предметном. Призывая нас вернуться к вещам (Э. Гуссерль) или заостряя внимание на инструментах давления власти на человека (М. Фуко), данные мыслители настаивают на том, что граница сама есть предмет, который как встраивается в мир, выступает его частью, наряду с другими частями, так и выстраивает, структурирует окружающий мир.

Философская антропология интересуется понятием границы в качестве инструмента исследования пограничных состояний человеческого бытия, разворачивающегося в контексте персональных переживаний. Для классиков немецкой философской антропологии человек существует в некоем «разрыве», в отличие от других живых существ, не обладая специфической приспособленностью к условиям существования. Этот факт дал возможность говорить о том, что человека с биологической точки зрения необходимо охарактеризовать как «недостаточное существо» (А. Гелен), которое по отношению к собственному существованию погружено в проживание неполноценности или ограниченности²⁰. Именно эта сторона существования является решающей силой для формирования специфики человека как существа, направленного на «прорыв» сквозь недостатки специализации его биологической природы.

Философский экзистенциализм и философская антропология характеризуют человека как существо трансцендирующее, активно

²⁰ См.: Гелен А. О систематике антропологии / пер. А. Ф. Филиппова // Проблема человека в западной философии. С. 104–106.

действующее в преодолении границ этой «ничтожествующей» стороны своей сущности. Х. Плеснер рассматривает человека как существо, проживающее в «пограничной реальности» между социальными (человеческими) и биологическими (дочеловеческими) фундаментальными структурами. Ф. Ницше, указывая пограничную сторону человеческой жизни, сравнивал человека с «переходом», который должен завершиться прорывом из стесненной биологическим содержанием человеческой жизни в свободное сверхчеловеческое состояние. Это трансцендирующее стремление составляет содержание человеческой жизни и формирует его отношение к внешним и внутренним границам.

Х. Плеснер уделяет особенное внимание проблеме границы в вопросе различения живого и неживого, говоря о том, что кроме пространственного смысла границы (отделения внутреннего от внешнего) в живом присутствует аспект перехода между внутренним и внешним. Граница не отделяет вещь от внешнего мира, но, напротив, связывает с ним, устанавливает регламент взаимодействия внутреннего и внешнего, и именно тело выступает такой границей живого существа. Через тело совершается переход от «выявляемого внешнего к невыявляемому внутреннему»²¹.

Метафора преодоления границ как чего-то препятствующего достижению желаемого часто применяется в литературе и кинематографе, чтобы показать неумолимую зыбкость границ, их постоянное изменение и перемещение. Не являясь чем-то предметным, то есть меняющимся в пространстве-времени, граница позволяет зафиксировать изменения в предметах, вещах, людях и их состояниях. Эта функция своеобразного индикатора позволяет понятию «граница» проявиться в различных синонимичных понятиях (грань, край, черта, стык, линия, рубеж, предел, перспектива, возможность и т. д.).

*Г. А. Ведерников,
А. А. Сысолятин*

²¹ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 159.

Список рекомендуемой литературы

- Витгенштейн Л.* Философские исследования / пер. с нем. Л. Добросельского / Л. Витгенштейн. – М., 2010.
- Гегель Г. В. Ф.* Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – СПб., 2005.
- Гелен А.* О систематике антропологии / А. Гелен ; пер. А. Ф. Филиппова // Проблема человека в западной философии : переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М., 1988.
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М., 2009.
- Деррида Ж.* Письмо и различие / Ж. Деррида. – М., 2007.
- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М., 2014.
- Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер. – М., 2004.
- Фуко М.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М., 2015.

ГРЕХ

Грех – одно из центральных понятий религиозной и философской этики. Понятие греха используется исключительно в отношении субъектов, обладающих свободой воли.

Под грехом понимаются проявления активности субъекта (мысль, эмоция, отношение, состояние, поступок, поведение, бездействие), противоположные желательному порядку вещей (мироустройства, человека, Божественного замысла).

Многообразие интерпретаций греха в истории человеческой мысли бесконечно. В зависимости от парадигмы мыслителя грех может пониматься в различных аспектах.

Беззаконие (преступление) – отступление делом, словом, помышлением от Закона, Порядка, воли Бога, Его заповедей, культовых предписаний.

Грешник в христианстве понимается как преступник, преступивший очерченную Богом границу дозволенного. Грешник стал таковым не из-за слабости, обстоятельств и пр., а в результате осознанного выбора, падения, мятежа против Бога. «Всяк творящий грех, и беззаконие творит: и грех есть беззаконие» (1 Ин. 3:4).

Аврелий Августин полагал, что прародители совершили такое великое преступление, вследствие которого изменилась в худшую сторону сама человеческая природа, передаваемая потомству уже повинной, грешной и неизбежно смертной.

Проклятие. Природа человека не греховна, но те или иные события превращают всех людей или часть их (народ, племя, семью) в носителей греха.

Так, в Библии Бог, как ревнитель, наказывает за вину отцов детей до третьего и четвертого рода (Исх. 20 : 5; 34 : 7; Числ. 14 : 18; Втор. 5 : 9).

В христианстве состояние человека оценивается как греховное (падшее) в результате грехопадения Адама и Евы. Человечество, согласно Августину, стало «массой осужденных и погибающих грешников» (*massa peccati*, или «ком греха»). Бог карает первых людей, изгоняя их из Эдема.

Порок. Грех изначально присущ всему человеческому роду как несовершенство человеческой природы. Человек с рождения находится во грехе и сам своими усилиями не может освободиться.

Грех первых людей и его последствия Августин назвал «первородным грехом». Разрушение образа Божьего в человеке, полагал Августин, отдает его волю во власть греха. Апостол Павел говорит: «Все согрешили и лишены славы Божьей» (Рим. 3 : 23) и «как Иудеи, так и Еллины, все под грехом» (Рим. 36 : 9).

Иудаизм не разделяет христианского представления о наследственности первородного греха, считает, что каждому человеку дана свобода воли в следовании греху или его преодолении.

Болезнь – искажение, извращение человеком в течение своей жизни собственной изначально безгрешной природы, приводящее его к страданиям.

В душе человека, поврежденной грехом, нет здоровых механизмов и здоровых структур, все они действуют искаженно, разлаженно.

Смерть – отпадение от Божественного источника жизни и, как результат, лишение бессмертия, возрождения.

Библейские сюжеты книги Бытия (2 : 15–3 : 24) и Книги Премудрости Соломона (2 : 24) истолковываются так, что зависть дьявола,

действовавшего в виде змея, ввела смерть в природу человека, созданную для бессмертия (Прем. 1:13–14, 2:23).

По мысли апостола Павла, через Адама в мир пришли грех и смерть, а благодаря Иисусу Христу – благодать и жизнь вечная: «Одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5:12). Августин считал, что «грешница душа сделала плоть тленной».

Зло. Грех понимается как порождение вселенского зла и в то же время сам по себе может являться источником (причиной) зла.

Согласно манихейству (религиозный дуализм) грех происходит не от свободной воли, а от универсального злого начала, которое проникает в человека. Зло, персонифицированное Люцифером или Ариманом, некогда восстало против Добра, желая возглавить Вселенную. Однако ему это не удалось, и, потерпев неудачу, Люцифер всякий раз пытается взять реванш в микрокосме, искушая каждого отдельного человека.

Христианство отвергает подобный дуализм.

Г. В. Лейбниц в «Теодицее» различает три вида зла: метафизическое, физическое и нравственное. Метафизическое зло – это свойственное сотворенной природе (любой твари) несовершенство, конечность, ограниченность. Из этого несовершенства возникает физическое и нравственное зло или грех. Следуя логике Лейбница, грех можно рассматривать как необходимое явление в человеческой жизни; так как иначе, если бы грех не произошел, этот мир не был бы наилучшим из миров.

Многие христианские мыслители полагают, что зло не является живой и одушевленной сущностью. Зло есть состояние души, происходящее благодаря отпадению от добра (Бога, полноты бытия).

Заблуждение (невежество) – сознательный отказ от знания Истины или нежелание ее узнавать.

Во многих дхармических религиях причина страдания и «греха» – заблуждение, неведение. Термин «клеша» означает загрязненное, нечистое, беспокойное состояние эгоистичного ума, охваченного алчностью, гневом, ревностью, завистью и т. д. Можно сказать, что клеша, как результат предыдущих жизней, – предрас-

положенность к совершению греха, изначальные препятствия, которые человек должен преодолеть.

Г. В. Ф. Гегель рассматривал грех как разновидность невежества и необходимый этап в нравственном развитии человека. Немецкий протестантский теолог, представитель либеральной школы теологии А. Ритчль, соглашаясь с Гегелем, считал грех порождением эгоизма и неведения, а не врожденной человеческой склонностью или «первородным грехом», так как это снимает с человека ответственность. Он полагал, что люди не порабощены грехом, и дело не в общей греховности человека, а в конкретных грехах, которые он совершает. Грех не передается по наследству, но он универсален, поскольку грешат все без исключения. Тем не менее человек вполне способен сделать свою жизнь нравственной.

Немецкий лютеранский теолог Р. Бультман видел корень греха в иллюзии. Человек обманывается, полагая, что жизнь – его собственное приобретение, а не дар Творца (жизнь от Бога). Вместо веры и жизни в Боге человек живет эгоистично (из себя самого).

Скверна (загрязнение) – все, что загрязняет изначальную чистую природу человека. В этом подходе понимание греха особенно размыто и ситуативно.

Поскольку «свят я Господь, Бог ваш» (Лев. 19:2), то, все, что связано с Богом, признается изначальным чистым, святым. Равно и соблюдение предписаний, установленных Богом, гарантирует чистоту людей, их святость. Чистота при этом понимается не только в своем духовном аспекте (нравственность, чистота помыслов), но также в физическом: физическая чистота, гигиена, соблюдение табу (запретов). Чистота и здоровье свидетельствуют о Богоугодности.

Соответственно в качестве греховных выступают нечистота, скверна, мерзость, блуд. Грехом в том числе являются несоблюдение предписаний, общение с нечистыми людьми, контакт с определенными, «грязными», животными, употребление в еду нечистой пищи.

Слабость. Человек, изначальным имеющий и силы, и способы устоять перед грехом, тем не менее впадает в него в силу недостатка сознательных и систематических усилий.

Так, многие представители либеральной теологии объясняют грех человеческой слабостью и конечностью. Согласно Ф. Шлейермахеру грех – это неразвитая, низшая природа человека. Нет объективной реальности греха, грех существует в нашем сознании (субъективно). Чувство греха, борьба внутри человека возникают только из-за недостаточности сознания Бога, пока господствует чувственная природа. Бог установил такой порядок, при котором спасению должно предшествовать сознание греха. Позитивная роль греха состоит в том, чтобы стать путеводителем к добру, подготовкой к благодати.

В исламе человек изначально понимается как слабое и нравственно нестойкое существо. Его собственных сил не хватает для того, чтобы быть праведным. Поэтому человек нуждается в постоянном руководстве Аллаха. Бог периодически посылал людям Своего пророка или посланника. Адам был первым посланником, кому Аллах дал свое руководство. Мухаммад завершает череду посланников, является печатью пророков.

Отступничество – отклонение, схождение с пути, уводящего от греха, или предательство Бога или традиций.

Грех в христианстве трактуется как духовная слепота и глухота. Человек слышит и видит только себя, а следовательно, отрицает Бога. Самый страшный грех – отрицание, неверие. Поэтому С. Кьеркегор противоположностью греха называл не добродетель, а веру. В отличие от языческих добродетелей христианские добродетели не имеют ценности, если не возникают из веры.

Э. Фромм понимание и переживание греха видел в качестве одного из критериев различения религий на авторитарные и гуманистические. В авторитарных религиях грех – это прежде всего неподчинение власти и лишь затем – нарушение этических норм. Моральное падение в авторитарной религии – это акт восстания, искупить который можно лишь «оргией повиновения». Чувство вины, раскаяние ввергают человека в страх и трепет, грешник погружается в своей порочности, морально слабеет, испытывает отвращение к себе, и это приводит к греху в дальнейшем, когда оргия самобичевания закончится. В гуманистических религиях отношение

к греху иное. Э. Фромм иллюстрирует его словами Иисуса: «Кто из вас без греха, первый брось... камень» (Ин. 8:7). Грех расценивается как необходимое условие добродетели.

В исламе единственный грех, которому нет прощения, – это грех отступничества от веры в единого Бога (Аллаха), а следовательно, и от мусульманской общины, которая понимается как залог спасения.

Наиболее тяжкие грехи в разных религиях. Человек, как духовное и телесное существо, может грешить как в чувственной, так и в духовной сферах. Наиболее тяжкие грехи в христианстве называются «смертными грехами», влекущими за собой, в случае нераскаянности, вечную гибель. Григорий Великий (VI в.) называет следующие грехи: гордыня, скупость, вожделение, зависть, чревоугодие, пьянство, гнев, лень. Иудаизм считает смертными только три греха: идолопоклонство, кровопролитие, кровосмешение (инцест).

В буддизме выделяются несколько видов греховных действий. Тхеравада к темной дхарме или темным деяниям относит три физических поступка: убийство, воровство, прелюбодеяние; четыре вербальных действия: ложь, клевету, оскорбление словом, легкомысленную речь; три намерения, вызванных жадностью, недоброжелательностью, невежеством. Кармические последствия убийства: краткость жизни, болезни, постоянное горе по поводу утраты или потери достигнутого, постоянный страх. Последствия воровства: нищета, несчастье, разочарование, зависимость от житейских обстоятельств. Последствия прелюбодеяния: множество врагов, союз с нежелательными женщинами и мужчинами, возрождение в качестве евнуха или женщины. Ложь ведет к тому, что человек будет лишен доверия. Клевета ведет к отсутствию друзей. Оскорбление словом порождает неприятный, вызывающий отвращение голос. Недоброжелательность порождает уродство, многочисленные болезни, скверный характер. Жадность ведет к тому, что в следующей жизни не исполнится ни одно из желаний.

Ислам по степени тяжести различает большие грехи и малые грехи. Большие (самые тяжкие) грехи: идолопоклонничество (многобожие), клевета (обвинение порядочной женщины в прелюбо-

деянии), убийство верующего, бегство с поля боя, посягательство на имущество сироты, совершение недозволенных действий в пределах Мекки (особенно у Священной Каабы), оставление надежды на прощение и искупление грехов (слабость веры), прелюбодеяние, лжесвидетельство, гомосексуализм, жизнь на проценты, употребление свинины, мертвечины, спиртных напитков.

Е. В. Мельникова

Список рекомендуемой литературы

- Библия. Синодальное издание (любой год).
Блаженный Августин. О граде Божием. – Минск ; М., 2000.
Бультман Р. Избранное: Вера и понимание / Р. Бультман ; пер. с нем. К. В. Бандуровского, О. В. Боровой, Г. В. Вдовиной и др. – М., 2004.
Кьеркегор С. Страх и трепет [Электронный ресурс] // Библиотека русской религиозно-философской литературы «Вехи». – URL: <http://www.vehi.net/kierkegor/kjerkegor.html> (дата обращения: 01.09.2016).
Лейбниц Г. В. Теодицея / Г. В. Лейбниц // Соч. : в 4 т. – М., 1989. – Т. 4.
Тиллих П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное. – М., 1995.
Фромм Э. Психоанализ и религия. Искусство любить. Иметь или быть? / Э. Фромм. – Киев, 1998.
Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи / Ф. Шлейермахер. – СПб., 1994.

ДЕТСТВО

Д е т с т в о – этап человеческой жизни, начинающий существование человека, он качественно отличается от других возрастов жизни особенностями интеллектуальной, эмоционально-волевой и деятельностной сферы, обозначаемыми как «детскость». Детство граничит со взрослостью и рассматривается в противопоставленности к нему. Детство – возраст или состояние, когда человек является ребенком («Человек впал в детство»). Ребенок, дитя – человек, находящийся в этом возрасте или состоянии («Ты ведешь

себя как ребенок», «Он еще совсем дитя»). Детскость – это не только то, что свойственно ребенку, но и то, что осталось во взрослом человеке от ребенка.

Детскость как особая ментальность, тип отношения к миру, особое свойство ума, сознания, спектр эмоциональных состояний и поведенческих реакций описывается не только в негативных, но и в позитивных категориях. С одной стороны, детскость связана с незрелостью всех перечисленных сфер, которая выражается в несамоостоятельности решений и действий, в чувстве незащищенности, в пониженной критичности, в разнообразных компенсаторных реакциях. С другой стороны, детскость проявляется в открытости миру, непосредственности восприятия, душевной чистоте, полной доверчивости, искренности.

Детство как антропологический феномен получает конкретные определения и раскрывает свои особые смыслы в контексте той или иной мировоззренческой парадигмы. Таким образом, понятие «детство» получает широкое историко-философское наполнение.

Идея круговорота и нелинейного восприятия времени в языческой культуре делает детство близким к небытию. Дитя есть лишь дар Ничто, переданный в мир через родителей, но не принадлежащий им. Дети язычников часто не ведают о своих биологических родителях. Онтологическая близость новорожденного и умершего, детства и старости проявляется в феномене магической «нечистоты», окружающей человека в эти периоды жизни. Дети в силу неумелости, незащищенности и невоспитанности в традиции не рассматриваются как однозначно принадлежащие этому миру и как часть рода до определенного момента. Поэтому детство требует своеобразного очищения, отстранения от Ничто и приобщения к нашему миру. Восприятие детства в этот период можно описать через чувство неловкости, равнодушия. Войти в мир взрослых возможно посредством инициации. Инициация как процесс принесения смертельной жертвы символизировала рождение человека в этот мир, означала приобретение божественных родителей. В языческой культуре детство, таким образом, понималось лишь как приготовление к настоящей взрослой жизни, расположенное

на грани небытия и бытия. В этот исторический период детство воспринимается как «...онтологически вынужденный этап... и потому его следует терпеть и (или) исправлять»²².

В христианстве детство воспринимается сквозь призму и плотского, и духовного рождения, родительства и сыновства. Христианство – религия богосыновства, а потому культивирует детство и детскость, но не негативный ее аспект (инфантильность), а позитивный. Детство культивируется как символ чистоты, подлинности и божественности. «Кто не примет Царствия Божия как дитя, не войдет в него» (Мк. 10:15; Лк. 18; 7). Христианину подобало беречь в себе детскость, оставив ее доминирующей высшей онтологической правдой человека перед Богом. Быть как дитя – значит удержаться от зла, пребывая во всечеловеческой любви детей Божиих к Нему и друг к другу, что и позволит войти в Царство Небесное. Христианское богосыновство, таким образом, не упраздняет детство, а включает его. Вера позволяет расчистить образ Бога в человеке до детской чистоты.

Главной чертой представлений о детстве на данном историческом этапе развития становится праведность. Ребенок из неполноценного существа превращается в образец для подражания. «Все составляющие оправдания в христианстве связывают детство с Богом. Детство оказывается настолько оправданным, что им – через сохранение в себе, через ответственность за него в родительстве и учительстве – оправдывается и взрослый»²³. Одухотворенное понимание детства в христианстве подтверждает и В. В. Зеньковский. «Всякое дитя, – писал он, – прекрасно в своей непосредственности и чистоте, всякое дитя в настоящем смысле слова грациозно... лучи высшей красоты исходят от детей, и это делает детство идеалом человека. Слова Христа – не можем мы войти в Царствие Божие, если не станем как дети, – имеют тот смысл, что мы снова должны достигнуть того душевного строя, в котором господство принадлежало бы внеэмпирическому центру личности»²⁴.

²² Кислов А. Г. Оправдание детства: от нравов к праву. Екатеринбург, 2002. С. 2.

²³ Там же. С. 87.

²⁴ Зеньковский В. В. Психология детства. М., 1996. С. 318–319.

Однако отношение Средневековья к детству, видимо, отличалось двойственностью. «...Бесчисленные изображения Христа-младенца должны были внушать мысль об избранности детей, не отягченных грехами взрослых. Но вместе с тем дети в Средние века приравнялись к умалишенным, к неполноценным, маргинальным элементам общества»²⁵.

В эпоху Возрождения в связи с актуализацией проблемы человека и развитием идей гуманизма остро встал вопрос о значении детства в становлении человека. Эпоха гениев, уникальных исторических героев поставила вопрос о том, как дети становятся героями, идеальными государями, учеными. Один из примеров такого обращения к феномену детства можно найти в философии М. Монтеня. Философ видел в детстве определенный этап развития взрослого, а в ребенке, как наature слабой, неустойчивой, подверженной внешнему воздействию, то есть воспитанию и образованию, – противопоставление взрослому. Детство человека – это его близость к естественным потребностям и в большей мере проявление его природной сущности, а не развитого разума и влияния опыта. А именно развитый ум и накопленный опыт делают человека взрослым, придают ему истинную ценность в обществе. Поэтому смысл и суть детства – развитие ума и накопление опыта.

В эпоху Нового времени детство интерпретируется как период ущербности и неполноценности, рассматривается только в перспективе взросления, а не как самодостаточная сущность. Отвечая на вопросы «Доколе длится детство?» и «Посредством чего оно преодолевается?», Новое время дает несколько противоречивые ответы относительно механизмов и факторов взросления. Так, Дж. Локк стал глашатаем идеи *tabula rasa*, уповая на педагогические воздействия как главный фактор социализации и становления из ребенка взрослого, разумного человека. Последователи Локка в психологии и педагогике – приверженцы концепции окружающей среды и теории научения И. П. Павлов, Д. Б. Уотсон, Б. Ф. Скиннер, А. Бандура – уверены, что развитие детей полностью зависит от взрослых, их педагогического мастерства и настойчивости.

²⁵ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 316.

Этой позиции социоцентризма противостоял Ж. Ж. Руссо, считавший, что наши возможности учить детей могут быть успешны только в случае согласованности с главным фактором – внутренним природным потенциалом развития. Философ полагал, что в процессе воспитания важно не испортить природную открытость и непосредственность ребенка, не остановить его естественного стремления к самореализации и жизнеутверждению, что и лежит в основе личностного совершенствования.

Вслед за Руссо М. Монтессори, А. Гезелла, Х. Вернера и Ж. Пиаже считают, что развитие ребенка внутренне ритмизировано, то есть в определенный период у детей возникают внутренние потребности в тех или иных переживаниях и действиях. Учитывая и внешние влияния, они на первое место в развитии ставят внутренний рост²⁶.

Но в одном все мыслители Нового времени были едины – в признании разума главным человеческим качеством, детства периодом взросления, развития рациональности, присвоения ценностей культуры. Общее понимание детства в этот период как этапа жизни, подчиненного взрослости, как возможности, как несовершенного порождает педагогические практики выхода из детства, преодоления детскости через поглощение детства учебой.

Следующий этап в развитии представлений о сущности детства наступает в эпоху постмодерна, когда происходит переоценка ценностей. Просветительская мораль утрачивает свои безоговорочно превосходящие позиции, а взрослость безоговорочный авторитет над детскостью. Секулярная культура постмодерна настаивает не только на признании самоценности ребенка, но и ставит вопрос глубокой онтологической необходимости ребенка взрослому.

Истоки такого понимания детства лежат в философии романтизма, интерпретировавшей детство как лучший период жизни, чем собственно взрослость. С позиции романтизма ребенок самодо-

²⁶ См.: Мельник Н. Б. Философско-педагогические взгляды Локка и Руссо: антропологические вариации на одну тему? // Грани историко-философской науки: К 70-летию профессора К. Н. Любутина : сб. науч. тр. / под ред. А. В. Перцева. Екатеринбург, 2005. С. 184.

статочен и интересен, интересен не только как будущий взрослый, интересен тем, что в его чувствах, эмоциональных состояниях и переживаниях он ближе к природе, точнее и полнее отражает тайну жизни. А поэтому ребенок уникален. Его нужно исследовать по каким-то другим основаниям, иным, чем мы исследуем сознание или деятельность взрослого человека.

Несмотря на то что в современном мире можно отыскать едва ли не все характерные черты отношения к детству, присущие предшествовавшим периодам, сегодня явственно наметилась тенденция рассмотрения детства как самоценного этапа человеческого существования. В XX в. взрослость перестает быть универсальной ценностью, а детство становится притягательным объектом не только для педагогических исследований. Ребенок предстает самодостаточным существом, имеющим право на существование, на собственные переживания, на собственные, отдельные от взрослых, особенности духовного, эмоционального, нравственного, психического и социального развития. Более того, детство рассматривается как тот период существования человека, в котором появляются различные фобии последующей жизни²⁷.

В концепции Э. Эриксона детство является самоценным периодом в жизни человека. В ходе становления человека и его продвижения к полноценной здоровой личности детство, как «...исходное отсутствие признаков “здоровой” личности взрослого человека и их постепенное развитие по ступеням растущей дифференциации»²⁸, является лишь одним из этапов этой дифференциации. Э. Эриксон рассматривал обретение идентичности как процесс, как фазу развития индивида, тесно связанную с его социальной адаптацией. Он описывает жизненный цикл через эпигенез идентичности, через расширение круга значимых индивидов и социальных институтов, через осознание их и взаимодействие с ними. В этом процессе целью выступает приобщение к системе общественных норм и порядков, а также получение убедительной картины мира и своего места в нем.

²⁷ См.: Фрейд А. Психопатологии детства. М., 2000. С. 32–33.

²⁸ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 101.

Двадцатый век рассматривает период детства и состояние ребенка как определенный этап в жизни человека, в рамках которого он переживает целый ряд пограничных ситуаций и состояний, которые впоследствии оказывают влияние на его мировоззрение, круг ценностных ориентиров, интересов, что, в свою очередь, определяет характер его деятельности и отношения с миром. Жизненные кризисы ребенка наполняют его существование определенным событийным рядом. В контексте такого понимания детство – период, в котором присутствуют все основные экзистенциалы человеческого бытия, к каковым относятся жизнь и смерть, тайна рождения, страх, вина, судьба, свобода, стыд и др.

Самоценность детства проявляется и в том, что детство понимается как важный период становления собственного Я. «Человек обретает интегрированное Я, когда идентифицируется со своей персональной историей. Этот процесс начинается в детстве и продолжается затем всю жизнь. Все мы хотим верить, что наши истории со всеми ударами судьбы... фрагментами, контурами и кусочками составляют нечто единое с нашим характером, с нашим Я»²⁹.

В современной философской традиции детство рассматривается в контексте проблемы идентичности, социализации и идентификации.

Н. Б. Мельник

Список рекомендуемой литературы

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М., 1984.

Зеньковский В. В. Психология детства / В. В. Зеньковский. – М., 1996.

Кислов А. Г. Оправдание детства: от нравов к праву / А. Г. Кислов. – Екатеринбург, 2002.

Мельник Н. Б. Философско-педагогические взгляды Локка и Руссо: антропологические вариации на одну тему? / Н. Б. Мельник // Грани историко-философской науки: К 70-летию профессора К. Н. Любутина : сб. науч. тр. / под ред. А. В. Перцева. – Екатеринбург, 2005. – С. 183–193.

²⁹ *Трубина Е. Г.* Рассказанное Я: Проблема персональной идентичности в философии современности. Екатеринбург, 1995. С. 113.

Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании / Ж.-Ж. Руссо // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения : в 2 т. – М., 1981. – Т. 1.

Трубина Е. Г. Рассказанное Я: Проблема персональной идентичности в философии современности / Е. Г. Трубина. – Екатеринбург, 1995.

Фрейд А. Психопатологии детства / А. Фрейд. – М., 2000.

Эриксон Э. Детство и общество / Э. Эриксон. – СПб., 1996.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М., 1996.

ДОЛГ

Д о л г – полученное взаймы, подлежащее возврату; внутренняя необходимость совершить определенный поступок, которая проистекает из нравственной мотивации. Долг тесно связан с понятием «обязанность», которое подразумевает конкретное содержание поступка, и «обязательство», которое больше подчеркивает обоюдный характер отношений. Пренебрежение долгом может повлечь за собой муки совести, тогда как неисполнение обязанностей или нарушение обязательств влечет за собой санкции со стороны других людей. Долг может мотивировать наши поступки в разных сферах, но изначально связан, как показывает антрополог Д. Гребер, с отношениями между должником и кредитором, которые могут быть равноправны при равноценном обмене, а могут превратиться в кабалу при росте задолженности, стать инструментом господства.

Д. Гребер выделяет три принципа в истории долга: «коммунистический», согласно которому в устойчивых, связанных общим интересом коллективах каждый работает по возможности и получает по потребности (семьи, кооперативы, минимальный социальный альтруизм); «иерархический», согласно которому люди совершают или принимают благодеяния в соответствии с их социальным статусом (нищие, получив милостыню, рассчитывают на большее; знать, приняв однажды что-то в дар, присваивает себе право взыскивать то же и впоследствии); и, наконец, принцип равноценного обмена. Более того, отношения должников и кредиторов предшествовали, по мнению Д. Гребера, появлению денег, которые стали

лишь удобным средством исчисления долга. Оказывая некую услугу или совершая некое благодеяние, люди ставили других людей равного статуса в зависимость от себя, если обязанные им за такую услугу или благодеяние не могли ответить равноценным благодеянием. Соответственно взаимность отношения требовала возмещения долга, так что моральная сила принципа равноценного обмена превращала людей в неравных, подчиненных, «вечных должников» в социальных отношениях.

По мере того как совершаемые обоюдно благодеяния и взаимные одолжения, которые связывали людей в сообщество, превратились в абстрактные абсолютные обязательства, то есть отчуждаемые от конкретного лица суммы денег, финансовые задолженности, возникал непреодолимый конфликт между кредиторами и должниками, который разряжался периодически прощением долгов, но не преодолен до сих пор. В такой перспективе подчеркивается, насколько моральная сила долга, материализованного в деньгах, вступает в противоречие с моральной силой долга, понятого как взаимное социальное отношение.

В отличие от историко-антропологической генеалогии долга как задолженности философское понимание долга как моральной мотивации для совершения поступков связано с понятием автономии, установлением субъектом самому себе принципов, которыми он будет руководствоваться в своих поступках. Деонтологический подход к мотивации, предписывающий подчинять волю разумному нравственному закону (И. Кант), снижает роль таких факторов в решении, как внешние обязательства, внешние следствия поступка, эгоистический интерес индивида, и абсолютизирует правильное намерение. Так, И. Кант запрещает лгать даже возможному убийце: «...тот, кто лжет, какие бы добрые намерения он при этом ни имел, должен отвечать даже и перед гражданским судом и заплатить за все последствия, как бы они ни были не предвидимы; потому что правдивость есть долг, который надо рассматривать как основание всех опирающихся на договор обязанностей, и стоит только допустить малейшее исключение в исполнении этого закона, чтобы он стал шатким и ни на что не годным. Таким образом,

это – священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показателях быть правдивым (честным)»³⁰.

Принципы морали должны быть истинны, то есть всеобщи, потому совершение поступка в согласии с рациональным принципом и есть подлинный долг человека. Таким принципом для И. Канта является категорический императив: «поступай так, чтобы максима твоей воли могла бы быть всеобщим законом». Этот же принцип в менее абстрактной формулировке выражен так: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству».

Менее ригористические философские системы подчеркивают значимость причин и следствий поступков, особенно при переносе внимания от метафизики морали (подчинение воли абстрактному принципу) к политике (подчинение законам). Например, при ответе на вопрос: «Почему мы должны подчиняться закону?» – могут быть указаны разные основания: страх наказания (Г. Кельзен); общественное давление (Г. Харт); специфика правовых норм, которые превалируют над всеми остальными нормами и исключают конкурирующие мотивы из принятия решений (Дж. Раз).

В целом понятие долга сохраняет свою многосмысленность как в повседневной речи, так и в профессиональных дискурсах. Новые исследования в когнитивистике, направленные на выявление нейрофизиологических процессов принятия моральных решений, гормонального регулирования морального поведения, указывают на биологическую «запрограммированность» человека соблюдать нормы своего сообщества (эксперименты по оценке конформизма) и поддерживать их соблюдение в других членах сообщества (например, феномен негативного альтруизма). Тем не менее содержание морального поведения, то есть того, в чем, собственно, заключается долг, определяется историко-культурными факторами.

А. С. Меньшиков

³⁰ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия (1797) // Трактаты и письма. М., 1980. С. 234.

Список рекомендуемой литературы

- Гребер Д. Долг: первые 5000 лет истории / Д. Гребер. – М., 2015.
Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия (1797) // Тракаты и письма / И. Кант. – СПб., 1980.

ДУХ

Д у х – понятие философии, религии, психологии. Во многих языках существуют различные термины: nous, pneuma – греч.; spiritus, mens – лат.; Geist – нем.; esprit – фр.; mind, spirit – англ.; duch – чеш. В каждом из них имеются как общее, так и некоторые смысловые нюансы, вскрывающие глубину и неоднозначность понятия духа. В словарях дух определяется чаще всего в качестве философского понятия, обозначающего невещественное начало мира, противоположность материи. Нередко можно встретить определения духа как чистой потенции, активности, жизненной силы (дыхание).

Исторически представления о духе менялись. В архаичных бесписьменных догосударственных культурах с их мифическим мировоззрением наличествует представление о духах, нематериальных, бестелесных сущностях, – существах, превышающих человеческие способности. Нередко сами духи (озера, гор, ручьев, леса, дома, духи-звери, духи-деревья или какие-либо иные персонафицированные духи) мыслятся как производные от некой высшей безликой силы. У индейцев-алконкинов эта сила зовется Маниту, у австралийских аборигенов – Вангарр, у эскимосов – Хила и т. п. «Религиозная вера дакотов не в божествах как таковых, она – в таинственном непознаваемом Нечто, которого они суть воплощения...»³¹ Эта высшая сила объединяет в духовном единстве камни, растения, животных, людей. В каждом есть сколько-то «маны», то есть этой силы. Индуистские представления о Брахмане и Атмане по-своему выражают ту же самую идею: существование земного чувственного мира связывается с вдохом-выдохом Брахмана.

³¹ Dawson C. Progress and religion. L., 1960. С. 76.

Свои акценты в понятие духа вносит античная философия. Понятие «нус» скорее переводится как ум, как организующая, упорядочивающая сила, благодаря которой появляется и существует космос. У Аристотеля нус – высший уровень бытия, который сам себя мыслит и творит мир. Пневма же скорее душа мира, дыхание, оживляющее начало или даже некая субстанция, пронизывающая мир.

В христианстве речь идет о Святом Духе – особой ипостаси Бога. Религиозная трактовка представляет Дух как внутреннюю Божественную сущность, как исходящую от Бога силу, любовь, мудрость, милость. Христианская религия не отказывается от представления о духах: ангелы и демоны, всяческая «языческая нечисть» – все они духи, но духи разные не только по месту в иерархии, но и по сути: есть духи добрые, есть злые, то есть признается Добрый Дух и Злой Дух, Добрый Дух – от Бога, он сохраняет, животворит, восхождение к нему, восприятие его совершенствует человека, а злой Дух разрушает, служит негации.

Ренессансное мировоззрение в какой-то мере возвращается к Античности в понимании *spiritus vitalis*, то есть жизненного духа – жизненной энергии, сообщающей силу и жизнь организму.

Новое время представляет дух как нематериальную субстанцию (Декарт и др.) или как атрибут единой субстанции (Б. Спиноза). Декарт дух сближает с разумом, с умом, с *cogito*. У немецких романтиков *Geist* – оживляющий принцип в душе. И у Декарта, и у Гёте, а затем и у Фихте обнаруживаются предпосылки будущего включения духа в антропологию. Гегель сближает дух с логическим началом мира. Идея развития Абсолютного духа (абсолютной идеи) в историческом процессе – новый шаг в понимании духа. Процесс, на наш взгляд, в какой-то мере воспроизводит реальную историю понимания духа: от абстрактного принципа – к природному порядку, от него – к становлению человеческой истории и сознания и, наконец, к самосознанию, происходящему на уровне индивида.

В марксизме дух произведен от материи. Проблему соотношения духа и природы, сознания и бытия, сознания и материи

Ф. Энгельс считал основным вопросом философии. Фактически дух связывается именно с сознанием. Духовное производство – производство общественного сознания и мировоззрения – рассматривается как зависящее от материального производства и определяемое последним.

Религиозное понимание духа (по крайней мере в иудеохристианской традиции) при обращении к человеку представляет человеческий дух как присутствие в жизни людей Высшего Божественного начала, как связь с Абсолютом, как выход индивида в акте духовного опыта в трансцендентную среду, установление целостности и единства человека и Абсолюта, как откровение.

Антропология в лице М. Шелера считает дух чистой актуальностью. Жизнь и Дух, по М. Шелеру, два разных «принципа»: жизнь сама по себе бездуховна, дух сам по себе безжизнен. Человек же – точка встречи и пересечения духа и жизни. Через человека жизнь одухотворяется, а дух приобретает силу жизни, животворится. Становление духа осуществляется через человека. Жизнь идеируется. Слабое в жизненном отношении существо – человек, которого М. Шелер называет «декадентом жизни», «дезертиром жизни», единственным существом, способным сказать жизни «нет», благодаря духу перестраивает природу в соответствии со своими ценностями, создает культуру. Человек меняется принципиально, благодаря духу он становится единственным живым существом, возвышающимся над миром и над собой, способным к самосознанию. У человека возникает мир «Мы», в котором он становится личностью. Личность же – «место духа в человеке». С этой точки зрения вполне правомерно отождествление духа с высшей способностью человека быть личностью, создавать смыслы, идеи, идеалы, ценности, в соответствии с которыми преобразовывать действительность. Именно человек как личность создает новые миры – морали, религии, науки, искусства, то есть культуры.

Благодаря свободе как главной характеристике духа человек отпал от Бога, благодаря осознанию свободы вернулся к абсолютному духу. Субъективный дух через объективированный дух (культуру, религию) вновь соединяется с абсолютным духом, рождая

и единое богочеловечество, как полагали В. Соловьев и его последователи, единый род человеческий и себя самого как индивидуальность и личность.

Л. А. Мясникова

Список рекомендуемой литературы

Гегель Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель // Соч. – М., 1986. – Т. 3.

Лосев А. Ф. История античной эстетики / А. Ф. Лосев. – М., 1975.

Пивоваров Д. В. Онтология религии / Д. В. Пивоваров. – СПб., 2009.

Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии : переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М., 1988. – С. 31–95.

ДУХОВНОСТЬ

Д у х о в н о с т ь – одно из ключевых определений человека и способа его бытия в мире. Но сама духовность трактуется неоднозначно. Прежде всего «духовность» связывается с понятием «духа». Но и «дух» понимается крайне многообразно. Если обратиться к истории культуры и человечества, то это разнообразие явно обнаруживается.

Для архаических («первобытных») обществ характерны анимизм, тотемизм, фетишизм и тому подобные верования. Прежде всего, духовность здесь понимается как связь с единой безликой мировой (надмировой) таинственной силой, энергией, Душой, Духом (у индейцев-алконкинов – маниту, у австралийских аборигенов – Вангарр, у эскимосов – Хила, у пигмеев – Мегбе, у зулусов – Умойя, у северных конголезцев – Элима и т. п.).

Духи и боги природы – либо воплощение, либо ипостаси, либо порождение, либо низший разряд этой одной нематериальной силы. Природа как проявление силы понималась через культ Богини-Матери (матери-природы), через тотемизм, где единый тотем

заменялся тотемами, духами, патронами племени. Для древнего человека мир был полон духов, с которыми он ощущал мистическую связь. Духи были родными – защитниками, охранителями и вредителями, разрушителями, а чаще всего они были амбивалентны. Духовность же понималась как общение с духами.

Существовали и особые техники связи с духами – техники экстаза. «Экстаз» буквально означает «выход из себя» и включает ряд смысловых аспектов: 1) пребывание вне себя; 2) бессознательность, обморок, транс, каталепсия; 3) состояние восторга души при неспособности телесного ощущения; 4) экзальтированное состояние чувственности, исключающее рациональное размышление и оценку. Практики экстаза предполагали особую работу с телом (особые ритмические движения, специфические дыхательные техники, речитативы, звуки бубна и других инструментов, огонь, опьяняющие или наркотические снадобья, сексуальные техники). В результате человек (как правило, особый человек – шаман, маг, жрец, но могла быть и группа обычных людей) впадал в состояние, когда тело его бездвижно и бесчувственно, а душа переживает ярчайшие картины общения с духами. Это состояние Д. Н. Овсяннико-Куликовский называл «священным безумием» – первой формой духовности человека, промежуточной между человеком-животным и человеком разумным. Итак, духовность понимается как способность устанавливать связь с иными, высшими силами и мирами, входить в общение с духами. В данном случае еще трудно говорить о личной, индивидуальной духовности. Духи – вне человека, человек к ним причастен, но это не личные духи индивида.

Уже в «мифических» трактовках духовности выявляется крайне важный для ее понимания аспект. Духовность понимается как разрушение противоречия «свое – иное». Духовность – способность воспринять иное как свое, услышать весть об ином и откликнуться на эту весть. Когда аборигены Австралии, сопровождающие объездчика стад и пастбищ, вдруг говорят: «Я чувствую, что умирает мой отец» (который находится за десятки километров) и уходят, бросив работу, когда участник магического обряда перед охотой говорит:

«Я чувствую кровь антилопы, текущую по моим ногам» или «Чувствую полосы антилопы на своем лице», это не просто экстрасенсорное состояние, это и проявление духовности либо основание для ее развертывания. «Возможность духовного существа сопри-
сутствовать иному существу – это изначальная способность, сущность духовного существования, духовной реальности», – полагал В. Франкл³².

В Античности существовало представление, казалось бы, о личных духах – гениях, даймонах, которые с момента рождения ведут человека через всю жизнь. Утверждают, что Сократ, когда не знал, как ему поступить, советовался со своим даймоном. Даймон скорее воплощение личной судьбы (Керы, Кары), которая отвечает за то, чтобы смерть осуществилась перед заданным образом (кому суждено утонуть, не сгорит в огне), а во всех других ситуациях охраняет человека. Но и в этом случае духовность еще не мыслится как личностно-индивидуальное качество человека. Человек недостаточно самостоятелен, он орудие духа, духовность – умение слушать и исполнять советы даймона.

Политеизм, а еще более монотеизм, усиливает и усугубляет идею связи человека с духовной сферой, с богами либо с Богом. Библейская ветхозаветная традиция утверждает, что человек создан по образу и подобию Бога, что Бог вдохнул в него живую душу. Приобщенность человека к Богу предполагает индивида в качестве духовного существа, предполагает собственную духовность. Но «собственная духовность» стала причиной отпадения от Бога – акта грехопадения, причина которого в том, что человек соблазнился идеей «быть как боги». Поддавшись соблазну, к которому человека подтолкнул Змей (отпавший от Бога дух, павший ангел), человек вольно или невольно стал соучастником демонического мятежа, отсюда новое понимание духовности: как духи (дух) могут быть добрыми и злыми, так и духовность может быть доброй и злой. Точнее, внутри человеческого существа, в теле и в душе человека, идет постоянная борьба и необходимость делать выбор между добром и злом.

³² Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 94.

Итак, духовность – «нить, связывающая меня со сверхчеловеческой, транссубъективной глубиной реальности»³³.

За сверхчеловеческое могут приниматься и единая Мировая Сила природы, и языческие боги, и Брахман, и Бог (Аллах)...

Ветхий Завет еще не раскрывает всей глубины духовности. Иудаизм не отделяет духовность от телесности (обрезание плоти, подтверждение присутствия Бога через явление ангелов, гром небесный, манну небесную и т. п.). При новых же колебаниях народ Моисея создает вещественных идолов (золотого тельца). Установление скиний, храмов, ковчега, жертвоприношение кровью животных хоть и подразумевают духовное, но телесное, вещественное, материальное выходит на первый план. То есть дух еще не мыслится как имманентное человеку, речь все же идет о связи с внешним духом (хоть и в человеке есть его «дыхание»).

Иное состояние духа и духовности предполагает христианство. Духовность впервые осмысливается как качество самого индивида, более того, как дар, преданность, прирожденное человеку свойство. Осознание духовности как собственного свойства индивида, как ипостаси человеческой природы – процесс сложный.

Пророк, жрец, шаман ощущает себя орудием духа или Бога, но сам при этом теряется. Через него говорит дух (духи) вне его. Его собственные тело и душа не мощны, не властны, они во власти духа.

Иисус же не просто орудие, не просто медиум, проводник воли Бога. Он ощущает свое родство с Богом. Он чувствует Бога в себе. В христианстве впервые появляется «Боже мой», «Бог во мне», а «Я в Боге». Это сопричастность, доходящая до тождества: «Я в Отце, а Отец во Мне», «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30). Отец и сын едины от рождения, но рождение здесь особое: «рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть Дух» (Ин. 3:6).

Утверждение «Царства Божия внутри нас» предполагает связь с Иным, с Богом, и отклик на эту весть, то есть «со-весть», выход за рамки души, вхождение в душу вести, сопричастность иному. Входя в душу, весть становится ее собственным, превращается в совесть – свойство индивида. Имея Царство Божие внутри себя,

³³ Франк С. Л. Непостижимое. М., 1990. С. 405.

человек избавляется от частичности, приобщается к Абсолюту, более того, становится особой гранью проявления Абсолюта, Духа, Бога. Духовность выражается через совесть, любовь, веру, надежду, правду, истину, свободу, которые всегда «мои собственные». Под воздействием духа появляются новое тело и новая душа, причем не после смерти, а при жизни. Духовность, прирожденна всем, но не все люди могут развить в себе духовность до должного уровня (как могут запустить свое тело, не заботиться о нем, не совершенствовать либо не развивать свою душу, не питать ее). Духовность не обязательно связана с религией, с верой в Бога; люди мирские, светские тоже могут быть высокодуховными: идя путем добра, служа добру, истине, справедливости, милосердию, человек проявляет и развивает духовность как свое собственное индивидуальное свойство и проявление человеческой природы.

М. Шелер считал человека точкой встречи, соединения духа и жизни. Он полагал, что Дух становится через человека, через человека одухотворяется жизнь, более того, над миром природы надстраивается мир ценностей, появляется «вторая природа» как преобразованное жизненное пространство, появляется мир культуры. Культура с ее ценностями, идеалами становится внеиндивидуальным носителем духовности.

Л. А. Мясникова

Список рекомендуемой литературы

Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология духа / Н. А. Бердяев. – М., 1994.

Костецкий В. В. Человек в экстазе: опыт философского познания / В. В. Костецкий. – Тюмень, 1966.

Марков А. Историческая поэтика духовности / А. Марков. – М., 2015.

Мень А. История религии в поисках пути истины и жизни / А. Мень. – М., 1991.

Франк С. Л. Непостижимое / С. Л. Франк. – М., 1990.

Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

Элкин Э. Коренное население Австралии / Э. Элкин. – М., 1982.

ЖЕЛАНИЕ

Ж е л а н и е – фундаментальная характеристика бытия человека; онтологически субъективный феномен, характеризующийся вовлеченностью в процессы самоутверждения и духовного совершенствования человека, в формирование и познание индивидуальности и уникальности, создание представления о целостном человеке. Философские подходы к определению феномена желания многочисленны и противоречивы. Тем не менее их можно объединить в три группы, отличные по интерпретации желания. Это 1) объективистский подход: желание как состояние соотнесенности ментального и физического, телесного и духовного, осознание Иного в отношении к Другому; 2) предметный: желание как ценностная задача получения удовлетворения и 3) субъективистский: желание как неповторимое отношение, предполагающее встречу с Другим и призыв к совершенству.

Традиция исследований желания начинается с Платона, который рассматривает его как часть души человека (вождеющую), противостоящую (и дополняющую) разумную и мужественную части. В «Федре», в диалоге о любви, он приводит метафорическое описание души как колесницы, запряженной белым конем (духом) и черной лошадью (желанием) и направляемой возничим (разумом), который должен контролировать обоих. В диалоге «Пир», говоря о ступенях восхождения к прекрасному, Платон выстраивает иерархию желаний – от материальных вещей к человеческому общению и далее к трансцендентному прекрасному и благу. Идея желания как иррационального импульсивного стремления к тому, что не является необходимым, что необходимо обуздывать, продолжает существование у Аристотеля в рассуждениях о добродетелях, у Эпикура, киников и стоиков (господство над желаниями – самый простой путь к счастью), Августина Блаженного (по мнению которого, душа доходит до нищеты, поддаваясь желаниям), Ф. Аквинского, находящего «умные» желания только в соединении воли и разума.

Более широкое понимание желания появляется во времена Возрождения и в Новое время, когда высшим стремлением объявляется желание нового (как в познании, так и в жизни); вслед

за этим в эпоху Просвещения маркиз де Сад трактует счастье как уничтожение преград на пути к желанию, иначе говоря, как путь к самопознанию. Иммануил Кант в «Критике практического разума» рационализирует желание, рассматривая способность желать как основание удовольствия, «заимствованное» у чувств в виде мотивов, предвкушения наслаждения от задуманного поступка, именно поэтому в принципе разумные желания люди принимают за чувственное побуждение. Таким образом, желание находится на границе легальности и моральности, объединяя эти две стороны человеческого бытия. Г. Гегель считает желание (в форме беспокойства) сущностной характеристикой человеческого Я: «Я есть форма чистого беспокойства, движения или ночи исчезновения... в имени Я есть сущее (всеобщее) непосредственное». Беспокойство становится самоутверждением Я, движением, снимающим себя самое в качестве чистого беспокойства, в качестве чистого движения, упорядочиваясь и перерождаясь в труд – укрощение желаний. Роль разума заключается в том, что трудящийся субъект с самого начала и до самого конца знает, чего он хочет.

М. Шелер, основатель философской антропологии, говорит о существовании логики чувства, интенционального акта, с помощью которого осуществляется формирование ценности; о специфике любви, которая может быть направлена лишь на личность как носителя ценности, но не на ценность как таковую; о симпатии и антипатии, их встрече и соучастии в жизни другого; о ценности как идеальном задании. Желание для Шелера – основополагающее отношение ценностного сознания. Термин «хороший» по сути означает не что иное, как «желаемый», «достойный стремления» или «могущий быть желаемым» там, где нет в наличии актуального желания. Не влечение и отвращение строятся на первичном и фундирующем его ценностном сознании о «чем-либо», а ценностное сознание есть не что иное, как осознание желания или возможности желать чего-либо. Доказательством того, что наше ценностное сознание не зависит от желания и от способности желания, служит и следующее: извращенные желания (например, извращения инстинкта питания, полового влечения, сладострастное

стремление к боли и страданиям и т. д.) не обязательно сопровождаются извращением ценностного сознания.

В XX в. желание становится объектом рассмотрения с разных философских позиций, близких к философской антропологии: 1) метапсихологической (психоаналитические концепции); 2) социально-культурной и коммуникационной (неогегельянство, пост-модернизм, культурная антропология); 3) метаэтической.

3. Фрейд и его многочисленные последователи в своей метапсихологии говорят о желании как о психическом олицетворении влечения, которое может привести психический механизм в движение или ослабить напряжение. Активно исследует проблематику желания французский психоаналитик Жак Лакан. Для него мир человека – это мир желания как такового, а не мир вещей или мир бытия. Именно желание определяет развитие личности, ее ценности, стратегии, ориентиры, представляя собой центральную функцию опыта, внутреннюю проекцию Я. Желание – «это метонимия нашего бытия», через которую репрезентируются чувства и мысли. Человеческое желание отличается от желания животного, поскольку в нем человек способен выйти за пределы животного желания самосохранения. Ж. Лакан полагает, что желание утверждает нехватку существования. Борьба за признание, то есть за желание другого, отчуждает его от объектов желания. Желание не может быть удовлетворено. Таковую цену ребенок платит за вход в мир человека, языка, культуры.

Удовлетворить можно не желание, а потребность. Лакан отличает желание от потребности и запроса. Потребность нацелена на конкретный объект и удовлетворяется этим объектом. Запрос формулируется в обращении к другому человеку, следовательно, он возникает в поле языка и относится к чему-то отличному от удовлетворения, к которому он взывает. Запрос, будучи сформулированным в языке, всегда ставит вопрос о присутствии и отсутствии. В зазоре между потребностью и запросом и рождается желание. Оно не относится к независимому от субъекта реальному объекту. Этот момент особо подчеркивается в понимании желания у Лакана. Когда он утверждает в «Инстанции буквы», что бессознательное есть дискурс Другого, то желание его состоит в том, чтобы указать

на то потустороннее, где признание желания сплетается с желанием признания. Э. Левинас в своей работе «Тотальное и Бесконечное» выделяет и метафизические желания, те, что обращены к другому в форме любви к ближнему, без жадности и страсти. Метафизическое желание не предполагает удовлетворения, а существует ради того, чтобы позабыть себя на пути к Другому, который есть ответственность за него.

А. Кожев идентифицирует «чисто человеческие желания», для которых предмет желания – это само же желание, причем приоритет принадлежит иррациональному престижу, а не рациональной целесообразности. Для существования человеческих желаний необходим другой, кто опосредует предмет желания. Человечески желать то, чего желают другие, даже если это бесполезный предмет с точки зрения удовлетворения потребностей.

Ж. Бодрийяр и З. Бауман указывают на «социальность» желания, превратившегося в «текущей современности» в прихоть и соблазн. Соблазн становится всеобъемлющим ритуалом, двигателем символического обмена, особым взаимодействием людей, вещей и знаков по правилам, производным от социальной ситуации и статуса. Желание становится бесконечной погоней за иллюзорными ценностями, причем смысл этого движения – в самой погоне. Современная гетерологическая интерпретация социального бытия позволяет использовать понятие желания для описания процессов структурирования социальности. Желание придает социальности размерность «со-бытия», удерживая его множественный характер. «Гетерологическая интерпретация понятия желания уходит от понимания сообщества как суммы различий, удерживая их в несамостоятельной целостности и позволяя воспроизводиться сообществу как таковому в каждое следующее мгновение своего бытия. Желание в данном случае является тем модусом социального бытия, который параноидально удерживает сообщество от распада на отдельные фрагменты различий и шизофренически воспроизводит единство сообщества в различии к самому себе»³⁴.

³⁴ Красавин И. В. Экономия желания: способ социальной структуризации [Электронный ресурс] // Психология человека. URL: <http://psibook.com/sociology/ekonomiya-zhelaniya-sposob-sotsialnoy-strukturatsii.html> (дата обращения: 31.08.2016).

Множество противоречивых трактовок желания в современности продуцирует ряд подходов к объяснению природы желания, первый из которых – деятельностный. Согласно ему желания в первую очередь являются психологическим феноменом, состоянием, относящимся к способности к действию. В этом случае желание неотлично от мотива, поэтому многие психологи и философы стараются выявить специфику желания по отношению к мотиву. А. Н. Леонтьев полагает, что истинные желания и хотения не порождают действий, потому их нельзя относить к мотивам. Можно хотеть того, чего в данный момент не имеешь. В этом случае желание является мостом между реальным и ирреальным, подталкивает к действиям и придает объекту желания статус потенциальности. Желание является объективированным, опредмеченным переживанием, потенциальным действием. Вариации этой позиции предлагают и такую трактовку: психологическая природа желания заключается в формировании намерения осуществить действие, а не просто в «состоянии» способности к действию, поэтому желание всегда конкретно, целенаправленно и разумно.

Второй подход – «гедонистический», в соответствии с которым желание представляется производным от человеческих переживаний удовольствия (в разных вариациях, от наслаждения до счастья). Человек, желающий всегда переживает (или предвкушает) удовлетворение желаемым, поэтому желания порождают не столько определенные действия, сколько особые чувства и ментальные состояния. Хотеть свойственно человеку, даже не обладающему способностью действовать. Как и в первом случае, природа желания коренится в психике человека.

Третий подход – этический – фокусируется на ценностной природе желания. Интуитивно именно такой позиции придерживается большинство «обычных людей», которые стремятся к тому, что считают «хорошим», благом. Желания – порождения морального сознания, нравственных чувств и воли. В качестве доказательства сторонники этого подхода часто обращаются к анализу процессов принятия решений, где желания возникают в процессе оценки вариантов действий.

Четвертый подход – когнитивный, рассматривает происхождение желания в свете концепций научения. В этом случае хотеть – значит быть приученным к определенным образцам мышления и поведения в процессе обучения. Наши желания часто представляют собой результаты социального влияния и социального сравнения, а не просто вариации осознания индивидуальных потребностей.

Наконец, в-пятых, можно выделить интегрированные представления о природе желания, которые направлены на объединение нескольких подходов. Интегрированные холистические подходы условно подразделяются на функционалистские и интерпретивистские. Желание трактуется как явление, относящееся к человеку в целом, не только к его психике или разуму, а ко всей системе причинно-следственных связей, в которую вовлечен человек, причем функционалисты фокусируют внимание на комплексе внутренних причин, обуславливающих желания (телесных и ментальных), а интерпретивисты – на внешних (социальных и культурных) факторах, заставляющих нас чего-то хотеть.

Желания – это чрезвычайно многообразный и многоуровневый феномен. Т. Шредер выделяет виды желаний, основываясь на направленности процессов «хотения». Так, идентифицируются желания, направленные на объект, и желания, направленные на состояние. Первые, как следует из названия, подразумевают интенциональное отношение к предмету желания напрямую, без условий и посредников, в отличие от последних, требующих вовлечения в желание предполагаемых действий, условий, рекомендаций или дополнений (например, «хочу эту вещь» – предметное желание, а «хотел бы эту вещь» – желание состояния). Кроме того, бывают имманентные, инструментальные и актуальные желания, различаемые по направленности субъекта. Если определенный предмет или состояние сами по себе желательны для человека, он хочет чего-либо «ради себя», своего совершенства, то речь идет об имманентных желаниях. Это не означает полностью эгоистического отношения, поскольку люди в основном желают «лично приятного»,

учитывая присутствие других (так родители желают благополучия своим детям, успеха спортивной команде и т. д.). В случае когда исполнение какого-то желания не является конечным самоценным стремлением субъекта, а служит «промежуточным» звеном для достижения цели, можно говорить об инструментальных желаниях. Эти желания, в свою очередь, расслаиваются в нескольких измерениях, создавая новые желания второго, третьего и прочих порядков.

Способность человека испытывать «желания для достижения других желаний» формирует индивидуальность, способность к сопереживанию, любви, а также свободу воли. Актуальные желания представляют собой мгновенные порывы (такие, как желание накричать на веселую компанию, расположившуюся под окном и мешающую спать), чаще всего нереализованные, подавленные имманентными («хочу быть вежливым и толерантным человеком») и инструментальными («не хочу, чтобы мне разбили окно») желаниями.

В соответствии с характером можно выделить сильные и слабые желания. Сила желания определяется количеством благоприятных или неблагоприятных последствий, которые принесет его осуществление, и переживается как мощный призыв к действию, иногда при ослаблении самоконтроля. Сила желания колеблется в зависимости от состояния и чувств человека, сложившихся условий, одно и то же желание может варьироваться от слабого до страстного в течение некоторого времени. Преходящие и устойчивые желания различаются по длительности, периоду «жизни» в человеке. Преходящие желания проявляются как актуальные переживания души «здесь и сейчас», в то время как устойчивые желания откладываются в памяти и время от времени или периодически порождают чувства, мысли и действия, связанные с ними. Примером первого и второго соответственно будет желание понежиться в постели утром и желание отправиться в отпуск в теплые края.

Проблематизация исследований желания часто связана с вопросами его соотношения с возможностями, целями и предпочтениями людей, временами эти понятия отождествляются. Соответ-

ствуют ли наши желания возможностям человека и возможностям данного мира? Возможен ли человеческий мир исполненных желаний? Не превращаются ли прихоти нашего современника в верования, желания невозможного? Несмотря на тривиальность идеи о том, что желания определяют цели наших действий, существуют проблемы, обсуждаемые философами и в этой области. Есть ли желания, не соотносимые с разумными целями? Какова роль сознательного и бессознательного в желании? Удовлетворение желания находится в системе иерархии предпочтений. Есть высшие ценности, индивидуальные и социальные нормы, правила, которые содержат в себе объективный закон, – это моральные предпочтения. В этом случае возникает соблазн представить жизнь человека как согласование его желаний с этими, уже «готовыми», разнообразными предпочтениями, отсюда вытекает проблема становления или развития желания. Следует ли жить так, чтобы исполнять свои желания (позиция «индивидуальности») или нужно стремиться к удовлетворению желания, расширяющему свободу (позиция «личности»)? Должен ли человек в своем желании противопоставлять себя миру, отличать себя от всех других, для чего он стремится «не пропустить» ничего «другого»: чтобы убедиться в своей уникальности и незаменимости или находить весь мир в своей способности быть личностью, в своей способности быть выше всех вообще природ?

Таким образом, для современной философской антропологии наиболее притягательной и актуальной темой становится тема желания как феномена бытия человека. Путь к неповторимости, аутентичности пролегает через возникновение и исполнение желаний. Извечная неудовлетворенность в погоне за многочисленными, ускользающими, часто неопределенными желаниями вынуждает человека ставить перед собой вопросы не только о том, чего он хочет, но и о том, кто он сам, субъект желания. То, что и как мы желаем, задает неповторимость каждой человеческой жизни.

Е. А. Батюта

Список рекомендуемой литературы

Schroeder T. “Desire”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition) / edward N. Zalta (ed.) [Electronic resource]. – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/desire/> (accessed: 31.08.2016).

Бодрийяр Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. – М., 2000.

Красавин И. В. Экономика желания: способ социальной структуризации [Электронный ресурс] // Психология человека. – URL: <http://psibook.com/sociology/ekonomiya-zhelaniya-sposob-sotsialnoy-strukturatsii.html> (дата обращения: 31.08.2016).

Лакан Ж. Семинары. – Кн. 7 : Этика психоанализа / Ж. Лакан. – М., 2006.

Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. – М., 2000.

Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. – М., 1977.

Лукач Г. Экономические взгляды Гегеля в иенский период / Г. Лукач // Вопр. философии. – 1956. – № 5. – С. 151–162.

Маркиз де Сад. Сто двадцать дней Содома / Маркиз де Сад. – М., 1992.

Платон. Избранное / Платон. – М., 2006.

Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер. – М., 1999.

ЖИЗНЬ

Ж и з н ь как философское понятие может определяться только через его сопоставление с другими философскими понятиями. (Понятия нефилософские определяются через указание на род и видовое отличие, то есть вначале указывается на более общее понятие, а потом уточняется специфика, например: «Стул – это предмет мебели, предназначенный для сидения без излишнего комфорта». Философские понятия предельно общи, а потому могут определяться только друг через друга.)

Чаще всего понятие «жизнь» противопоставляется понятию «философия», и происходит это на обыденном уровне. (Очень популярны мероприятия и публикации на тему «Философия и жизнь», рассчитанные на нефилософов.) Первый раз подобное противопоставление жизни и философии произошло еще при рождении

последней. По преданию, Фалес Милетский, один из первых семи мудрецов (конец VII – начало VI в. до н. э.) отправился ночью наблюдать за звездами, а его рабыня-служанка несла за ним приборы. Фалес засмотрелся на звезды на ходу и упал в яму. После чего служанка сказала: «Как же ты надеешься увидеть что-то на небесах, если не видишь ничего у себя под ногами?». Древние греки смотрели на звезды не только в практических целях (например, чтобы ориентироваться по ним в путешествии или в плавании). Они полагали, что жизнь космоса (макрокосм) определяет жизнь человеческого сообщества (микрокосма), и даже города-полисы строили так, чтобы их планировка соответствовала устройству небес. Таким образом, смысл притчи таков: «Как же ты собираешься найти ответ на общие вопросы жизни, если не умеешь ориентироваться в повседневной реальности?». Философию, таким образом, противопоставляют жизни как оторванное от повседневности, чуждое общее знание, которое неприменимо в практической жизни. Вместо нее рекомендуются практическая сметка, житейская мудрость и т. п.

Сам же Фалес опроверг это представление. Он был военным инженером у царя Лидии Креза, он научился на основании подобия треугольников вычислять расстояния до других кораблей и до берега и даже измерил таким образом высоту египетских пирамид. Он был торговцем, но все деньги, которые зарабатывал, спускал на общетеоретические и отвлеченные исследования (математические, философские и т. п.). Когда жители Фалеса пристыдили его за бедность, он математически и астрономически рассчитал высокую вероятность большого урожая оливок и заранее арендовал все маслодавательни, после чего установил монополично высокие цены и разбогател, наказав таким образом критиков. После этого опять занялся «неприкладной» наукой и философией, доказав ее связь с жизнью. Другое дело, что ему эта связь была просто неинтересна.

Попытку непосредственно связать философию с практически-ми, жизненными интересами осуществили и представители американского прагматизма (Ч. С. Пирс, У. Джемс, Дж. Дьюи). Они рекомендовали отказаться от отвлеченных понятий и даже от стрем-

ления теоретически определять суть вещи. Вещь, по их мнению, надо определять через совокупность наших практических жизненных привычек, с ней связанных.

Есть, однако, у историков философии и другие излюбленные сопоставления понятия «жизнь» с иными предельно общими философскими понятиями. Среди европейских исследователей утвердилось мнение, что XVIII в. был веком «разума», XIX – веком «развития», а XX – веком «жизни». Имеется в виду частота употребления этих понятий, которая обусловлена тем, что в них вкладывался вполне определенный философский смысл. Восемнадцатый век прошел под лозунгом «разума», потому что феодальные порядки, или, пользуясь нынешним сленгом, порядки «традиционного общества» (содержание этого выражения в социологии индустриализма предельно размыто, оно включает все, что существовало до капитализма, точнее – до развития науки и техники, с которым почему-то связываются капитализм и рыночная экономика), были объявлены неразумными, глупыми. Требовалась, следовательно, несущая разумное общественное устройство революция – вроде Французской 1789 г. (Сегодня такое «утверждение разума» продолжается при организации «революций» в «традиционных обществах» по всему миру.) Понятие «разум» предполагает одноразовый переворот с установлением нового общественного устройства на разумных началах, а далее применение разума не планируется. Тот, кто хочет непрерывно применять «разум» для осуществления непрерывных революций (ср. «перманентную революцию» Л. Д. Троцкого), заканчивает плохо: его устраниют те, кто утвердился у власти после «рационалистического» переворота.

В XIX в., следовательно, речь идет уже не о «разуме», а о «развитии» – как правило, осуществляемом на основании науки и техники. Считается, что естественные и технические науки смогут решить все социальные проблемы. Можно будет построить жилье на всех, обеспечить всех едой и комфортом и т. п., и задачи эти будут решены чисто технически. Центральной фигурой в обществе объявляется практически ориентированный «на жизнь» естествоиспытатель, то есть человек, выступающий в роли техника, изобретателя, инженера, социального инженера, предпринимателя.

Уже Франко-прусская война 1870–1871 гг. показала, что это иллюзии. Насмерть схватились страны, в которых просвещение, наука и техника достигли высочайшего развития. Ни разум, ни технический прогресс не удержали их от кровавой бойни. Но если самые кровопролитные сражения у крепости Мец в ходе этой войны принесли по несколько тысяч потерь убитыми с каждой стороны, то потери в Первую и во Вторую мировые войны стали исчисляться миллионами. В ходе Первой мировой войны мир быстро убедился в том, что техника и наука вовсе не автоматически обеспечивают прогресс человека, помогая ему в жизни: пулеметы и артиллерия выкашивали людей на поле боя, применялось химическое оружие. Выяснилось, что наука и техника заставляют для своего развития бороться за полезные ископаемые и энергетические ресурсы по всему миру. То есть самые развитые в научно-техническом и промышленном плане страны становятся по объективным причинам заинтересованными в захвате мировых ресурсов. Все это и заставило философию использовать для описания уже конца XIX и начала XX в. название «жизнь».

Дело решила возможность использовать как «оправдание» агрессивности естественную, «биологическую» природу человека. Природные существа живут по ту сторону добра и зла, то есть не отягощая себя моралью. Идет война всех против всех, частным проявлением которой в человеческом обществе является конкуренция внутри каждого общества и на мировой арене (конкуренция, таким образом, оправдывается посредством понятия «жизнь»). Если понятие «развитие» предполагает непрерывный прогресс, без откатов назад, то «жизнь», понятая биологически и перенесенная на человеческое общество, не имеет никакого смысла. Природа создает миллионы и миллиарды живых существ, чтобы они оставили потомство и умерли. Жизнь существует ради самой жизни, не прогрессируя, представляя собой вечное возвращение того же самого.

Если более развитые в научно-техническом отношении государства предпочитают выступать под флагом «устойчивого развития», «прогресса», представляя себя лидерами человечества, которые

вправе учить отстающих, как им жить (ведь они убежали далеко вперед по единственной для всех мировой дорожке), то государства «отстающие» или проигравшие в таком состязании предпочитают выступать под лозунгом «жизни» и развивать соответствующие философии. Ведь борьба за жизнь заставляет отстаивать свои жизненные пространства и завоевывать новые, а напряжение всех витальных сил может позволить обогнать даже такого конкурента, который лучше оснащен технически, но разобщен – в отличие от сплоченной человеческой «стаи». Именно потому «философия жизни» является, как правило, философским обоснованием политики консерватизма, где государство выступает как биологическая необходимость, как замена естественных инстинктов – тех же, которые заставляют животных сплываться в стаю или объединяться для совместной обороны против хищников.

Понятие «философия жизни» применяется – в противовес философии «нежизненной», оторванной от жизни, метафизической – к учениям мыслителей XIX и XX вв. Представителем «философии жизни» считают А. Шопенгауэра.

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Джеймс У. Введение в философию / У. Джеймс // Джеймс У. Введение в философию ; Рассел Б. Проблемы философии / общ. ред., послесл. и примеч. А. Ф. Грязнова. – М., 2000. – С. 3–152.

Дьюи Дж. Реконструкция в философии ; Проблемы человека / Дж. Дьюи ; пер. с англ., послесл. и примеч. Л. Е. Павловой. – М., 2003.

Пирс Ч. С. Избранные философские произведения / Ч. С. Пирс. – М., 2000.

Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. 1 : От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. А. В. Лебедев. – М., 1989. – С. 110–115.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр // Собр. соч. : в 5 т. – М., 1992. – Т. 1.

ЖИЗНЕННЫЙ МИР

Ж и з н е н н ы й м и р , о к р у ж а ю щ и й ж и з н е н н ы й м и р (нем. Lebenswelt, Lebensumwelt) – понятие трансцендентальной и социальной феноменологии, философской антропологии, введенное в научный обиход Э. Гуссерлем. К теме жизненного мира Гуссерль обратился в самый поздний период своего творчества.

В работах, написанных Гуссерлем в 30-е гг. XX в., прежде всего в «Картезианских размышлениях» (1932), «Кризисе европейских наук...» (1935), а также в нескольких докладах, концепт жизненного мира разрабатывается с разных сторон. Изучение жизненного мира невозможно без обращения к методу феноменологии и создания особой феноменологической установки, которая противоположна естественной установке позитивных наук. Жизненный мир – это не мир объективной природы, но мир, данный живому трансцендентальному сознанию в единстве и множестве феноменов. Жизненный мир пропитан субъективностью, трансцендентальная субъективность находится в его центре, а он выступает ее периферией, горизонтом. Сознание подвижно во времени, интенционально фокусируется на разных предметах мысли (ноэмах). Предметы мысли, находящиеся в смещенной в прошлое точке (ретенции) и точке предвосхищения будущей интенции (протенции), образуют живой шлейф, поток сознания. Жизнь сознания – это возможность существования альтернативных предметов мысли, не являющихся в сознании в *теперь-точке*, то есть не находящихся в фокусе интенции. Благодаря жизни сознания Жизненный мир (горизонт, периферия сознания) наполнен изначальными очевидностями, существующими до любой теоретической установки – до науки.

Жизненный мир – это интерсубъективная реальность, общий фон всех мыслящих субъектов, интермонадическое сообщество для всего человечества. В нем принципиально существует множество мыслящих субъектов. То есть индивидуальные изначальные очевидности объективируются в языке, которым могут пользоваться все, и в установках, которыми могут пользоваться группы людей. В этом отношении можно говорить об анонимности жизненного мира.

Жизненный мир также является «историческим априори», то есть предшествует любым теоретическим интерпретациям мира разными субъектами. Вместе с тем жизненный мир – это первопорядковая (примордиальная) реальность для каждого отдельного субъекта. То есть внутри одного большого жизненного мира для всех существует большое множество частных жизненных миров. В центре каждого первопорядкового мира находится *живое тело*. Жизненный мир – это мир не только языка и социальных установок, но и индивидуальной культуры.

Отдельные стороны концепта жизненного мира сближают его с философией жизни В. Дильтея, «экзистенциальной аналитикой» М. Хайдеггера и учением Л. Витгенштейна о «формах жизни». Идея жизненного мира получила широкое распространение и повлияла на дальнейшее развитие феноменологии, а также философской антропологии и экзистенциализма.

Феноменолог М. Мерло-Понти сосредоточился на исследовании центра жизненного мира – живого тела. Именно человеческое живое тело выступает для Мерло-Понти тем главным, что связывает человека и окружающий мир Других. Тело является центром первопорядковой реальности каждого человека. Через него чужие смыслы, знаки и «следы» становятся своими. Стать своим – значит соприкоснуться с телом. Пока мое тело не восприняло существующей где-то всеобщей, интерсубъективной ценности или вещи, она еще не стала моей, я отношусь к ней как к ненужной абстракции. Тело является переправой, через которую вещи, феномены утверждаются в сознании.

Какой бы важной ни была та или иная вещь, пока тело не столкнулось с нею, она ничтожна. Тело, по Мерло-Понти, является общей текстурой всех объектов воспринимаемого мира, инструментом понимания смысла естественных и культурных объектов.

Для другого известного феноменолога, А. Шюца, жизненный мир является естественной установкой сознания и прежде всего он открыт, то есть обладает способностью расширяться, он является сектором некоего более обширного целого – всеобщего универсума. Жизненный мир открыт пространственно – в отношении

объектов окружающего универсума, которые реально или потенциально достигаемы. Жизненный мир открыт в темпоральном измерении прошлому и будущему. Жизненный мир интерессубъективен, что означает его открытость в социальном измерении.

Вера в существование жизненного мира является непроблематизируемым основанием для дальнейших вопросов и для преобразования неопределенной ситуации в определенную. Знание о жизненном мире имеет различные степени и структурирует жизненный мир на несколько областей. Высшая реальность – мир работы, которой соответствует наивысшее напряжение сознания. Работа – телесные действия, в которых организм воспринимается как функциональное целое: «Из множества других подмиров реальности мир работы в целом выделяется как высшая реальность. Это мир физических вещей, в число которых входит и мое тело; это сфера моих перемещений, телесных операций; он оказывает мне сопротивление, преодоление которого требует приложения усилий; он ставит передо мной задачи, позволяет претворять мои планы; он позволяет достигать мне успеха или терпеть неудачу в достижении моих целей»³⁵.

Мир работы делится на два сектора: 1) сектор реальной сферы достигаемости (центральный) – это рутинная деятельность в повседневной жизни, в которой многое не проблематизируется, так как мы имеем дело с типичными ситуациями, в ней можно применить зарекомендовавшие себя рецепты действия. Непроблематизированы мотивы деятельности – «потому-что» и «для», если мы не остановились и специально над этим не задумались. Система мотивационных релевантностей определяет систему тематических релевантностей. Возникают «прирученные темы» (topic-in-hand), которые стали рутинной, а не проблемой. Например, вождение машины было проблемой, а стало рутинной; 2) сектор потенциальной сферы достигаемости, в которой по меньшей мере две зоны потенциальности. Первая относится к прошлому, это то, что раньше было в моей зоне актуальной достигаемости и, как я полагаю, может быть возвращено вновь в мою актуальную достигаемость. Такое

³⁵ Шюц А. Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 421.

заклучение основано на идеализациях: «я-могу-это-снова», («и т. д. и т. п.». Вторая базируется на предвосхищении будущего, она не гомогенна, а разделена на сектора, характеризующиеся разными шансами достижения.

Концепт жизненного мира также оказал влияние на феноменологию раннего М. Хайдеггера, герменевтику Х.-Г. Гадамера, теоретиков постструктурализма Ж. Делеза, Ж. Деррида, социологическую теорию Ю. Хабермаса и др.

Ю. В. Циплакова

Список рекомендуемой литературы

- Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб., 1998.
Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб., 2004.
Шюц А. Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М., 2004.
Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – М., 1999.

ЗАБОТА

З а б о т а – понятие в философской антропологии, которое имеет несколько отличающихся друг от друга значений. Фактически речь идет о разных понятиях, для перевода которых на русский язык было использовано одно слово.

В античной традиции забота понимается преимущественно как «забота о себе», то есть как культивирование собственной души и тела на пути к самопознанию. Мотив «заботы о себе» присутствует в философии Пифагора, Сократа, Платона, а также в позднем стоицизме – в работах Эпиктета и Марка Аврелия. Правильная «забота о себе» предполагает понимание человеком того, кто он есть и каково его место в мироздании и в полисе, каковы пределы собственной свободы, основания для страха и надежды, его обязанности как главы семьи и гражданина. Согласно Мишелю Фуко «забота» в античной философии – это то понятие, которое

индивидуальную свободу превращает в этический принцип. В более поздние периоды развития европейской культуры идея «заботы о себе» уже не столь популярна, так как она вызывает подозрение в эгоизме и самолюбовании. Фуко утверждает, что поворотной точкой стало христианское мировоззрение, где спасение возможно только ценой отказа от себя в пользу неизмеримо более значимой сущности, чем индивидуальная душа.

В философии экзистенциализма Мартина Хайдеггера забота (от нем. *Sorge*) понимается как сущностная характеристика человеческого бытия, как его смысл. «Бытие-в-мире есть в своей сути забота», – писал Хайдеггер. Поскольку бытие человека принципиально темпорально, то и забота характеризует три темпоральных модуса бытия: «бытие-в-мире», «забегание вперед» и «бытие-привнутримировом сущем» (условно: прошлое, будущее, настоящее).

Наконец, в феминистской антропологии и этике забота понимается как деятельное, неравнодушное отношение к другому с целью содействия его благу. Забота противоположна эгоизму, манипулятивному отношению, использованию другого в собственных интересах. Понятая таким образом забота была впервые рассмотрена американским психологом Кэрол Гиллиган. Полемизируя с Лоуренсом Кольбергом, который утверждал, что в моральном развитии девочки уступают мальчикам, будучи не в состоянии абстрагироваться от конкретики человеческих отношений в своих моральных суждениях, Гиллиган утверждала, что данное различие объясняется наличием двух моральных парадигм – этики справедливости и этики заботы. Если этика справедливости основывается на абстрактных универсальных моральных суждениях, то требования этики заботы пристрастны и конкретны. Девочки, чье вхождение в гендерно-маркированную роль «помощницы», «няни», «воспитательницы» происходит в довольно раннем возрасте, определяют себя в контексте человеческих взаимоотношений и заботы о другом.

В современной культуре, «отдающей предпочтение обособленности индивидуальной самости единению с другими, в большей мере направленной на автономную жизнь труда, чем на взаимозависимость любви и заботы», отношения заботы обесцениваются

и вытесняются. В общественном сознании забота зачастую ассоциируется с миром частного – личных, семейных отношений, в то время как справедливость – с миром публичного, то есть политики и экономики. Однако, как показывают феминистские философы, такие, как, например, Шейла Бенхабиб, забота не ограничивается миром частного. Забота – сущностная характеристика отношений «Я» и «Другого», при этом «Другой» видится не как абстрактная сущность, а как «конкретный другой», «другой в частности» (concrete other).

Н. А. Черняева

Список рекомендуемой литературы

Артемьева О. Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии / О. Артемьева // Этическая мысль. Вып. 1 / отв. ред. А. А. Гусейнов. – М., 2000. – С. 195–215.

Гиллиган К. Иным голосом: психологическая теория и развитие женщин / К. Гиллиган // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения, 1991 / общ. ред. А. А. Гусейнова. – М., 1992.

Лифинцева Т. П. «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская дхукха: онтология негативности / Т. П. Лифинцева // Вопр. философии. – 2015. – 7. – С. 184–203.

Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе / М. Фуко. – Киев ; М., 1998.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библина. – М., 2015.

Benhabib Sh. The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controvers and Feminist Theory / Sh. Benhabib // Praxis International. – 1985. – 4. – P. 402–424.

Foucault M. Ethics: Subjectivity and Truth / M. Foucault. – Allen Lane : The Penguin Press, 1997. – Vol. 1.

ЗДОРОВЬЕ

З д о р о в ь е – интегральная характеристика человека, включающая комплекс физических, социальных, духовных характеристик и являющаяся основой долголетия и творчества в различных

видах деятельности. Здоровье субъективно переживается как целостное, естественное состояние благополучия. Обычно здоровье рассматривается в соотношении с понятиями «болезнь», «боль».

Здоровье как один из важнейших аспектов человеческой жизни всегда являлось предметом философского знания. Можно выделить историко-философский, аксиологический и праксиологический, эстетический дискурс здоровья в различных философских традициях. Традиция как форма обеспечения, жизнестойкости человека и общества определяет не только весь строй жизни, но и саму физиологию жизни человека и общества, определяет понимание здоровья. Как понимание здоровья, так и определение путей его достижения базируется на основных мировоззренческих принципах, выраженных в развитии историко-философского знания.

В различных философских системах категориальная пара «здоровье – болезнь» находится в ряду с другими парными аксиологическими категориями, такими как «добро – зло», «жизнь – смерть» «прекрасное – безобразное», «космос – хаос». В истории философии понятие здоровья активно разрабатывалось в контексте антропологических воззрений и таким образом было включено в целостную картину мира и человека.

Свойственный античной философии принцип калокагии проявляется в интерпретации здоровья как сплава телесного и духовно-нравственного совершенства. Аристотель утверждал здоровье формой человеческого тела и предостерегал от пороков души, ведущих к нарушениям здоровья.

Средневековое христианское мировоззрение строится на принципах теоцентризма. В этом мировоззрении трансцендентный дух рассматривается как источник совершенства и здоровья во всех аспектах, а вера становится ключевым механизмом достижения здоровья через спасение души. Христианский радикализм в духовном представлении о здоровье сопровождается забвением телесных потребностей человека, аскезой, нигилизмом ко всему чувственному, телесному.

В философии Нового времени возникает механистическое представление о человеке, что сформировало иное понимание здоровья.

Так, Ж. де Ламетри в работе «Человек – машина» описывает сложные процессы в человеческом организме как основу его состояния здоровья или болезни. Здоровье как естественное состояние определяется нормальным течением описанных процессов. Это создало основания для нормоцентрической концепции здоровья.

Ф. Ницше реабилитирует болезнь, снимая оппозицию в категориальной паре «здоровье – болезнь» через утверждение о том, что здоровье, как и болезнь (и болезнь даже более, чем здоровье), является путем продвижения человека к своей сути путем познания и самопознания. Протестуя против забвения «жизненных инстинктов» христианством, Ф. Ницше выступает и против исключительного стремления к здоровью как механистической отлаженности организма, провоцируемой картезианской философией.

Основой медицинского дискурса о здоровье остается противопоставление здоровья болезни, признание возможности достижения здоровья через устранение болезни. Таким образом, медицина возникла и развивалась преимущественно как область знания о болезни. Практика врачевания развивалась под страхом болезни, боязни недугов, подстерегающих на каждом шагу любого человека. Интересы научной медицины были смещены со здоровья в сторону изучения многочисленных патологий и способов их преодоления.

В соответствии с нормоцентрической концепцией здоровье стало рассматриваться как некая норма, возвращение к которой – ключевая задача медицины. Информацию о причине, течении и исходе болезней клиническая медицина собирала и кластировала относительно неких норм – типичных признаков болезни и типовых траекторий ее протекания. Несмотря на заверения в необходимости индивидуального подхода к больному, клиническая медицина по-прежнему продолжает ориентироваться не на индивидуальную норму, а на показатели популяционных «норм», которые определяются как среднестатистические показатели. Сегодня медициной накоплен огромный и детальный банк данных о признаках болезней. Однако людей, чьи показатели строго соответствуют среднестатистическим, не может быть много. Это означает, что оказаться здоровым человеком в этой парадигме практически невозможно.

Поскольку в рамках картезианской медицины сам феномен здоровья оставался слабоизученным, для исследования феномена здоровья в конце прошлого века возникла специальная область знания – валеология (от лат. *valeo* – здравствую и греч. *logos* – учение), рассматривающая здоровье как междисциплинарную проблему. Термин «валеология» в 1980 г. был предложен выдающимся российским ученым-фармакологом И. И. Брехманом. С возникновением валеологии к рассмотрению здоровья стали подходить с учетом не только статических анатомо-физиологических показателей, но и динамических социальных характеристик, например, социальной активности человека. Ряд исследователей в определении здоровья особое внимание обращали на способность человека к саморегуляции, поддержанию гомеостаза, сохранению устойчивости. Валеология развивает холистический подход к здоровью. Однако стремление валеологии к построению интегральной теории здоровья наталкивается на недостижимость единых мировоззренческих представлений о природе мира (материальность или духовность) и сущности человека.

Холистическая тенденция проявилась и в правовой интерпретации здоровья. Так, в преамбуле Устава Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) здоровье определяется как «такое состояние человека, которому свойственно не только отсутствие болезней или физических дефектов, но полное физическое, душевное и социальное благополучие». Выделение физического, душевного и социального аспектов в интерпретации здоровья делает его системным качеством человека, которое определяется комплексом физических, социальных, душевных качеств и является основой долголетия, творчества в трудовой деятельности, общении и воспитании детей. Особенно активно холистический подход к здоровью развивается в работах современного российского психолога В. А. Ананьева, выделяющего целый перечень взаимосвязанных аспектов здоровья (или отдельных валеологических компетенций человека, фрагментов общего потенциала человека): физический, интеллектуальный, личностный, эмоциональный, социальный, духовный и творческий³⁶.

³⁶ См.: *Ананьев В. А.* Основы психологии здоровья. СПб., 2006. Кн. 2. С. 20–27.

В рамках социального здоровья можно отдельно рассматривать семейное, профессиональное, финансово-экономическое и правовое здоровье.

В многочисленных аспектах (потенциалах, видах, компетенциях) здоровья современная медицина особенно подробно разработала физический (физиологический), связывая его с представлением о «норме». Традиционный подход к анализу здоровья уравнивает понятия «здоровье» и «норма», смещая дискурс «здоровье–болезнь» в сторону «норма–патология». В контексте нормоцентрической концепции здоровья здоровый человек (нормальный, соответствующий среднестатистической норме), в силу уникальности каждого человека, становится недостижимой иллюзией. Существует даже поговорка «Абсолютно здоровых людей нет, есть недообследованные».

Это противоречит общебиологическому принципу уникальности живого, а значит, и уникальности каждого человека, которая определяется неповторимостью генома, уникальностью среды, в которой происходят реализация биологической программы развития и формирование социальной сущности человека, и особой траекторией удовлетворения потребностей. Противоречие между биологическим и медицинским подходом к здоровью основывается на различии в понимании нормы. Если в медицине норма – некая определенная характеристика, то в биологии это диапазон, интервал в характеристиках особи, позволяющий выживать, то есть воспроизводить все жизненные функции.

Исходя из факта неповторимости всякого человека, валеологи говорят об индивидуальном здоровье как об индивидуальной норме, определенной для конкретного человека с учетом внутренних факторов (индивидуальной толерантности организма, пола, возраста, социального статуса, принадлежности к определенному адаптивному типу) и внешних факторов (природных и социокультурных условий). В этом случае норма выступает как такое сочетание информативных параметров здоровья, которое обеспечивает оптимальный режим жизнедеятельности. При этом следует признать количественную и качественную близость этой (индивидуальной) нормы по основным параметрам к популяционным показателям.

Здоровье является немасштабным понятием. Можно говорить о здоровье человека (индивида, особи, социально-ролевой индивидуальности, личности); семьи; этноса; профессиональной, производственной, религиозной, возрастной или образовательной группы; наконец, о здоровье человечества в целом. При этом здоровье отдельного человека и здоровье любой человеческой общности взаимосвязаны и взаимообусловлены, но относятся к разным системным уровням и несводимы один к другому.

В современной философии здоровья существует представление о здоровье как об атрибуте антропности и определяющем здоровье как «состояние целеполагающей жизнедеятельности, производящей психофизическую потребность в добровольном напряжении»³⁷.

Существует и традиция рассмотрения здоровья как атрибута социальности и применения понятия «здоровье» к обществу в целом. Так, Э. Фромм, анализируя общества с различным социально-политическим устройством, создал одну из своих ярких работ – «Здоровое общество». А по мнению З. Фрейда, под действием цивилизующих тенденций многие системы, а возможно и все человечество, приобрели невротический характер. Фрейд отмечал, что попытка применения психоанализа к обществу вовсе не является бесплодной, и даже предложил формулировку диагноза – «коллективный невроз». Особо обсуждаются проблемы показателей здоровья общества. В. П. Казначеев считает одним из наиболее эффективных путей разработки таких показателей анализ антропоэкологических закономерностей³⁸, а Б. Б. Прохоров утверждает, что здоровье «относится к числу наиболее универсальных и в определенной мере, хотя и косвенно, агрегирует другие параметры качества населения»³⁹. Всемирная организация здравоохранения

³⁷ Жирнов В. Д. Здоровье – атрибут антропности // Философия здоровья. М., 2001. С. 144.

³⁸ См.: Казначеев В. П. Современные аспекты адаптации. Новосибирск, 1980. С. 6.

³⁹ Прохоров Б. Б. Экология человека: социально-демографические аспекты. М., 1991. С. 23.

предлагает определять уровень здоровья населения по сочетанию рождаемости, смертности, смертности новорожденных, случаев инфекционных заболеваний, уровня достаточности питания, показателя продолжительности жизни. Очевидно, что все эти показатели отражают лишь фрагментарное здоровье, а именно физическое, и то не в полной мере.

Среди факторов здоровья важнейшими признают состояние окружающей среды, генотип, то есть природно-детерминированные и заданные от рождения характеристики человека, а также образ жизни, опосредующий влияние окружающей среды на человека и определяющий характер влияния человека на окружающую среду.

Проблема здоровья активно исследуется как проблема персональности, видения человека в его сущностном качестве свободы, субъектности, творчества через самооценку тела и уникальность духа; проблема ценностной основы индивидуальной жизни; проблема путей индивидуализации процесса достижения благополучия и врачевания.

Особый интерес к категории здоровья возник в последние десятилетия и проявился в активных междисциплинарных исследованиях здоровья в философии медицины, биоэтике, биополитике, социальной философии, философской и медицинской антропологии.

Н. Б. Мельник

Список рекомендуемой литературы

Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Соч. : в 4 т. – М., 1983. – Т. 4.

Ананьев В. А. Психология здоровья. – Кн. 1 : Концептуальные основы психологии здоровья / В. А. Ананьев. – СПб., 2006.

Ананьев В. А. Основы психологии здоровья / В. А. Ананьев. – СПб., 2006. – Кн. 2.

Болезнь и здоровье. Новые подходы к истории медицины / под общ. ред. Ю. Шлюбома, М. Хагнера, И. Сироткиной. – СПб., 2008.

Гундаров И. А. Почему умирают в России. Как нам выжить? / И. А. Гундаров. – М., 1995.

Зайцева Н. В. Анализ риска здоровью населения на современном этапе / Н. В. Зайцева, И. В. Май, П. З. Шур // *Здравоохранение Российской Федерации.* – 2013. – № 2. – С. 20–24.

Казначеев В. П. Здоровье нации. Просвещение. Образование / В. П. Казначеев. – М., 1996.

Казначеев В. П. Выживание населения России / В. П. Казначеев, А. И. Акулов, А. А. Кисельников, И. Ф. Мингазов // *Проблемы «Сфинкса XXI века».* – Новосибирск, 2002.

Колбанов В. В. Валеология: Основные понятия, термины, определения / В. В. Колбанов. – СПб., 1998.

Малая медицинская энциклопедия. – М., 1966. – Т. 3.

Назарова Е. Н. Основы здорового образа жизни : учеб. / Е. Н. Назарова. – М., 2013.

Ницше Ф. Эссе Номо / Ф. Ницше. – Харьков, 2010.

О глобальной стратегии ВОЗ по достижению здоровья для всех в XXI веке // *Медицинская статистика и оргметодработа в учреждениях здравоохранения.* – 2012. – № 6. – С. 38–47.

Прохоров Б. Б. Экология человека: социально-демографические аспекты / Б. Б. Прохоров. – М., 1991.

Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Роджерс. – М., 1994.

Серова И. А. Антропософия здоровья: тело и дух (философские очерки) / И. А. Серова. – Екатеринбург, 1992.

Терентьев О. В. Здоровье человека как объект философского аксиологического анализа : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2010.

Тхостов А. Ш. Психология телесности / А. Ш. Тхостов. – М., 2002.

Философия здоровья. – М., 2001.

Яровой В. В. Здоровье в любой сезон и любую погоду / В. В. Яровой. – М., 2012.

ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

И н д и в и д у а л ь н о с т ь чаще всего напрямую соотносят с индивидом. Индивид – отдельный конкретный человек. В Античности индивид понимался как атом социума. Соответственно индивидуальность трактуется как набор признаков и характеристик, отличающих одного индивида от всех других, – уникальность,

неповторимость индивида. При этом разъясняется, что в качестве отличительных признаков выделяются своеобразие психики, темперамента, характера, а также поведения, стиля одежды, особенности интересов и т. п.

С. Мерлин ввел понятие «интегральная индивидуальность» и выявлял такие ее уровни, как биохимический, общесоматический, нейродинамический, психодинамический, психические свойства личности, социально-психологический (социальные роли и функции), социально-исторический. В данном случае индивидуальность предполагает не только оригинальные признаки и свойства, а всю совокупность характеристик индивида. Свообразие индивида выступает как особое сочетание различных признаков, порой стандартных, что и делает индивида особым, своеобразным. Таким образом, индивидуальность предстает как содержательное раскрытие понятия «индивид».

И. Кант связывал индивидуальность с проявлением человека как существа свободного, независимого. Индивид выступает субъектом, опирающимся на свой выбор, свои способности, силы, самоутверждающий себя. При этом нередко утверждается, что человек не рождается индивидуальностью, а становится ею. То есть индивидуальность понимается как особое качество индивида быть самим собой, быть субъектом, самоутверждаться, развиваться и реализовываться независимо от общепринятых мнений и установок. В расчет принимается взаимосвязь индивида и общества. Индивидуальность противопоставляется социальному типу. Индивид как социальный тип выражает общепринятую норму «усредненного человека». Индивидуальность становится синонимом неординарности, нетривиальности, оригинальности отдельного человека. У индивида наличествуют как общепринятые нормативные характеристики, так и неповторимые особенности. И то и другое возникает не без участия социума. Уже в древних (первобытных) обществах были выработаны механизмы социализации и индивидуализации. В частности, обряды смены статуса (описанные В. Тернером и А. ван Ганнепом) предполагали три основные стадии:

1) открепление от прежнего статуса; 2) переход (лиминальная стадия, в терминологии В. Тернера); 3) обретение нового, как правило более высокого, социального статуса.

Входя в ритуальное действие, индивид олицетворяет норму, типическое, присущее его социальному статусу. Открепление от прежнего статуса лишает индивида надежной и привычной основы, у него остается лимит качеств, приписываемых социумом индивиду. В стадии перехода предполагается преодоление ряда испытаний, опасностей, о которых заранее в полной мере обществу неизвестно. Здесь-то он и становится индивидуальностью, так как предстает, с одной стороны, как «никто», а с другой – как Человек. Ему приходится опираться на свои собственные силы, знания, умения, смекалку. Кроме того, нередко он помнит мифы о Герое, олицетворяющем уровень всеобщего, и соотносит свои действия не столько с типическим (групповым), сколько со всеобщим. То, каким образом осуществит переход каждый конкретный человек, будет влиять на его место в новой статусной группе. Получение нового статуса обязывает индивида вновь соответствовать социально-групповой норме, индивидуальное отодвигается на второй план, становится невостребованным. Но экзистенциальный опыт, приобретенный индивидом в ситуации опоры только на себя, остается. Он необходим, и не только индивиду, но и обществу, так как человек, в отличие от животных, неспециализированное существо, не имеющее своей собственной среды обитания – вырезки из природы. Создавая культуру, человек как бы творит аналог своей среды. Но специфика человека в том и состоит, что он может адаптироваться к новым, неожиданным условиям и ситуациям, в которых необходимы нестандартные решения. Поэтому издревле механизмы социализации включают и индивидуализацию как определенный этап.

Еще одним аспектом выявления смысла понятия индивидуальности является его соотношение с понятием личности. В литературе встречаются разные позиции по вопросу об их соотношении – от отождествления до противопоставления. Если под индивиду-

альностью понимают «лица необщее выраженье», опору на себя вне зависимости от других и от социальной нормы, а под личностью и «ансамбль общественных отношений» (К. Маркс), то эти понятия принципиально противопоставляются.

Если же личность соотносится с «лицом» не как с «персоной» русской, то есть социальной маской, ролью, функцией (как это было в Античности, где и появилось понятие «персона», а «личность» – русскоязычная калька этого слова), но опять же как с особым, своим собственным, а не общим, то возникает иное понимание их соотношения: они либо отождествляются, либо сближаются. При этом нередко опираются на позицию А. Г. Асмолова: «Индивидом рождаются, личностью становятся, а индивидуальность отстаивают». Индивидуальность предстает как утверждение и отстаивание собственной личностной позиции, связывается с обретением и отстаиванием ценностей и смыслов, избранных для себя личностью. На наш взгляд, с точки зрения философской антропологии действительно индивидуальность выражает неповторимость, различие, уникальность индивидов. Но эта неповторимость, самобытность индивида предстает как грань всеобщего, общеродового – человеческого. Если воспользоваться терминологией Л. Фейербаха, индивидуальность – грань «родовой сущности Человека». Более того, для человека верующего индивидуальность – грань Абсолюта (особое воплощение образа Божия). Индивидуальность – это «конкретно-всеобщее», всеобщее, представленное в уникальной конкретности отдельного индивида. Тогда личность следует понимать как индивидуальность – являемую-в-«бытии-с-другими».

Очень часто индивидуальность/личность не вписывается в нормативные рамки социума, выходит за ее границы. Индивид оказывается «выпавшим из гнезда», «лиминальным индивидом». Но в отличие от маргинала «лиминальный индивид» не просто отвергает общепринятые ценности, а формулирует и утверждает своей жизнью (нередко драматичной и даже трагичной) новые ценности, раздвигая границы социальной нормы. Эти ценности становятся затем жизненным ориентиром последующих поколений.

Индивидуальность не тождественна индивидуализму. Индивидуализм – проявление эгоизма, замкнутость на себе и своих потребностях. Такая замкнутость, отгороженность от людей, по справедливому замечанию Э. Фромма, «истощает» индивида. Человек «сам-по-себе» как индивидуальность, как конкретно-всеобщее человеческое воплощение, как носитель родового (а не группового, племенного, классового, корпоративного) предполагает «разомкнутость», открытость, признание значимости и себя, и других.

Клеточкой рода человеческого Л. Фейербах, а вслед за ними и многие другие представители философской антропологии, считали особое отношение «я – ты».

Субъект-субъектные отношения соперничества или субъект-объектные отношения использования и обладания, манипуляция омассовленными индивидами порождают социальные типы. Но в любом обществе индивиды могут достигать состояния индивидуальности. Хотя нередко индивидуальность обречена на проблемное сознание. Ощущение своей индивидуальности часто оборачивается изломом личной судьбы (Сократ, Иисус Христос, Ф. Ницше, А. Шлейцер, А. Сахаров...). Другой стороной индивидуальности является ощущение и достижение гармонии с миром, с другими людьми, с собой (Кола Брюньон Р. Роллана), но в любом случае индивидуальность – осуществление своего я, не замкнутого на себя, а открытого миру и роду человеческому через открытость другому «я». Индивидуальность – «универсальный индивид».

Л. А. Мясникова

Список рекомендуемой литературы

Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания / Б. Г. Ананьев. – СПб., 2001.

Асмолов А. Г. Психология личности – культурно-историческое понимание развития человека / А. Г. Асмолов. – М., 2007.

Мерлин В. С. Очерк интегрального исследования индивидуальности / В. С. Мерлин. – М., 1986.

Мясникова Л. А. Тайна и смысл индивидуального бытия / Л. А. Мясникова. – Екатеринбург, 1993.

ИНСТИНКТ

И н с т и н к т (от лат. *instinctus* – побуждение к действию) – совокупность сложных врожденных реакций (актов поведения организма), возникающих в ответ на внешние или внутренние раздражения.

Врожденность некоторых форм поведения была обнаружена очень давно. Об этом писали многие философы, осмысливающие истоки поведения человека. В эпоху Средневековья анализ инстинктивного поведения содержался в дискурсе о страстях человеческих, совладать с которыми человеку должны были помочь вера и богобоязненность. Философы Нового времени жестко разделили разум и тело человека, соотнося инстинкты с телесной природой человека и определяя разум механизмом контроля над человеческой природой.

А. Шопенгауэр объяснял необходимость инстинктов тем, что индивидуумы выполняют в своей жизнедеятельности не только индивидуальные задачи, но и родовые. «Интеллект, рассчитанный на одни только индивидуальные цели, не может настолько ясно проникнуться важностью этого дела, чтобы поступать согласно ей. Вот почему в подобных случаях природа может достигнуть своей цели только тем, что внушает индивидууму известную иллюзию, в силу которой ему кажется личным благом то, что на самом деле составляет благо только для рода, и таким образом индивидуум служит последнему, воображая, что служит самому себе: перед ним проносится чистейшая химера, которая, побудив его на известный поступок, немедленно исчезает; и в качестве мотива она заменяет ему действительность. Эта иллюзия – инстинкт»⁴⁰. Философ считал, что природа насаждает инстинкт там, где действующий индивидуум или не способен понять цель своих действий, или не согласен стремиться к ней, хотя эта цель значима для сохранения и развития рода.

⁴⁰ *Шопенгауэр А. Метафизика половой любви / пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. СПб., 2008. С. 106.*

Фрейд определяет инстинкт как бессознательное влечение, наличное в живом организме стремление к восстановлению какого-либо прежнего состояния, которое под влиянием внешних препятствий было утрачено. То есть инстинкт, по Фрейду, обеспечивает возврат организма к равновесию, состоянию, которое обусловлено генотипом.

Современная интерпретация врожденных форм поведения человека опирается на представления этологии об инстинкте как жизненно важной целенаправленной адаптивной форме поведения, обусловленной врожденными механизмами, которая возникает в ответ на специфические раздражители внешней и внутренней среды организма и характеризуется строгим постоянством (стереотипичностью) своего внешнего проявления у данного вида организмов. Этология и генетика значительно развили представления о детерминированном природой поведении человека. Этологи рассматривают поведение человека в сравнении с инстинктивными программами животных.

Психологи и психоаналитики изучают этот феномен в поведении человека как область бессознательного. К. Г. Юнг исследовал инстинкты в контексте коллективного бессознательного. Он утверждал, что коллективное бессознательное состоит из суммы инстинктов и их коррелятов – архетипов. Так же как и инстинктами, любой человек обладает и запасом архетипических образов. Юнг настаивал, что невозможно сказать, что первично, – понимание ситуации (архетип) или импульс к действию (инстинкт). Они являются, по его представлению, аспектами одного и того же жизненного процесса, который мы вынуждены рассматривать как два различных процесса только для удобства понимания.

С каких бы позиций не рассматривался феномен инстинкта, поведение человека, как сложный комплекс реакций, не может быть целиком детерминировано наследственностью, так же как и вовсе может не иметь отношения к наследственности. Ничто в поведении человека не свободно полностью от влияния наследственности, поскольку все люди – биологические существа. И все в поведении человека подвержено влиянию среды. Современные представления об инстинктах сводятся к следующим положениям.

Инстинкт является специфичным для вида *актом поведения* и включает характерный стереотипный набор движений – так называемый фиксированный характер действий. Каждый вид характеризуется определенным набором инстинктов.

Инстинкт – *цепь отдельных рефлексов*, следующих друг за другом в определенной последовательности. Вся эта цепь представляет собой целостную реакцию, которая имеет то или иное биологическое значение в приспособлении организма к окружающей среде. Русский физиолог И. П. Павлов подчеркивал, что механизм инстинктивного поведения безусловно рефлекторный, поэтому понятия «инстинкт» и «безусловный рефлекс» он считал идентичными. Обычно инстинктом называют только сложные безусловные рефлексы (пищевой, оборонительный, половой и др.), в отличие от простых безусловных рефлексов (мигание, чихание, кашель и т. п.).

Инстинктивный блок действий инициируется специфическим *внешним стимулом*, признаки которого в процессе эволюции были заложены в генетическую программу. Внешние раздражители, составляющие в своей совокупности пусковую ситуацию, получили название «ключевые раздражители», или релизеры. Для каждого релизера существует программа запуска соответствующей поведенческой реакции, действующей принудительно. К. Лоренцом и Н. Тинбергеном открыт и другой механизм запуска стереотипного поведения – импринтинг.

Инстинкты *закреплены в генотипе*, приобретаются организмом через слияние генетического материала родителей и передаются по наследству детям. Как и любая другая характеристика живого организма, фиксированная в генотипе, инстинктивная программа подвержена изменчивости и подчиняется механизмам наследования и отбора. Так, материнский инстинкт в человеческом сообществе представлен целым диапазоном изменчивости – от слабой тяги к материнству до иступленного и всепоглощающего материнства. Набор программ действий и образов врожденных стимулов образует систему передаваемых по наследству знаний об окружающем мире и правил поведения в нем. Таким образом, человек, так же как и любое животное, рождается на свет не *tabula rasa*.

Система инстинктов гарантирует человеку возможность удовлетворения первичных потребностей через определенный набор действий. Если бы всякий живой организм в процессе онтогенеза самостоятельно вырабатывал механизмы удовлетворения этих потребностей, у него было бы слишком мало шансов выжить. Природа оснастила живые существа готовыми механизмами и способами удовлетворения этих потребностей, закрепив их в генотипе. Таким образом, инстинктивные программы являются *гарантией удовлетворения биологических потребностей*.

Поэтому среди инстинктов наиболее важными являются *пищевые*, проявляющиеся в виде поискового поведения, приемов пищедобывания, захвата пищи, накопления ее запасов и т. п.; *оборонительные*, состоящие из пассивно-оборонительных реакций (убегание, замирание, затаивание) и активной защиты; *половые*, включающие поиск и удержание полового партнера, ухаживание, спаривание и другие акты полового поведения; *родительские*, связанные с заботой о потомстве, его кормлением и обучением; *групповые*, составляющие основу взаимоотношения членов сообщества и проявляющиеся в совместной обороне от врагов, постройке жилища, преодолении пространства (миграции), в общей заботе о потомстве и т. п.

Проявление инстинктивного поведения *зависит от стадии онтогенетического развития*. Инстинкты проявляются в различные периоды жизни человека. Уже в утробном периоде отдельные структуры нервной системы зародыша созревают быстрее других, обеспечивая тем самым готовность новорожденного организма к выживанию в специфических для него условиях существования. В различное время после рождения организма начинают созревать инстинкты, на основе которых развиваются важные функции организма (половое влечение, чувство материнства и др.). В осуществлении инстинктивной деятельности очень большую роль играют железы внутренней секреции.

Инстинкты, являясь *продуктом эволюции*, обладают определенной жизненной ценностью, поскольку гарантируют индивиду самосохранение и биологическое функционирование в различных

средовых условиях. Инстинктивные реакции целесообразны лишь при постоянстве условий окружающей среды. При резком изменении этих условий они становятся не только нецелесообразными, но даже могут играть дезадаптивную роль. Так, у человека многие инстинктивные программы в новой социокультурной среде являются дезадаптирующими, но поскольку отбор идет медленнее, чем культурные трансформации, инстинкты сохраняются и требуют контроля со стороны человека.

Обучение и разум не играют в инстинктивных действиях никакой роли. В инстинктивных формах поведения *отсутствует осознание* цели и задач. Но инстинктивное поведение не бессмысленно, оно важно для рода. Именно для того, чтобы гарантировать достижение этих надындивидуальных целей, инстинктивные программы независимы от индивидуального сознания. Индивид совершает инстинктивные действия, не осознавая ни своих, ни родовых целей. Устранить само влечение человек не в состоянии, но с помощью рефлексии и воли может контролировать свое поведение. Когда контроль коры мозга за нижележащими, подкорковыми структурами ослабевает (например, в состоянии сна, опьянения, под действием наркотиков), инстинктивная деятельность проявляется в наиболее яркой, открытой форме, например, в повышенной неконтролируемой сексуальности или агрессивности.

И наконец, инстинкту присущ основополагающий *побудительный компонент* – внутреннее стремление. Именно на это прежде всего обращали внимание древние, что и отражено в названии данного феномена: с латинского «инстинкт» (*instinctus*) переводится как побуждение. В некоторых случаях внутреннее стремление к проявлению инстинкта достигает такой степени, что моторный компонент, или специфический блок действий, срабатывает даже при слабом внешнем стимуле, а при очень сильном ущемлении какой-либо потребности – даже при отсутствии такого стимула.

Основатель психоанализа З. Фрейд, разработавший учение о влечениях, считал влечение внутренним стремлением живого организма. Однако вопрос о причине и источнике этого стремления

для него остался открытым. Л. Зонди, создавая учение о побуждениях, считал, что «ответ следует сам по себе лишь из генной теории: само собой разумеется, что побуждения... имеют генное происхождение. Только из генного происхождения следует, что побуждения стремятся восстановить прежние состояния, которые хоть однажды уже имели место в филогенезе»⁴¹. О наследственной обусловленности побуждений свидетельствуют регулярная повторяемость, сходство в формах проявления, но особенно – стремление к восстановлению прежнего состояния во всех обусловленных побуждениями действиях.

Современное научное понимание инстинктов не сводится к представлениям о них как о сильных, устойчивых, неконтролируемых формах поведения, не поддающихся изменению и сдерживанию. Это верно в отношении лягушек или леммингов, но неверно по отношению к людям. Человек не может «отключить» побуждение, но контролировать свое поведение вполне может. Кроме того, если инстинкт проявляется как генетически детерминированный признак, а все биологические признаки подвержены изменчивости, мы вправе ожидать вариации в проявлении инстинктов, то есть у разных особей одни и те же инстинкты могут быть представлены в различных вариациях.

Кроме того, современное научное понимание инстинкта не подерживает однозначное негативное отношение к нему. Представление инстинктов как примитивных естественных импульсов, порочных, алчных, эгоистичных и враждебных, вскормлено философией Просвещения. Антропологические взгляды этого философского направления заключались в представлении о человеке естественном как диком, примитивном, грубом, прожорливом, плодящемся и находящемся в состоянии бесконечной вражды с миром. Инстинкты же связаны не только с потребностями человека к самосохранению. У человека существуют инстинкты, обеспечивающие и другие биологические потребности, например, ориентировочную потреб-

⁴¹ Szondi L. Lehrbuch der experimentellen Treibdiagnostik. Bern : Huber (3. Aufl), 1947. P. 33.

ность и потребность эмоционального насыщения и эмоционального контакта, которые можно назвать прототипами социальных – когнитивной и коммуникативной – потребностей.

Особенностью инстинктивных программ человека является наличие мощного побудительного компонента и в то же время не жесткого, не вполне определенного моторного компонента. Это объясняется спецификой экологической ниши человека. С момента возникновения человека как вида и в ходе его исторического развития он не является узкоспециализированным видом. Для успешного выживания человеческий вид вынужден в процессах жизнеобеспечения не только использовать широкий диапазон действий, но и обладать способностью к вариативному применению различных действий и выработке новых технологий в постоянно изменяющихся условиях.

Н. Б. Мельник

Список рекомендуемой литературы

Григорьев А. В. Антропология: от организмов к техносфере / А. В. Григорьев. – М., 2012.

Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы: Беседы о человеке в компании птиц и зверей / В. Р. Дольник. – М., 1994.

Корсини Р. Психологическая энциклопедия. – 2-е изд. / Р. Корсини. – СПб., 2003.

Лоренц К. Агрессия / К. Лоренц. – М., 1994.

Моррис Д. Голая обезьяна : пер. с англ. / Д. Моррис. – СПб., 2001.

Новоженков Ю. И. Статус-секс и эволюция человека / Ю. И. Новоженков. – Свердловск, 1991.

Рейд Т. Очерки об активных силах человека / Т. Рейд. – Эдинбург, 1788.

Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд. – М., 2007.

Циркин В. Физиологические основы психической деятельности и поведения человека / В. Циркин, С. Трухина. – М., 1999.

Шопенгауэр А. Метафизика половой любви / А. Шопенгауэр ; пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. – СПб., 2008.

Юнг К. Подход к бессознательному / К. Юнг. – М., 2007.

Szondi L. Lehrbuch der experimentellen Treibdiagnostik / L. Szondi. – Bern : Huber (3. Aufl), 1947.

ИНТЕНЦИЯ

И н т е н ц и я (от лат. *intentio* – стремление) – намерение, цель, направленность сознания, воли, а также и чувства на какой-либо предмет. Проблема интенциональности интересует современную философию как вопрос о направленности, векторности, ориентированности человеческого сознания, воли, чувств (и шире – личностно-самостного бытия) в широком, антропологическом смысле. Это предполагает активное участие субъекта, задающего основания и параметры интенцирования.

Первоначально (в арабском аристотелизме, у Фомы Аквинского, в поздней схоластике) понятие интенции использовалось для характеристики умственного образа, идеи. Фома Аквинский рассматривал интенцию как понятие, проистекающее из деятельности интеллекта. Учение об интенции сыграло значительную роль в логических и гносеологических дискуссиях номиналистов и реалистов. Номиналист XIV в. Уильям Оккам полагал, что «интенция души» является универсалией (то есть всеобщим, как результатом акта постижения предмета). Интенция интеллекта сопоставляется с «умопостигаемой формой» (идеей), поскольку она отображает в разуме постигнутый объект.

Вместе с тем схоластическая философия также развивала и представление об интенциональной чувственно-воспринимаемой форме, то есть *чувственном* образе идеи какого-либо объекта. Схоласты различали «первую» и «вторую» интенции: «первая интенция» (*intentio prima*) выступала как установка на единичное, первоначально сформированное умом, как интеллектуальный акт, направленный на внешний предмет, поэтому объект первой интенции – это реальность, данная человеческому разуму. «Вторая интенция» (*intentio secunda*) базировалась на установке на всеобщее, это интеллектуальная рефлексия, предметом которой выступают содержание самого мышления. Вторая интенция формируется через обращение к первым интенциям, изучая и сравнивая их. Она коренится в самом разуме и представляет собой логический закон, мысль вообще или ее форму.

Интенциональная трактовка сознания как направленности «на-» (предмет) разрабатывалась еще Рене Декартом, полагавшим очевидным и, следовательно, истинным только то, что подвластно умственному взору человека, а также Иммануилом Кантом, исходившим из понимания интенциональности как способности синтезировать аналитические моменты чувственного восприятия.

В XIX в. понятие интенции было заново введено в философский лексикон немецким философом Францом Brentano. В его концепции «*интенциональность*» означала предметность всякого акта сознания, то есть непрременную отнесенность его к какому-то вполне определенному – реальному или воображаемому – предмету. Понятия интенции и интенциональности (процессуальности интенции) стали центральными в концепции Эдмунда Гуссерля – в качестве всеобщих характеристик сознания. Гуссерль, стремясь достичь подлинной очевидности с помощью редукции как вынесения «за скобки» всего случайного, эмпирического, не относящегося к предмету, заложил основы философского использования понятия интенции. *Интенциональность* у Гуссерля характеризует направленность переживаний на предмет: восприятие направлено на воспринимаемое, акт воли – на объект воли, любовь – на предмет любви. У Э. Гуссерля *интенциональность* предстает как наполненность сознания, душевного опыта и характеристика изначального присутствия мира в его целостности до любого возможного синтеза его аналитических моментов, выявленных в нем.

С помощью *трансцендентальной редукции*, которая является продолжением редукции психологического опыта, феноменологическая философия открывает изначальное присутствие мира, образующее единство первичного значения – источник значения любого акта, «о-существляющего» мир. Интенциональность осуществляет процесс открытости субъекта миру, оформляет подлинную универсальную субъективность, конституирующую мир и субъекта с его внутренним душевным устройством, открывает трансцендентальное условие (основание) восприятия. «Поздний» Гуссерль, исходя из признания неотделимости *Я* от мира, субъекта от объекта, предпочитал употреблять вместо терминов «я», «субъект»,

«сознание» термин «*жизнь как переживание мира*» (*Welterfahrendes Leben*). Интенциональность составляет, по Гуссерлю, внутренний двигатель этой жизни, непрерывное динамическое пересечение собственных пределов, пульсирующее преодоление границ, устремленное к новым горизонтам.

Эта широта значений, аспектов и нюансов интенции, представленная в феноменологическом анализе, обусловлена антропологическим запросом и одновременно фундаментом (к которому и отсылает исследовательская, познавательная необходимость). Эта потребность лежала во внутренних основаниях обращения Гуссерля к интенции. Гуссерль выделял в интенциональном переживании два различных содержания: реальные переживания (ощущения) как *имманентные* сознанию и то, на что они направлены, – интенциональные переживания как интенциональное содержание сознания, которое не имманентно, а *трансцендентно* переживанию. Таким образом, по Гуссерлю, данность, объективный мир вещей и процессов (интенциональных предметов) опредмечивается сознанием при созерцании с помощью феноменологического метода, базирующегося на вхождении в поток сознания и отыскании сущности.

Гуссерль предложил разделить такие составляющие интенционального мышления, как *ноэма* и *ноэзис*. Ноэма есть содержание интенционального акта, психический субъективный аналог-призрак вещи, принимаемый человеком за саму вещь. Ноэма располагается внутри субъекта, а сам считает, что этот «аналог» находится вовне. Для перехода от ноэмы к объекту нужен *ноэзис* – процесс интенциональности (то есть интенцирование), конституирования ноэмы. Будучи внутренним субъективным процессом дологического мышления, ноэзис помогает создавать ноэмы, заполняющие «*жизненный мир*», который разворачивается на границах внутреннего/внешнего, но при этом оставаясь *внутри* субъекта и оставаясь принадлежностью субъекта, в ноэмах как формообразованиях, аналогизирующих внешний мир.

Вместе с тем последний смысл интенциональности всегда остается невыявленным, анонимным, необъективируемым до конца, неисчерпаемым. Это тот самый отодвигающийся, ускользающий

горизонт. Мир как тотальный горизонт есть не «конечный итог» рассмотрения отдельных горизонтов, а, скорее, исходное начало, предпосылка этого постижения. Соответственно структура сознания, по Гуссерлю, есть непрерывно пульсирующая интенциональность, устремленная за горизонты мира. Невозможность «выразить себя до конца», по Гуссерлю, есть не особенность человеческой психики, не ограниченность человеческой рефлексии, пытающейся осветить «глубины душевной жизни», а подлинная структура самого бытия трансцендентальной субъективности.

Интенциональность – это не только всегда «сознание *о*» (Ф. Brentano, Э. Гуссерль), трансфеноменальность сознания, это и «сознание *как*». Русский философ Иван Ильин замечал, что латинский глагол *indendere* означает «натягивать», «напрягать» и в то же время «направлять», «метить», и справедливо выделяя в термине «интенция» два значения – *целевой направленности* и *напряженной сосредоточенности*⁴². Более точно будем говорить о *многовекторности* интенциональности самой экзистенции. Многовекторность проявляется в *темпоральности* (временности, нацеленной в прошлое, в будущее, в настоящее). Многовекторность также проявляется в *процессуальности* (как осуществлении возможностей), выступает как одновременная «привязанность» – *и к бытию, и к ничто* и предполагает принципиальную незавершенность, динамизм, обусловленный латентной феноменологической рефлексивностью.

Особый вклад в трактовку сущности интенциональности внес немецкий философ Макс Шелер, чья антропологическая концепция оказывается наиболее близкой русской философии (Н. Бердяев, Б. Вышеславцев, Н. Лосский, И. Ильин), опирающейся на индивидуально-интимно-личностные основы онтологического основания человеческого бытия. Человек у Шелера – диалектическое единство бытия и не-бытия. Шелер, продолжая идеи Фридриха Ницше, полагает, что в ситуации, когда «Бог мертв», человек становится сверхчеловеком, он уже не может опираться на что-либо *вне себя*,

⁴² См.: Ильин И. Аксиомы религиозного опыта : в 2 т. М., 1993. С. 111, 180.

и, «чтобы внести в мировой процесс направленность, смысл, ценность, человек может опереться в своем мышлении, в своей воле только *на ничто*. На ничто – не на Божество...»⁴³. В случае Шелера *ничто* есть сфера личности как максимума ответственной воли, личности, опирающейся на *порядок сердца*, в которой главным двигателем является любовь. В отличие от Ницше Шелер приветствует космополитическое «уравнивание» «аполлонического» и «дионисийского» человека как типов, «кумуляцию» рас, народов, культур. Но сам же Шелер в 20-е гг. прошлого века пронизательно предупреждал, что эпохи выравнивания являются для человечества самыми опасными, самыми обильными на смерть и слезы⁴⁴. Современная философская мысль сегодня реализует самую актуальную философскую задачу, которую, согласно Макс Шелеру, срочно требуется решить в современную эпоху, – создание философской антропологии. В понимании Шелера это фундаментальная наука о *сущности и сущностной структуре человека*.

У Мартина Хайдеггера интенциональность предполагает движение *от ничто* (оторваться от ничто), у Карла Ясперса – направление *к бытию* (прикрепиться к бытию), а у Никколо Аббаньяно – путь *к самой экзистенции* (как вечно проблематичному отношению с бытием⁴⁵. Русский философ И. Ильин выделял два значения интенции – *целевой направленности и напряженной сосредоточенности*. Следует говорить об *экзистенциальном* измерении интенции, которое проявляется *в темпоральности и в процессуальности (как осуществлении возможностей)* и характеризуется одновременной «привязанностью» *и к бытию, и к ничто*⁴⁶.

Экзистенция есть интенциональное «бытие-в-мире», она как отношение к бытию выражается через интенциональность (прежде

⁴³ Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994. С. 95.

⁴⁴ См.: Шелер М. Человек в эпоху выравнивания // Там же. С. 108.

⁴⁵ См.: Аббаньяно Н. Метафизика и экзистенция // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб., 1998.

⁴⁶ См.: Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх: От Античности до Нового времени. Екатеринбург, 2001. С. 6–7.

всего к трансцендентности, заданной «поверх» других объектов интенции), включает в себя одновременно и утверждаемую в результате всех манифестаций экзистирующего субъекта *трансцендентность бытия* (как «*бытия-за*» конечностью человека), и преодоление человеком своей конечности (для «подлинного» воссоединения с бытием).

Понимание интенциональности продуктивно в «связке» с *феноменологической топикой*, которая выступает внутренним ментально-психологическим пространством, необходимым для осмысления человеком собственной самости в модусах экзистенциалов, как так называемых «отрицательных» – одиночества, страха и смерти, так и «положительных» – любви, веры, надежды и др. Проблема границ, пределов феноменологической топикой связана с процессом поиска идентичности Я, процессом самоидентификации. Феноменологическая топика является способом самопостижения – через очерчивание самостного «круга», постоянное проведение демаркационных линий «здесь-Я», а «тут-не-Я» и последующее наложение рефлексивных «легал» на объекты (так и Я выступает как «самообъект»). Изначальная «маргинальность» (социальная, психологическая, экзистенциальная) есть исходная исследовательская точка философствования, поскольку его условием является особый взгляд *со стороны, извне, «из-за скобок»*⁴⁷. Философ (тяготеющий к статусу «*всеобщего человека*») *про-мысливает*, осмысляет собственное экзистенциальное пространство и за границами общепринятого теоретико-мировоззренческого набора, и на обочине социального бытия, и в «*чужаке вселенной*» (Б. Паскаль), и находясь в центре социальной иерархии (как император-философ Марк Аврелий – «наедине с собой»), при этом одновременно экзистирует (творит самобытие и отыскивает в нем исконный смысл) в маргинальных пространствах (Я находится и в центре, и на обочине; Я – это одиночество в толпе, одиночестве на вершине пирамиды).

⁴⁷ Гагарин А. С. Концепция интенциональности в экзистенциальной философии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. 2015. № 12(62), ч. 3. С. 39–40.

Феноменологическая топика может сгущаться, конденсироваться в маргинальных топиках (мировоззренческих, философских, теоретико-личностных) – плавающих центрах смысла, содержательных узлах экзистенциально-мировоззренческих интенций.

А. С. Гагарин

Список рекомендуемой литературы

Аббаньяно Н. Метафизика и экзистенция / Н. Аббаньяно // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. – СПб., 1998.

Гагарин А. С. Концепция интенциональности в экзистенциальной философии / А. С. Гагарин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. – 2015. – № 12(62), ч. 3. – С. 39–42.

Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх: От Античности до Нового времени / А. С. Гагарин. – Екатеринбург, 2001.

Ильин И. Аксиомы религиозного опыта : в 2 т. / И. Ильин. – М., 1993.

Шелер М. Человек и история / М. Шелер // Шелер М. Избр. произведения. – М., 1994. – С. 70–97.

Шелер М. Человек в эпоху выравнивания / М. Шелер // Там же. – С. 98–128.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М., 1997.

Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

ИНТИМНОСТЬ

И н т и м н о с т ь – феноменологический опыт, конституирующий восприятие мира как твоего, уникального и лишь тебе принадлежащего. Интимность – это всегда глубокое личностное переживание, которое меняет не только отношение к самому себе и своему внутреннему опыту, но и к другим субъектам. Посторонние выносятся за скобки переживания, не оказывая влияния на возможность человека ощутить связь с миром. Значимые Другие,

напротив, делают переживание интимности еще более уникальным и персонифицированным, поскольку данный опыт получает своеобразную верификацию в восприятии Другого, возможность свободной открытости. Предмет интимного опыта изменчив во времени и пространстве, может испытывать на себе влияние общества, однако само переживание интимного крайне индивидуализировано и внеисторично. Вопрос о существовании всего остального мира становится несущественным. Заключение внешнего мира в скобки по отношению к мыслящему субъекту влечет за собой схватывание чистого переживания во всей его полноте. Фокусирование на феноменологической установке, направленное на переживание интимного опыта, позволяет индивиду остаться один на один с самим собой и своими ощущениями. Интенции восприятия субъекта направлены уже не на предмет, инициировавший возникновение ощущения интимности, но на само интимное переживание.

В современной гуманитарной традиции на трактовку интимности сильно повлияла довлеющая когнитивная парадигма восприятия человека. Интимность определяется через самость (свою и чужую), через знание этих сущностей. Подобное знание обладает устойчивостью и не требует непосредственного взаимодействия с Другим, оно наполняет и углубляет дальнейшее взаимодействие между партнерами. Знание Другого не требует прямого вербального раскрытия. Если говорить о переживании интимности в контексте сексуального, то вовлеченность во взаимно приятные сексуальные отношения приводит к определенному обмену информацией о своих личных потребностях, желаниях и предпочтениях, однако это происходит без использования непосредственно вербальной коммуникации (К. Прагер, Л. Робертс). Важно отметить, что переживание интимности не исчерпывается исключительно пониманием самости (своей и Другого). Когнитивное восприятие сущности другого человека не всегда определяет интимные отношения с ним.

Спорной является идея Карен Прагер и Линды Робертс о том, что интимным переживание может стать только тогда, когда в сфере интимного присутствует Другой. По их мнению, чем более

высоким становится уровень интимности в отношениях, тем более индивид нуждается в постоянных взаимоотношениях, связанных с личным раскрытием, сильной позитивной зависимостью и возможностью разделенного понимания личности. Понимание Другого приобретает особое значение в процессе формирования и развития пространства близости, так как именно знание Другого и себя как Другого, возникающее в интимных отношениях, обладает длительностью и способностью аккумулироваться. Отсутствие интимности разрушает сексуальность индивида, его бытие становится пустым и дисгармоничным.

Интимность как переживание обладает процессуальным характером, становясь потребностью для индивида, а не случайным фактом его существования. Человек нуждается в интимности, чтобы выжить, без нее человек не существует. Интимность не является результатом или целью, которую можно достичь. Она не обладает статичностью, но ее активность не угасает (М. Мэйсон). Временная длительность – условие возможности возникновения и развития переживания, соотносимого с изменением самой жизни субъекта. Соразмерность данных процессов имеет значение для понимания человеком собственной сущности.

Сложность в восприятии и интерпретации понятия интимности связана с тем, что она часто не отделяется от понятия близости, и данные понятия начинают использоваться как взаимозаменяемые. В момент появления в сфере интимного Другого как автономного субъекта можно говорить о возникновении близости. Близость – пространство доверия, в котором сексуальность индивида направлена на Другого без всяких попыток подчинить его или оказаться в подчинении. Близкие отношения временами включают в себя определенные риски. Интимность может быть ускользающей. Такие близкие отношения часто бывают обманчивыми, поскольку человек попадает в ловушку собственных ожиданий, когда ощущение обладания близостью кажется реальным и незыблемым, когда близость воспринимается по аналогии с вещью или товаром. Однако интимность нельзя усилить, можно лишь разделить ее переживание (М. Мэйсон). Близость позволяет человеку открыться,

снятая барьеры, возведенные для социального окружения. Созвучное переживание мира создает уникальное диалогическое пространство.

Серьезной проблемой для современного человека является дифференцированное отношение к близости и интимности. Для многих сексуальная интимность и эмоциональная близость могут существовать как автономные явления. Они достигаются в ситуации «либо/либо». Люди, которые связаны сексом, не испытывают эмоциональной близости друг к другу. Если же они близки, то у них не будет секса. Некоторые люди никогда не были в отношениях и сексуальных, и близких одновременно (Д. Линдер).

О. А. Пырьянова

Список рекомендуемой литературы

Linder D. Intimacy: The Essence of True Love / D. Linder. – Para Hills, 2007.

Mason M. Intimacy / M. Mason. – Center City. M. N., 1986.

Prager K. J. Deep Intimate Connection: Self and Intimacy in Couple Relationships / K. J. Prager, L. J. Roberts // Closeness and Intimacy. – Mahwah, 2004.

ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ

И н т о л е р а н т н о с т ь – полная противоположность толерантности, требование нетерпимости к оппоненту, вступление в жестокую и непримиримую борьбу с ним (у древних греков она называлась «агон», а под «полемикой» они подразумевали войну вплоть до полного уничтожения противника).

Интолерантность не предполагает ни малейших компромиссов с инакомыслящим, даже желания слушать аргументы людей, которые думают иначе. Ее классическим выражением является фраза американского политика Александра Хейга: «Есть вещи поважнее, чем мир». С позиций людей, которые мыслят таким образом, требование толерантности есть оправдание предательства

и сговора с врагом. Первым сторонником непримиримой борьбы был Гераклит Эфесский, заявивший, что «агон есть всему отец и всему причина». Страстным проповедником честной борьбы был Ф. Ницше. Непримиримости к буржуазной идеологии требовали большевики в России. А. М. Горький прославил себя фразой «Если враг не сдается, его уничтожают».

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Гарбузов В. Н. Александр Хейг, или Три карьеры одного генерала / В. Н. Гарбузов. – М., 2004.

Горький М. Если враг не сдается, его уничтожают [Электронный ресурс] // «Собрание классики». Библиотеки Мошкова. – URL: http://az.lib.ru/g/gorxkij_m/text_1930_esli_vrag_ne_sdaetsya.shtml (дата обращения: 30.06.2016).

ИНТУИЦИЯ

И н т у и ц и я – непосредственное постижение истины, которое не прибегает ни к опыту (наблюдению и эксперименту), ни к логическим доказательствам («труду» ума). Тот, кто верит в интуицию, исходит из наличия Запредельного, Трансцендентного, недоступного для опытного познания человека. Если долго настаивать себя на его «волну», «отстраивая» помехи суетного окружающего мира, может быть поймана «передача» оттуда, которая и называется откровением. Откровение – это дар. Он не соотносим с трудозатратами познающего. Царство Запредельного Бытия открывается только избранному, гению, провидцу – и не открывается человеку бездарному, сколько бы тот ни трудился.

Математику даны в откровении математические истины, являющие себя ему из «надвременного царства истины» (Э. Гуссерль). Аксиомы математики не выводятся из опыта: они интуитивно ясны, они самоочевидны, то есть математик одаряется ими – если он, конечно, *одаренный* математик.

Религиозный мыслитель усматривает в откровении истины Бога.

Художник в откровении «встречается с музыкой» и получает импульс для творчества.

Специфической философией откровения являются феноменология и герменевтика.

Действительно, одно из определений гения гласит: «Гений есть человек, делающий то, чему его никто не учил». Атеистам не удалось доказать, что все знание выводится из опыта (истины математики абсолютны, а опыт дает лишь вероятностное знание). Но самой трудной проблемой философии откровения является проблема проверки на истинность знания, полученного благодаря откровению.

Откровением называется не только процесс «непосредственного постижения высшей истины», но и результат такого постижения. Откровением называют Священные Писания религий и священные предания.

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1 / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994.

Звиревич В. Т. Древняя и средневековая философия : цикл лекций : учеб. пособие / В. Т. Звиревич. – Екатеринбург, 2015.

КАССИРЕР ЭРНСТ

К а с с и р е р Э р н с т (1874–1945) – немецкий философ, представитель Марбургской школы неокантианства. Его философская антропология основана на его понимании неразрывной связи человека с миром культуры. Основания для такого воззрения представлены в философии символических форм Э. Кассирера, которая получила широкую известность и представлена в его трехтомном произведении «Философия символических форм»,

опубликованном в 1923–1929 гг. В нем философ ставит задачу прояснить, как все многообразие культуры может быть основано на универсальном действии духа. Он раскрывает закономерности, в соответствии с которыми формируются как обыденные представления, так и научные понятия, религиозные символы и художественные образы, представленные во всех сферах искусства. Мыслитель предлагает понимать миф, язык, науку, искусство, религию, технику, право, историю, экономику как символические формы, синтетически существующие и воплощающие единство и общность процессов познания, способов объективации духа.

Будучи представителем Марбургской школы неокантианства, философ переосмысляет основные кантовские понятия и развивает свою теорию, принимая во внимание герменевтику В. Дильтея. Известен факт полемики Э. Кассирера с М. Хайдеггером во время совместного семинара, который они проводили в Давосе в 1929 г. Вопрос о сущности человека, о его природе и перспективах существования оказался в центре этой дискуссии. Поэтому можно говорить о том, что гносеологическая и культурфилософская направленность исследований Э. Кассирера реализовывалась в некоем антропологическом горизонте. В 1933 г., когда фашисты пришли к власти в Германии, Э. Кассирер эмигрирует в Англию, а затем в Швецию, где в университете Гетеборга читает курс философской антропологии, который впоследствии нашел отражение в его позднем труде «Опыт о человеке» (1944). Работа была написана и опубликована в период работы Э. Кассирера в Америке. В это время актуализация темы человека в творчестве Э. Кассирера во многом оказывается также реакцией на происходившие в Европе события, ужас Второй мировой войны.

Однако, анализируя философско-антропологические идеи Э. Кассирера, необходимо рассматривать их комплексно в связи с его учением о символических формах. «Разум – очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной жизни во всем ее богатстве и разнообразии. Но все эти формы – символические формы. Вместо того чтобы определить

человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*. Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку, – путь цивилизации»⁴⁸. В этом плане философская антропология как область научного знания обладает неисчерпаемым ресурсом, поскольку многообразие культуры и многообразие символических форм позволяет осуществлять исследование проблемы человека в самых разных проекциях, а методом этой науки соответственно должна быть герменевтика. То есть непродуктивным является стремление философствовать о человеке в отрыве от его репрезентации в мире культуры, нет смысла опираться на субстанциональное толкование природы и сущности человека. «Культуротворческая деятельность человека укоренена в символической природе его сознания, наделяющей данные чувственности, и заключается в использовании, понимании и производстве символов»⁴⁹. Понимание человека как создателя символических форм дает возможность видеть не только универсальные основания философии о человеке, но понимать уникальность, индивидуальность человека в конкретных исторических обстоятельствах. По сути, таким образом возможна реконструкция мира субъективности на основе интерпретации объективной культурной реальности.

При этом культура понимается Э. Кассирером как способ жизни и не является тем, что противостоит жизни, потому что производство символов – процесс постоянный и отражает индивидуальность человека, его творческое начало и его природу. А сложившийся символический мир – это естественная среда, в которой складывается жизнь человека.

Е. С. Черепанова

⁴⁸ Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой природы // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 472.

⁴⁹ Соболева М. Е. Философия символических форм Э. Кассирера: Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб., 2001. С. 81–82.

Список рекомендуемой литературы

Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой природы / Э. Кассирер // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998.

Микешина Л. А. «Философия Просвещения» Э. Кассирера в свете культурно-исторической эпистемологии / Л. А. Микешина // Вопр. философии. – 2014. – № 12. – С. 14–23.

Орешкин А. С. Эрнест Кассирер: символ как основа человеческой культуры / А. С. Орешкин // Психолог. – 2013. – № 1. – С. 158–169.

Соболева М. Е. Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис: Основные понятия. Контекст / М. Е. Соболева. – СПб., 2001.

КОСМОПОЛИТИЗМ

К о с м о п о л и т и з м, убеждение в том, что все люди составляют одно общечеловеческое сообщество, может принимать разные формы – от индивидуальной ценностной установки до политической идеологии. Признание единства человечества стало возможным благодаря абстрактному мышлению в античной философии, которая, преодолевая местечковые племенные генеалогии и мифические космогонии, обнаружила универсальность законов природы и морали. Мнения о том, кто первым ввел в употребление термин, расходятся: Диоген Лаэртский отдает первенство кинику Диогену, Плутарх – стоику Зенону, Эпиктет – Сократу.

В отличие от негативного космополитизма киников, которые стремились избавиться от общественных конвенций и государственных ограничений, и в отличие от позитивного космополитизма стоиков, которые считали себя гражданами мира на том основании, что космос имеет единое происхождение и управляется единым законом, а все люди перед лицом этого закона находятся в равном положении и потому могут служить этому закону повсеместно, а не только в рамках страны своего рождения, можно отметить наличие космополитизма эгоистического, опиравшегося на формулу «Где лучше нам – там наше и отечество» (Аристофан. Плутос. Эп. 7).

И для греческих, и для римских философов обязательства по отношению к собственному отечеству – в той мере, в какой требования блага отечества совпадали с универсальным благом, – были неотъемлемой частью добродетельной жизни. С ростом могущества римской империи представление о едином мировом государстве приобрело социально-политическую основу. Однако христианство трансформирует понятие об истинном отечестве, под которым стало пониматься Царство Небесное: «Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу» (Еф. 2,19). С одной стороны, понятие космополитизма сужается, ибо доступ в Царство Небесное открыт лишь праведным; с другой стороны, совершенно отменяются все остальные земные разделения там, «где нет ни эллина, ни иудея» (Кол. 3, 11). Более того, наставление «итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Ев. от Матф. 22, 21) повлекло за собой дискуссию о том, каким конкретно должно быть разграничение обязательств и полномочий земного и небесного градов. Тем не менее понятие католической («всеобщей», «соборной») церкви сохраняет идею универсальной общины, в которой может состоять все человечество.

В Новое время размышления о космополитизме как о возможном решении проблемы воинствующих государств, как средство достижения вечного мира занимали многих европейских философов различных направлений. Однако лишь с распространением капитализма, который принес с собой глобальный рынок, империализм, транснациональные формы ассоциации, обеспечил мобильность и коммуникацию множеству людей, разные аспекты космополитизма получают более полную теоретическую проработку. Чтобы отличить космополитизм от интернационализма, опираясь на предложенное У. Бемом различие, можно говорить о космополитизме как о состоянии современной жизни многих людей, которые перемещаются и общаются через границы государств, потребляют духовные и материальные продукты со всего мира, вовлечены в глобальную компьютерную сеть, но также зависимы от факторов – политических, финансовых, экологических, которые находятся вне контроля их государства. Но можно говорить и о кос-

мополитизме как о мировоззрении, как о ценностной установке, которая, согласно Д. Хелду, включает в себя следующие принципы, «обеспечивающие гарантию равноценности каждой личности в морали человечества»: а) равная ценность и равное достоинство; б) активность; в) личная ответственность и подотчетность; г) согласие; д) коллективное принятие решений по общезначимым вопросам посредством голосования; е) инклюзивность и субсидиарность; ж) избегание серьезного вреда; з) устойчивость. Эти принципы могут быть положены, согласно Д. Хелду, в основу конституционных международных актов.

Мировоззренческий космополитизм может быть сфокусирован на разных сферах социальной жизни. Так, этический космополитизм будет отстаивать моральную равноценность всех людей, а следовательно, обязанность помогать всем нуждающимся по мере возможности, независимо от их государственной принадлежности; политический космополитизм ищет возможности установления глобальной политики; культурный космополитизм стремится раскрывать перед людьми сокровищницы мирового культурного наследия, преодолевая рамки местечковых обычаев; экологический космополитизм указывает на нашу общую зависимость от среды нашего обитания и на необходимость ее защищать. Заявления о несовместимости космополитизма с гражданским патриотизмом необоснованны, ибо принципы космополитизма вполне признают обязательства по отношению к согражданам «малой родины» и даже считают их важнейшим путем для утверждения справедливости в согласии с универсальным благом.

А. С. Меньшиков

Список рекомендуемой литературы

Taraborrelli A. Contemporary Cosmopolitanism / A. Taraborrelli. – N. Y., 2015.

Oliviero A. Cosmopolitanism, Self-Determination and Territory: Justice with Borders / A. Oliviero. – L., 2015.

Skrbiš Zl. Woodward, Ian. Cosmopolitanism: Uses of the Idea / Zl. Skrbiš. – L. A., 2013.

ЛИБИДО

Л и б и д о – термин, который был введен в психоаналитическое учение З. Фрейдом; в переводе с латинского языка он означает «желание». З. Фрейд заимствовал это понятие у немецкого психиатра А. Молля из книги «Исследования о Libido sexualis» (1898). Однако для того, чтобы понять значение термина «либидо» у З. Фрейда как понятия философско-антропологического, следует принять во внимание, что З. Фрейд в студенческие годы перевел книгу о Платоне и проникся платоновскими представлениями. У Платона Эрос выступает как великая космическая сила Любви, которая движет Солнцем и светилами, а также всеми живыми существами, в том числе человеком. Можно понимать Эрос как великую космическую энергию Жизни. Отголоски этого платоновского представления звучат в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1926), где Эрос трактуется З. Фрейдом как основа воли к жизни, которая существует у всех живых организмов и дает им возможность утверждать себя в борьбе за существование, сохранять себя живыми и создавать обеспечивающие и продолжающие жизнь единства. Если бы З. Фрейд ограничился этим, он принадлежал бы к «философии жизни» метафизического, умозрительного толка (как у А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, с учениями которых З. Фрейд познакомился в молодости, посещая студенческие кружки).

Но З. Фрейд сформировался как мыслитель не в Германии, где ценились такие чисто умозрительные построения, а в Австро-Венгрии, которая по стилю философского мышления всегда была близка к англосаксонскому эмпиризму. З. Фрейд вынужден был скрывать свои тайные симпатии к метафизике. В его кабинете висела табличка: «Заниматься делом, а не философствовать!». Поэтому З. Фрейд постарался придать платоновской идее Эроса количественное измерение, подавая психоанализ как точную науку, основанную на опыте. Понятие «либидо» как раз и характеризует такое количественное измерение Эроса. Это количество энергии жизни, которое может переходить из одной формы ее проявления в другую. Иными словами, для З. Фрейда, который позиционировал себя

как ученый-врач, опирающийся на эмпирическую основу наблюдений и экспериментов и оказывающий практическую помощь людям благодаря своему учению, необходимо было понятие, характеризующее процессы преобразования одного вида эротической энергии в другой.

Поэт, для которого количественные измерения – ничто, мог бы счесть даже сам разговор о «количестве любви» оскорблением и проявлением цинизма. Любовь – это нечто безмерное. Данте мог лишиться рассудка от огромной любви, которую испытал, а потом сказать, что неудовлетворенная любовь к Беатриче побудила его к созданию поэтических произведений. Разумеется, поэт не может, оставаясь поэтом, измерить, какая именно доля страсти, вызванной женщиной, обернулась поэзией. Но врач-психоаналитик должен рассуждать трезво и измерять, а потому он говорит о той энергии либидо, которая, претерпев сублимацию, превращается в художественное творчество или находит выражение в сновидении, грезе, фантазии.

У К. Г. Юнга понятие «либидо» уже обозначает любую психическую энергию, даже не связанную с эротическими влечениями. (Можно сказать, что она понимается в этом плане совершенно аналогично «воле к мощи» Ф. Ницше.) Последователи З. Фрейда даже критиковали его за то, что он сводил все психические энергии человека к сексуальной энергии. Некоторые из них считали, что преувеличение роли сексуальности в восприятии жизни человеком было связано с его экспериментами с кокаином, поскольку этот наркотик обостряет сексуальные влечения и заставляет видеть сексуальность там, где ее нет, например, в любых округлых или продолговатых предметах.

В поздних работах З. Фрейда либидо как влечение к жизни, допускающее количественное измерение, выступало как противоположность столь же сильного влечения к смерти. (Сам З. Фрейд, подверженный влиянию Танатоса – инстинкта, заставляющего стремиться к смерти, отчаянно курил, несмотря на рак ротовой полости.)

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Сулова А. Б. Понятия «пол» и «либидо»: метафизический и психоаналитический подходы (по работам В. В. Розанова и З. Фрейда) / А. Б. Сулова // Исторические, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. – 2014. – № 2-1(40).

ЛИЧНОСТЬ

Л и ч н о с т ь – термин, обозначающий способ бытия человека в обществе. Личность представляет собой результат решения человеком проблемы внешнего и внутреннего, что описывается как процесс интериоризации, то есть усвоения внешних социальных норм, правил, культурных кодов и смыслов и экстериоризации, иначе – реализации внутренних свойств, процессов, структур вовне.

История возникновения термина восходит к греч. *hypostasis* – букв. «лицо» и лат. *persona* – букв. «маска». Персоной мог именоваться римский гражданин – человек, принадлежавший определенному роду и наделенный правами от рождения; раб лишен права на *persona*, то есть не является личностью. Классическим считается определение личности римским философом V–VI вв. Боэцием как «индивидуальной субстанции разумной природы». Это же определение является, пожалуй, самым авторитетным для классического периода философии. Таким образом, в европейской философской традиции прочно закрепилась субстанциалистская позиция, которая будет явно или скрытно воздействовать на теоретические построения как религиозной философии, так и всех гуманитарных наук, даже последовательно отвергающих метафизику любого рода.

В Новое время господствовало механистическое понимание личности: личность описывалась как механизм, подчиняющийся естественным законам, таким как законы физики, например. Для подобного подхода характерен редуccionистский взгляд на сущность и динамику личности. Свою крайнюю формулировку механистическо-редуccionистская позиция обрела в позитивизме.

В концепции личности, разработанной К. Марксом и Ф. Энгельсом, человек предстает как результат эволюции материально-общественных отношений: «сущность человека... в своей действительности есть совокупность всех общественных отношений»⁵⁰. Такая позиция отводит основную роль в формировании личности внешне-социальным схемам.

В XX в., главным образом благодаря З. Фрейду и его последователям (а также противникам), прерогатива в изучении феномена личности смещается от философии к психологии. Психологические концепции предлагают различные варианты структуры личности и мотивационных доминант. В неклассической и постклассической философии личность рассматривается главным образом в контексте взаимодействия с Другим.

Если обратиться к истории восточной философии, то можно обнаружить альтернативную западной точке зрения – антисубстанционалистскую (с европейской точки зрения) концепцию личности. В классической буддийской философии доктрина «анатмана» («не-атмана») постулирует отсутствие постоянной и неизменной индивидуальной основы личности, то есть отсутствие субстанциального «Я» личности. Личность, в свою очередь, понимается как временно упорядоченная совокупность элементарных психофизических элементов (дхарм), формирующих динамическую целостность, обладающую лишь сознанием «Я», но заблуждающуюся в отношении онтологического статуса этого «Я». Буддийская позиция, рассматривающая бытие личности как психофизический процесс и акцентирующая внимание исследования на сознании и когнитивных способностях человека, привлекала внимание в первую очередь тех европейских теоретиков, кого в той или иной степени не устраивал как классический метафизический подход, так и механико-редукционистский.

Начиная с А. Шопенгауэра активный интерес к восточной философской традиции проявляли К. Г. Юнг, М. Хайдеггер, А. Маслоу, Э. Фромм и многие другие. Оказалось, что специфика пони-

⁵⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. М., 1955–1974. Т. 3. С. 3.

мания личности в восточной философии близка к трансцендентально-феноменологической методологии Гуссерля и может существенно обогатить европейскую философию. Однако говорить о влиянии восточной философии вообще и буддийской философской традиции в частности применительно к проблеме личности можно лишь начиная с XX в.

Таким образом, философский вопрос о личности имеет множество формулировок и концепций и тесно связан с постановкой и решением вопроса о том, что есть человек.

М. Б. Благовестный

Список рекомендуемой литературы

- Августин А.* Исповедь / А. Августин. – М., 1991.
- Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты / Бозций. – М., 1990.
- Гайденко П. П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой / П. П. Гайденко. – М. ; СПб., 2012.
- Маслоу А.* Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб., 2014.
- Маркс К.* Сочинения. Изд. 2 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1955–1974. – Т. 3.
- Михайлов Ф. Т.* Загадка человеческого Я / Ф. Т. Михайлов. – М., 1976.
- Судзуки Д. Т.* Основные принципы буддизма махаяны / Д. Т. Судзуки. – СПб., 2002.
- Торчинов Е. А.* Введение в буддизм : курс лекций / Е. А. Торчинов. – СПб., 2005.
- Фромм Э.* Кризис психоанализа. Дзэн-буддизм и психоанализ / Э. Фромм. – М., 2004.
- Холл К. С.* Теории личности / К. С. Холл, Г. Линдсей. – М., 1999.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Соч. : в 2 т. – М., 1965. – Т. 1.
- Zahavi D.* Subjectivity and Selfhood: Investigating the First – Person Perspective / D. Zahavi. – MIT. 2005.

ЛЮБОВЬ

Любовь – один из основных феноменов бытия человека, его высшее чувство. Любовь относится к сущностным проявлениям человека, ибо через половую любовь он обретает целостность, полноту бытия, обеспечивает продолжение рода. Вместе с тем понимание любви, ее сути, норм, роли, исторически менялось. Наиболее развернутую концепцию античного понимания любви представил Платон. Он выявил несколько различных версий любви-эротики. Эрот понимался как один из самых древних богов и мыслился в качестве стихийного космического начала – «безумной страсти», с которой человек не в силах бороться. Любовь – глубокое потрясение, кровавый двигатель людских поступков, которые сеют смерть и проклятия, что нашло отражение в античных трагедиях. Еще одна версия любви – миф об андрогинах, существах, соединяющих в себе мужское и женское начала, настолько совершенных, мощных, что они решили пойти против богов. Но хитрые олимпийцы, опоив андрогинов, разделили их на половинки, им стало не до войны с богами. Так возник пол человека.

Любовь – поиск своей половинки, стремление к соединению, к целостности. Античные представления о любви выявили ее противоречивость. По одной из версий, Эрот – самый древний бог, у которого нет родителей, он сила, соединяющая и богов, и смертных, небо и землю. Он мост между небом и землей, между землей и преисподней. По другой версии Эрот – сын Пороса и Пеннии (божественного изобилия и материальной скудости), в нем борются низшие и высшие начала. Он беден, груб, неопрятен, но он тянется к прекрасному, совершенному. Поскольку зачат он был на пиру в честь Афродиты, то стал ее слугой и спутником. Нет Афродиты без Эрота. Но Афродиты две – земная, вульгарная, и небесная. Выходит, что и Эрота два – пошлый, земной, и небесный, возвышенный. Позже Н. Бердяев утверждал, что Эрот небесный ведет к индивидуальной бессмертию, а Эрот пошлый – к безлично-родовому продолжению. Для Платона любовь – внелогический способ восхождения к истине – красоте. Он представляет лестницу – иерархию видов любви. На низшей ступени Эрос – стремление получить

физическое удовольствие и родить детей (любовь между мужчиной и женщиной), затем любовь – дружба между мужчинами. Это любовь добродетельная, где один, более зрелый партнер, заботится о другом и наставляет его к жизни праведной и достойной. Далее – любовь к различным образцам физической красоты, затем – к красоте как таковой и, наконец, любовь агапэ, любовь к мудрости, позволяющая понять абсолютную истину.

Итак, античная философия определила полюсы любви: любовь-страсть и любовь платоническую. Любовь-страсть близка к охоте, похоти. Эрот изображается с луком и стрелами. Любовь – внешняя сила, поражающая человека. Эрот платонической любви не страсть, а познание, он скорее обуздывает желания и страсти, ее плод – духовное совершенствование, истина-красота.

В Средние века эротика осуждается. Любовь понимается прежде всего как любовь к Богу, как любовь Бога к людям и как братская любовь человека к человеку. То есть это новая христианско-платоническая любовь – венец добродетели, воздержания, благочестия, братолюбия. Григорий Нисский в ветхозаветных текстах Библии выделял Притчи, Экклесиаст и Песнь песней как три ступени на «брачное ложе», где в духовном браке соединяются душа человека и Бог. В Средние века телесная эротика и секс объявлялись ловушками дьявола. В них человек думает о себе, своем удовольствии, а не о Боге. Тем не менее эротика вольно или невольно в этицированном и эстетизированном виде присутствует в монашеской любви к Богу – «небесному жениху».

Важной вехой средневекового понимания любви явилась куртуазная любовь – культ Прекрасной дамы. В этой любви сошлись воедино земная, чувственная эротика и духовная любовь. «Прекрасная дама, когда я смотрю на Вас, мне кажется, что я вижу Бога», – мог сказать рыцарь. Куртуазная любовь необычайно ритуализирована. Рыцарь проходит несколько стадий: «таящий», «молящий», «поклонник», «друг», на каждой стадии его ждут испытания. Именно в куртуазной любви Эрос превращается в «амор». Преданность Даме доходила до того, что рыцарь вверял возлюбленной свою жизнь. Дама поднималась на высочайший пьедестал (чем

недоступней она была – тем выше). «Амор» куртуазной эпохи тоже мост между миром земным и небесным, между Богом и человеком. Правда, культ Прекрасной дамы легко уживался с грубостью, похотливостью в отношении тех, кто не объявлялся Дамой. Рыцарская куртуазная любовь была во многом игрой, правила которой действовали только в особом игровом пространстве, а не за его пределами. Тем не менее куртуазная любовь сыграла колоссальную роль в последующем понимании любви, появившемся в более поздний период.

Возрождение возвращает любви статус жизненной ценности и жизненного феномена. Возрождение трактует любовь и как космическую силу, порождающую мир, и как Божественное проявление, и как человеческое чувственное влечение. Возрождение уходит корнями в Средневековье и порождает Новое время. Оно неоднородно. Можно выделить три этапа Возрождения – три эпохи понимания любви. Первый – проторенессанс, когда зарождается новый «сладостный стиль» в творчестве поэтов (Гвидо Кавальканте, Данте, Петрарка, Боккаччо и др.), второй (XV в.) связан с расцветом философии любви («Диалоги о любви» Лоренцо Пизано, «Комментарий на “Пир” Платона» Марсилио Фичино, «Комментарии на канцону Бенивьени» Джованни Пико дела Мирандола, «Диалоги о Любви» Леона Эбрео, сочинения Джордано Бруно, Тулли Арагоны и др.), возникшие на основе прочтения Платона.

Третий этап (XVI – начало XVII в.) – тема любви становится не столько философской, сколько психологической и «педагогической» (например, «Поучения молодым людям в искусстве любви» Франческо Сансовино). «Любовный зуд» свойствен и природе, и человеку. Любовь – сохранение вечной жизни в смертных вещах. Единение любящего с любимым «составляет счастье» (Л. Пизано). Добродетель – соблюдение любви, грех – ее нарушение. И Эрот земной, и Эрот небесный благородны, и тот и другой порождают красоту и возвышенное в теле и в душе, следуя Божественному образу. Влюбленные «умирают в себе, воскресая в другом». В любви нет непристойностей, всякая любовь благородна и праведна. Третий этап утверждает, что «любовь к себе» – основа всякой любви.

Т. Арагона, Ф. Патрици и другие наставляют молодых людей в хитростях любви: как соблазнить понравившегося юношу или девушку; как себя вести, как избежать нежелательной беременности, не жениться и т. п. Здесь нет неоплатонической метафизики и морали: все средства хороши для достижения желаемого. Вочеловеченная земная любовь дополняется важнейшим принципом незаменимости возлюбленного.

Если возрожденческий человек «стягивал мир на себя», становился центром мира, то новоевропейский – и подгибает мир под себя, делается субъектом, его подосновой. Выясняются и новые смыслы любви. «Трудно дать определение любви: о ней можно лишь сказать, что для души – это жажда властвовать, для ума – внутреннее сродство, а для тела – открытое и утонченное желание обладать, после многих околичностей, тем, что любишь», – считал Ф. де Ларошфуко. Любовь связана с природой, это страсть, которая может принести несчастья, поэтому ее следует умирять разумом, отделять от серьезных дел. Любовь надо изучить и уметь ею пользоваться. Галантная эпоха превратила любовь в изощренное искусство флирта и эротизма. Этому времени свойственна сексуальная свобода: те, кто не предавались порокам, слыли чудаками и дикарями (исключение составляли гомосексуальные связи, которые осуждались и даже преследовались). Любовные похождения многим приносили не только утонченное наслаждение, но и были основой материальной и социальной выгоды (Казанова, граф Сен-Жермен, Калиостро, мадам Помпадур и др.).

В Новое время появляются социальные проекты и эксперименты, основу которых составляют любовь, секс, эротика: «новый любовный мир» Ж. Фурье, «свободная республика любви» маркиза де Сада и др. Правда, «свободные республики любви» превращаются в казематы и пыточные камеры и сам де Сад тоже оказывается в заточении, где продолжает оттачивать свои любовные фантазии.

Важную роль в понимании любви сыграл XIX в., например, концепция любви Стендаля. Он выделил четыре вида любви: страсть; влечение; вспышку инстинкта, вызванную ситуацией; любовь-тщеславие. Любовь для него сродни болезни, помешательству.

Любовь – процесс «кристаллизации» (наделения возлюбленного всеми возможными совершенствами), сомнение в кристаллизации, наконец, прозрение.

В этот период появляется и воспевается «романтическая любовь», индивидуализированная и глубоко экзистенциально переживаемая, нашедшая язык для своего выражения в особом жанре литературы – в романе. Жизнь без любви предстает пустой, зряшной, неподлинной.

Л. Фейербах своей концепцией делает следующий закономерный шаг: совершая антропологическую реформу философии, возвращая с небес на землю родовую сущность человека, он на место Бога ставит «Я-Ты», половую любовь мужчины и женщины – исходную клеточку всеобщности (родовой сущности). Только любовная связь (чувственная и духовная, и телесная, и душевная, природная, и вместе с тем социальная, глубоко нравственная) составляет человеческую (и социальную, историческую) сущность человека. Его новая религия – религия любви. В любви – «человек человеку Бог».

Особняком стоит концепция любви А. Шопенгауэра, представленная в «Метафизике половой Любви». Любовь – это «индивидуализированный половой инстинкт». Человек может обрести бессмертие через продолжение себя в детях, поэтому влюбленность – уловка мировой воли, толкающая индивидов, способных породить оптимальное потомство, в объятия друг друга. То есть критерий любви – будущие дети.

Вл. Соловьев спорил с А. Шопенгауэром, не соглашаясь в том, что индивидуализация любви – уловка мировой воли. Он подчеркивал, что большая любовь вовсе не обязательно приводит к рождению детей. «Половая любовь есть высший расцвет индивидуальной жизни», в любви индивид преодолевает свой эгоизм, отрицая себя, становится “всем” вместе с другим, становится нераздельной и незаменимой частью всеединого целого, самой жизни», – утверждает он в работе «Смысл любви». Человек превращается в «идеальную личность», обретает полноту и цельность бытия, проявляет в себе образ Бога, преодолевая смертность. Подобные идеи становятся основополагающими для русской философии любви (Н. Бердяев, В. Розанов и др.).

Двадцатый век вскрывает сложности, противоречия, разделяет «подлинную» и «неподлинную любовь», ее «превращенные формы». Огромную роль в этом процессе сыграли З. Фрейд, Э. Фромм, М. Фуко, Ж. Делез, Ж. П. Сартр, Э. Финк, М. Бубер и др. Э. Фромм в работе «Искусство любить» и других выявляет различные виды любви, показывает как позитивные аспекты, так и негативные. Суть любви, по Э. Фромму, состоит в выходе за свои эгоистические границы, в приятии другого без потери себя, в деятельной заботе.

Человек эпохи постмодерна живет в мире симулякров, и любовь тоже становится симулякром. Ж. Батай, Ж. Бодрийар рассматривали любовь как неустойчивое состояние, любовь скорее заменяется страстью, сексом, соблазном, игрой. О любви много говорит массовая культура, стараясь усилить эротизм. Феномен любви вырождается в игру.

Л. А. Мясникова

Список рекомендуемой литературы

- Кант И.* Метафизика нравов // Соч. : в 6 т. – М., 1963–1966. – Т. 4.
- Мир и Эрос: Антология философских текстов о любви / сост. Р. Г. Подольный. – М., 1991.
- Николина О. И.* Страсть и любовь в западной культуре / О. И. Николина. – Омск, 2011.
- О любви и красотах женщин: Трактаты о любви эпохи Возрождения / сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков. – М., 1992.
- Платон.* Пир / Платон // Соч. : в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса : пер. с древнегреч. – СПб., 2007. – Т. 2.
- Русский эрос, или Философия любви в России. – М., 1991.
- Эрос. Страсти человеческие / сост. П. Гуревич. – М., 1992.
- Фейербах Л.* Основные положения философии будущего / Л. Фейербах // Соч. : в 2 т. : пер с нем. – М., 1995. – Т. 1.
- Философия любви : в 2 т. / отв. ред. Д. П. Горский. – М., 1990.
- Фромм Э.* Искусство любить. Исследование природы любви / Э. Фромм. – М., 1992.
- Шопенгауэр А.* Метафизика половой любви / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Избр. произведения. – М., 1992.

МЕЛАНХОЛИЯ

Меланхолия – понятие, употребляемое в трех значениях. Во-первых, оно обозначает настроение, которое переживает человек по поводу утраты чего-либо или кого-либо (возможно даже, по поводу утраты надежды или возможности). Это настроение приходит и уходит, оно мимолетно; ни медицина, ни философия в силу этого не делают его предметом изучения. Синонимы меланхолии как настроения – «грусть», «тоска», «печаль», «хандра». Настроение проходит быстро и бесследно, сменяясь другими настроениями.

Во-вторых, меланхолия может обозначать чувство, которое, в отличие от мимолетного настроения, отличается куда большей силой и главное периодически возвращается, не оставляя человека надолго. З. Фрейд называл это чувство «печалью» – в отличие от подлинной «меланхолии» как заболевания. Печаль нарушает нормальное течение жизни человека, но при этом не рассматривается как болезненное состояние, ее не пытаются лечить врачи. Однако принято избавлять человека от печали, предоставляя ему возможность «излить душу». Это делают друзья, родные и близкие, а также священники и философы. З. Фрейд пишет о причинах печали как чувства: «Печаль является всегда реакцией на потерю любимого человека или заменившего его отвлеченного понятия, как отечество, свобода, идеал и т. п.»⁵¹.

Наконец, меланхолия в третьем смысле – это название заболевания, которое подлежит специальному лечению: она приводит к глубокой печали в сочетании с тревожностью, к падению самооценки, психогенным нарушениям процессов, протекающих в организме, к замедлению психомоторных функций. Больной хронически подавлен, отказывается от пищи, «сохнет на глазах». У него могут возникать мысли о самоубийстве. (Психиатры еще в конце XIX в. ставили только два диагноза – меланхолия и мономания.)

⁵¹ Фрейд З. Печаль и меланхолия [Электронный ресурс] // Большая электронная библиотека. URL: http://www.libok.net/writer/3939/kniga/49204/freyd_zigmund/pechal_i_melanholiya/read (дата обращения: 30.06.2016).

Почему меланхолия может являться предметом философско-антропологического исследования? Когда она уже прекратила быть мимолетным настроением, но еще не превратилась в болезненное состояние, художники и философы пытаются совладать с ней. Художники изливают это чувство на бумагу или на холст, выражают в музыке, как бы выводя это чувство из себя и освобождаясь от него. Таковы стихи Мицкевича, картины Врубеля и Левитана. Сам художник, изливая чувство вовне, испытывает облегчение; его печаль несколько притупляется и становится вполне терпимой, даже доставляет некоторое наслаждение. (В. Гюго говорил, что «меланхолия – это счастье испытывать грусть».) Тот, кто наслаждается такими творениями, также испытывает облегчение: оказывается, не он один находится в плену подобного чувства, художник пережил его – и не покончил с собой, значит, и у меня есть надежда его пережить. Выведенная вовне из внутреннего мира художника, печаль предстает как нечто внешнее, объективированное, всеобщее, и этот взгляд на нее принимают все те, кто обращается за помощью к искусству.

Философ также пытается совладать с чувством печали, отделяя его от себя и придавая ему «космический» смысл. В философии романтизма печаль предстает не как аномальное переживание, а как фундаментальное чувство, которое свидетельствует о глубинном постижении развития мира. Всякий развитый и утонченный человек пребывает в печали, потому что сознает: расцвет мира остался в прошлом, происходит закат всего великого, но противостоять этому невозможно – таков уж рок, ничего не поделаешь, остается только печалиться; точно так же невозможно сопротивляться наступлению осени, а потому надо научиться ее любить: «Люблю я пышное природы увяданье».

В философии экзистенциализма печаль играет важную роль при переходе от неподлинного существования к подлинному. Переживание меланхолии как чувства печали вызывает «неприсутствие в мире» (А. Конт-Спонвиль), отвращение к миру (точнее, отвращение-отворачивание-от-мира). Героя романа «Тошнота» А. Рокантена это отвращение поражает внезапно, на морском берегу:

поднятый камешек вызывает у него «тошноту в руках», которая тут же распространяется и на весь окружающий мир. Только что этот мир казался ему осмысленным, побуждающим к деятельности – и вдруг в момент превратился в Ничто благодаря метафизической «тошноте». Герой недоумевает: как он оказался здесь, в этом чуждом мире? (Украинские переводчики перевели название романа Сартра не как «Тошнота», а как «Нудота».)

Переживание глубокой меланхолии как чувства делает человека «местом, где Ничто врывается в мир» (Ж. П. Сартр), чтобы уничтожить неподлинное существование.

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Конт-Спонвиль А. Философский словарь / А. Конт-Спонвиль ; пер. с фр. Е. В. Головиной. – М., 2012. – С. 301–302.

Садовников А. Г. Генезис и эволюция феномена меланхолии в письме В. А. Жуковского «О меланхолии в жизни и в поэзии» / А. Г. Садовников // Изв. Волгоград. гос. пед. ун-та. – 2012. – № 67. – С. 68–70.

Фрейд З. Печаль и меланхолия [Электронный ресурс] // Большая электронная библиотека. – URL: http://www.libok.net/writer/3939/kniga/49204/freyd_zigmund/pechal_i_melanholiya/read (дата обращения: 12.09.2013).

Черепанова М. В. Меланхолия: онтологические основания социокультурного феномена / М. В. Черепанова // Вестн. науки Сибири. – 2013. – № 2(8). – С. 136–141.

МЕНТАЛЬНОСТЬ

М е н т а л ь н о с т ь (менталитет) (от лат. mens) – понятие, введенное в социальные науки Л. Февром и М. Блоком. По мнению А. Я. Гуревича, данное понятие трудно перевести на другие языки, несмотря на то, что существуют аналогичные понятия в английском (mentality) и немецком (Mentalität) языках. Он отмечает, что менталитет – это «и “умонастроение”, и “мыслительные установки”, и “воображение”, и “склад ума”. Но, вероятно, понятие

“видение мира” ближе передает тот смысл, который Блок и Февр вкладывали в этот термин, когда применяли его к психологии людей минувших эпох»⁵². В определении ментальности А. Я. Гуревича видно, что данное понятие не является простым и ясным, скорее, менталитет есть нечто неясное и неоформленное. Ф. Граус в статье «Ментальность в Средневековье» отмечает: «Менталитет не тождественен высказываемым мыслям и видимым образам действия. Менталитет стоит за ними, менталитет есть нечто не вербализированное...»⁵³ Или в другом месте: «Менталитет – это “общий тонус” долговременных форм поведения и мнений индивидов в пределах групп... Он никогда не может быть отрефлектирован и сформулирован. Вопрос “Каков Ваш менталитет?” лишен смысла»⁵⁴.

Ментальность находится глубже нашего мышления, чувств и норм поведения. Оно скрыто в нашем подсознании, и мы не можем до конца отрефлектировать свою ментальность. По мнению Г. Телленбаха, ментальность – это «всеобщая установка или коллективный образ мысли, обладающий относительным постоянством и основывающийся не на критической рефлексии или спонтанных случайных мыслях, а на том, что рассматривается в пределах данной группы или общества как само собой разумеющееся»⁵⁵. Ментальность является одним из необходимых условий существования общества и индивида. Становление человека, существование общества непосредственно связаны с существованием ментальности. Ментальность – это способ организации содержания культуры, определяющий положение человека в мире и способы его жизни в нем.

Ментальность не обладает четкой структурой. Она представляет собой глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий в себя бессознательное. Одним из важных признаков ментальности является ее неосознанность или непол-

⁵² Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 2007. С. 60.

⁵³ Цит. по: История ментальностей. Историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах / сост. Е. М. Михина. М., 1996. С. 80.

⁵⁴ Цит. по: Там же.

⁵⁵ Цит. по: *Таршиш Е. Я.* Ментальность человека: подходы к концепции и постановка задач исследования. М., 1999. С. 96.

ная осознанность. Нельзя говорить о какой-либо целенаправленности или тенденциозности ментальности. Одновременно ментальность представляет собой своеобразный вариант памяти народа о прошлом, некий культурный «код» в поведении людей, который может включиться в абсолютно любой ситуации.

Можно выделить некоторые существенные признаки ментальности. Она обладает постоянством, длительно существует, способна к саморефлексии, трудно осознается и воспринимается человеком – как обывателями, так и исследователями.

Говоря о содержании ментальности, А. Я. Гуревич предлагает воспринимать ее как некоторый сложный образ, внутреннюю картину мира, отражающую культуру общества: «...именно картина мира, включающая в себя, в частности, представления о личности и ее отношении к социуму, о свободе, равенстве, чести, добре и зле, о праве и труде, о семье и сексуальных отношениях, о ходе истории, о ценностях времени, о соотношении нового и старого (картина мира в принципе неисчерпаема), именно эта картина мира, унаследованная от предшествующих поколений и непрерывно изменяющаяся в процессе общественной практики, лежит в основе человеческого поведения»⁵⁶. Можно предположить, что в ментальности представлена лишь та часть культуры, которая дает человеку возможность ориентироваться в жизненном мире.

В ментальности можно выделить некоторые ментальные операции, которые определяют ее содержание, – их характер в той или иной степени определяет ментальность человека. Е. Я. Таршиц выделяет следующие ментальные операции⁵⁷:

1. Способ классификации – отнесение какого-либо объекта или предмета к тому или иному классу, или типификация, наиболее часто производимая операция мышления. Например, в Средние века, по словам Ж. Ле Гоффа, в мышлении господствовала бинарная классификация, то есть жизнь строилась вокруг таких понятий, как добро и зло, добродетели и пороки, душа и тело.

⁵⁶ Цит. по: *Таршиц Е. Я.* Ментальность человека: подходы к концепции и постановка задач исследования. С. 17.

⁵⁷ См.: Там же. С. 15.

2. Способ рассуждения, аргументации. Так, в Средневековье доказательством служили ссылки на авторитеты, традиции и чудо.

3. Соотношение рефлексии и саморефлексии. Сам процесс мышления, рассуждения лишь со временем стал и предметом анализа, наблюдения, саморефлексии. В какой-то момент произошел переворот в «коллективном ментальном» и человек стал искать себя не вовне, а в самом себе.

4. Архетипическое развертывание. Для ментальности типично развертывание базового образа, представления, отношения в какую-либо большую структуру – высказывание, сказку, миф и другие формы.

5. Символизм. Использование знаков одной системы в качестве новых знаков, в принципе символизация – неотъемлемое средство ментального процесса.

Ментальность выполняет ряд функций:

1) интересубъективность: ментальность в своей сущности интересубъективна;

2) «коллективообразование»: в ментальности фиксируется настроенность внутреннего мира человека, сплачивающая его в социальные группы и исторические общности;

3) стабилизирующая инерционность: благодаря ментальности поддерживаются различные формы поведения индивидов в пределах группы;

4) «функция несвободы»: ментальность образует собой поле, за пределы которого человек не может выйти. При этом данные ограничения не осознаются и не ощущаются человеком в связи с тем, что он находится в рамках данной ментальности и культуры. Ментальная несвобода представляет собой несвободу формы существования, формы языковых выражений, представлений, способов рассуждений и т. д.;

5) продуцирование исторического развития. Ментальные структуры не только выполняют функцию стабилизации поведения человека, но вместе с тем служат основанием для исторического движения;

6) связывание рациональных форм сознания с бессознательными структурами, неосознаваемыми культурными кодами;

7) регуляция поведения. Ментальность оказывается регулятором отношений, поведения человека в мире.

В итоге ментальность выступает как нечто неструктурированное и вместе с тем во многом определяющее поведение и эмоции людей; общая ориентация или совокупность предрасположенностей, установок, определяющих поведение и чувства человека; нечто неосознанное, бессознательное; представляет собой определенные формы поведения, используемые человеком неосознаваемо, на автоматизме.

А. М. Давлетишина

Список рекомендуемой литературы

Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А. Я. Гуревич. – М., 2007.

Духу З. З. Ментальность как объект изучения в языковом пространстве / З. З. Духу // Вестн. Адыгейс. гос. ун-та. – Серия: Филология и искусствоведение. – 2014. – Вып. 2. – С. 52–56.

История ментальностей. Историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах / сост. Е. М. Михина. – М., 1996.

Таршис Е. Я. Ментальность человека: подходы к концепции и постановка задач исследования / Е. Я. Таршис. – М., 1999.

Хромова Е. Б. А. Я. Гуревич и история ментальностей / Е. Б. Хромова // Вестн. Перм. ун-та. – Серия: История. – 2014. – Вып. 1(24). – С. 163–168.

НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Для выявления сущности человека представители философской антропологии, начиная с первых попыток ее создания, прибегали к сопоставлению его, с одной стороны, с Богом, а с другой – с животным. В сравнении с совершенным Богом человек всегда представлялся несовершенным, ущербным, недостаточным. Это было настолько самоочевидно, что об этом не стоило даже и говорить. Зато по сравнению с животным человек имел множество преимуществ. В Библии написано, что Бог подчинил человеку всех животных. В эпоху Просвещения человек ставился выше животного – как носитель разума. Иными словами, именно животное

понималось как недостаточное существо в сравнении с человеком. Насколько человек стоял ниже Бога, настолько же животное стояло ниже человека. Они даже были созданы, как гласит Священное Писание, в разные дни Творения.

Ситуация принципиально изменилась, когда в результате возникновения дарвинизма человек и животное были поставлены на одну доску – как существа, одинаково порожденные эволюцией и даже находящиеся в родстве. Однако для Ч. Дарвина человек стоял на эволюционной лестнице выше обезьяны. Только с возникновением «философии жизни» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше) и «философской антропологии» в Германии (А. Гелен) человек стал обсуждаться как существо недостаточное в сравнении с животным, однако компенсирующее эту свою недостаточность. Но такая постановка вопроса начинает возникать уже в Средние века: статус человека как «образа Божьего» и «царя природы» отнюдь не предполагал еще, что «по животным меркам» этот царь превосходит своих подданных.

Уже Фома Аквинский (1225–1274) в «Сумме теологии» указывает на то, что совершенство человеческой души не соответствует несовершенству тела человека. Рассуждая о Боге как о совершенном существе, Фома Аквинский приходит к выводу, что совершенное существо не может создать ничего несовершенного, а потому человеческая душа совершенна. Но совершенно ли человеческое тело, с которым она соединена? На первый взгляд может показаться, что совершенство человеческой души не соответствует несовершенству человеческого тела. «...Духовная душа – это совершеннейшая душа. Однако если (в отличие от человеческого тела) тела других живых существ снабжены покровом, например волосами вместо платья и копытами вместо обуви, и если они от природы снабжены орудиями для защиты, такими, как копыта, когти, зубы и рога, то кажется, что духовной душе нельзя было бы соединиться со столь несовершенным телом, лишенным всех этих вспомогательных средств»⁵⁸.

⁵⁸ *Probst P. Politik und Anthropologie: Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie der Gegenwart in Deutschland. Frankfurt a/M, 1974. P. 29.*

Однако, по мнению Фомы Аквинского, Бог не мог ошибиться, соединив совершенную душу с несовершенным телом. Если бы тело человека было столь совершенным, что это позволяло бы ему идеально приспособиться к окружающей среде от рождения, человек застыл бы на уровне животного развития. Совершенная душа затем и дана человеку Богом, чтобы он вышел за пределы, предписанные животному от рождения, и проявлял творчество, выступая соратником Бога-творца.

Подобным же образом толковал «недостаточность» человека и немецкий просветитель И. Г. Гердер, который определял человека как «инвалида по вине своих высших сил». Понимать это следовало так, что именно высшие способности человека, в особенности его разум, приводят к тому, что человек не ведет природного, животного существования и по меркам животного является «инвалидом», уступающим ему в «физических кондициях».

Как уже было сказано, расстановка акцентов в подобных рассуждениях изменяется с появлением «философии жизни» и «философской антропологии»: ссылки на Бога и Его замыслы мира, человека и животных со времен И. Канта уже вынесены за пределы науки, а разум уже не видится однозначным преимуществом человека и его достоинством, поскольку он разоблачен как разум буржуазный.

Ф. Ницше заявляет, что человек есть «неопределившееся существо», и если бы животные могли говорить, они объявили бы человека сумасшедшим животным. Все это проявляется в том, что у человека нет твердых инстинктов, а в результате он может импровизировать, используя разум, но это же может привести его к душевному расстройству, унынию. Отсутствие фиксированных инстинктов дает возможность для творчества, развития, но оборотная сторона этого – неустойчивость человеческой психики.

Устами Заратустры Ф. Ницше объявляет, что высшая задача человечества и даже высшая цель всего – биологическая эволюция. Она затормозилась на человеке, который в биологическом плане не меняется на протяжении тысячелетий (современная наука говорит, что сегодняшний человек принципиально не отличается

от кроманьонца). Все это потому, что в обществе созданы «тепличные» условия, исключают состязание, конкуренцию, «агон» под лозунгами гуманизма и любви к ближнему. Ф. Ницше призывает возлюбить не ближнего, а дальнего – отдать все силы для подготовки возникновения сверхчеловека, следующего биологического вида, который будет настолько же далеко отстоять от человека, насколько далеко человек отстоит от обезьяны. Когда человек видит в зоопарке обезьяну, она не вызывает у него, как эволюционный предок, ничего, кроме смеха и презрения. Когда-нибудь и представители следующего биологического вида – через многие тысячи лет – будут со смехом говорить о многих чертах человека.

С использованием данных конкретных наук метафизический по сути тезис о человеке как о «недостаточном существе» был подробно развит представителем немецкой «философской антропологии» А. Геленом.

Культ человека будущего у футуристов, большевиков и других – это поздние отзвуки идеи о недостаточности человека.

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Захарова Е. В. Онтологическая недостаточность человека / Е. В. Захарова // Вестн. Оренбург. гос. ун-та. – Вып. 7(126). – 2011.

Захарова Е. В. Недостаточность человека: антропологический разворот проблемы / Е. В. Захарова // Вестн. Том. гос. ун-та. – Вып. 342. – 2011.

Probst P. Politik und Anthropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie der Gegenwart in Deutschland / P. Probst. – Frankfurt a/M, 1974.

НОРМА

Н о р м а – один из наиболее важных концептов для всей западноевропейской культуры. Этимологические словари отсылают к лат. *norma*, что означает название прибора для измерения углов. Происхождение лат. *norma* часть авторов связывают с глаголом

posco – познавать, исследовать, другие предполагают заимствование из древнегреч. γῦμνον («гномон») – стержень солнечных часов. Отсюда же связь с понятием νόμος («номос») – закон. Значение «общепринятый, приемлемый» появилось у слова «нормальный» только в XIX в.

Употребление понятий «норма», «нормальный» и «ненормальный» в различных контекстах представляет собой многослойный дискурс. Внутри него можно выделить три очевидных пласта – лингвистический, юридический и медико-психиатрический. При этом в повседневном употреблении эти слова имеют устойчивые психиатрические ассоциации. Образ «нормального человека» в психиатрии конструируется через противопоставление его нарушениям нормы.

По мнению М. Фуко, психиатрия рождается в классическую эпоху, но не как способ лечить душевные болезни, а как практика изоляции безумцев. В «Истории безумия» М. Фуко отстаивает тезис о том, что параллельно с формированием представлений о безумии и психической болезни идет формирование представления о «нормальном человеке». Согласно этому представлению ненормальность есть отчуждение человека от его человеческой сущности; оно указывает на внутренний мир дурных инстинктов человека вообще, а не только человека безумного. Таким образом, понятие «нормальный человек» представляет собой мыслительный конструкт, и то, что он означает, находится не в пространстве природы, а внутри системы юридического и медицинского знания и социальных практик.

Ключевым моментом в определении понятия «норма» является понятие границы. Позиционирование себя относительно мира в целом или какой-то из его частей предполагает вписывание человека в окружающий его мир, которое достигается путем создания в нем искусственных границ. Эти границы характеризуют мир с точки зрения повседневного восприятия живущими в нем людьми. Понятие нормы используется здесь в самом широком смысле: это и границы «нормального» человеческого мира, и представления о законах природы, и социальные регуляторы, упорядочивающие жизнь в обществе.

Можно сформулировать три концепции определения сущности нормы: 1) субъективистская, 2) объективистская и 3) реляционная.

1. Субъективистский способ определения нормы заключается в том, что активное сознание субъекта наделяет свойством «нормальности» объекты мира. Мир сам по себе нейтрален с точки зрения его нормальности, а субъект выступает как точка измерения мира. Суждение о нормальности – это признание мира и существующего в нем порядка на уровне человеческого мышления, превращение «мира-в-себе» в «мир-для-субъекта».

2. Объективистская концепция утверждает, что свойство нормальности присуще самим объектам. Соответственно мир нормален сам по себе, в нем действуют неумолимые законы и проведены объективные границы, видимые и невидимые, которые и называются нормами. В. Виндельбанд высказывал мысль, что «нормы – это особые формы осуществления законов природы»⁵⁹. Если придерживаться этого мнения, то норма, как проявление объективного закона, означает некоторую укорененность в бытии.

3. Реляционная концепция утверждает, что свойство нормальности рождается в отношении между субъектом и объектом. Это означает, что, находясь в отношении, объект был воспринят субъектом как нормальный, субъект, находясь в отношении, конституирует собственную нормальность и позиционирует себя относительно объекта. Приписывание свойства нормальности зависит от наличия отношений, в которых проблематизируется нормальность какого-либо явления, и от характера этих отношений.

Общезначимость норм объясняется их договорным характером: люди, вступая в типичные связи друг с другом или с объектами, закрепляют эти отношения в качестве искусственных границ, которые имеют общезначимый характер и называются нормами. В социальной феноменологии А. Шюца используется термин «релевантность», который означает некоторую уместность, приемлемость сложившейся ситуации. Согласно А. Шюцу повседневность описывается системами релевантностей. Применительно

⁵⁹ Виндельбанд В. Нормы и законы природы // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 193.

к понятию нормы можно утверждать, что «нормальное» и есть характеристика релевантности, это то, что привычно, понятно, уместно, приемлемо, то, что устраивает нас, соответствует нашим представлениям о ходе вещей в повседневной жизни.

В рамках реляционного взгляда на сущность нормы пара категорий «абсолютное – относительное» ярко иллюстрирует противоречивость этого явления. В. Л. Абушенко, один из авторов статей для «Энциклопедии социологии», определяет норму как «абсолютизированное относительное». Норма является в каком-то смысле устойчивой единицей в борьбе упорядочивающего и разрушающего порядок начал. «Задача нормы – удержать инвариантность через полагание пределов вариативности»⁶⁰.

Понятие «нормально» тождественно выражению «имеет смысл» в онтологически экзистенциальной интерпретации понятия «смысла», которую дает М. Хайдеггер. Наличие смысла есть онтологическая характеристика бытия, оно сообщает нам, насколько бытие «вдвинуто в понятливость присутствия»⁶¹. Только «нормальный» объект, который понят, который приемлем как таковой, может «иметь смысл». Таким образом, понятие «нормальный» характеризует одновременно приспособленность человека к миру, способность понимать мир и приспособленность мира к человеку, то, насколько мир позволяет человеку понять себя. Нормальность в таком случае становится онтологической характеристикой: она выражает (в определении М. Хайдеггера) «разомкнутость сущего в возможности понимания»⁶².

Подобного рода связь между понятием «норма» и категориями сущего приобретает существенное значение в рамках этики. С одной стороны, приемлемо только то, что соответствует этическим предписаниям. С другой стороны, эти предписания никогда не выполняются в полной мере, и это вполне понятно и приемлемо. Так формируются два контекста употребления понятия норма:

⁶⁰ Абушенко В. Л. Норма // Энциклопедия социологии / под ред. А. А. Грицанова. М., 2003. С. 24–26.

⁶¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2013. С. 151.

⁶² Там же. С. 152.

ценностный и утилитарный. В одном случае это понятие становится оценочным, в другом – совершенно нейтральным. Этическое противоречие между сущим и должным находит свое отражение в интерпретации категории существования в философии экзистенциализма. Онтологическая категория нормы несет изначально этический смысл и описывается экзистенциалистами в терминах подлинности и неподлинности. Подлинное существование предполагает, что «человек ответствен за то, что он есть». Напротив, неподлинное существование предполагает анонимность, обусловленность, безличность существования, которую М. Хайдеггер обозначил понятием *das Man*. «Люди (*das Man*) существуют способом несамостояния и несобственности»⁶³. Границы норм в этой интерпретации оцениваются негативно, поскольку создают преграду подлинному, самостоятельному существованию. «Серединность», то есть склонность к подчинению нормам, к «нормальному» существованию, представляет собой бытийственную черту человека. По своей природе человек «нормален», но эта природа должна быть преодолена как нечто ограничивающее.

Понятие «норма» является промежуточным понятием для пары «социальное – индивидуальное». Норма выступает своего рода договором между индивидом и обществом: это то, что диктуется индивиду обществом, и то, что индивид соглашается исполнять. Такого рода «договор» как бы сакрализуется и признается высшей инстанцией в отношениях между обществом и индивидом. Нормы – это проявление социального в индивидуальном сознании, при этом нормы – это границы, которые должны соблюдать индивид и общество. Если рассматривать общество со стороны индивида как нечто подавляющее, подчиняющее, то нормы – это инструменты контроля и подчинения, но и одновременно границы, которые общество не может преступить в своем отношении к индивиду. Если рассматривать индивида с точки зрения общества как потенциально опасного, то нормы – это границы его разрушительной свободы.

⁶³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2013. С. 128.

Итак, понятия нормы и нормального всегда связаны с понятием границы. Проведение, разметка этих границ и наделение чего-либо предикатом «нормального» имеет функциональный характер, независимый от ценности того, о чем идет речь. Вопрос о ценности возникает, когда мы начинаем придавать нормальному функционированию какое-то самостоятельное значение, связанное с моральной или эстетической оценкой. Понятия нормы и нормального принадлежат сфере повседневности и являются своего рода «антропологическим эксклюзивом», поскольку о «нормальном» может судить только человек, и отношения, выражаемые этими понятиями, всегда установлены человеком. Норма не является самостоятельной философской категорией, однако занимает промежуточное положение между ними. Проблема употребления и определения заключается в смешении контекстов употребления данного понятия.

В. А. Завырылин, А. А. Сысолятин

Список рекомендуемой литературы

Абушенко В. Л. Норма / В. Л. Абушенко // Энциклопедия социологии / под ред. А. А. Грицанова. – М., 2003.

Виндельбанд В. Нормы и законы природы / В. Виндельбанд // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М., 1995.

Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / Ф. Дескола. – М., 2012.

Олпорт Г. Личность нормальная и аномальная / Г. Олпорт // Олпорт Г. Становление личности: Избранные труды. – М., 2002.

Черданцев А. Ф. Логико-языковые феномены в юриспруденции / А. Ф. Черданцев. – М., 2012.

Шюц А. Размышление о проблеме релевантности / А. Шюц // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М., 2009.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М., 2013.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – М., 2010.

Фуко М. Рождение клиники / М. Фуко. – М., 2014.

ОБРАЗ ЖИЗНИ

Образ жизни как антропологический феномен выражает не сам процесс жизни, а именно способ ее организации, способ проявления жизни, определяющий вид жизнедеятельности и стратегию жизнеповедения человека как социального и/или биологического существа. Образ жизни интегрирует всю жизненную активность человека в определенную целостность, однако имеет принципиальное отличие от поведенческих актов животных, поскольку характеризуется предметной деятельностью, базирующейся на сознательных формах идеального выражения. Г. Гегель писал по этому поводу: «Образ жизни... стало быть, есть материальный механизм теперь уже безусловной и свободно определяющей индивидуальности; он есть тело, у которого не только специфический способ внутренней связи, но и его внешнее ограничение в пространстве определено имманентной и развернутой формой»⁶⁴.

К понятию «образ жизни» обращаются в различных областях знания. Так, в биологии под образом жизни понимают средство активизации неспецифических защитных сил организма, считая неспецифическими – несвойственные живому, то есть неприродные средства. Образ жизни рассматривается как способ существования биологических систем, возникающий на основе их отношения к окружающей среде с целью самоподдержания и развития этих систем. Понятие «образ жизни» призвано выразить уникальное свойство живых систем, не встречающееся в системах неживой природы. Это свойство, выраженное в поведенческих актах, свидетельствует о том, что жизнь людей и животных характеризуется не только принципиальными различиями, но и определенным сходством.

Валеологи видят в образе жизни основание профилактики нездоровья и приведения к здоровью от нездоровья. Психологи объединяют в понятие «образ жизни» стереотипы поведения, схематично фиксирующие привычное отношение к жизни (к человеку, здоровью своему и чужому, окружающей среде как источнику благополучия

⁶⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 11. С. 218–219.

и неблагополучия, природе), а также способ адаптации человека к нервно-психическим, эмоциональным, информационным и другим перегрузкам (изменениям окружающей среды). Этологи рассматривают образ жизни как устойчивое образование, характеризующее бытие индивида через совокупность стереотипов его поведения.

В философии существуют различные, но взаимодополняющие определения понятия «образ жизни». Под образом жизни понимают:

– определенный, исторически обусловленный тип и способ деятельности в материальной и нематериальной (духовной) сфере жизнедеятельности людей;

– глобальную философско-социологическую категорию, охватывающую совокупность типичных видов (способов) повседневной жизнедеятельности индивида, социальной группы, нации, общества в целом, которая берется в единстве с условиями жизни, ее определяющими;

– способ жизнедеятельности человека, проявляющийся в деятельности, основанной на сознательных формах идеального выражения, и детерминированной социальной и природной средой.

Такое разнообразие подходов отражает сложность, комплексность и важность категории, которую можно характеризовать с разных аспектов. Наиболее широко определил образ жизни один из видных ученых-экологов Н. Ф. Реймерс: «Образ жизни – это совокупность материальных условий, общественных социальных установок (культуры, обычаев и т. д.) и природных факторов, составляющих в своем единстве условия поведения (включая социально-психологическую и физиологическую реактивность) личности и обратное ее влияние на эти условия... Понятие “образ жизни человека” в некоторой степени условно, аналогично экологической нише в биологии»⁶⁵.

В понятии «образ жизни» в концентрированном виде находят свое воплощение многообразные потребности человека. Именно они заставляют человека действовать, проявлять активность, организовывать свою жизнедеятельность. В образе жизни отражено

⁶⁵ Реймерс Н. Ф. Природопользование. М., 1990. С. 313.

воздействие на человека окружающей среды через характеристику условий жизни. Условия жизни напрямую входят в образ жизни человека в том смысле, что происходит процесс распрямления условий жизнедеятельности. В то же время в образе жизни проявляется ответная реакция человека на средовое воздействие, поскольку образ жизни в значительной степени изменяет окружающую человека среду, трансформируя изначальные условия жизни и создавая в процессе жизнедеятельности новые условия в виде конкретных социокультурных феноменов. В этих объектах культуры «опредмечиваются» новые условия жизни.

Таким образом, образ жизни – сложное системное образование, производное от личностных качеств человека и многообразия и многослойности культуры. Разнообразие природных условий, антропологическое многообразие и мозаичность культуры являются основанием уникального разнообразия существующих образов жизни. Сложная социальная организация человека позволяет выделить не только индивидуальный образ жизни, но и семейный (свойственный всем членам семьи, общий для них), национальный (характерный для представителей определенной нации), этнический, конфессиональный, профессиональный и т. д. Разнообразие в биолого-физиологических, психоэмоциональных и иных характеристиках людей, даже существующих в одинаковых условиях, не позволяет ожидать одинаковости образа жизни даже среди небольших сообществ людей. Тем более утопично ожидать, что какой-либо образ жизни будет идеальным для всех.

Человек зачастую воспроизводит образ жизни, который задан извне, однако зрелая личность сама способна к моделированию и совершенствованию образа жизни на основе собственной системы ценностей. Конструирование образа жизни может осуществляться в нескольких измерениях, но наиболее важными факторами конструирования являются возраст, пол, характер деятельности и социокультурный контекст.

В аспекте жизнестворчества образ жизни предстает перед человеком как проблема экзистенциального выбора жизненного пути для своего тела и духа. Индивидуальный образ жизни – результат

самопоиска и самопознания, итог интеллектуальной игры свободного человека с окружающим миром, ответ на задачу с несколькими неизвестными. К этим неизвестным следует отнести, во-первых, индивидуальные особенности человека, уникальность которого определена неповторимостью генома, особой траекторией удовлетворения потребностей, особенностями психоэмоционального развития. Вторым неизвестным являются особенности микросреды существования как совокупность внешних факторов жизни, включающих не только природные характеристики, но и социальные, в частности, образ жизни сообществ (образ жизни семьи, профессиональной группы, регионального и национального сообщества).

Н. Б. Мельник

Список рекомендуемой литературы

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. – М., 1975. – Т. 11.

Серова И. А. Антропософия здоровья: тело и дух (философские очерки) / И. А. Серова. – Екатеринбург, 1992.

Пырин А. Г. Природная среда общества (социально-философский анализ) / А. Г. Пырин. – М., 2006.

Реймерс Н. Ф. Природопользование / Н. Ф. Реймерс. – М., 1990.

ОНО

О н о (Id) – компонента бессознательного, одна из частей «внутреннего мира» субъекта, представляющего собой совокупность неконтролируемых психических сил и влечений. Такое бессознательное пользуется большой популярностью у обывателя и чаще всего интерпретируется в «бульварно-психологических» или мистических терминах как нечто могучее и пугающее одновременно, «программирующее» наши поступки и мысли. В обыденном толковании Оно обычно приобретает эротический оттенок, далекий от смыслов, включаемых в это понятие серьезными исследователями из сферы философии, культурологии, психоанализа.

Первые представления о бессознательном, близком к пониманию Оно в современности, можно найти в философии Плотина, который считается «отцом» понятия бессознательного. Этого философа заинтересовали «подсознательные мысли» человека, возникающие при конфликте души и интеллекта, ибо не все, что есть в душе, интеллектом воспринимается, поэтому разум не может мыслить непрерывно. Источник бессознательных мыслей Плотина лежит вне человека, в вечном мировом разуме, переживаемом самим человеком как стихийная принудительная сила. Плотин, таким образом, открывает первую из «традиций» трактовки самого глубинного бессознательного, Оно, в онтологическом смысле. Понимание Оно (правда, под разными названиями) прошло долгую эволюцию, что доказывает множество подходов к рассмотрению этого феномена человеческого существования:

1. Онтологический (трансцендентный) подход видит в бессознательном некую высшую мировую реальность, радикально связанную с самими основами мироздания. Бессознательными считаются феномены в душе индивидуума, по каким-то причинам не попадающие в сознание. Слепая воля к жизни А. Шопенгауэра и воля к власти Ф. Ницше в своей непреодолимой мощи и иррациональности чем-то похожи на классическое *Id* позднейшего периода. Таковыми могут быть и явления на периферии сознания, стимулы активности разума. Любая активность носит бессознательный характер. Э. фон Гартман выступал против отождествления «психического» и «сознательного». «Бессознательное психическое» равноправно с «сознательным психическим». По мнению Гартмана, комплексы представлений, ощущений и чувств – это феномены, представляющие психическую деятельность пределами сознания. Э. Гартман утверждает, что только бессознательное продуктивно, а сознание всего лишь воспринимает позывы бессознательного и само не способно к действию. Ф. Ницше подчеркивал, что в основе творческих процессов могут лежать лишь бессознательные импульсы, так что бессознательное – необходимое условие всякого совершенства, причем связанного не только с познанием, но и с умением владеть своим телом.

2. Редукционистский физиологический подход признает только простейшие формы внесознательной жизни человека, почти полностью сводя их к физиологическим процессам автоматизмов и физиологии глубинно-психических процессов. Автономность бессознательного от структур телесности, лежащих в его основе, не предполагается. Подобных взглядов придерживались, например, русские физиологи И. П. Павлов и В. М. Бехтерев.

3. «Рудиментарный» деятельностный подход постулирует подчиненную роль бессознательного по отношению к сознанию, то есть, по сути, бессознательное замещается пока или уже не осознаваемым. Представители этих взглядов исходят из идеи, что сколько-нибудь сложные формы психической жизни не могут существовать вне сознания, предполагая, однако, определенную значимость этой «потухшей сознательной деятельности» (В. М. Бехтерев) в жизни человека. Экзистенциальная и феноменологическая философия, за которой последовали гуманистическая и экзистенциальная психология, культурная антропология, понимающая социология, марксистская антропология и культурно-исторические школы в психологии и антропологии, предположили принципы единства сознания и деятельности, в соответствии с которыми стихийное бессознательное принципиально невозможно и является иллюзией.

4. Семантический и герменевтический подходы фокусируют внимание на глубинных, не поддающихся рефлексии структурах сознания, которые можно обнаружить, изучая человеческую речь и письмо (тексты). По отношению к сознанию и поведению индивида эти символические структуры могут выполнять роль неконтролируемой властной силы, которую, однако, можно почувствовать, используя герменевтику или интуицию, осуществляемую через подсознание. Функции сознания направлены лишь на реализацию действий, а подлинное понимание происходит с помощью инстинктивного чувствования или мистического озарения.

5. Психоаналитический подход, наиболее влиятельный в рассмотрении бессознательного, выделяет Id в самостоятельную область психической жизни человека, провозглашает его фундаментальный и автономный статус.

Для психоаналитической антропологии Оно – один из трех уровней («инстанций») психического аппарата наряду с «Я» и «сверх-Я», выделенных Фрейдом во второй теории психического аппарата. В личности человека Оно не осознается, но занимает главенствующее, фундаментальное положение, поскольку наиболее близко к базовым влечениям. Оно состоит из наследуемых врожденных инстинктов и приобретенных вытесненных переживаний. Если трактовать Оно с позиции экономической модели психики, то этот феномен представляет собой первичный резервуар психической энергии; с точки зрения динамики Оно находится в конфликте с Я и Сверх-Я, которые с точки зрения генетической возникают, отпочковываясь из него.

В «структуре» Id локализуются и концентрируются инстинктивные побуждения, требующие немедленного удовлетворения независимо от отношений субъекта к внешней реальности. Оно – не признающий течения времени комплекс бессознательных побуждений, представлений, тенденций, импульсов, движущих сил, инстинктов и проч. Для процессов, имеющих место в этой сфере бессознательного, нет логических законов, там одновременно существуют противоположные импульсы, которые под давлением принципа экономии для разрядки энергии могут объединяться, формируя компромиссные образования. Еще одна особенность Id – спровоцированные отсутствием хода процессов Оно во времени импульсивные желания, которые каждый раз проявляются как возникшие заново. Признать в них прошлое можно только при условии, что они будут осознаны и даже обесценены в процессе работы психоанализа.

Само понятие, по утверждению Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса, З. Фрейд сформулировал под влиянием идей Г. Гроддека и Ф. Ницше, которые активно обращали внимание на то, что в человеческом существе живут безличные, природно-необходимые, не подвластные ему силы. Обычные выражения наподобие «это сильнее меня» или «мне пришлось...» показывают наличие такой «среднего рода» обезличенной движущей силы. Слово Оно появляется в теории Фрейда, когда он пересматривает первую топичку –

структурную модель, включающую бессознательное и вытесненное предсознание, в 1920–1923 гг. В работе «Я и Оно» Фрейд выделяет явления психики человека, которые могут быть названы Id, объяснив, что Оно не охватывает просто психическое бессознательное «первой» модели. Id объединяет бессознательные желания «Я» в чистом виде (то есть требующие немедленного удовлетворения) и защитные действия вытесняющего «Я», которые тоже в основном бессознательны. Оно – независимая объективная психика человека, имперсональная и неорганизованная.

В дальнейшем Фрейд выделяет новые оттенки смысла понятия Оно. Рассматривая причины и основания невротического конфликта, Фрейд обращается к понятию влечений, разнонаправленность которых (а именно конфликт, в котором всегда находятся сексуализированные влечения бессознательного и защищающиеся от них влечения «Я») вызывает неврозы. Группа влечений «Я», в свою очередь, не является независимой и входит в более обширное противопоставление – влечения к жизни и влечения к смерти. Инстанция Оно – это изначальное вместилище этих двух типов влечений. Роль Id при таком подходе заключается в его функционировании как «резервуара» либидо и психической энергии в целом. Вся энергия, используемая «Я», в том числе десекуализированная и сублимированная, берет начало в этом источнике.

Фрейд не проводит четкой границы между Я и Оно. Фактически Я – это поверхностная, травмированная, «покрытая шрамами» часть Оно, изменившегося в результате столкновения внешнего мира с внутренним, результат воздействия реальности, проникающей внутрь через восприятие и сознание. Более того, даже сверх-Я «погружается» в Оно, будучи по большей части неосознаваемым. Оно связано и с телесностью, которая является его биологическим субстратом.

Внутренняя структура Id – это хаос, на первый взгляд лишённый структуры и не производящий единой воли. Оно противостоит организованному «Я», однако обладает рядом признаков, выдающих его особую «организованность», таковыми можно назвать: а) отсутствие единого субъекта; б) интеграцию с комплексами;

в) многоуровневое наложение влечений; г) образование обязательных диалектических оппозиций влечений; д) сосуществование разновременных влечений без упразднения и ослабления друг друга. В конечном счете фрейдовское понимание Оно позволяет понять переход от бессознательного к сознанию в психической жизни человека.

Дальнейшая эволюция психоаналитических взглядов на Оно показывает движение ко все большей интерпретации этого феномена как опыта телесного (например, у В. Райха) и ментального (например, у психоаналитиков – последователей Ш. Ференци). Так, Айзекс ввел понятие бессознательной фантазии, чтобы обозначить особый смысл, который приобретает Id современного человека. Будучи психической репрезентацией инстинкта, Оно имеет совершенно другое значение и коннотации по сравнению с термином «фантазия» в классическом смысле, где ее определяют как психологическую реакцию на фрустрацию.

В постмодернистском психоанализе (Ж. Лакан) биологическая природа бессознательного и вовсе исключается. Бессознательное не представляет собой ничего врожденного или инстинктивного, радикально отличаясь от бессознательной неразумности животных. В то же время критикуется и представление о бессознательном как о романтическом источнике творческого воображения. Бессознательное представляет собой символическую систему и выстроено как язык. Бессознательное Фрейда прорывается в сознание в форме образов, слов и символов, представляющих влечения в такой превращенной форме. Для Ж. Лакана эти превращенные «знаки» влечений предстают как означающие (в том же смысле, что и в структурной лингвистике Ф. де Соссюра). Означающее конституирует бессознательное и задает его структуру, именно такая мысль отражена в широко известном афоризме Лакана «Бессознательное структурировано как язык». Такой поворот в понимании Оно лишает это таинственное явление, по мнению Лакана, пугающей загадочности, более того, Оно является фактом повседневного существования, привычного каждому, проявляясь на уровне дискурса, полисемии, многоуровневости смыслов слов.

Лакан предполагает автономию означающего, поскольку оно оторвано от означаемого, ускользает от него, «играет» с ним. Оно как игра означающих подчиняет и формирует субъекта.

Таким образом, Оно лаканализа – это «речь Другого», дискурсивная структура, носящая форму социальных связей и потому обладающая определенной «языковой» организацией. Можно выделить четыре формы дискурса: университетский, дискурс господина, дискурс истерика и аналитический дискурс. Это диалектически складывающиеся человеческие отношения, то есть не вполне дискурс субъекта, а, скорее, дискурс Другого. Ж. Лакан считал, что субъект подчинен дискурсу, а значит, подчинен Другому, который занимает позицию посредника в отношениях с самим собой как себе подобным: субъект оказывается рабом языка, но еще больше он раб дискурса, часто обходящегося вообще без слов, и его движение определяет субъекта с самого рождения.

Д. Хиллман обогащает представления о дискурсивном Id в перспективе своей «экопсихологии», главный интерес которой сконцентрирован на поисках «души мира» (*anima mundi*), преобразованной неоплатонической идеи. Хиллман вновь, как и первые исследователи бессознательного, утверждает, что психическое, Оно, разлито в мире, а не находится внутри индивида. Бессознательное Хиллмана подобно архетипическому бессознательному К. Юнга, поскольку имеет культурные корни.

Таким образом, Оно – первобытный инстинкт удовольствия и смерти, аморальное, игривое, вечно восстающее против запретов разума «существо внутри нас», которое помогает раздвинуть границы допустимого и самого внутреннего мира субъекта.

Е. А. Батюта

Список рекомендуемой литературы

Hinshelwood R. D. Kleinian Theory of Psychotherapeutic Action / R. D. Hinshelwood // *Psychoanalytic Quarterly*. – 2007. – LXXVI.

Воскобойников А. Э. Бессознательное и сознательное в художественной культуре // *Знание. Понимание. Умение*. 2012. Вып. 1 [Электронный ресурс]. Научная библиотека КиберЛенинка. – URL: <http://cyberleninka.ru/>

article/n/bessoznatelnoe-i-soznatelnoe-v-hudozhestvennoy-kulture#ixzz3naiJF7Ch (дата обращения: 30.05.2016).

Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Метафизика бессознательного / Э. Гартман. – М., 2010.

Зеленский В. Джеймс Хиллман в зеркале архетипической психологии [Электронный ресурс] // Глубинная психология: учения и методики. – URL: <http://www.psyoffice.ru/2-1-1016.htm> (дата обращения: 30.05.2016).

Лапланш Ж. Словарь по психоанализу / Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис. – М., 1996.

Лебедько В. Психоанализ Жака Лакана и Магический Театр / В. Лебедько, Л. Хайтин, Е. Миронова // Архетипические исследования. 2012. № 6 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.b17.ru/article/mt_lacan (дата обращения: 30.05.2016).

Плотин. Эннеады. Киев, 2003 [Электронный ресурс]. – URL: <http://psylib.org.ua/books/ploti01/> (дата обращения: 30.05.2016).

Фрейд З. Я и Оно (сборник) / З. Фрейд. – М., 2015.

ОПЫТ

О п ы т (от греч. εμπειρία) – одно из традиционных понятий философии, разрабатываемое в античной философии, являющееся центральным в споре реалистов и номиналистов, эмпириков и рационалистов, значимое в философии жизни, феноменологии, экзистенциализме, герменевтике, позитивизме, марксизме, русской религиозной философии, постмодернизме. Будучи широко используемым, понятие опыта остается одним из наименее проясненных.

Наибольшую разработку понятие опыта получило в гносеологии, где опыт – способ познания действительности, основанный на непосредственном, чувственном, практическом ее освоении; опыт – единство знаний, навыков, умений.

Опыт, эмпирическое знание, античная философия представляла как низшую разновидность, низший уровень познания, как «темное знание», в котором истина не отделена от заблуждений, верований, предрассудков. Опыт – наблюдение и практическое действие, относящееся к сфере повседневного опыта. Несмотря на то что эмпирическое знание далеко от абсолютной истины, мудрости,

оно все же содержит в себе то, что относится к «человеческой мудрости». Эмпирия – сфера «кажимости», но в ней можно найти «приемлемые видимости» – основу «человеческой мудрости», выявить порядок, закономерность, то есть приоткрыть путь к истине.

В философии Сократа с его призывом «познай самого себя» содержится как гносеологический, так и антропологический аспекты опыта. Именно он полагал, что через опыт можно выявить «человеческую мудрость», для этого нужно подтолкнуть душу человека к освобождению от «иллюзии знания», то есть от расхожих мнений, чему и служил его диалектический метод. Сократ настаивает на преодолении «эмпейрии», но не игнорирует опыт. Только речь идет о нравственном преобразовании души – о том, что позднее назовут духовным опытом, а точнее – опытом души.

Эту линию продолжил Платон. Он помещал истину в сверхчувственный мир, где когда-то пребывала душа, но она «пала» в материальный предметный мир – бледную тень, копию идеального мира сущности.

Душа, однако, способна припоминать истину, но для этого ее нужно очистить. Вновь речь идет о работе души, о ее опыте. Это уже антропологический аспект понимания опыта. Х.-Г. Гадамер, анализируя Аристотелево понимание опыта, подмечает еще один аспект: «возникновение опыта... такой процесс, над которым никто не властен, который не определяется также и удельным весом одного или многих наблюдений как таковых, но в котором таинственным все образом упорядочивается само собой»⁶⁶. Таким образом в опыте разрозненные, чувственные впечатления индивида «стягиваются» воедино, привязываются к неповторимой индивидуальной жизни, то есть в опыте единичное, неповторимое связывается с общим, повторяющимся.

Еще один парадокс опыта состоит в противоречивом единстве замкнутости и принципиальной открытости. Опыт предполагает повторение. Это повторение дает подтверждение житейской мудрости. Человек убеждается на собственном опыте, что надо делать,

⁶⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики : пер. с нем. /общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М., 1988. С. 15.

поступать так-то и так-то, это приводит к нужному результату. Поэтому опытный человек догматичен. Вместе с тем, если подтверждения нет, то опыт меняется. Опытный человек знает, что он может ошибиться, поэтому открыт новому опыту. Опыт спасает от гордыни солипсизма. Самое главное, что постигается опытом, – самопознание как готовность индивида, души к обновлению, выходу за установленные пределы. Итак, опыт связан не только и не столько с наукой, сколько с моральным восхождением. Поэтому опыт – синоним «живо-знания», соединяющего чувственное постижение мира, научную истину и высшую мудрость.

Понятие опыта занимает центральное место в новоевропейской философии, в особенности в споре эмпириков и рационалистов. Опыт испытывает на прочность умения и навыки человека. Ф. Бэкон полагал, что опыт должен стать искусным руководителем духа и разума. Разум склонен к поспешным спекулятивным выводам и к фантазии. Опыт позволяет «привязать разум к земле» и, по мнению Ф. Бэкона, упорядочить случайность и беспорядочность множества мнений и восприятий. Его исходный и основной тезис: «Все знания из опыта».

В Новое время опыт трактуется преимущественно как научный, то есть как наблюдение и эксперимент – эмпирический уровень научного познания. На этом уровне знание существует в виде научных фактов. Научный факт не кусочек действительности, он предполагает соединение восприятий с идеальной разумной схемой. Без математизации физического объекта, осуществленной Г. Галилеем (дело которого продолжил И. Ньютон), без появления «идеального тела» (идеализированного, абстрагированного объекта) эксперимент был бы невозможен и не занял бы ведущее место в классической науке. Разнообразие внешних восприятий, «просеянное» через рациональную рефлексию, через особым образом организованное наблюдение, установки и цели познания, позволяет получить научный факт, с которым можно вновь экспериментировать, соединять с другими фактами, систематизировать, делать выводы, проверять теоретические построения, подтверждать гипотезы и т. д.

Не только эмпирики, но и рационалисты понимали значение опыта в поиске истины. Декарт, который считал критерием истины интеллектуальную интуицию, рациональные очевидности понимал как божественное в человеческом познании, не отрицал роли опыта. Научный опыт он понимал как соединение идеальной схемы и чувственного потока впечатлений. И его дедукция, и индукция Ф. Бэкона – поиск эпистемологических методов постижения истины. Этот поиск осложнялся тем, что мир изначально делился на Я и не-Я. Опыт понимался как воздействие внешнего мира (не-Я) на познающего субъекта (Я). В результате знание оказывается либо копией мира (у французских материалистов и в марксизме, особенно в его ленинской версии), либо состоянием сознания познающего субъекта (в субъективном идеализме, в какой-то мере в эмпириомонизме). Сведя опыт к научному наблюдению и эксперименту, забыли, что опыт – жизненное проявление, единство Я и не-Я, сфера переживания.

Жизненный опыт – опыт переживания – предполагает живого, действующего, думающего, чувствующего, стремящегося, ищущего, страдающего, радующегося человека, изменяющегося, но сохраняющего внутреннее единство. «Переживание» противостоит односторонности рационализма и эмпиризма, материализма и идеализма. Здесь обнаруживается присутствие объекта в самом процессе знания, а сам процесс познания принадлежит бытию. Об этом писали русские философы Н. О. Лосский, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и др.

Опыт как переживание – и сам процесс жизни, и рефлексия над ним (процессом жизни). Опыт как переживание указывает на связь индивидуальных жизненных актов между собой, а также на их связь с жизнью вообще, с тотальностью жизни. Индивидуальное проживание – переживание – момент бесконечной жизни, бытие индивида – грань и момент бытия вообще. Эти аспекты опыта представлены в работах А. Бергсона, Д. Дильтея, Г. Зиммеля, Х.-Г. Гадамера, а также С. Л. Франка, Л. И. Шестова. Именно в переживании мы совершенно имманентно убеждаемся в присутствии жизни, и в этой форме опыта жизнь становится нам очевидной, подчеркивал Х.-Г. Гадамер.

Переживание – это опыт непосредственного самобытия, в котором раскрывается тотальность жизни и происходит «самооткровение себе самому» (С. П. Франк), то есть самосознание, самопостижение. Таким образом понятие опыта индивида, его душа открывается трансцендентному бытию, восходит к духовному опыту.

Духовный опыт – опыт со-бытия своего и иного, человеческого и сверхчеловеческого, имманентного и трансцендентного, человеческого и божественного. Связь своего и иного предполагает весть об ином, но воспринятую, услышанную, получившую отзыв в душе человека, то есть со-весть, которая становится совестью, собственной духовностью индивида.

Л. А. Мясникова

Список рекомендуемой литературы

Бэкон Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Соч. : в 2 т. – М., 2012. – Т. 1.
Гадамер Х.-Г. Истина и метод основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988.

Мясникова Л. А. Опыт: обретение открытости и откровения / Л. А. Мясникова, В. Я. Нагевичене. – Екатеринбург, 1997.

Франк С. Л. Непостижимое / С. Л. Франк. – М., 1990.

ОТКРОВЕНИЕ

Откровение – понятие, которое более всего использовалось в теологии (богословии), а затем стало находить свое философское выражение. Откровение в религии первоначально допускало буквальное открытие Богом себя человеку. Бог предстал перед человеком и сообщил ему нечто. Небеса разверзались – и оттуда раздавался глас Божий (ранее Бог предстал перед человеком лично). В философии такие представления отвергаются как naive. Бог постигается не в наблюдении, а умозрительно. Однако ум при этом не следует какому-то методу, занимаясь «умственным трудом», двигаясь от одной ступени к другой. Откровение не связано с трудозатратами человека. Оно даруется человеку Богом – как дар,

как дарование – исключительно по милости Божьей. Другим людям такой дар кажется незаслуженным, но Божественные оценки людей не совпадают с человеческими, и заслужить милость Божью, дар откровения невозможно. Это вызывает зависть у трудящихся, но бездарных людей. (В этом суть пушкинской маленькой трагедии о Моцарте и Сальери.) В откровении может открываться не только Бог и царство Его, но и царство музыки, царство математики и т. п. Провидец созерцает это царство, а потом пытается с бóльшим или меньшим успехом выразить узренное на бедном и созданном для описания обыденности человеческом, слишком человеческом языке. Феноменология как философское учение и метод есть попытка описать переживание откровений, в которых – независимо от опыта или рациональных логических построений – человеку являет себя Истина Бытия.

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / сост. С. В. Перевезенцев. – М., 2001.

ПАМЯТЬ

П а м я т ь является способом формирования и поддержания связи между прошлым, настоящим и будущим как отдельного человека, так и всего социума. Она служит для отбора, хранения и воспроизведения информации.

Г. В. Лебедева определяет память следующим образом: «Память – практика удержания прошлого в настоящем, направленная на конструирование социокультурного пространства и времени, смысл которой задается различием воспоминания и забвения»⁶⁷.

Проблема памяти, воспоминания и забвения интересовала мыслителей на протяжении всего времени. Свое начало рассмотрение

⁶⁷ *Лебедева Г. В.* Память // Дискурс-Пи. 2010. Т. 9, вып. 1–2. С. 358.

памяти берет у античных философов. Задаваясь вопросом, как и за счет чего возможно человеческое познание и как возможно истинное знание, они заложили фундамент последующей интерпретации памяти. В древнегреческой традиции существовало два понятия для обозначения памяти: памяти как воспоминания (*mnēmē*) и памяти как припоминания (*anamnēsis*). Платон понимал память как восковую дощечку, находящуюся у нас в душе. В «Театет» он пишет: «...Вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного – из более чистого воска, у другого – из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого и в меру»⁶⁸. Для него память играла важную роль в процессе познания, но, в отличие от Аристотеля, память, как и ощущения, представляла собой пассивный процесс в сопоставлении с мышлением.

Аристотель, как и его предшественник, был заинтересован в памяти и ее роли в познании. Продолжая логику Платона, он воспринимает воспоминания как следы. Но в процессе запоминания участвует уже не только душа, но и тело. «Дело в том, что возникающее движение запечатлевается словно отпечаток ощущаемого предмета, точно так же как запечатлеваются отпечатки перстней. Поэтому у тех, кто из-за страсти или по причине возраста пребывает в интенсивном движении, не возникает памяти, как если бы движение или перстень-печатка попали в текущую воду. У других же память не возникает потому, что они стираются как старые стены, а также потому, что из-за неподатливости воспринимающего воздействия в нем не возникает отпечатка. Вот почему слишком молодые или слишком старые ничего не помнят – они текут: одни из-за роста, другие из-за разрушения. Точно так же ни очень проворные, ни очень медлительные не кажутся памятьливыми, поскольку первые – чересчур влажные, а вторые – чересчур твердые, так что у одних представление не задерживается в душе, а у других не появляется»⁶⁹. Память – это всегда память о прошлом. Ведь когда

⁶⁸ Платон. Театет // Собр. соч. : в 4 т. Т. 2 / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи : пер. с древнегреч. М., 1993. С. 251.

⁶⁹ Аристотель. О памяти и припоминании // Вопр. философии. 2004. № 7. С. 161.

человек говорит, что он раньше уже это слышал, ощущал или мыслил что-то, то здесь видно, что память – это «приобретенное свойство или состояние чего-то из них по происшествии времени»⁷⁰.

В средневековой философии происходит изменение содержания понятия памяти. Память представляла собой многоаспектное явление, включающее как религиозные смыслы (в виде поминовения мертвых живыми), социальные интерпретации (способ утверждения сообщества живых и мертвых) и т. д. Понятие памяти занимало важное место также в средневековой философии. Августин в главе 10 «Исповеди» рассматривает память и ее свойства. Для него память – вместилище или сокровищница, в которой скрыты бесчисленные образы, получаемые от внешних чувств. При этом в памяти находятся не только образы внешних по отношению к нам предметов, но и сами вещи, которые не могут быть сведены к образу, – научное знание и различные эмоциональные состояния. Собственно, и самосознание существует благодаря памяти, которая соединяет прошлое с настоящим и позволяет предвидеть впоследствии будущее. Память и время у Августина связаны друг с другом. «Есть три времени: настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего»⁷¹. Время существует в нашей душе. «Настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – это непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание»⁷².

В Новое время память преимущественно рассматривалась в контексте вопросов теории познания, в возможности доверия своим восприятиям, воспоминаниям в процессе постижения мира. Дж. Локк не различает память и воспоминание – воспоминание о восприятиях и действиях. Память существует без воспоминаний. Для него память – это способность оживлять в душе идеи, которые после запечатления их исчезли или были забыты. «Но так как наши идеи суть актуальные восприятия, которые перестают быть чем бы то ни было, когда перестают быть предметом восприятия, то это на-

⁷⁰ *Аристотель*. О памяти и припоминании. С. 161.

⁷¹ *Августин А.* Исповедь. М., 2005. С. 222.

⁷² Там же.

хождение наших идей в складе памяти означает только то, что душа во многих случаях обладает способностью оживлять раз бывшие в ней восприятия с присоединением к ним добавочного восприятия, что она их раньше имела. В этом смысле говорят, что идеи находятся в памяти, между тем как на деле они нигде не находятся...»⁷³ Или можно обратиться к пониманию памяти французскими материалистами XVII–XVIII вв., например, к К. А. Гельвецию, который в какой-то мере оказался продолжателем линии Дж. Локка в понимании памяти. Для Гельвеция ум является продуктом памяти, которая дает возможность сравнивать между собой ощущения, строить определенные выводы и умозаключения: «без памяти... нет ни суждений, ни идей, ни ума»⁷⁴. Для Гельвеция «память подобна тигелю алхимиков. Из смешения различных веществ, брошенных без всякого плана в тигел, получаются иногда самые неожиданные и удивительные результаты; точно так же как из смешения некоторых факторов, расположенных без всякого плана в нашей памяти, в результате получаются наши самые новые и возвышенные идеи»⁷⁵.

В XX в. феномен памяти был переосмыслен в новом ключе в таких понятиях, как культурная память, социальная память и т. д. Феномен памяти рассматривали Н. Луман, Т. Адорно, П. Бергер, М. Фуко, П. Рикер, А. Бергсон и др. Во многом это связано с историческими событиями, произошедшими в первой половине XX столетия и последовавшими за этим кардинальными изменениями в мировоззрении. Другой причиной интереса к памяти можно назвать появление различных теорий личности и идентичности, начавшееся еще в XIX в. П. Хаттон пишет, что исчезновение коллективной памяти в результате «дробления традиций» в культуре послужило появлению большого числа альтернативных представлений о прошлом. Это привело к тому, что перед обществом стоит задача поиска собственного прошлого для обретения группами собственной идентичности.

⁷³ Локк Дж. Опыт о человеческом разуме. М., 1898. С. 125.

⁷⁴ Гельвеций К. А. О человеке // Соч. : в 2 т. Т. 2 : О человеке / сост. и общ. ред. Х. Н. Момджяна. М., 1974. С. 73.

⁷⁵ Там же. С. 172.

А. Бергсон в своей работе «Материя и память» выделяет два вида памяти – осознанную память, привычку (моторная память), и неосознанную, спонтанную память. Память-привычка обретается нами благодаря нашим усилиям, а вторая, которая и является памятью, создает образы-воспоминания, играющие важную роль в восприятии и взаимодействии с действительностью. Для Бергсона память оказывается практически тождественной сознанию, так как настоящее – это одновременно восприятие непосредственного прошлого, детерминация непосредственного будущего и возможность постоянного обновления сознания. Память у него не сводится к нашему прошлому опыту, при этом человек обозначает себя через память, поскольку все для нас существует через прошлое, то есть через память.

Память представляет собой разделение прошлого и будущего, она определяется этим различием. Прошлое через память конструируется и воссоздается во взаимодействии людей.

Г. В. Лебедева выделяет следующие особенности мнемонических практик:

1. Процессуальный характер памятования и забвения. Память понимается как «ретроактивная проработка», представляющая собой динамическую систему. «Прошлое существует, будучи символизировано в текстуре самой памяти, поэтому мы постоянно переписываем историю и меняем версии пережитого прошлого»⁷⁶.

2. Направленность на конструирование прошлого. Прошлое представляет собой конструкцию, которая формируется духовными потребностями общества и требованиями настоящего. Не существует такой памяти, которая могла бы сохранить прошлое в неизменном виде. Прошлое остается в памяти в том виде, в каком оно необходимо обществу и в каком виде оно может быть воссоздано. Прошлого как такового нет, оно существует лишь благодаря обращенности к нему через воспоминание и забвение.

3. Децентрализация и множественность форм памяти. Память выступает основой персональной идентичности. Выделение опре-

⁷⁶ Лебедева Г. В. Память. С. 358.

деленных форм памяти находится в тесной связи со способами обретения идентичностей. В итоге выделяются такие формы памяти, как культурная память, автобиографическая память, коллективная память, коммуникативная память и т. д.

4. Реабилитация забвения. В осмыслении связи «воспоминание – забвение» акценты смещаются в сторону забвения, в частности у Ф. Ницше и З. Фрейда. В дальнейшем происходит разрушение этого противопоставления и утверждение забвения в структуре самого «следа памяти» (особенно в работах Ж. Лакана, Ж. Дерриды, С. Жижека).

5. Участие в регулировании и распределении властных отношений. Данный аспект памяти раскрывается в работах М. Фуко, который в своей истории дискурса поднял память на новый уровень осмысления: помимо памяти-архива вводится понятие «контр-памяти», переживаемой как разрыв, дисконтинуальность.

А. М. Давлетшина

Список рекомендуемой литературы

- Августин А.* Исповедь / А. Августин. – М., 2005.
- Аристотель.* О памяти и припоминании / Аристотель // Вопр. философии. – 2004. – № 7. – С. 161–168.
- Гельвеций К. А.* О человеке / К. А. Гельвеций // Соч. : в 2 т. Т. 2 : О человеке / сост. и общ. ред. Х. Н. Момджяна. – М., 1974. – С. 5–569.
- Лебедева Г. В.* Память / Г. В. Лебедева // Дискурс-Пи. – 2010. – Т. 9, вып. 1–2. – С. 358–359.
- Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме / Дж. Локк. – М., 1898. – С. 125.
- Платон.* Театет / Платон // Собр. соч. : в 4 т. Т. 2 : пер. с древнегреч. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М., 1993.
- Соловьева С. В.* Память и традиция в жизни человека и культуры: философский аспект / С. В. Соловьева // Вестн. СамГУ. – 2013. – № 8/1(109). – С. 134–139.

ПЕРЕЖИВАНИЕ

Переживание – состояние душевного волнения, вызванное некоторой наличной ситуацией. Переживать – означает позволить воздействовать на себя чему-либо, прожить или испытывать что-либо. В. Б. Мелас понимает под переживанием «спонтанное представление предстоящего или состоявшегося испытания как некоторого целого, но развертываемого как актуальное происшествие»⁷⁷.

Наиболее полно история понятия «переживание» (Erlebnis) прописана Х.-Г. Гадамером в работе «Истина и метод». По мнению мыслителя, до конца XIX в. понятие «переживание» не использовалось философами (например, Ф. Шиллер и И. Гёте не знали этого понятия). Несмотря на то что немецкий романтизм и был пронизан переживанием, оно выступало непосредственным переживанием и не несло в себе методологического осмысления. В. Дильтей был первым, кто ввел в оборот наук о духе «переживание» и попытался придать ему методологическое значение. Данное понятие он применял для обоснования особого содержания наук о духе (в частности, в биографии Ф. Шлейермахера, опубликованной в 1870 г.), что давало возможность для анализа целостной душевной жизни человека.

Переживание сложно ухватить в его целостности и значимости, определить его структуру. «Так как переживание непостижимо и никакое мышление не может проникнуть в него, поскольку само знание возникает в нем, то выполнение этой задачи оказывается бесконечным не только в том смысле, что оно предполагает последующие научные процедуры, а в том, что задача неразрешима по своей природе»⁷⁸. Но именно через переживание возможен перенос элементов объективного мира в индивидуальное восприятие

⁷⁷ Мелас В. Б. Переживание и событие // Логико-философские штудии. 2009. № 7. С. 71.

⁷⁸ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. М., 2007. С. 273 [Электронный ресурс] // Университетская библиотека ONLINE / Урал. федер. ун-т. URL: <http://www.biblioclub.ru/book/36092> (дата обращения: 31.08.2016).

субъекта, что дает возможность ослабить классическое субъектно-объектное противостояние.

Для Гадамера понятие «переживание» оказывается важным в проекте создания новой герменевтики. Так, искусство переживания в эстетике – собственно искусство: «В переживании искусства присутствует полнота значения, принадлежащая не только данному особому содержанию или предмету, но скорее представляющая смысловое целое жизни. Художественное произведение понимается как случай символической репрезентации жизни, и любое переживание в равной степени приближается к этому случаю»⁷⁹. Рассматривая эстетическое переживание, он отмечает, что в нем раскрывается целостность жизни в полноте всех взаимосвязей. Переживание «всегда содержит познание бесконечного целого именно потому, что не смыкается с другими в единство открытого процесса познания, а непосредственно представляет целое, в силу этого его значение бесконечно»⁸⁰.

Не менее важным понятие «переживание» оказывается для феноменологии. В философии Э. Гуссерля переживание занимает одну из ключевых позиций при рассмотрении сознания. Он говорит о необходимости различения отношения содержания сознания и сознания как единства множества содержаний через различение между феноменальным объектом (содержание сознания) и феноменальным субъектом (эмпирическое «я»). В связи с этим проводится различие между обыденным и феноменологическим пониманием переживания. В первом случае речь идет о переживании прожитого, случившегося, что представляет собой комплекс восприятий и оценок объективных событий эмпирическим субъектом. Для феноменологии такие переживания не являются настоящими, так как все «настоящее» тоже является следствием актов восприятия. Переживать что-либо означает иметь акты восприятия, направленные на события. Отсюда то, что переживается «я», и представляет его переживание, а между осознаваемым содержанием и его переживанием никаких различий нет.

⁷⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. С. 114.

⁸⁰ Там же.

Понятие «переживание» является одним из ключевых понятий в современной философии, но вместе с тем до конца не осмысленным. Наиболее полно данное понятие было представлено в философской герменевтике и феноменологии.

А. М. Давлетшина

Список рекомендуемой литературы

Белоусов М. А. Понятие переживания у Гуссерля и Ильина / М. А. Белоусов // Национальное своеобразие в философии : материал междуна-род. конф., Москва, 10–11 декабря 2014 г. / отв. ред. Т. А. Шиян. – М., 2014. – С. 61–72.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики : пер. с нем. / Х.-Г. Гадамер ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М., 1988.

Демьянов Д. А. О понятии «переживание» у В. Дильтея и Х.-Г. Гада-мера / Д. А. Демьянов // Мысль. – Вып. 13. – 2012. – С. 45–54.

Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. М., 2007 [Электронный ресурс] // Университетская библиотека ONLINE / Урал. федер. ун-т. – URL: <http://www.biblioclub.ru/book/36092/> (дата обращения: 31.08.2016).

Мелас В. Б. Переживание и событие / В. Б. Мелас // Логико-философские штудии. – 2009. – № 7. – С. 70–78.

ПЛЕСНЕР ХЕЛЬМУТ

П л е с н е р Х е л ь м у т (1892–1985) – немецкий философ и социолог. Его философская антропология относится к тем учениям, которые традиционно связывают с антропологическим поворотом в философии в первой половине XX в. Сама постановка вопроса о необходимости пересмотра философского понимания проблемы человека представлена в работе М. Шелера «Положение человека в космосе», которая была написана на основе доклада, сделанного философом в 1927 г. в Дармштадте. Можно отметить, что это произведение подвергалось некоторой критике, в том числе и со стороны современников М. Шелера, разделявших антропо-

логическую интенцию философствования. Основной проблемой оказалась методологическая неопределенность, так как проблема человека рассматривалась в рамках классического противопоставления духа и материи, хотя М. Шелер и настаивал на важности изменений в области философской антропологии.

Х. Плеснер подчеркивал необходимость методологического различения подходов понимания человека как живого существа с позиции биологии и с позиции философии. Мыслитель видел методом философской антропологии герменевтику, которая продуктивна при философском анализе человека как живого существа и человека как творца самого себя. Поэтому дальнейшее философствование о человеке с необходимостью – это «осуществление антропологии на основе философии живого бытия (Dasein) и его естественных горизонтов»⁸¹. Антропология в комплексе философского знания должна изучать человека как объекта и субъекта его жизни, как личное жизненное единство. Значимым, с точки зрения мыслителя, является описание жизни в свете достижений современной биологии, но при этом следует дополнить это описание гуманитарно-индивидуализирующим пониманием, в соответствии с которым жизнь является «чьей-то» жизнью, то есть жизнью конкретного человека. Такое возможно, если принимать во внимание, что человека надо понимать в двух проекциях – в горизонтальной (человек как субъект-объект культуры) и вертикальной (человек как субъект-объект природы).

Х. Плеснер предлагает описать общность и различие человека и мира живой природы посредством категории «центрическая позициональность», которая позволяет вписывать человека в мир живого и описать его отличие от животного.

Растения, не обладая способностью к передвижению, не могут предьявить центричность, то есть проявить себя относительно центра своего существования. Животное обладает центром и позициональностью относительно этого центра, так как различает окружающую среду и собственное тело. «Осцилляция между двумя

⁸¹ Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. СПб., 2011. С. 101.

модусами: быть – телом и обладать – телом, – характерна для живого существа с замкнутой формой организации. Это ведет к тому, что можно дистанцироваться от собственного тела»⁸².

Х. Плеснер отмечает, что животное и человек благодаря некоторой свободе передвижения обладают возможностью оценивать, насколько окружающая среда пригодна для удовлетворения витальных потребностей, менять условия обитания и даже менять их. И хотя животное полностью подчинено своей природе, все-таки оно свободно выбирать наиболее оптимальные условия выживания. Несмотря на то что животное подвержено «закону жизни» и следует ему, оно все же свободно в выборе способов выживания.

Уже на этом уровне организации живого, как отмечает мыслитель, животное переживает себя и как тело, и как плоть. Плоть – это не организм в биологическом смысле слова, а переживание животным своей телесности, размещенного в пространстве и времени тела, испытывающего влечения и потребности. То есть инстинкты ощущаются животным как побуждение плоти. Рассуждая таким образом, Х. Плеснер подчеркивает конкретность про-живаемых влечений, которые являются проявлением инстинктов.

Противостояние плоти и тела ощущается животным, которое осваивает пространство окружающей среды, помещая себя в центр, проявляя, таким образом, позицию центричности. Исходя из этого, осуществляется, собственно, и реакция на изменения окружающей среды, оценка условий выживания. К какому бы виду живого не принадлежало животное, оно всегда хищнически относится к растениям и другим животным, которые образуют условия его выживания. Однако животному его позиция центричности не дана в восприятии и оно не может проявить отношение к этому.

Более высокую ступень органического занимает человек, который не только центричен, то есть обладает центром, но и может осознавать себя таковым, то есть быть эксцентричным. Он не только – как животное – осваивает окружающую среду, но и оказывается по отношению к ней во фронтальном противостоянии. Возможность

⁸² Вульф К. Антропология. История, культура, философия. СПб., 2008. С. 39.

увидеть себя в отношении собственного центра и в отношении окружающей среды и, что особенно важно, в отношении собственного тела, его потребностей принципиально отличает человека от животного. При этом человек как животное воспринимает окружающую среду как условие удовлетворения потребностей, ощущая себя центром, испытывает, подобно животному, влечения и инстинкты. А переживания по поводу собственных инстинктов, влечений, всего телесного присущи только человеку

Х. Плеснер указывает, что эксцентричность как способность к рефлексии, развитие самосознания формирует особые черты человека, его личность. Собственно уникальные особенности конкретного человека, формирующиеся в результате становления личности, есть результат взаимодействия трех определенных телом позиций: человек как тело, человек в его отношении к телу и человек, объективирующий телесное и вместе с ним пространственно-временные условия жизни. Это не означает, что телесные переживания всегда управляются разумом или подконтрольны ему. Порой «в случаях сильной захваченности болью и наслаждением, всякого рода аффективностью душевное бытие пронизывает и переполняет нас... мы растворяемся в душевном»⁸³. В другой ситуации человек под влиянием духовных процессов может не чувствовать голода, страха и т. п.

Эксцентричность человека, с одной стороны, формирует уникальность человека, но осознание собственной уникальности происходит через так называемый «совместный мир». «Совместный мир есть постигнутая человеком как сфера других людей форма его собственной позиции. Поэтому нужно сказать, что благодаря эксцентрической форме образуется совместный мир и одновременно обеспечивается его реальность»⁸⁴. И поэтому сфера духа – это не сумма духовных достижений, это то, что объединяет человека с другими людьми. Там, где телесное проявляет человеку его оппозицию окружающей среде, частью которой является и телесное

⁸³ Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. С. 129.

⁸⁴ Там же. С. 132.

других живых существ, и соответственно людей, духовное дается человеку в процессе осознания им его эксцентричности как явленная совместность, общность людей. В совместном мире телесность не переживается как «зов» плоти, а оценивается в контексте духовной культуры, так формируется в конечном итоге представление о собственном теле. Человек, по Х. Плеснеру, является живым существом «укорененным Logos-ом в Bios-е, Polis-ом в Ökos-е»⁸⁵.

Такое понимание природы и сущности человека, по замыслу философа, позволяет понимать важность связи наук о духе и наук о жизни, которые в равной мере актуальны для развития философско-антропологического знания. Изучение человека как живого существа фундирует изучение человека как носителя духовной культуры. Возможность понимания человека через его культурную репрезентацию в философии реализуется в рамках герменевтического подхода, который необходим для философской антропологии. Культура в рамках философско-антропологического анализа должна пониматься как особое воплощение жизненного единства человека, вид и форма ее объективаций должны давать сведения о структуре системы человеческой жизни. Но, с другой стороны, обращение к биологии, к пониманию эволюции человека как вида живого гарантирует этой философской науке целостное видение человека. «Конструирование герменевтики как антропологии нуждается в фундаменте – в виде наук о жизни... Сначала надо выяснить, что можно назвать живым, прежде чем предпринимать последующие шаги к теории жизненного опыта в его высшем человеческом слое»⁸⁶.

Когда мы исследуем сферу духовного и задаемся вопросами полагания смысла, не открывается укорененность человека в мире живой природы. «Способы существования жизни... индифферентны относительно духовного смыслополагания. И все же они

⁸⁵ Fischer J. Philosophische Anthropologie: Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft // Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner / Mit einem Geleitwort v. Dietrich Goldschmidt. Frankfurt a/M., 1995. P. 253.

⁸⁶ Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. С. 103.

образуют отчетливо выраженную феноменальную действительность, изучение которой не входит в компетенцию эмпирических наук о природе»⁸⁷. Но философская антропология в своей истории оказывается в постоянном междисциплинарном диалоге с науками о жизни, биологией, этологией, этнографией.

Е. С. Черепанова

Список рекомендуемой литературы

Fischer J. Philosophische Anthropologie: Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft // Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner / Mit einem Geleitwort v. Dietrich Goldschmidt. Frankfurt a/M, 1995.

Вульф К. Антропология. История, культура, философия / К. Вульф. – СПб., 2008.

Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии. – М., 1998.

Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. – СПб., 2011

Черепанова Е. С. Перспективы философской антропологии: от классической методологии Х. Плеснера к постклассической интерпретации И. Фишера / Е. С. Черепанова // Изв. Урал. гос. ун-та. Серия 3 : Общественные науки. – 2010. – Вып. 4(83). – С. 149–157.

ПОГРАНИЧНАЯ СИТУАЦИЯ

П о г р а н и ч н а я с и т у а ц и я – понятие, введенное в философию родоначальником немецкого экзистенциализма и психиатром К. Ясперсом (1883–1969). При феноменологическом взгляде на человека он может быть представлен как существо, непрерывно погруженное в поток переживаний – неразделенного единства мыслей и чувств, а этот поток может быть условно разделен на *ситуации*. Эти ситуации могут быть обыденными и могут быть

⁸⁷ *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. С. 103.

пограничными. В обыденных ситуациях человек переживает погруженность в суету; сам не сознавая того, он видит в этой суете смысл своей жизни, хотя этот «смысл» навязан ему другими – родителями, воспитателями, традициями, общественными условностями. В пограничных ситуациях к человеку приходит понимание неподлинности, несобственности такого существования. Пограничными такие ситуации называются потому, что они выводят человека на границу неподлинного существования и побуждают его к переходу к подлинному, собственному существованию. Классическим описанием пограничной ситуации является изображение кризиса в начале «Божественной комедии» Данте Алигьери: он, пройдя до половины свою земную жизнь, вдруг обнаружил, что оказался в сумрачном лесу и утратил дорогу; далее он покидает этот светлый, мрачный и бессмысленный мир – и ему открываются картины ада, чистилища и рая. Так он обретает себя.

Пограничные ситуации, о которых говорит К. Ясперс, это пограничные ситуации борьбы, вины, страдания, смерти. (Следует подчеркнуть, что они «происходят» в сфере человеческих переживаний, далеко не всегда проявляясь внешне, в поведении.) Пограничная ситуация борьбы – это переживание человеком необходимости бороться с другими, «толкаясь локтями», «облачая душу в броню» – вместо того, чтобы раскрывать в дружбе и любви свою экзистенцию навстречу другой в подлинной коммуникации. Переживание страдания и вины связаны прежде всего с этим: мы поступаем не так, как это было бы подлинно, собственно для нас, а так, как нас вынудили к тому внешние обстоятельства, другие люди. К примеру, я в юности писал стихи и видел в этом свое подлинное призвание, но меня заставили пойти в экономисты; я страдаю и чувствую вину за гибель поэта в себе. Ситуация оказывается пограничной, потому что я могу вернуться к подлинному-бытию-поэтом. Пограничная ситуация смерти состоит в том, что, переживая свою смертность как «внезапную смертность», по выражению булгаковского Воланда, человек вдруг осознает, что он может так и не перейти к собственному, подлинному существованию, живя навязанной ему жизнью, – он все откладывает и откладывает свой

переход, а жизнь может внезапно прерваться. Переживая смерть – возможную свою, которой чудом удалось избежать, или смерть близких или знакомых, человек невольно задумывается о подлинности своей жизни и оказывается на пороге перехода к новой, собственной.

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Мануковский В. В. Экзистенциальное содержание понятий «встреча» Г. Марселя и «пограничная ситуация» К. Ясперса / В. В. Мануковский // Вестн. Челяб. гос. ун-та. – Вып. 4. – 2012.

Трофимов М. Ю. Метафизическое рождение и метафизическая смерть в пограничной ситуации / М. Ю. Трофимов // Вестн. Том. гос. ун-та. – Вып. 349. – 2011.

ПОЛ

П о л – характеристика индивида, выраженная в совокупности генетических и морфофизиологических особенностей, обеспечивающих половое размножение организмов и отражающихся в социокультурном статусе человека.

Двуполая структура человечества очевидна и общепризнана. Пол сцеплен с человеческим существованием, характеристика пола неразрывна с жизнью человека настолько, что проблема пола и половой дифференциации всегда интересовала людей.

Мифологические представления о том, что человечество, ныне состоящее из людей двух полов, ранее было объединением двуполых существ, сочетавших в себе черты женственности и мужественности, удивительным образом проявляются в легендах разных народов. В мифах же можно обнаружить и признание регрессивности обратного шага – образования «однополого» существа (гермафродита) из двух разнополых людей.

Постижение мира через выявление противоположностей, дихотомическое восприятие бытия, характерное для греческой философии, проявилось и в интерпретации половой дифференциации.

В пифагорейской таблице основных противоположностей мира, сформулированной в VI в. до н. э., десять пар контрастов (оформленное и бесформенное, четное и нечетное, правое и левое, мужское и женское, свет и тьма, добро и зло...) составлены таким образом, что один из контрастов (принципов) является лучшим, высшим, превосходнейшим по отношению к своей парной оппозиции. Так, женское связывалось с бесформенным, неупорядоченным, неограниченным и низшим, с пассивной, хаотичной материей, а мужское выставлялось в ряд с активной, детерминирующей формой. Греки оценивали способность к деторождению как связь женщины с плодородием природы. Эти отголоски архаического культа плодородия в Античности были сметены культом рациональных богов.

Античная философия, задаваясь вопросом «Что есть человек?», искала ответ на пути вычленения тех качеств, тех специфических особенностей, которые отличают человека от мира живой природы. Именно пафос человеческого самоопределения стал причиной мощной рационалистической тенденции античной философии. В результате размышлений на тему самоопределения было признано, что телесно-чувственная сторона является чем-то низменным, атавистическим, требующим от человека усилий преодоления. Тогда как дух и духовность признавались однозначно приоритетными сферами.

В контексте этой идеи античные мыслители рассматривают природу не человека вообще, но природу мужчины и женщины как особых человеческих существ. Женское существо пронизано телесно-чувственной стороной жизни и как будто заключено в «темницу», освободиться из которой не представляется возможным. Так, Аристотель Стагирит (384–322 гг. до н. э.) утверждает, что женщина представляет собой материю, в то время как мужчина – форму или душу. Наиболее определенно Аристотель выразил взгляд на женщину как на «разновидность природной деформации» в своей работе «Политика». Истинно же человеческой признается способность к разумной жизни, которой обладают не все люди. По Аристотелю, этим качеством не обладают рабы и женщины. Это «необладание» имеет естественную, природную основу. И рабами,

и женщинами рождаются. Следствием такого природного феномена является распределение функций в обществе. Люди, которым не повезло родиться рабами и женщинами, вынужденно выполняют функции обслуживания и обеспечивают существование свободных мужчин. Единственный смысл половой дифференциации для Аристотеля заключается в воспроизводстве людей.

Кроме приведенной господствующей точки зрения на проблему половой дифференциации существовала и другая. Так, Платон высказал мысль о взаимодополнительности полов, опираясь на известный миф об андрогинах – существах, обладающих свойствами и женщин, и мужчин. В соответствии с мифом Зевс прогневался на людей за их непослушание и смелость и разделил их на две половины. Мужчины и женщины, таким образом, являются половинками единого человека. Только соединившись, полюбив друг друга и соединившись в семье, они могут обрести целостность. Платон даже высказывал мысль о равноправии полов. То, что женщина рождает и вскармливает детей, не влияет, по мнению Платона, на ее способности к тому или иному виду деятельности, как способность человека быть сапожником не зависит от того, лысый он или кудрявый. Женщина, по мнению Платона, способна овладеть даже высшей идеей блага и быть членом элитарного сословия «философов-правителей».

Сформировавшийся в Средние века теоцентризм определил взгляды на дифференциацию полов, сохранив аристотелевскую традицию разноравности полов и социальной иерархии по половому признаку. Средневековые философы, придерживаясь представления о вторичности женщины, основу различий между полами также видели в противопоставлении духа и плоти и были в этом еще радикальнее. Женщина воспринималась прежде всего как главный искуситель мужской плоти и причина грехопадения. Именно по этой причине вторичности и греховности женщины она – навеки в услужении и послушании. Ведь «муж... есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа»⁸⁸.

⁸⁸ Библия. Первое послание коринфянам. Гл. 11. С. 7–9.

Развивая идею вторичности женщины, Средневековье еще жестче соотносит женщину с плотью. Именно это вызывало активный дискурс на тему: «А человек ли женщина?». Так, на одном из первых христианских соборов (Македонский собор в 585 г.) решался вопрос о том, имеет ли женщина душу. Есть сведения, что положительный ответ при баллотировке был получен большинством всего в один голос. Средние века печально знамениты таким социокультурным феноменом, как «охота на ведьм», который стоил жизни тысячам женщин. Идейными вдохновителями этого явления стали монахи Я. Шпренгер и Г. Инститорис, написавшие в 1487 г. трактат «Молот ведьм», в котором они представили развернутую систему аргументов в пользу необходимости физического уничтожения женщин по причине их изначальной греховности. Авторы утверждали, что маловерность женщин объясняет то, что они чаще мужчин поддаются под влияние дьявола, а значит, являются носителями и причинами всякого зла на земле. Смысл существования женщины церковь видела лишь в ее репродуктивной функции.

Новое время ознаменовано новой концепцией познания. Если в античной философии задача Разума очерчивалась размышлением о мире, то в Новое время Разум становится инструментом изучения, измерения, использования, преобразования природы и контроля над ней. При этом в механизме познания эмоционально-чувственная сфера признавалась не только низшей, но и разрушительной для интеллектуально-рациональной. Складывается новая картина мира, в которой все генеративное и креативное относится к Богу, маскулинному рациональному Духу, а не к женственной пассивной плоти земли. Мир мужчин получил еще одно оправдание для репрессий по отношению к женщинам. Женский мир оказался не только вторичен, греховен, он еще и не способен к истинному познанию.

Поэтому развитие культуры направлялось по маскулинному пути уничтожения всего феминного, подавления и преобразования природного, материального, телесного. Вновь вспыхнула «охота на ведьм». На сей раз адресат был уточнен. Массовому уничтожению

подверглись знахарки и повивальные бабки, которые, используя ненаучные методы, помогали женщинам регулировать сексуальность и рождаемость, облегчали процессы родов и вскармливания, лечили и предупреждали заболевания. Их место заняли дипломированные мужчины-специалисты. Используя методы маскулинной науки, они попытались поставить женскую сексуальность под жесткий мужской контроль.

Дальнейшее философское осмысление пола происходило в аспекте душевных, духовных, эстетических, интеллектуальных и социальных качеств. Так, И. Кант (1724–1804) считал, что природа четко распределила качества душевного строя между полами. Мужчине он приписывает благородство, глубокомыслие, способность к преодолению трудностей, принципиальность, трудолюбие, абстрактное мышление. Женщину же природа одарила красотой, чувствительностью, скромностью, участливостью, добросердечностью, сострадательностью, благожелательностью, приятностью, благосклонностью. Как видно, женщина явно проигрывает в качествах разума, но выигрывает в сфере чувств. Кант поддерживал идею о более низких ментальных способностях женщин, при этом он считал эту разницу в ментальных способностях мужчин и женщин необходимым условием существования общества. Недостаток абстрактного мышления, утверждал Кант, развивает в женщинах вкус, чувство прекрасного, чувствительность, практичность. В семейной жизни, которая играет значительную роль в функционировании общества, мужчина уравнивает женские недостатки. Так создается гармоничная пара, в которой мужское и женское начала играют взаимодополняющую роль. Философ утверждает идею взаимодополнительности качеств каждого пола.

Однако это не мешает Канту в картине гармонии полов определить глубочайшую аксиологическую разницу женского и мужского. Женщиной благоденствие совершается легко и непринужденно, согласно с природной склонностью, поэтому оно не может иметь моральной ценности. Иное дело мужской поступок такого же рода. Это поступок из чувства долга, он требует напряжения душевных сил, преодоления трудностей, соотнесения конкретного поступка

с универсальным принципом – категорическим императивом, который для Канта является краеугольным камнем всякого морального действия. Женщина вследствие своей природы не способна совершать поступки исходя из принципа, именно поэтому она не обладает высшей ценностью характера. Женское поведение оценивается через категорию «прекрасного», тогда как мужское – через «возвышенное». «Красота поступка заключается в том, что его совершают легко и без всякого напряжения; усилие и преодоленные трудности вызывают восхищение и относятся к возвышенному»⁸⁹. Философия И. Канта стала воплощенной попыткой синтеза платоновской и аристотелевской линии в осмыслении категории «пол» и объяснении половой дифференциации.

Гегель также выводил женщин и связанные с ними формы бытия и сознания за сферы гражданского общества и морали. В «Феноменологии духа» он рассматривал семью, как низшую стадию гражданского общества, женщин – как не способных к участию в формах духа, лежащих за пределами семьи, а конфликт между мужским и женским – как конфликт универсального и конкретного сознания. Феминное, по мнению Гегеля, развивается по принципу чувственности, а не универсальности, поэтому становится угрозой гражданскому обществу и должно быть подавлено или ограничено сферой низшей, частной, то есть семейной. Но в то же время существование низшего женского мира – необходимое условие существования гражданского общества, его составная часть, позволяющая высшему миру мужчин процветать. По Гегелю, только мужчина способен выразить себя вербально, концептуально и этически: «Мужчина – это активный принцип, в то время как женщина остается в своем недоразвитом единстве и являет собой принцип зачатия»⁹⁰.

Еще ярче асимметрия в интерпретации полов отражена в концепции Ф. Ницше и психологических работах З. Фрейда. Именно с Фрейда начался обширный психологический дискурс о природе

⁸⁹ *Кант И.* О различии возвышенного и прекрасного у мужчин и женщин // Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 152–153.

⁹⁰ *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 209–215.

половой дифференциации, психологических характеристиках пола, проблемах половой идентификации и межполовой коммуникации. В этом дискурсе можно выделить две позиции.

Согласно первой психологические различия полов являются врожденными и закреплены генетически. Эту позицию ярко выражает идея, что «пол – это характер». Приверженцы данной позиции склонны недооценивать роль социальных факторов половых различий. По мнению, например, Е. Н. Ильина, «как бы ни влияло общество на формирование поведения людей разного пола, первоисточник этих различий надо искать в биологической предназначенности мужчин и женщин»⁹¹.

Вторая позиция отстаивает идею приобретения человеком этих особенностей по мере знакомства с миром. Согласно теории социального научения *психологический образ пола и гендерная роль являются ребенку через обучение и усвоение социальных моральных и эстетических норм*. Человек создает половые различия, а не открывает «природное» в процессе развития. Сторонники этой позиции склонны считать пол скорее культурным, чем биолого-генетическим конструктом.

Обнаружив в проблеме пола множество небιологических аспектов, современная психология и антропология все чаще оперируют понятием «гендер», нежели «пол», поскольку «...смысл понятия “гендер” заключен прежде всего в идее социального моделирования или конструирования пола. Социальный пол конструируется социальной практикой. В обществе возникает система норм поведения, предписывающая выполнение определенных половых ролей; соответственно возникает жесткий ряд представлений о том, что есть “мужское” и “женское” в данном обществе. Гендер – совокупность социальных презентаций, а не природой закреπленная данность. Гендер – культурная маска пола, то, что мы думаем о поле в границах наших социокультурных представлений»⁹².

⁹¹ Цит. по: Кон И. С. Сексология. М., 2004. С. 56.

⁹² Шабурова О. В. Гендер // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. Лондон ; Минск, 1998. С. 177–180.

Психология в анализе половой структуры человечества пытается найти первопричину бинарного оппозиционного подхода. Согласно теории категоризации Е. Рош всякая классификация, во-первых, стремится передать максимум существенной информации при минимальной когнитивной нагрузке; во-вторых, старается отразить высокую корреляцию свойств реальных объектов. Это вызывает к жизни два принципиально различных типа категоризации. В одном – фиксируется качественное различие явлений в форме максимально ясных прототипов. Другой, устанавливая количественные градации, классифицирует объекты по степени выраженности того или иного качества. Эти типы категоризации историчны. Любая категоризация начинается с первого типа: явления представляются взаимоисключающими, дискретными, как в пифагорейской таблице основных противоположностей мира, сформулированной в VI в. до н. э. (оформленное и бесформенное, четное и нечетное, правое и левое, мужское и женское, свет и тьма, добро и зло...). Когда под давлением эмпирических данных жесткая дихотомизация оказывается недостаточной для объяснения более сложной реальности, она приобретает характер континуума, в которой составляющие бинарной оппозиции понимаются как крайние случаи, скорее прототипы, идеальные, но недостижимые и не встречающиеся в реальности. В этом ряду явления категоризируются по определенному признаку. Но когда обнаруживается, что явление может быть категоризовано по множеству признаков, мир становится сложным и многомерным, а каждое явление – уникальным.

Эта теория вполне объясняет и познавательную траекторию человечества в области изучения проблем пола. В ранних теориях половая дифференциация осуществлялась на основе принципа полярности. «Мужское» и «женское» воспринимаются как два полюса, две противоположности. До XIX в. всякое отступление от норматива, мужского или женского, воспринималось как патология. Затем жесткий нормативизм уступает под напором идеи непрерывности (континуума) маскулинно-феминных свойств в человеке.

Утвержденная в биологии идея бисексуальности человека дала начало в психологии идее континуума, в соответствии с которой

конкретный человек представляет собой определенное «деление» в шкале континуума «маскулинность–феминность», что соответствует понятию «сексуальная валентность». Так, в 30–60-е гг. XX в. психологи предложили несколько специальных шкал для измерения феминности–маскулинности умственных способностей, эмоциональной сферы, направленности интересов. Предполагалось, что люди могут отличаться по степени феминности и маскулинности, но сами эти свойства считались взаимоисключающими.

В дальнейшем выяснилось, что не все психические свойства поляризуются на феминные и маскулинные. Кроме того, они не всегда коррелируют между собой (высокая маскулинность по одному показателю может совпадать у конкретного человека с высокой феминностью по другому)⁹³. В результате понятие «пол» стало пониматься как многоаспектное, включающее множество качеств и свойств. Обладание этими свойствами и их проявление зависит от множества обстоятельств.

В современной психологии пола наблюдается большой интерес к проблемам половой идентификации, психологии людей с нетипичным половым развитием.

В биологической интерпретации пола установились некие постулаты. Пол организма детерминирован генетически специальными половыми хромосомами. Пол как одна из характеристик живых организмов возник на определенном этапе эволюции в связи с появлением особого вида размножения – полового. Сущность полового размножения сводится в конечном итоге к оплодотворению – слиянию генетической информации от разных особей, что обеспечивает большую генетическую вариативность потомства, а в результате – более тонкую реакцию на меняющуюся окружающую среду.

Эволюционная биология утверждает, что одной из эволюционно ранних форм полового размножения стал гермафродитизм, при котором половое размножение происходит в результате обмена генетической информацией между организмами, не имеющими особых морфофизиологических особенностей. У гермафродитных видов нет разделения по половым признакам и нет собственно пола,

⁹³ См.: *Кон И. С.* Ребенок и общество. М., 1988. С. 191.

хотя есть половое размножение. При этой форме полового размножения любой организм может стать половым партнером для другой особи. За счет этого гермафродитизм обеспечивает не только отличную генетическую комбинаторику и в результате богатство форм у потомков, но и дает гораздо больший количественный результат, чем двуполость.

При раздельнополом размножении половина особей популяции исключаются из списка претендентов, так как половой партнер должен быть обязательно иного пола. К тому же при этом утрачивается примерно половина разнообразия из общего банка генетического разнообразия популяции. Поэтому смысл полового размножения и двуполости долго оставался загадкой для науки.

Наиболее интересной и аргументированной представляется эволюционная теория пола, разработанная в 70-е гг. XX в. советским ученым, кандидатом технических и доктором биологических наук В. А. Геодакяном. В попытке объяснить и обосновать двуполость высших организмов, в том числе и человека, ученый исходил из того, что в процессе репродукции необходимо оптимальное сочетание не только увеличения количества и ассортимента, но и поддержание среднего качества. Количество (вал) легче обеспечить с помощью бесполого размножения. Ассортимент (дисперсия, разнообразие) максимален при гермафродитизме. Преимущества раздельнополого размножения Геодакян связывал со средним качеством, выраженным в способности к адаптации.

С точки зрения Геодакяна, в результате эволюционного развития разница между самцами и самками свелась фактически к трем показателям. Во-первых, самцы и самки отличаются по дисперсии признака. Разброс представленности признаков у самцов гораздо больше, чем у особей женского пола. Иными словами, у самцов спектр различных фенотипов гораздо шире. Во-вторых, самцы и самки существенно различны по восприятию факторов окружающей среды. То есть при одном генотипе мужские и женские особи имеют разную норму реакции. У самок эта реакция – в более широком диапазоне. В-третьих, самцы и самки различны по способности к количественному производству половых клеток. Самцы способ-

ны к неограниченному количественному воспроизведению, тогда как продуктивность самок строго ограничена и имеет видовую определенность, что связано со сроком вынашивания и физиологическими затратами на внутриутробное развитие плода.

Геодакян доказал, что численность женского пола определяет количество потомства, а каждая самка – борец за качество потомства, тогда как качество мужского пола определяет количество потомства, а каждый самец – борец за количество потомства. В. А. Геодакяном была также предложена идея асинхронной (последовательной) эволюции, что дает возможность определить стабильные и эволюционирующие признаки.

Эволюционная теория пола интерпретирует феномен пола в двух аспектах. В пространственном смысле наличие двух полов образует некую систему из стабильного ядра (женский пол) и лабильной оболочки (мужской пол). Потоки информации о состоянии окружающей среды попадают сначала в эту оболочку, подвергая отбору данную часть популяции. В отфильтрованном виде, через генотипы выживших и отобранных новой средовой информацией самцов, эта информация поступает в ядро. В формате времени женский пол представляется эволюционным арьергардом, а мужской – авангардом. Именно такая двуполовая система обеспечивает оптимальные условия выживания вида. «Представление о двух полах как о двух равнозначных подсистемах великой системы автоматически пресекало препирательства о том, кто лучше, кто хуже, на ком держится наше земное существование, а кто только подрывает его стабильность»⁹⁴.

Н. Б. Мельник

Список рекомендуемой литературы

Антология гендерной теории : сб. пер. / сост. и комментарии Е. И. Гаповой, А. Р. Усмановой. – Минск, 2000.

Белкин А. И. Третий пол. Судьбы пасынков природы / А. И. Белкин. – М., 2000.

⁹⁴ *Белкин А. И.* Третий пол. Судьбы пасынков природы. М., 2000. С. 167.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. – М., 1994.

Брандт Г. А. Философская антропология феминизма: природа женщины / Г. А. Брандт. – Екатеринбург, 2004.

Бутовская М. Л. Антропология пола / М. Л. Бутовская. – Фрязино, 2013.

Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель. – М., 1990.

Геодакян В. А. Два пола: зачем и почему / В. А. Геодакян. – СПб., 1992.

Геодакян В. А. Теория дифференциации полов в проблемах человека / В. А. Геодакян // Человек в системе наук. – М., 1989.

Ильин Е. П. Дифференциальная психофизиология мужчины и женщины / Е. П. Ильин. – СПб., 2006.

Кант И. О различии возвышенного и прекрасного у мужчин и женщин / И. Кант // Соч. : в 6 т. – М., 1964. – Т. 2.

Кон И. С. Ребенок и общество / И. С. Кон. – М., 1988.

Кон И. С. Сексология / И. С. Кон. – М., 2004.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше. – М., 2016.

Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции / З. Фрейд. – М., 1989.

Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности / З. Фрейд // Психология бессознательного. – М., 1989.

Фромм Э. Мужчина и женщина / Э. Фромм. – М., 1998.

Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. – М., 1996.

Фуко М. История сексуальности. Использование удовольствий / М. Фуко. – СПб., 2004. – Т. 2.

Шабурова О. В. Гендер / О. В. Шабурова // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. – Лондон ; Минск, 1998.

ПРАКТИКА

П р а к т и к а (с греч. *praktike* – деятельный, активный) – в общем значении понимается как материальная, чувственно-предметная и целеполагающая деятельность индивида, направленная на усвоение и преобразование природных и социальных объектов. Практика представляет собой особого рода социальную связь, специфический механизм, обеспечивающий процесс накопления

опыта, взаимодействия людей и транслирование полученных знаний и навыков от поколения к поколению.

Философское понимание практики было сформировано достаточно поздно. В эпоху Просвещения практика была связана с разумом, чаще всего трактовалась как этическая и эстетическая деятельность. Практике предшествовал разум, рассмотренный как практический разум. В частности, это можно увидеть у И. Канта в «Критике практического разума», где разум – моральные принципы, возвышающие человека над миром природы. В подобном направлении практика рассматривается и в философии Г. В. Ф. Гегеля: как «практический дух», представляющий собой предметно-практическое отношение человека к миру. В итоге практика выступает как волевая деятельность идеи.

Наиболее известной теорией практики или «праксиса» является марксистская трактовка, где практика является конечным критерием истины. Так, в «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс пишет: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос»⁹⁵. Именно марксизм впервые сделал практику одной из центральных философских категорий.

В XX в. можно найти различные концепции теории практики у таких мыслителей, как М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн, М. Полани, М. Фуко, Н. Элиас, Б. Латур, Ж. Делез и др. Сегодня в философской и социологической мысли выделяется два способа понимания практик – как фонового (неэксплицированного) знания и умения и как конкретной деятельности, соединяющей слова и действия⁹⁶.

А. М. Давлетишина

⁹⁵ Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. М., 1955. Т. 3. С. 2–3.

⁹⁶ См.: Волков В. В. Теория практик / В. В. Волков, О. В. Хархордин. СПб., 2008. С. 14.

Список рекомендуемой литературы

Максимова Е. В. Духовная практика как предельная «практика себя» / Е. В. Максимова // Вестн. Новгород. гос. ун-та им. Ярослава Мудрого. – 2013. – № 73-1. – С. 122–125.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – М., 1955. – Т. 3. – С. 1–4.

Волков В. В. Теория практик / В. В. Волков, О. В. Хархордин. – СПб., 2008.

Хархордин О. В. Куда идет теория практик: поворот к материальности / О. В. Хархордин // Социол. исслед. – 2012. – № 11. – С. 20–34.

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

Природа человека – одно из основных понятий философии, центральное в философской антропологии. О природе человека задумывался Сократ, призывая познать самого себя, по-своему его трактовали философы эпохи эллинизма (в особенности Эпикур), двойственную природу, сущность человека, фиксировали философы Средневековья, особое понимание природе человека уделяли мыслители эпохи Возрождения (Пико делла Мирандола, Марсилио Фичино, позже – М. Монтень), новоевропейские философы (Т. Гоббс, Дж. Локк, затем Р. Декарт, французские материалисты) именно природу человека делают исходным понятием, из которого выводят теорию познания, и представления об обществе, цивилизации, воспитании.

И. Кант, помещая вопрос о человеке в основной вопрос философии, выявлял, каким человека делает природа (каков человек с точки зрения природной необходимости) и каким человек делает себя сам как свободное существо. Чрезвычайно значимую роль в развитии представлений о природе человека сыграл Л. Фейербах. Обращались к этому понятию и марксизм, и философия жизни, и экзистенциализм, и психоаналитические концепции. Как уже отмечалось, в философской антропологии природа человека – центральное понятие. Вместе с тем многие философы если не отождествляли природу человека с сущностью человека, то по крайней

мере не разводили их. В свою очередь, сущностью человека кто-то объявлял сознание (или разум), кто-то – мораль, игру, волю, бессознательные влечения, труд, общественные связи, символическую деятельность... Многообразие и взаимоисключительность этих признаков препятствуют целостному представлению о человеке – главной цели философской антропологии. Природа человека – понятие, фиксирующее естественную порожденность человека, его родство, близость со всем сущим, прежде всего с жизнью вообще, а также то, что отличает человека от всего иного сущего и является общим для всех людей, не зависит от историко-культурных, социальных и других различий.

Анализ природы человека включает несколько основных аспектов и вопросов.

1. Проблема антропогенеза: откуда и каким образом появился человек (как вид)?

2. Есть ли какая-то общая инвариантная основа, присущая всем представителям рода человеческого, то, что отличает людей от всего остального?

3. Половая определенность человека. Что характеризует человека как мужчину и как женщину?

Каждый из аспектов, в свою очередь, также содержит ряд проблем. Ответов на вопрос о происхождении человека много, и они различны:

1) Религиозная версия: человек создан Богом из земного материала, но по образу и подобию Божию, Господь вдохнул в человека живую душу. В иудеохристианской традиции – человек создан Богом уже после творения мира, после человека уже ничего не создавалось, человек – вершина и завершение творения.

2) Человек – пришелец из космоса (или соединение генофонда пришельцев и земного биологического материала). Эта версия не имеет ни прочного обоснования верой, ни серьезного научного подтверждения. Для ее аргументации вспоминают ряд мифов, неизбывную тягу человека к космосу и некоторые необъясненные факты.

3) Эзотерическая версия: современный человек – представитель расы ариев как звена в цепи «уплотнения», «овеществления» и тому подобных высших существей.

4) Естественно-научные версии эволюционного происхождения человека из мира животных имеют наиболее прочную базу аргументации.

А. Сервера Эспиноза отмечал, что существует примерно 1560 признаков, общих для человека и животных. У человека и высших гоминоид (шимпанзе, гориллы, орангутаны) – около 300 схожих признаков (группа крови, элементы анатомии и физиологии, примерно одинаковая пища, а также сходство психической организации – чувственно-эмоциональная сфера, память, любопытство и т. п.). Но не менее 312 свойств отличают человека от высших обезьян. Поэтому закономерно выводить человека из животного мира, но «человек есть всегда нечто большее или нечто меньшее, чем животное, но никогда – животное»⁹⁷.

Критерием, отличающим человека от животных, считают «гоминидную триаду» (прямохождение, пятипалая конечность с отстоящим на 90° большим пальцем, мозг определенного объема и строения). Л. Больк развивал теорию ретардации, с точки зрения которой все три признака – либо поворот эволюции вспять, либо проявления инфантилизма, «недоразвитости», что позволило Портману определить человека как «нормализованного недоноски обезьяны». В биологическом отношении человек «меньше, чем животное», он недостаточно биологически оснащен, не специализирован, не имеет своей природной среды, его мозг до рождения вызревает примерно на 25 % (у высших обезьян почти на 60 %), человеку не хватает инстинктивных фильтров для жизни, он «аскет жизни», ее «дизертир», «декадент» (М. Шелер), «большое животное» (Ф. Ницше). Именно недостаточная биологическая оснащенность «выталкивает» человека в мир, заставляет достраивать себя через культуру, социальные институты и т. п.

⁹⁷ Эспиноза А. С. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек : ант. М., 1995. С. 82.

Человек «больше, чем животное», так как является местом встречи и пересечения жизни и духа (М. Шелер), занимая особую «эксцентрическую позицию» (Х. Плеснер). Человек стоит в процессе эволюции рядом с животными, «но это “рядом” означает не однородность или одинаковость, а скорее близкую связь между единствами, различными по сути. Место, занимаемое человеком, не следующее, а особое место»⁹⁸.

«Идеируя» жизнь (М. Шелер), человек надстраивает над миром природы «мир ценностей» и создает соразмерный себе мир культуры – «среду» своего обитания, становится «носителем культуры», «символическим животным» (Э. Кассирер). Культура, в свою очередь, оказывается мерой человеческого в человеке, через культуру индивид поднимается до родового уровня. Культура не позволяет человеку упасть в животное состояние, через культуру и связь с другим человеком индивид присваивает свою «родовую сущность». Человек превращается в мирооткрытое существо и, проживая свою жизнь, не просто живет, а «ведет свою жизнь» (Х. Плеснер). Он выходит за всякие заданные пределы, становится единственным существом, способным встать «над миром» и «над собой» (М. Шелер).

Трансцендируя к Абсолюту, природа человека как инвариант общечеловеческого, разворачивается из иррефлексивной клеточки самобытия «я есть», «я живу», в триады тела – души – духа.

В качестве тела человек принадлежит внешнему миру – миру других тел, в качестве «я-в-теле», то есть души, психики, человек имеет внутренний мир, в качестве я (личности, индивидуальности, духовного существа) он живет в «совместном мире» (Х. Плеснер), в мире «мы» (М. Шелер).

Тело – душа – дух – ипостаси человеческой природы; естественно прирожденные, заданные человеку, они обладают определенной автономией и в то же время тесно взаимосвязаны и взаимозависимы. Поскольку природа человека должна постоянно достраиваться, то возможно и гармоничное развитие всех трех ее

⁹⁸ Эспиноза А. С. Кто есть человек? Философская антропология. С. 86–87.

ипостасей, и дисгармоничное, когда какое-то ее проявление развивается и совершенствуется, а другое нет. Природа человека предполагает и половую определенность. «Пол» – психофизиологическая основа бытия мужчиной или женщиной, включающая анатомические особенности строения организма (первичные половые признаки), различия в физиологии, различия гармонального фона и различия на генном уровне, некоторые различия в строении и деятельности мозга. Вместе с тем «мужское» и «женское» связывают с набором признаков, имеющих и ценностные коннотации.

Мужчина предстает как существо 1) активное, волевое; 2) рационально мыслящее; 3) стремящееся к самоутверждению через выстраивание «вертикальных» властно-иерархических отношений; 4) для него характерен «нарциссизм», то есть своеобразный комплекс самодостаточности, проявление того, что он, любя себя, стремится себя сохранить. Женщина определяется как: 1) существо, направленное на сохранение, оберегание, а не на активное изменение; 2) она определяет себя «под взглядом другого», устанавливает «горизонтальные» связи, учитывая позицию другого; 3) женщина мыслит нерасчлененными, целостными образами, в которых чувственное не отделяется от рационального, подсознательное, интуитивное – от сознательного; это не рассудочно-аналитическое мышление, а мышление «ведьмы» – «ведающей матери», когда женщина знает, провидит, вещает, но не может это рационально объяснить; 4) для женщины характерно сакральное ощущение своей телесности.

Названные признаки соотносят как с тем или иным проявлением пола, так и с гендером, то есть с социокультурной моделью, матрицей, исходя из которой понимаются мужчина и женщина. В конце XX – начале XXI в. в философии постмодернизма гендер стал замещать собой пол. Социокультурное конструирование начали понимать как преодоление природы человека и, в частности, пола, при этом не учитывая специфику природы человека, которая заключается в том, что, будучи живым существом, человек связан, родственен миру жизни, его свойства естественно прирожденные, но требующие достройки. Х. Плеснер выявил три основных антро-

пологических закона, фиксирующих эту двойственность. Природа человека: закон искусственной естественности (характеризующий прежде всего телесное существование человека), закон опосредованной непосредственности, выявляющий суть человеческого восприятия, его психического душевного мира; закон утопического местоположения, выявляющий его эксцентрическую духовно-личностную устремленность за всякие заданные пределы.

Абстрактная природа человека как единство тела – души – духа модифицируется, варьируется, трансформируется в процессе культурно-исторического бытия людей.

Л. А. Мясникова

Список рекомендуемой литературы

Мясникова Л. А. Тайна и смысл индивидуального бытия / Л. А. Мясникова. – Свердловск, 1993.

Оруджев З. М. Природа человека и смысл истории / З. М. Оруджев. – М., 2009.

Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

Феномен человека : ант. / под ред. П. С. Гуревича. – М., 1993.

РАЗУМ

Р а з у м – то, благодаря чему вещи являются человеку; способность особого сверхчувственного созерцания; способность оценивать вещи и тем самым направлять наши действия и поступки. Это понятие, одно из важнейших, если не самое важное, среди тех, которые в европейской и мировой философии раскрывают человека, отнюдь не исчерпывается значением, закрепленным в философской традиции, таким образом, оно не является только философским понятием, а с самого начала выступает как понятие самой жизни, его языковые выражения использовались и продолжают широко использоваться в повседневной речи.

В широком смысле разум отражает наиболее существенную сторону человеческого бытия как человеческого, иногда выступая даже определением человеческой природы («породы»). Так, назва-

ние нашего животного вида *homo sapiens* мы переводим как «человек разумный», в более узком смысле оно указывает на одну из способностей человека или человеческой души, позволяющих постигать объект непосредственно в единстве его сущности, которая, с одной стороны, противопоставлена способности чувственного восприятия («чувствам»), а с другой – противопоставлена рассудку как способности дискурсивного (опосредованного и неизбежно частичного) познания мира. Тем не менее в составе человеческого существа разум связан и взаимодействует как с рассудком, так и с чувствами, и это взаимодействие также является его важнейшей особенностью.

Не исключено, что уже этимологические истоки этого слова в русском языке исторически обуславливают содержание выражаемого им понятия и характер его использования в мысли и повседневной речи. «Разум» – производное от «ум». Это, последнее, в свою очередь, будучи родственным лит. *aumuo* – разум и вост.-лит. *aumenis* – память, возможно, связано со ст.-слав. «авити ся», «аве» – явно⁹⁹. Если придерживаться этой, принимаемой некоторыми этимологами гипотезы, то тогда «ум», или «разум», то, благодаря чему вещи являются человеку, – оказывается теснейшим образом связанным с самим нашим присутствием в мире, предстает формой онтологической связи «меня» и «вещей».

В повседневном, «жизненном», применении понятия носителем разума и его совершенным воплощением выступает «мудрец». Он же, именно в силу полноты «разумности», в наиболее полной мере и человек. По-гречески это *ὁ σοφός* – мудрый человек. Вспомним о знаменитых *ἑπτὰ σοφοί*, «семи мудрецах», которые прославились *γνώμαι*, «гномами», мудрыми сентенциями, касающимися как частной, так и полисной жизни человека, но также и о *ὁ σπουδαῖος* – «добродетельном» или, точнее, «дельном», «серьезном человеке». Он и оказывается «человеком прежде всего». Разум «мудреца» проявляется не в поиске ответов на важнейшие вопросы жизни (как разум философа). Решения им всегда уже найдены. Мудрость его

⁹⁹ См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1996. Т. 4. С. 161.

выражается в том, что он заведомо готов дать ответ на любой вопрос жизни. Разум обеспечивает ему пребывание в средоточии вещей, в полноте опыта жизни.

В истории европейской философии (аналоги европейскому философскому понятию разума существовали в восточных традициях мысли) это понятие формируется на рубеже VI–V вв. до н. э. у досократиков. Анаксагор из Клазомен (ум. 428 г. до н. э.) первый выдвинул учение о некоем «Уме» или «Разуме» (νοῦς) как организующем начале, устройтеле «космоса» («порядка»). «В начале вещи были произвольно смешаны, затем пришел Разум и все устроил» – так начиналась его знаменитая книга о природе. Характерно, что у него как у «физиолога» разум – это в первую очередь космическое начало и лишь затем человеческая сила. По мнению И. Д. Рожанского, Анаксагор, в отличие от Демокрита, не отождествлял в человеке душу и разум (к такому мнению склонялся, судя по первой книге трактата «О душе», Аристотель). С другой стороны, данный аспект рациональности уже у ранних пифагорейцев и далее у Гераклита (расцвет приходится на самый рубеж VI и V вв.) с удивительной глубиной развертывается в их учении о логосе (ὁ λόγος). Этот термин во многих случаях правильно переводить именно как «разум», например, в гимне стоика Клеанфа (IV в. до н. э.) Зевсу: «...Этим огнем направляешь по миру ты разум (λόγον) всеобщий...» (перевод М. Е. Грабарь-Пассек). Понятие логоса отражает скорее дискурсивный, речевой аспект общего понятия разума. Это своего рода «речь» разума, связно, последовательно раскрывающая его внутреннее содержание. Этот аспект будет в дальнейшем разработан в платонизме, в особенности позднеантичном – неоплатонизме.

Наиболее полно концепция разума (или ума) была представлена в античное время в платоновской и аристотелевской традициях (в их несовпадении, взаиморазличии и в их взаимосвязи). Синтез обеих традиций представлен – и именно в интересующем нас аспекте, а именно в понимании νοῦς'а – в неоплатонизме III–V вв. н. э., в первую очередь в учениях Плотина и Прокла. В платонизме и неоплатонизме разум начинает пониматься как способность особого сверхчувственного созерцания («умо – зрения»), позволяющего познать вещь в ее основе как нерушимое единство разных ее

сторон («идею» вещи). Это «умное созерцание» (ἡ θεωρία) противопоставляется другой функции разума, аналитико-синтетическому рассмотрению вещи, – диалектике, опирающейся на понятия и связь суждений. Эта, другая, функция начинает выражаться особыми терминами, – например, ἡ διάνοια или ἡ φρόνησις (последний термин относится скорее к практической области применения разума или к «практическому разуму»). В философии Нового времени это различие будет закреплено в противопоставлении понятий разума и рассудка (в немецкой традиции: die Vernunft – der Verstand). Обе функции или обе части разума предполагают и обуславливают друг друга. Так, к умным созерцаниям невозможно подняться, если прежде не покружить по путям диалектики; но и диалектические понятия могут быть сформированы лишь постольку, поскольку ум причастен идеям и, следовательно, обладает созерцаниями.

В антропологическом плане особое значение имеет то, что именно эта умная сторона души человека в античном платонизме рассматривается как не подверженная изменению и разрушению. Человеческая душа бессмертна, но бессмертна она, собственно говоря, только в одной части ее – в ее разуме, хотя он и может вбирать в себя волю в том случае, когда разум подчиняет себе волю, а воля следует разуму.

Практический, в первую очередь нравственный, аспект понятия «разум» в Античности разбирался разными школами (в том числе и платонизмом). Но особое значение, пожалуй, учение о «практическом разуме» (если использовать терминологию философии Нового времени, прежде всего Канта) приобрело в школе стоиков, учивших о некоем «руководящем начале» в душе (τὸ ἡγεμονικόν). «Руководящее начало» – способность оценивать вещи и тем самым направлять наши действия и поступки. При правильной ориентации руководящего начала, когда оно соотносится с мировым разумом (божественным Логосом), человек может достичь гармонии с самим собой и обрести независимость («автаркию»).

Средневековая мысль в Европе во многом следует античному пониманию разума как особой и высшей способности человеческой души или особой части души. На место греческого разума, «нуса»,

в средневековой европейской литературе встает разум – mens. Аналитический, дискурсивный аспект в основном выражается термином intellectus. При всем многообразии позиций и решений средневековых мыслителей по вопросу о mens, intellectus, intelligentia разум в том или ином терминологическом выражении остается высшей способностью, позволяющей постигать истину вещей и приобщаться к Богу. С той разницей, что умное постижение и возможность созерцания (contemplatio) рассматривается в основном как благодатный дар Бога стремящемуся к Нему приблизиться и Его познать человеку. В учениях средневековых мистиков, например Бонавентуры, apex mentis, вершина разума, определяется как «светоч синдерезы» (synderesis scintilla), то есть совести.

В Новое время заложенное уже в Античности понимание разума, так же как и отношения его к иным способностям и жизненным силам человека, сохраняется, но в то же самое время переосмысливается в одном очень существенном отношении. Если выразить это коротко, то разум рассматривается как исключительно человеческое достояние и человеческая сущностная сила. Эту особенность философии Нового времени в сравнении с античной выразительно описал А. Ф. Лосев: «...для многих современных читателей является уже совсем непонятным, как это вдруг греческие философы отождествляют созерцание предметов и их бытие. Действительно, новоевропейская философия, расколовшая субъект и объект и создавшая между ними непроходимую бездну, с большим трудом, да и то очень редко, понимает ту простую истину, что видеть можно только то, что есть, или мыслить можно только то, что так или иначе существует, пусть хотя бы даже и в фантазии. Греческому философу ничего не стоит сказать, что цветок мыслит самого себя; или что он есть какое-то созерцание; или самосозерцание, или мышление, или мышление самого себя»¹⁰⁰.

Эта общая тенденция проявляется по-своему в новоевропейском рационализме, например, в концепции «интеллектуальной интуиции» Р. Декарта, да и вообще в картезианском понимании разума, или, в XX в., в концепции «идеации» в антропологии

¹⁰⁰ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 422.

Макса Шелера. Она проявляется также и в европейском эмпиризме – в теории призраков у Ф. Бэкона или в замысле особой «физиологии разума» у Джона Локка, в крайнем номинализме Д. Беркли и др. Но наиболее последовательно особенности новоевропейской философии в понимании разума выразились в критической философии И. Канта. У него разум делится на теоретический и практический. Теоретический разум познает мир, практический разум управляет нашими моральными поступками. В свою очередь, теоретический разум как познавательная способность делится на рассудок, создающий науку, прежде всего математику и естествознание, и разум в собственном смысле, ответственный за создание метафизики (философии). Рассудок связан со способностью суждения и опирается на категории, определяющие связь понятий в суждении. Благодаря суждениям происходит осмысление материала, предоставляемого сознанию чувственными восприятиями. Так формируется опыт: он не приходит извне, из «самой жизни», но представляет собой создание рассудка.

Разум в собственном смысле, имея дело с идеями, выходит за рамки всякого опыта. Идеи отражают важнейшие, предельные сущности бытия и нашей жизни (бесконечность, свобода, Бог и др.). Но теоретический разум сам в себе не имеет возможности убедиться в том, какое из двух утверждений относительно этих «сущностей» является истинным. Это приводит к тому, что в метафизике мы сталкиваемся с неразрешимыми антиномиями (антиномии чистого разума). С другой стороны, и в науке оказывается, что человеческий разум как познавательная способность не открывает сущность вещи самой по себе (Ding – an – sich), но лишь свои собственные условия и принципы. Выражением разума как познавательной способности является наука, но она ограничивается лишь явлениями вещей. Хотя теоретический, а именно метафизический, разум и соотносится с практическим на уровне своих идей, но практический разум здесь также предоставлен сам себе и на свой собственный страх и риск, своими силами «обосновывает» – практически – действительность идей Бога и бессмертия.

С. П. Пургин

Список рекомендуемой литературы

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М., 1980.

Рожанский И. Д. Анаксагор / И. Д. Рожанский. – М., 1983.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – М., 1996. – Т. 4.

РАССУДОК

Р а с с у д о к – способность «здро́во судить» и ориентироваться в ситуациях жизни, познание из понятий. Понятие рассудка, так же как и связанное с ним, но во многом более широкое понятие разума, не является исключительно философским понятием, но активно используется в повседневной жизни.

В корне этого слова – «суд» и «суждение». Как практическое понятие, используемое применительно к обстоятельствам жизни, оно отражает способность «здро́во судить» и на основании верного соображения и расчета ориентироваться в ситуациях жизни. Обладание рассудком проявляется как «здравомыслие», как «рассудительность» или «благоразумие».

В европейской философии понятие рассудка (аналоги ему есть и в восточных традициях мысли) начиная с Античности имеет как познавательное, так и этическое измерение. Рассудок указывает на «рассуждения», и прорыв новой структуры мышления происходит где-то во второй половине VI в. до н. э., когда в философских школах пифагорейцев и далее в школе элеатов выдвигается критерий «логоса», то есть рассуждения для подтверждения выдвигаемых положений. Для принятия чего-либо в качестве истинного (ἀληθής) необходимо развернутое обоснование, то есть доказательство. Все остальное уже не может считаться истинным и остается лишь «мнением» (ἡ δόξα). Вместе с тем параллельно в греческой философии идет оформление концепции непосредственного постижения истины – ее усмотрения. Таким образом, постепенно вызревает противоположение умозрительного и доказательного знания, которое в Античности, впрочем, никогда не становилось конф-

ликтным, непримиримым. В античном платонизме «искусство рассуждения» (буквальное значение слова «диалектика» – ἡ διαλεκτικὴ τέχνη) непосредственно подводит нас к умным созерцаниям, и, наоборот, формирование содержания понятий, которые используются в рассуждениях, возможно лишь постольку, поскольку мы причастны умным созерцаниям. Логическое обуславливает эйдетическое и наоборот. Разрыв разума (понимаемого как способность непосредственного и прямого усмотрения истины) и рассудка, острый конфликт между обоими полюсами рациональной способности человека является уже продуктом Нового времени.

Нравственный аспект понятия «рассудок» мы видим в платоновской добродетели ἡ σοφροσύνη, «благоразумие» или «рассудительность», одной из четырех, рассматриваемых как нравственное основание правильного полисного устройства в платоновском «Государстве». Платоновское «благоразумие» («софросина»), которое в христианской традиции станет одной из четырех «кардинальных добродетелей» (в отличие от веры, надежды и любви – «добродетелей теологических»), состоит в умении смирять себя, подчинять разуму волевые порывы.

В Новое время античную концепцию рассудка, который содержит в себе необходимый критерий истины как в познавательной, так и в моральной области, развивает Декарт в своем учении о *bon sens* – «здравом смысле» и *lumen naturalis* – «естественном свете», принадлежащем нашему разуму. Похожую концепцию развивает английский мыслитель Дэвид Юм, продолжающий традицию эмпиризма и апеллирующий, как в познавательной, так и в моральной области, к привычке или навыку. В отличие от Античности рассудок как познавательная или моральная способность человека для мыслителей Нового времени коренится либо исключительно в его собственной природе, либо, будучи выводимой из внешней природы, сводится к некоторым простейшим механизмам, в значительной степени лишаясь существенного богатства своего содержания.

В критической философии И. Канта рассудок (*der Verstand*) есть познание из понятий. Понятия же представляют собой чистые функции связи многообразия представлений, полученных посредством

чувств. Эти функции определяются системой категорий, связанных с типами суждений. Категории как формы рассудка находятся в нас, в нашем сознании. Они не зависят от опыта, напротив, опыт определяется ими. Природа является тем, что соответствует этим понятиям рассудка. Таким образом, в кантовской философии отношение «действительность, опыт – рассудок» переворачивается. Не рассудок отражает формы и порядок жизни, а жизнь соотнобразуется с формами (принципами) рассудка.

С. П. Пургин

Список рекомендуемой литературы

Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность / Н. С. Автономова. – М., 1988.

Де Либера А. Средневековое мышление / А. де Либера. – М., 2004.

Солопов Е. Созерцание, рассудок и разум. Сущность и роль в познании / Е. Солопов. – М., 2016.

САМОПОЗНАНИЕ

С а м о п о з н а н и е – процесс познания личностью собственного существования и своей сути.

Наиболее известное в истории западной философии высказывание о самопознании приписывается Сократу с его тезисом «познай самого себя». Далее пафосом самопознания человека пропитана вся эллинистическая философия, вплоть до зарождения христианской философии, сместившей акцент теоретического интереса с антропологических вопросов к теологическим. В эпоху Возрождения происходит возвращение к антропологической проблематике и соответственно к осмыслению познавательной деятельности, осуществляемой людьми. Далее, в Новое время и вплоть до наших дней теоретический интерес к самопознанию в самом широком смысле присутствует постоянно, лишь приобретая различные формы и смещаясь в ту или иную плоскость – эпистемологическую, социально-философскую, философско-антропологическую и т. д.

Проблематика самопознания в философии тесно связана с антропологическим вопросом. В зависимости от многообразия предлагаемых ответов на вопрос, что есть человек, определяется многообразие путей самопознания. Так, если человек понимается как результат процесса социализации, то есть усвоения внешних норм, правил, структур, то изучение социальных структур, норм, законов и будет считаться приоритетным в процессе самопознания.

Многими философами способность к самопознанию считается фундаментальной особенностью человека как разумного существа, выделяющего его из царства природы. Можно говорить о двух уровнях самопознания: индивидуально-личностном (субъективный уровень) и социально-историческом (интерсубъективный уровень). На субъективном уровне самопознание предстает как процесс познания внутреннего мира личности в его связи с пределами индивидуального существования, с судьбой. На интерсубъективном уровне самопознание – это познание общечеловеческих категорий, целей и ценностей, истории.

Для современной философии проблема самопознания тесно связана с темой Другого. Процесс самопознания невозможен без соотнесенности с Другим во всем многообразии его представлений.

М. Б. Благовестный

Список рекомендуемой литературы

- Бубер М.* Два образа веры / М. Бубер. – М., 1995.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – СПб., 2013.
- Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб., 1998.
- Делез Ж.* Турнье и мир без Другого / Ж. Делез. – СПб., 1996.
- Дильтей В.* Описательная психология / В. Дильтей. – М., 1924.
- Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант. – М., 2014.
- Лакан Ж.* Семинары. Кн. 1 : Работы Фрейда по технике психоанализа / Ж. Лакан. – М., 1998.
- Платон.* Собрание сочинений : в 4 т. / Платон. – М., 1993. – Т. 2.
- Полани М.* Личностное знание / М. Полани. – М., 1985.
- Сартр Ж. П.* Бытие и ничто / Ж. П. Сартр. – М., 2000.

Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М., 1990.

Фромм Э. Человек для самого себя. Гл. 4, п. 3 / Э. Фромм // Психологический анализ и этика. – М., 1993.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб., 1997.

САМОПРОЕКТИРОВАНИЕ (человек-проект)

С а м о п р о е к т и р о в а н и е (человек - проект) – способность личности к свободной творческой деятельности по отношению к собственной жизни. Основывается на когнитивной способности к абстрагированию и воображению, с одной стороны, и психологической способности проецировать себя в будущее – с другой. Понятие самопроектирования тесно связано с понятием образца, обусловленного культурно-историческим контекстом, к достижению которого стремится личность. Другими словами, самопроектирование связано с аксиологическими и телеологическими установками личности в процессе ее самореализации.

В философии Ж. П. Сартра самопроектирование является экзистенциальной характеристикой человеческого бытия. Человек существует как проецирующий себя (свой проект) в будущее и одновременно реализующий себя в реальности: «человек прежде всего существует, человек – существо, которое устремлено к будущему и осознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия»¹⁰¹.

Смысловое поле термина «самопроектирование» также тесно связано с категорией самотрансценденции. Усмотрение сущности человека в его «открытости миру» (Шелер и Гелен) развивается

¹⁰¹ *Сартр Ж. П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов. М., 1989. С. 323.

в самотрансценденцию человека (Франкл, Маслоу), представляющую собой в том числе проектирование смыслов, ценностей, целей и т. д., то есть самопроектирование.

В современной философии отмечают возрастающее влияние социальных факторов в процессе самопроектирования личности, смещая исследование этой категории в область социальной философской проблематики.

М. Б. Благовестный

Список рекомендуемой литературы

- Бауман З.* Текущая современность / З. Бауман. – СПб., 2008.
Маслоу А. Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб., 2014.
Мэй Р. Открытие бытия / Р. Мэй. – М., 2004.
Сартр Ж. П. Бытие и ничто / Ж. П. Сартр. – М., 2000.
Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 319–345.
Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М., 1990.
Фромм Э. «Иметь» или «быть»? / Э. Фромм. – М., 2012.

САМОСОЗНАНИЕ

С а м о с о з н а н и е – способ, которым личность переживает собственное бытие. Выражается в способности личности воспринимать собственное существование как автономный и непрерывный процесс, а также воспринимать себя как источник (агент) многообразия собственных свершений. Самосознание также является базовой способностью психики к интроспекции. Понимание самосознания как психической способности к самонаблюдению и самопознанию, результатом которого являются Я-концепции личности, характерно для психологических наук.

Для философии более характерно связывание самосознания с антропологической и эпистемологической проблематикой. В связи с антропологическим полем самосознание понимается как сущностная характеристика человека, связанная со способностью к рефлексии. В эпистемологии самосознание предстает как необходимое

условие и одновременно как основа познавательной деятельности личности, поскольку обуславливает ее способность воспринимать свой опыт «от первого лица».

В истории философии в рамках картезианской традиции понятие самосознания уделяется особое внимание. Декарт, постулировавший тезис «Мыслю, следовательно, существую», заложил основу для современных трактовок концептуализирующей функции самосознания как его базовой характеристики. Концептуализирующая функция самосознания отвечает за формирование символического или концептуального (выраженного в языке) уровня самосознания. В кантовской философии затем вводится термин «трансцендентальное единство апперцепции», определяющий структуру, целостность и процессуальность сознания и самосознания. В кантианской традиции заложены истоки современного понимания дорефлексивного, доконцептуального уровня самосознания.

Следует обратить внимание на то, что западная и восточная философские традиции по-разному представляют сущность сознания и самосознания. Так, в западной традиции сама этимология слова «со-знание» (англ. cognition) указывает на совместность, социальность, общность сознания; сознание – это реально или потенциально общее знание, которое можно передавать другим. Буддийская философская традиция, напротив, акцентирует внимание на разделяющей или аналитической природе сознания, благодаря чему применительно к буддийской философии будет вернее говорить не о «со-знании», а о «раз-знании». Такая теоретическая позиция исходит из посылок, что изначально единое знание о мире благодаря мыслительному процессу становится дискретным, а причина фрагментации лежит в самой природе сознания и самосознания человека, ведь уже самосознавая себя как индивидуальную личность, субъект отделяет себя от остального мира, создавая предпосылки для дальнейшего развития субъект-объектной дихотомии.

В феноменологии Э. Гуссерля представлена одна из наиболее глубоких и фундаментальных со времен кантовской философии концепций сознания. Используя метод феноменологической редукции, Гуссерль приходит к выводу об интенциональной природе сознания как такового. Специфика феноменологической трактовки

сознания, безусловно, влияет на понимание самосознания, которое в некотором смысле «растворяется» в сознании (или отождествляется с ним), так как при созерцании внутренней жизни представляет собой такой же поток феноменов, который образуется и при созерцании внешних предметов. С другой стороны, роль кантовского трансцендентального единства апперцепции в феноменологии отводится трансцендентальной субъективности, выступающей как смыслообразующий центр сознания. Дорефлективный уровень самосознания здесь изначально ориентирован на смыслообразование, что затрудняет использование термина «рефлективный» (reflection – англ. «отражение») применительно к описанию самосознания, которое теперь не «отражает», а скорее «конституирует» предмет. Такая логика может привести к пониманию самосознания как процесса «самоконституирования» эго (Я) путем определенной тематизации потока феноменов.

Феноменологическая философская концепция, точнее феноменологическая гносеологическая концепция, представляется наиболее перспективной для понимания самосознания, поскольку позволяет анализировать предельные основания сознательной жизни человека, его жизненный мир.

М. Б. Благовестный

Список рекомендуемой литературы

- Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб., 1998.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – СПб., 2013.
- Декарт Р.* Правила для руководства ума / Р. Декарт // Собр. соч. : в 2 т. – М., 1989. – Т. 1.
- Декарт Р.* Размышления о первой философии / Р. Декарт // Собр. соч. : в 2 т. – М., 1994. – Т. 2.
- Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. – СПб., 1999.
- Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант. – М., 2014.
- Сартр Ж. П.* Бытие и ничто / Ж. П. Сартр. – М., 2000.
- Торчинов Е. А.* Введение в буддизм : курс лекций / Е. А. Торчинов. – СПб., 2005.

СВЕРХЧЕЛОВЕК (der Übermensch)

Сверхчеловек (der Übermensch) – понятие, введенное в философию немецким мыслителем Ф. Ницше (1844–1900). Оно было связано с его попыткой создать новую мировую религию – «антибуддизм для Европы». Учение о сверхчеловеке изложено в книге «Так говорил Заратустра» («Also sprach Zarathustra»), которая должна была, по замыслу автора, стать новым Священным Писанием. Для его изучения, как полагал Ф. Ницше, будут созданы специальные кафедры в университетах.

Необходимость религии сверхчеловека Ф. Ницше видел в том, что вдохновить людей на великие свершения может только религия, способная сообщать им волю к жизни. До сих пор эту функцию в Европе исполняло христианство – то христианство, которое побуждало в Средние века ходить в Крестовые походы, утверждая свою веру мечом, а также создавать великие державы путем обращения варваров. Но в настоящее время «Бог умер», поскольку христианство перестало быть боевой, вдохновляющей религией, побуждающей устремляться ввысь. Она превратилась в религию пассивности и непротивления, в религию слабых и немощных. В ту пору, когда христианский Бог был жив, христианство выражалось в словах Христа «Не мир я вам принес, но меч». Сейчас же, в эпоху смерти Бога, христианство выражается в требовании подставить вторую щеку, если тебя ударили по одной.

Поэтому на смену христианству должна, по мнению Ф. Ницше, прийти другая религия – религия сверхчеловека. Она не будет представлять собой поклонение чему-то сверхъестественному, наоборот, она будет опираться на достижения наук, в первую очередь биологии. Высшая цель, согласно этой религии, продолжение биологической эволюции. Человек, согласно Библии, есть вершина творения. Этот тезис есть проявление самодовольства и самолюбования. Эволюция остановилась на человеке, потому что он создал условия, в которых развитие затухает: гуманизм, проповедь любви к ближнему, равенства и братства прекратили всякое состязание, в условиях которого только и могут возникнуть новые виды.

«Восстание рабов в морали» привело к утверждению всеобщего равенства, к приравниванию примитивного и высокого, к сковыванию сильных, которые должны отдавать все слабым, к торжеству массовой культуры и демократии в политике, высшим проявлением которой являются революции.

В противовес этому необходимо создать иную веру, которая будет заставлять людей «штурмовать небеса». Равняться надо не на соседа, а на великих людей прошлого и настоящего. Но даже они, немногие (Ф. Ницше полагал, что народ может породить лишь несколько великих людей за всю историю свою), лишь в самые звездные моменты своей жизни могут воплотить в себе «сверхчеловека», а уже в следующую минуту демонстрируют «человеческое, слишком человеческое».

Сверхчеловек, как учит в своих речах его пророк Заратустра, есть следующий биологический вид, которому еще только предстоит возникнуть через множество веков. Он будет настолько же далеко отстоять от человека, насколько человек отстоит от обезьяны. Внести вклад в продолжение эволюции может каждый из людей – если все время будет раскрывать всю свою творческую энергию и волю к жизни, состязаться с великими и стремиться превзойти их, избавляясь от всего «человеческого, слишком человеческого в себе», то есть от дурных черт человека.

Идея сверхчеловека Ф. Ницше не имеет ничего общего с идеей расового или социального превосходства. Это продолжение той линии, которая проходит через всю историю культуры. В античном мире предшественниками сверхчеловека были герои, подвигами своими заслужившими повышение своего статуса до полубогов и даже богов, в Средние века – апостолы и святые, в эпоху Возрождения – человек как «соратник» Господа, как «младший мастер» при Боге.

Отличие сверхчеловека от этих фигур, во-первых, в связывании его с идеей биологической эволюции; правда, Ф. Ницше требует изменить ее ход, поскольку в ходе эволюции должен торжествовать не наиболее приспособленный (как у Ч. Дарвина), а наиболее высокоразвитый представитель вида. Во-вторых, обретение творческой мощи человек,двигающийся по пути к сверхчеловеку,

может обрести только благодаря высвобождению всей силы жизни, которая содержится в нем (сейчас она скована рациональными и моральными ограничениями), – воплощением идеала сверхчеловека у Ф. Ницше становится бог Дионис.

Стараниями сестры Ф. Ницше, которая восприняла от мужа идеи немецкого национализма, учение мыслителя о сверхчеловеке было перетолковано идеологически. Из проповеди культурного аристократизма оно было превращено в обоснование превосходства немцев над всеми народами, в легитимацию нацизма. «Сверхчеловеками» оказались все истинные арийцы, все уже существовавшие «настоящие немцы», что опять-таки было проявлением национального самолюбования. Впоследствии так перетолкованная идея «сверхчеловека» превратилась в идею «супермена» в США.

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Беляев Д. А. Философское определение сверхчеловека / Д. А. Беляев // Изв. Саратов. ун-та. Новая серия. Серия : Философия. Психология. Педагогика. – Вып. 3-1, т. 14. – 2014.

Харченко Д. О. Сверхчеловек: социальное измерение и динамика / Д. О. Харченко // Власть. – Вып. 1. – 2012.

Исаченко Н. Н. Идея сверхчеловека: путь от ressentimenta к возвышению индивида / Н. Н. Исаченко // Фундаментальные исследования. – Вып. 11–10. – 2014.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ

С е к с у а л ь н о с т ь – проявление телесности человека, основанное на эротическом стремлении к удовольствию.

Впервые сексуальность становится объектом исследования благодаря З. Фрейду, который описывает ее как витальный феномен, выражающий связь индивида с человеческим родом. При этом она обладает собственной уникальностью, подпитывая индивидуализированное восприятие сексуального в принципе. В классическом

психоанализе роль сексуальности в жизни человека абсолютизируется, давая индивиду основу для взаимодействия с первоначально чуждой реальностью. Само тело человека может быть познано лишь через сексуальность. Понимание сексуальности как одной из важнейших частей человеческого существования изменяет антропологический статус индивида.

В фрейдистском психоанализе допускается существование разнообразных путей развития сексуальности, что подчеркивает поливариантность сексуальности и соответственно отделяет продолжение человеческого рода от целей биологического детерминизма. Интенции интерпретации сексуальности в психоаналитическом дискурсе фокусируются на понятиях либидо, нормы, травмы и патологии. З. Фрейд открывает конфликт между сексуальностью и нашим отношением к ней; если бы сексуальность была лишь рефлексом, которым природа наделила человека для сохранения вида, такой конфликт был бы невозможен, поскольку неизменность базовых рефлексов непреодолима для человеческого разума.

Иная традиция, определившая современное представление о сексуальности, представлена в работах М. Фуко, который выделяет три конституирующих сексуальность момента: знания о сексуальности, властное регулирование ее практик, допускаемые формы признания субъектами сексуальности. Дискурсивный характер сексуальности порождает процесс непрерывного конституирования идентичности субъекта, уклонение от которого невозможно. Для М. Фуко сексуальность – результат определенного воздействия на тела и порождаемых данным воздействием эффектов. Регулирующие механизмы имплантируются властью в тела индивидов, стирая границы. Играя с конструктами искусственного и естественного, власть создает определенный порядок конституирования субъекта. Последователи Фуко настаивают на сопряженности сексуальности с рядом иных феноменов (классом, полом, возрастом, расой, гендером и др.), подтверждая его идею о том, что сексуальность является конструктом.

Обращаясь к сфере сексуального, любой исследователь сталкивается с рядом понятий, которые часто ошибочно используются

в качестве синонимических (сексуальность, секс, сексуальная ориентация, сексуальная активность, сексуальная идентичность). С. Райднер, Р. Топп, К. Фрост определяют сексуальную активность как поведение, детерминирующее чувственность человека. Сексуальная активность неизменно связана с гендером самого индивида и его партнеров. По сути, сексуальная активность приближена к понятию «секс», поскольку оба предполагают действие, укорененное на уровне тела и стремящееся к чувственному наслаждению. Основой для выражения такой внутренней потребности является сексуальная ориентация. В некоторых случаях возможен конфликт между сексуальной активностью и сексуальной ориентацией, как правило, когда субъект не в состоянии справиться с социальной или внутренней стигматизацией. Так, индивиды, отрицающие свою гомосексуальную идентичность и сексуальную ориентацию, воспринимают себя как гетеросексуалов, но при этом практикуют гомосексуальное поведение. Их называют мужчинами, имеющими секс с мужчинами (МСМ), или женщинами, имеющими секс с женщинами (ЖСЖ). Это люди с гетеросексуальной идентичностью, но с гомосексуальным поведением (Л. Гейдар).

Сексуальная идентичность – постоянное конструирование внутренних рамок, позволяющих индивиду выстроить представление о собственной личности, основанное на его гендере, поле и сексуальной ориентации, и, опираясь на это, действовать. Иными словами, сексуальная идентичность определяется через принадлежность к какой-либо социальной группе, которая оказывается наиболее близкой индивиду. Конституирование сексуальной идентичности рассеивается во времени. В идеале же ядром идентичности будет являться ориентация, а границами – поведение человека. Согласованность всех элементов составляет основу сексуальности, ее содержание и форму. Сложность феномена сексуальности связана с тем, что она пронизывает несколько областей человеческого существования: ее чувственность определена и закреплена в биологическом и физиологическом, ее выражение ограничивается социальным и культурным бытием человека. Именно поэтому сексуальность нельзя полностью отождествлять с понятием секса.

Стремясь к концептуальному различению секса и сексуальности, Д. Гальперин подчеркивает внеисторичность секса, который является природным явлением, основанным на функционировании тела. Сексуальность для него – порождение культуры. Как сексуальность, так и секс сохраняют тело, телесность в качестве первичной инстанции, обуславливающей саму возможность их возникновения, но связь, их удерживающая, вариативна. Ф. Этвуд утверждает, что в эпоху модернити секс может быть освобожден от довлеющей роли тела человека. Секс выходит за пределы телесности, его формы многообразны, учитывая все расширяющиеся границы киберпространства, в котором постоянно происходит приращение практик секса. Для различения секса и сексуальности важно понимать направленность как причину их существования. У секса и сексуальности различные цели. Одна из первостепенных целей секса – достижение чувственного наслаждения. Сексуальность в большей степени связана со стремлением человека гармонизировать свои отношения с миром. Через сексуальность индивид познает себя и Другого как субъектов. Секс – это всегда процесс, сексуальность является феноменом, который изменчив во времени и имеет собственную логику развития. Секс можно определить как сближение индивидов, результатом которого является антропокультурное воспроизводство человеческого рода.

При таком определении возможно избежать противоречия, вырастающего из классического и постмодернистского истолкования секса. Сближение означает создание коммуникативного пространства, в котором и происходит взаимодействие, оно может оказаться реальным, а может быть и виртуальным. Антропокультурное воспроизводство означает не только процесс продолжения рода, но в более общем смысле – создание нового типа человека, обладающего иным способом восприятия своей телесности, близости и желания. Важно отметить, что ни секс, ни сексуальность нельзя отождествлять с инстинктом и единственной необходимостью продолжить человеческий род. Л. С. Клейн отмечает разделенность прагматических целей получения удовольствия и продолжения рода, поскольку в большинстве случаев сексуальной близости люди

стремятся избежать необходимости продолжать род. Продолжение рода в современном обществе более не является границей сексуальности, ее целью и смыслом, поскольку меняются не только внешние (экономические и политические) факторы, но и отношение человека к своей собственной жизни. Он освобождается от необходимости оправдывать свое существование рождением детей.

Существование жесткой связи между сексуальностью и продолжением рода сформировалось в рамках христианской этики. Продолжение рода – это не самоцель сексуальности, существование сексуальности возможно лишь в том случае, если присутствует граница между ней и продолжением рода. Так, в психоанализе возникает представление о чистой сексуальности, бытийной уже *a priori* как некоторая предпосылка телесности, данная человеку до его интеграции в социальные фреймы, предписывающие ему соотнесение с нормой и коррекцию всех проявлений, этой нормой изгоняемых из социального описания. Природа сексуальности заключается в том, что она представляет неразрывное единство телесного и духовного, воспринимающего и воспринимаемого.

О. А. Пырьянова

Список рекомендуемой литературы

Гейдар Л. Введение в проблему / Л. Гейдар // Социальная работа с людьми, практикующими однополые сексуальные отношения: Теория. Методики. Лучшие практики. – Киев, 2009.

Клейн Л. С. Другая любовь: природа человека и гомосексуальность / Л. С. Клейн. – СПб., 2000.

Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет / З. Фрейд. – Тбилиси, 1991.

Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности / З. Фрейд // Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1990.

Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1 / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996.

Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко. – СПб., 2007.

Attwood F. Sexed Up: Theorizing the Sexualization of Culture / F. Attwood // Sexualities. – 2006. – 9.

Halperin D. M. Is There a History of Sexuality? / D. M. Halperin // History and Theory. – 1989. – 28(3).

Ridner S. L. Methodological Issues in Identifying Sexuality for Research / S. L. Ridner, R. Topp, K. L. Frost // American Journal of Men's Health. – 2007. – 1.

СМЕРТЬ

С м е р т ь – естественное и необратимое завершение существования для любого живого существа. Философский контекст исследования феномена смерти задается тем фактом, что человек в отличие от всех остальных живых существ осознает свою смертность, и это открывает ему перспективу существования, наделяет его жизнь такими атрибутами, как ценность, смысл, содержание, подлинность и т. д.

Ж. Батай в работе «Теория религии» рассматривает осознание смерти не только как источник религиозных переживаний, но и вообще как источник происхождения человеческого самосознания, поэтому смерть приобретает значение не только природного, но и индивидуального и социального события. Доказательством служат многочисленные свидетельства древних культур, которые уделяли значительное внимание посмертному бытию человека и связи мира умерших и мира живущих (масштабная и сложная организация мест захоронения умерших и почитания предков, ритуалы жертвоприношения, появление в различных мифологиях фигуры героя, противостоящего смерти или обретающего бессмертие). Одним из наиболее близких к нам по времени философских проектов преодоления смерти является идея Н. Ф. Федорова о воскрешении всех умерших средствами науки, изложенная им в сборнике работ «Философия общего дела».

Смерть становится темой для собственно философского рассмотрения в связи с постепенной демифологизацией знания и формированием индивидуального сознания. Для античной философии характерно рассмотрение смерти через призму борьбы со страхом перед ней. И в этой связи особенное место занимает философия

не только как система знаний, но и как способ жизни, направленный на «упражнение в умирании» (определение в диалоге «Федон» Платона). Эпикура вслед за атомистами против страха перед смертью приводит простой довод о том, что смерть не имеет отношения к жизни и ее невозможно ощутить, поскольку душа, как и тело, распадается со смертью на атомы. Стоики добавляли к этому мысль о том, что осознание предела собственной жизни скорее настраивает человека не на то, чтобы страшиться ее конца, а на то, чтобы страшиться недобродетельной жизни (Сенека).

Христианская теология рассматривает смерть в контексте несовершенства человеческой природы, искаженной актом грехопадения. Смерть понимается как глубоко чуждое человеческой сущности и потому лишенное смысла событие, которое, однако, остро переживается внутри индивидуального религиозного сознания, потому что связано с идеей спасения. Понимание веры как глубокого внутреннего переживания причастности Божественному восходит к традиции паулизма («Послание апостола Павла римлянам»), средневековой мистике, философии Августина и Паскаля. В контексте этой традиции М. Лютер провозглашает в качестве основного принципа внутренней жизни человека принцип «оправдания только верой» («*sola fide*»), противопоставляя его традиционному католическому представлению о спасении через совершение «добрых дел».

Принцип «*sola fide*» задает перспективу рассмотрения смерти как качественного и непоправимого силами самого человека разрыва с его истинной (божественной) природой. Дополняя эту традицию, С. Кьеркегор обращал внимание на диалектику смерти как индивидуального религиозного события, имеющего бесконечную перспективу для личного существования. С. Кьеркегор рассматривал человека в качестве «промежуточного», незавершенного бытия, которое наделяется смыслом только в перспективе спасения или вечного проклятия, ожидающего человека в его посмертном существовании. Таким образом, смерть как событие индивидуального существования может стать и актом преображения человека до его совершенной природы и может означать его полную гибель как духовного существа.

В качестве оппозиции представлению о смерти как о качественном переходе к трансцендентной действительности Божественного в новоевропейской философии развивается пантеистическое мировоззрение (Дж. Бруно, Н. Кузанский, Б. Спиноза). Смерть теряет свой онтологический статус, поскольку в рамках пантеизма не проблематизируется независимое индивидуальное существование и тем более его завершение. Человек рассматривается с точки зрения познавательных способностей, которые сосредоточены на исследовании Божественного в явлениях природного (посюстороннего) мира. Интерес к разуму и изучению природного мира формирует традицию, ставшую основой для философии Просвещения, в которой смерть, с одной стороны, медикализируется (то есть становится предметом исследовательского интереса медицины в качестве природного явления), а с другой стороны, дискредитируется как философская проблема идей прогресса.

Как отмечает М. Фуко в «Рождении клиники», патологическая анатомия кардинальным образом изменила отношение к смерти. Начало патологической анатомии положил своими трудами итальянский врач Дж. Б. Морганьи. Производя вскрытия умерших, он сопоставлял обнаруженные им изменения пораженных органов с симптомами заболеваний, которые он наблюдал как практикующий врач при жизни больного. Французский врач К. Биша («Медицинские революции», 1804), развивая положения Дж. Б. Морганьи, впервые показал, что жизнедеятельность отдельного органа складывается из функций различных тканей и что патологический процесс поражает даже не сам орган, но отдельные его ткани. Патологическая анатомия, по мнению М. Фуко, включила смерть в медицинский дискурс и тем самым изменила отношение к жизни и болезни, что нанесло мощный удар метафизическим теориям. Начиная с К. Биша познание жизни обретает свой исток в разрушении жизни и своей крайней противоположности – смерти. «Смерть есть великий аналитик, показывающий связи, разворачивая их и заставляя проявлять чудеса происхождения в строгости разложения»¹⁰².

¹⁰² Фуко М. Рождение клиники. М., 2014. С. 220–221.

К. Биша не только освободил медицину от страха смерти, но и интегрировал смерть в медицинское знание.

Во многом именно проблематизация смерти характеризует переход от классической к современной философии, интерес которой выстраивается вокруг нерациональных сторон человеческого существования в его фактичности, конечности, телесности. Ф. Ницше описывает человека как «переход и гибель», вкладывая в это, вслед за А. Шопенгауэром, значение предрасположенности к страданию и умиранию всего мира, движимого иррациональной волей. И если для А. Шопенгауэра следствием страдания является абсолютный пессимизм, то Ф. Ницше идет дальше и провозглашает принцип «*amor fati*» («любовь к року»), страстного абсурдного существования.

Противоположной по содержанию является традиция религиозного экзистенциализма (П. Тиллих, Л. Шестов, Н. Бердяев, М. Бубер), представители которого вслед за С. Кьеркегором рассматривают смерть как событие, преодолевающее абсурд частного существования через приобщение к трансцендентному смыслу, скрытому от человеческого разума.

В феноменологическом ключе М. Шелер и М. Хайдеггер рассматривают переживание предстоящей смерти как факт, конституирующий человеческое сознание, задающий не только структуру мышления, но и определяющий конкретное содержание существования человека и его деятельности в противоположность к анонимному, «серединному» существованию человека в обществе (*das Man*). Вынося феномен смерти за пределы как метафизического, так и медикализованного понимания, М. Хайдеггер рассматривает человеческое существование в его субъективности как существование, направленное к смерти, «бытие-к-смерти». Смерть выступает в данном случае позитивной его характеристикой, поскольку именно факт первоначального знания о смерти делает существование человека «собственным», открытым себе в страхе перед смертью как возможность (и смерть является самой личной такой «возможностью»).

Если для М. Хайдеггера знание о смерти – источник подлинного существования (наполненного глубоко личным содержанием), то для представителей французского экзистенциализма (Ж. П. Сартра и А. Камю) такое знание лишает существование всякого смысла, делает существование разумного существа абсурдным. Человек, не обладающий «сущностью до существования», самым фактом смерти лишается единственного, что имеет (то есть единственно «собственного»), потому, очевидно, что естественным отношением к смерти выступает не страх, а сопротивление и бунт (А. Камю).

В работе «Человек перед лицом смерти» Ф. Арьес рассматривает ряд этапов, которые характеризуют различное отношение к проблеме смерти в западной цивилизации, учитывая интенсивность индивидуального переживания смерти на разных этапах, начиная с первоначального представления о «прирученной смерти», которое характерно для архаических и традиционных обществ, крайне ритуализирующих все области, связанные с умиранием, до современного представления о «перевернутой смерти» и попытках ее гуманизации. Традиция медикализации смерти, характерная для Нового времени, распространяется настолько, что смерть перестает быть сколько-нибудь заметным социальным фактом, остается уделом частной человеческой жизни и предметом медицины. Современное общество по отношению к смерти реализует тактику, предложенную представителем французского Просвещения К. А. Гельвецием, который предлагал максимально исключить смерть из общественной жизни. Ж. Бодрийяр в контексте этой идеи рассматривает в целом историю развития общества как историю вытеснения смерти.

В. А. Завырылин, А. А. Сысолятин

Список рекомендуемой литературы

- Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. – М., 1992.
Батай Ж. Теория религии. Литература и зло / Ж. Батай ; пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Минск, 2000.
Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М., 2013.

- Камю А.* Бунтующий человек / А. Камю. – М., 2014.
- Кьеркегор С.* Или-или. Фрагмент из жизни / С. Кьеркегор ; пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. – М., 2014.
- Сартр Ж. П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М., 2015.
- Фуко М.* Рождение клиники / М. Фуко. – М., 2014.

СНОВИДЕНИЯ

С н о в и д е н и я – феномен бытия человека, телесное состояние и одновременно нарратив, субъективное восприятие образов, вызванных сознанием человека во сне и способствующих конструированию человеческой субъективности.

Сновидения вызывали интерес философов, оставаясь актуальной темой с Античности. Темы сна и сновидения сначала рассматривались в контексте взглядов скептицизма. Рене Декарт сформулировал такую же позицию в своей знаменитой аргументации против достоверности чувственного познания, утверждая, что человек не может знать, что ощущения, которые он испытывает во сне, ложные, а те, которые он испытывает наяву, – истинные, если первые также ярки и отчетливы, как последние. По его мнению, нельзя провести четкое различие между тем, что видится во сне и переживается в реальности, и это ставит под сомнение истинность данных органов чувств. В XX в. интерес к исследованию сновидений перемещается в область философии сознания, актуальными вопросами становятся проблемы осознанности переживаний во время сна, временных парадоксов сновидения, соотношения сновидений с иллюзиями и галлюцинациями, а также с явными убеждениями человека во время бодрствования, сновидческой реальности, взаимосвязи сновидений и самосознания. Интердисциплинарность подходов к изучению этого феномена – характерная черта философского осмысления сновидения, она же порождает множество дискуссий, продолжающихся и поныне.

В начальный период изучения сновидений господствовал «когнитивный» подход, сопоставлявший переживания человека во сне

и наяву. Пиррон и его последователи создали традицию толкования сновидений как ложного знания, обмана органов чувств, подобного искажению чувств во время болезни, переживанию радости, печали и т. д. Августин подчеркивал явственное различие между сновидением и реальным переживанием, утверждая, что по крайней мере по прошествии некоторого времени, ретроспективно, человек способен отличать сны от реальной жизни. М. Монтень, напротив, был уверен, что обманы чувств во сне практически неотличимы от таковых наяву, причем последние намного опасней для человеческого познания.

Эпистемологическая трактовка сновидений из-за своих противоречий спровоцировала поиск онтологических оснований сна и сновидений. Более фундаментального философско-антропологического осмысления образов сновидения потребовали и многочисленные исследования как в естественных науках (физиология высшей нервной деятельности), так и в гуманитарном знании (культурная антропология, литературоведение, психология); кроме того, активно развивались околonaучные и псевдонаучные мистически ориентированные учения о снах (от девицы Ленорман до Ошо и К. Кастанеды). Антропологи и физиологи связывали природу сновидения с человеческой телесностью, символизацией и коммуникацией.

Как феномен тела сновидение представляет собой существенную характеристику быстрой (парадоксальной) фазы сна. Эмоциональная окраска и содержание, а также участие «Я» в собственных сновидениях зависят от интенсивности физических сдвигов во время быстрого сна. Сопровождающая фазу быстрого сна активация коры головного мозга такова, что в сновидениях преобладают элементы пространственно-образного мышления. Именно поэтому сознание человека во сне изменено, отражение реальности нарушено, нет критического отношения к тому, что воспринимается во сне, даже если оно парадоксально, нереально и алогично. Переживание и запоминание содержания сновидений зависит от условий сна, эмоционального состояния человека перед сном и особенностей его личности.

В конце XIX в. в своем фундаментальном труде «Толкование сновидений» З. Фрейд попытался дать близкую к символической философско-антропологическую интерпретацию этого явления. В основе сновидения лежит обязательная базовая неудовлетворенность человека реальностью, вызывающая перенапряжение физических и умственных сил. Сон выступает способом спастись от этой реальности, «убежать» в безопасность сна, расслабиться. Однако влечения преследуют человека и во сне, тогда начинает работу сновидение – «охранитель» сна, создающий внутреннюю реальность, в которой человек иллюзорно и галлюцинаторно реализует напрягающие его потребности. Сновидения позволяют человеку «задержаться» в состоянии сна, они воспринимаются как «удовлетворяющий обман влечений», охватывающий две области: явное сновидение – дневные остатки впечатлений, прямые исполнения желаний и область регрессии – возврата к детским нереализованным мечтам и влечениям. В реальности сновидения исполнения желаний шифруются, принимая причудливые формы для того, чтобы оставить их неосознанными.

Схема возникновения сновидения по Фрейдю включает вытеснение, ослабление цензуры, компромисс путем сгущения (смешивания, склеивания идей и переживаний), смещения (скрытие истинного содержания за яркими, но второстепенными образами), символизации (включающей поверхностные и глубинные ассоциации), инверсии (замена образов символами с противоположными смыслами). Истолкование сновидений – самый надежный путь к пониманию глубин человеческого «Я», позволяющий познать себя на разных уровнях (они совпадают с различными типами сновидений): во-первых, осмысленные и полностью понятные сны (так называемые «явные»), позволяющие объяснять нормальную повседневную жизнь человека; во-вторых, видения вполне логичные, но странные, которые дают возможность понять себя на уровне латентных мыслей, вытесненных желаний в искаженной форме выражения; в-третьих, спутанные, бессмысленные, непонятные сновидения, детерминированные самыми глубинными влечениями. Впоследствии психоаналитически ориентированные

философы подходили к сновидениям как к «виртуальным» реальностям, пытаясь дать более сложное, чем у Фрейда, толкование символов сна. По мнению К. Г. Юнга, сон наполнен многозначными символами, призванными сбалансировать конфликтное неравновесие между психическими силами бессознательного и сознанием. В сновидении человек извлекает опыт из бессознательного, это процесс коммуникации, «диалога» между сознанием и бессознательным, позволяющий их примирить.

Психоаналитический подход был стимулом для исследований сновидений в феноменологических учениях и экзистенциализме, касающихся взаимоотношений «Я» и образов сна, то есть вопросов коммуникационной природы и содержания сновидений. Еще Дж. Локк обращал внимание на вопрос об идентичности себя во сне и наяву. Рассмотрение саморепрезентации человека во сне значительно обогатило представления о субъективности. «Я» в сновидческом контексте – это личность в мире исполняющихся желаний и иррациональных импульсивных реакций, которые обычно невозможны в состоянии бодрствования. Таким образом, сновидения дополняют представления человека о себе самом и позволяют получить иллюзорный опыт переживания себя «в центре мира» как существа с необычными измерениями самосознания. М. Босс утверждал, что поиск символики в сновидениях – ложный путь понимания, поскольку в них нет никакой символики, а существует только отражение целостного бытия-в-мире, даже если сам человек об этом не догадывается. Сон – это просто вариация, модус бытия-в-мире, и должен приниматься человеком в своем собственном содержании. Сновидения более отчетливо артикулируют экзистенциальную структуру сновидца. При работе со сновидениями человек менее способен обмануть себя самого.

Современные трактовки сновидения представляют его как «прототип» духовного творчества взрослого человека. Сюжеты литературных произведений, содержание мифологических представлений, обычаев различных обществ и культур часто основаны на содержаниях снов. «Сновидная интуиция» способствует решению как художественно-творческих, так и научных проблем. Решение

научной проблемы, замысел произведения, отдельные образы или даже целостные художественные произведения могут образоваться на подсознательном уровне и войти в состав явного содержания сновидения.

Сновидения, таким образом, выступают средством интеграции телесных, бессознательных психических, сознательных и творческих сторон человека, дополняя его субъектность до представлений о себе как о целостном существе.

Е. А. Батюта

Список рекомендуемой литературы

Windt J. M. Dreams and Dreaming / J. M. Windt // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource]. – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/dreams-dreaming/> (accessed: 30.05.2016).

Буякас Т. М. Феноменологический подход к пониманию сновидений / Т. М. Буякас, С. А. Попов // Консультативная психология и психотерапия. – 2012. – № 2. – С. 66–109.

Ковальзон В. М. Необычайные приключения в мире сна и сновидений / В. М. Ковальзон // Природа. – 2000. – № 1 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.galactic.org.ua/Prostranstv/p_neiro-psix-4.htm (дата обращения: 30.05.2016).

Летуновский В. Базовые настроения сновидения / В. Летуновский // Москов. психотерапевт. журн. – 2003. – № 2. – С. 157–165.

Налчаджян А. А. Ночная жизнь / А. А. Налчаджян. – СПб., 2004.

Современная теория сновидений. – М., 1999.

Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд. – М., 2011.

СТАРОСТЬ

Старость – этап человеческой жизни, завершающий существование человека, качественно отличающийся от других возрастов жизни особенностями телесно-физиологической, интеллектуальной, эмоционально-волевой и деятельностной сферы, а также тем, что ограничен смертью как «уходом» из бытия. Старость

обладает такими атрибутами жизни, как целостность, ценность, неотъемлемость от субъекта, проблемность. Как завершающий период жизни человека, старость абсолютна. Соотнесение же старости с историческим контекстом делает ее относительной.

Старость как антропологический феномен, объективный или субъективный, возраст или состояние, получает определения и раскрывает свои смыслы в контексте той или иной мировоззренческой парадигмы.

Историко-философское осмысление многоаспектного и многомерного феномена старости свидетельствует, что старость – явление полисемантическое. К такому выводу приходит исследователь феномена старости в европейской философии Н. А. Рыбакова. Его рассмотрены особенности осмысления старости в философии Античности, Средневековья, Возрождения и Нового времени.

В XX в. в связи с социокультурными трансформациями возрос интерес к феномену старости. Тема старения как глобального изменения мира и человека вышла на новый виток своего развития, обретя натуралистическую и антропологическую направленность. Возникла особая область знания – геронтология, изучающая биологические, социальные и психологические аспекты старения человека, его причины и способы борьбы с ним.

Особый интерес представляет работа А. Бергсона «Творческая эволюция», которая возникла под влиянием успехов биологии. Анализируя многочисленные теории старения, объясняющие генетические, физиологические, аутоинтоксикационные механизмы старения, А. Бергсон утверждал, что их объединяет общее понимание старения как органического разрушения. Рассматривая человека как существо, генерирующее творческий порыв, А. Бергсон не считает физиологическую старость препятствием для творчества и стремится увидеть старение в единстве процесса развития.

В попытке объяснить стремление современников к сохранению молодости К. Ясперс обратил внимание на распад идеи целостного человека и порождение одномерного человека: «В разложении на функции существование теряет свою историческую особенность, в своем крайнем выражении вплоть до нивелирования возрастных различий. Молодость как выражение высшей жизне-

способности и эротического восторга является желанным типом вообще»¹⁰³. Человек в современном мире должен быть вне возраста, а лучше оставаться молодым, чтобы активно осваивать один вид деятельности за другим. Старость в этом мировосприятии становится балластом. Она перестает служить мерилем накопленного опыта и достоинства личности, как это было в Античности.

Утверждающаяся европейская тенденция отчуждения старости от самой жизни, десакрализация старости приводит, с одной стороны, к усилению жестокости и безразличия в межличностных отношениях, а с другой – к радикальному продлению активной и продуктивной жизни. В поиске рецептов антистарения усиливается внимание к биологическим смыслам и механизмам старения.

Взгляд на эволюционный смысл старения предложил российский биолог В. П. Скулачев. Старение как период жизни необходимо, по его мнению, для проявления в этот период некоторых позитивных свойств и качеств, возникающих случайно и не имеющих возможности проявиться в молодом возрасте. По его мнению, старение как позднее приобретение эволюционного процесса возникло «...как способ самоликвидации организмов именно для того, чтобы постепенным снижением общей мощности... жизнеспособности организма дать возможность проявиться неким преимуществам, которые случайно возникли у данной особи»¹⁰⁴. Старение решает, таким образом, эволюционную проблему ускорения развития. Поэтому мучения старости – это жертва, которую платят живые организмы за то, чтобы эволюция их рода протекала быстрее, что в конечном итоге должно освободить живое от других мук, связанных с дезадаптацией. В этой связи вполне объяснима такая мощная и быстрая эволюция умственных способностей человека и его культуры.

Элевационная теория старения ставит вопрос о возможности «отключения» биологического механизма самоликвидации, запус-

¹⁰³ *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 309.

¹⁰⁴ *Скулачев В.* Запрограммированная смерть // Гордон А. Г. Диалоги. М., 2005. С. 7.

кающего процессы старения, отстранения внутреннего самоликвидатора от управления организмом. Сегодняшней науке известны по крайней мере три таких механизма. Посредством глобальной гормонотерапии предполагается искусственное удерживание уровня гомеостаза организма на наиболее оптимальном уровне, например, через подключение организма к некой искусственной нейро-секретирующей железе. Генно-инженерный механизм означает вмешательство в ключевые пункты механизма самоуничтожения за счет снижения темпа накопления повреждений молекул мтДНК в гормонсинтезирующих нейронах, что влияет на уровень нейросекреции в организме. Наконец, предлагается восстановление эволюционно утраченной способности к нейрогенезу в постнатальный период жизни, например, при введении в организм РНК, которая модулирует процессы регенерации различных тканей, но главное – нервной ткани.

Именно с целью радикального продления жизни ведутся исследования в области генной инженерии, отрабатываются механизмы клонирования. Еще более жесткий сценарий манипуляции человеческой природой предлагает симбиоз человека и компьютера, стирающий различия живого и неживого, организма и механизма, реальности и виртуальности, молодости и старости.

Н. Б. Мельник

Список рекомендуемой литературы

- Бергсон А.* Творческая эволюция / А. Бергсон. – М., 1998.
- Муханкин А. И.* Причина старения живых организмов / А. И. Муханкин, О. Б. Жуков // Андрология и генитальная хирургия. – 2012. – № 2. – С. 56–67.
- Платон.* Государство / Платон // Собр. соч. : в 4 т. – М., 1994. – Т. 3.
- Плотин.* Космогония / Плотин. – М., 1995.
- Рыбакова Н. А.* Проблема старости в европейской философии: от Античности до современности / Н. А. Рыбакова. – СПб., 2006.
- Скулачев В.* Запрограммированная смерть / В. Скулачев // Гордон А. Г. Диалоги. – М., 2005.
- Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях / Цицерон. – М., 1993.

Чернилевский В. Е. Проблема радикального продления жизни / В. Е. Чернилевский // Проблемы иммортологии. Проблема человеческого бессмертия в русской философии: Значимость естественно-научного и научно-технического обоснования подходов и решений. – Челябинск, 1996. – Кн. 3.

Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994.

СТРАХ

Страх – универсальное переживание, выражающее отношение человека к пределам собственного существования. Попытка определения философского предмета страха заставляет обратить внимание на условия, в которых возможно зафиксировать его присутствие. Такими условиями оказываются преграды или угрозы, с которыми сталкивается живое существо, не имея собственного ресурса для сопротивления им или предотвращения их влияния. В случае человеческого страха необходимо говорить еще и о специфическом переживании и осмыслении таких угроз или преград.

Совокупность фундаментальных для человека преград можно обозначить как пределы, очерчивающие его существование. Классические тексты философской антропологии (Х. Плеснер, М. Шеллер, А. Гелен) предлагают рассматривать помещенность человека в эти пределы как специфическую «позициональность». В отношении к пределам человек занимает особенное положение, которое возможно рассмотреть как конфликт двух стремлений – организовать окружающее пространство как безопасное, быть определенным в этих пределах и при этом превзойти собственные пределы, «не быть самим собой» (А. Камю).

Страх как раз отражает такую двойственность пограничного существования человека, указывая на черту, на которой сходятся психологический и этический аспекты страха. Оба этих стремления по отношению к пределам, описанные с психологической точки зрения как стремления к безопасности и развитию, в поступке приобретают характер стратегии, которую реализует человек как

этическое существо. Совершать мужественный или трусливый поступок не означает испытывать или не испытывать страх, а означает избирать и проводить в жизнь индивидуальную стратегию по отношению к состоянию страха и тем угрозам и преградам, которыми он был вызван. Так, для Аристотеля бесстрашие было бы синонимично безумию: «мужественный непременно боится, но стоит твердо, а если человек тверд, не испытывая страха, его не назовешь мужественным»¹⁰⁵. Таким образом, страх необходимо определить как состояние, связанное с опытом пределов, которые переживаются, осмысляются и проектируются человеком.

А. де Веленс в статье «Заметки о понятии страха в современной философии» говорит о двух различных трактовках феномена страха в истории философии, которые связаны с различными представлениями о природе человека и различным образом выражают его «позициональность». Первый из них можно назвать классическим, он описывает человека как существо, обретающее свою сущность в процессе познания. Сформулированный в античной антропологии (как дельфийский принцип «Познай самого себя») и оформившийся в новоевропейской философии в идею о человеке как об «автономном рациональном моральном субъекте», этот подход рассматривал страх как негативную склонность, существующую внутри человеческой природы, – претерпевать страсти, искажающие ее совершенную форму (Аристотель, Р. Декарт, Б. Спиноза, Т. Гоббс).

Второй подход связан с формированием неклассической философии и прежде всего выражается в интересе по отношению к страху философского иррационализма и экзистенциальной философии (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр). Представители экзистенциальной философии рассматривают страх в качестве фундаментального и продуктивного переживания. Страх характеризует человека как существо, нацеленное на «прорыв», на переживание пределов не только как преград, но и в качестве возможностей, открывающихся человеку в виде его свободы.

¹⁰⁵ *Аристотель. Этика* / пер. Н. В. Брагинской, Т. А. Миллер. М., 2002. С. 316–318.

М. Хайдеггер рассматривает страх в качестве способа переориентироваться с рассеянного обыденного состояния «серединности» на глубоко «собственное», подлинное существование.

А. А. Сысолятин

Список рекомендуемой литературы

Аристотель. Этика / Аристотель ; пер. Н. В. Брагинской, Т. А. Миллер. – М., 2002.

Веленс А. де. Заметки о понятии страха в современной философии / А. де Веленс // Феномен человека : ант. / сост. и вступ. ст. П. С. Гуревича. – М., 1993.

Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни / пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. – М., 2014.

Марина Х. А. Анатомия страха. Трактат о храбрости / Х. А. Марина ; пер. с исп. М. Киеня. – М., 2011.

Робин К. Страх. История политической идеи / К. Робин ; пер. с англ. А. Георгиевой, М. Рудакова. – М., 2007.

Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм ; пер. с англ. Э. М. Телятниковой. – М., 2014.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М., 2013.

СТЫД

С т ы д (от индоевропейского корня -stu- – сжиматься, конченеть) – универсальное переживание, выражающее осознание человеком действительного или мнимого несоответствия принятым в определенной среде нормам.

В зависимости от источника стыд может являться результатом внутреннего и (или) внешнего осуждения. По влиянию на носителя переживания также возможны позитивные и негативные определения стыда. В частности, выделяют два вида (Дж. Брейтуэйт): «клеящий стыд» и «стыд, ведущий к воссоединению». Первый вид предполагает негативные последствия осуждений, выраженных в форме своеобразного «ярлыка», что способствует уничтожению носителя переживания. Напротив, «стыд воссоединяющий»

предполагает такое неодобрение, за которым идет его исправление и преобразование. Исторически стыд является наиболее ранней формой оценки, проявляемой как реакция на нарушение запретов в древних обществах.

В западноевропейской традиции одним из первых философов, определяющих значение стыда, был Гесиод. Поэма древнегреческого автора «Труды и дни» описывает наступление «века железного», где с утерей обычаев сила и бесчестие начинают главенствовать в мире. По причине подобных злодеяний одной из центральных тем становится тема социального неравенства, богатства и бедности. Гесиод указывает на характерные черты мировоззрения современной ему эпохи, где мерилom добродетели является общественный почет и благосостояние. Стыд же представляется чувством, вызванным отсутствием почестей и званий.

Полисная организация древнегреческого общества предполагает, что все граждане равны друг другу. Платон в диалоге «Протагор» воспроизводит миф, согласно которому правда и стыд оказались тем, в чем все граждане полиса подобны, поскольку в равной степени причастны к ним. Согласно учению о трех частях души («Государство») стыд свойствен вожделеющей части. Именно здесь происходит выделение новой добродетели – стыдливости, которая рассматривалась как принадлежащая добродетели умеренность. Аристотель определял добродетель как наилучшее, совершеннейшее состояние души и ее деятельность на пути к благу, счастью. При этом стыд, по мнению мыслителя, не является добродетелью, поскольку в большей степени напоминает страсть, нежели склад души.

В христианской традиции отсутствие стыда составляет важную характеристику состояния людей до грехопадения (Быт. 2:25). После грехопадения стыд является первым переживанием поврежденной природы человека. Поэтому понятие стыда начинает осмысливаться в отношении чувства вины за нарушение Божественной заповеди. Поскольку грехопадение привело к осознанию постыдного, можно говорить о том, что стыд является продуктом человеческого сознания. В самом стремлении первых людей, испытавших

стыд, укрыть нагое тело набедренными повязками виден сознательный процесс творчества, мотивированный стыдом.

В Новое время попытку интерпретировать стыд предпринял нидерландский философ-рационалист Б. Спиноза. В трактате «Этика» мыслитель определяет стыд как неудовольствие, сопровождаемое поступок, порицаемый другими. Б. Спиноза указывал на различие, которое существует между стыдом и стыдливостью: если стыд следует за совершением поступка, то стыдливость, напротив, удерживает от постыдного действия, поскольку в большей степени есть страх или боязнь стыда. Гедонистическая трактовка стыда представлена в творчестве М. де Сада. Стыд, по мнению автора, есть лишь слабость и неспособность к наслаждению. Именно бесстыдство является естественной чертой поведения, в то время как стыд – продукт цивилизации, довлеющий над природными стремлениями человека и заставляющий его существовать в неволе.

В истории отечественной философской мысли значительным представляется определение Вл. Соловьева. В трактате «Оправдание добра. Нравственная философия» автор указывает на «первичные данные нравственности», присущие природе человека. Первым из них выступает чувство стыда, в котором заключается «естественный корень нравственности». В отличие от двух других первичных оснований – благоговения и жалости – стыд определяет отношения человека к тому, что ниже его: оно фактически включает в себе отрицательное отношение человека к овладевающей им животной природе. Сублимированный стыд в человеке выражается в чувстве совести.

Оригинальную трактовку понятия стыда предложил русский космист Н. Ф. Федоров. Мыслитель определял два типа нравственности: теоантропическую, основанную на вере в Бога, и зооантропическую, указывающую на преобладание животной природы в человеке. Существенной отличительной чертой человека, писал автор, являются два чувства – чувство смертности и стыд рождения. Мыслитель придает негативное значение понятию стыда, говоря о том, что стыд является характерной чертой зооантропической морали, и указывает на отклонение от истинного направления к осуществлению блага, истины и красоты, то есть Царствия Божия.

Психоаналитическое определение стыда представил в своих работах З. Фрейд. Согласно его теории стыд проявляется в сознании человека как реакция Сверх-Я на совершение недолжных действий. Чувство стыда рассматривалось З. Фрейдом также в связи с обсуждением типических сновидений. В трактовке представителя французского экзистенциализма Ж. П. Сартра стыд есть «неполагающее сознание себя (о себе)», в котором проявляется особый аспект его бытия. В подобном отношении «Другой» становится посредником, соединяющим носителя чувства стыда с самим собой. Только через суждение «Другого» обо мне как об объекте стыда возможно утверждение «Я».

Таким образом, стыд как универсальное качество получает разнообразное толкование в истории философского знания. Однако все определения содержат общий признак, указывающий на то, что стыд обусловлен реакцией, вызванной нарушением норм на поведенческом уровне.

К. И. Арцыбашева

Список рекомендуемой литературы

Баженов М. В. Стыд как демаркация видимого и невидимого: Античность и Средние века / М. В. Баженов // Аналитика культурологии. – 2008. – № 10. – С. 134–138.

Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада / Ж. Делюмо. – Екатеринбург, 2003.

Килборн Б. Исчезающие люди. Стыд и внешний облик / Б. Килборн. – М., 2007.

Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М., 2000.

Соловьев В. Оправдание добра / В. Соловьев ; отв. ред. О. А. Платонов. – М., 2012.

Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза. – М., 2015.

Якоби М. Стыд и истоки самоуважения / М. Якоби. – М., 2001.

Julien A. Deonna, Raffaele Rodogno, Fabrice Teroni / A. Julien // Defense of Shame: The Faces of an Emotion. – N. Y., 2012. – P. 268.

Heller A. The power of shame / A. Heller // Dialectical Anthropology. – March 1982. – Vol. 6, Iss. 3. – P. 215–228.

СУПЕРЭГО

Суперэго (Сверх-я, Я-идеал) – сфера личности, представляющая собой комплекс совести, моральных черт и норм поведения, контролирующих действия Я и предлагающих ему образцы для подражания и деятельности.

В истории представлений о человеке идеи о внутреннем контроле его поведения, необходимости самоограничения, роли совести восходят к Платону и его учению о душе, где вожделеющее должно быть укрощено с помощью разума. В средневековой философии требования «усмирения плоти», гордыни, отказа от индивидуальных желаний в угоду более высоким религиозным ценностям становятся практически общим местом. В Новое время проблема совести нерелигиозного человека приводит к необходимости найти основания этого явления в особенностях сознания и психики самого человека. К этой проблеме обращаются Б. Спиноза, французские просветители, И. Кант и др.

Само понятие Сверх-Я впервые появляется в психоаналитической антропологии во второй топике (модели психики) З. Фрейда как третья инстанция в системе Id–Ego–Superego. Суперэго представляет собой систему бессознательного, поддерживающую и устанавливающую моральные стандарты, желаемые цели и идеалы. В отличие от врожденного и стихийного Оно люди приобретают Сверх-Я постепенно, как усвоение внешних регуляторов поведения, доказавших свою полезность (например, заимствуют у родителей) для адаптации к социальной реальности. Таким образом суперэго помогает человеку обрести гармонию с социальным миром и способствует процессу социальной адаптации. Сверх-Я разнонаправленно: оно одновременно объединяет то, к чему человек стремится (идеалы, желаемые образцы поведения, высокие цели), и то, чего он избегает (формулирует набор запретов, предупреждений об опасности).

Впервые феномен суперэго в варианте идеального Я Фрейд упоминает в статье «О нарциссизме» в 1914 г. Обнаружив, что подавление инстинктивных импульсов практически всегда провоцирует

конфликт, для объяснения которого используются культурные и нравственные категории, Фрейд высказал догадку, что у человека есть внутренний образец идеального поведения, с которым он соотносится для оценки собственных поступков. Степень любви к себе, рост самоуважения по сути представляют собой измерение совпадения идеального Я и Я реального. Фрейд предположил, что формирование Я-идеала инициируется родителями, но в последующей жизни он трансформируется, дополняется и модифицируется в процессах образования, профессиональной и практической деятельности. Эту идею Фрейд развивает в течение нескольких лет, переходя к пониманию идеального Я как критической инстанции, внутреннего цензора, и выделяет его функции: самонаблюдение, морализация, цензура сновидений, инициатор вытеснения, условие для воспроизведения предшествующего опыта отношений с людьми.

Впоследствии Фрейд рассматривает суперэго как источник чувства вины и подчеркивает его двойственный характер: оно может быть как сверхморальным, так и сверхжестоким. Основным механизмом формирования суперэго выступает идентификация – интернализация обстоятельств. Начиная со страха наказания и тревоги, обусловленной ситуацией, переживаемой как внешняя, ребенок постепенно, преодолевая комплексы, формирует собственное внутреннее критическое начало, и оно вызывает у него наибольший страх. Углубляя теорию суперэго и расширяя возможности ее применения, Фрейд подчеркивает, что сверх-Я возможно отличить от эго только в конфликтной ситуации, исследует роль суперэго в формировании культуры человека и становлении социальных требований к нему.

Главной чертой суперэго выступает его «строгость», вызванная защитной функцией этого феномена, с одной стороны, и интернализацией родительской традиции – с другой, так что суперэго – результат взаимного воздействия влиятельных фигур из внешнего окружения ребенка и его собственной работы над собой по защите от проблем. По поводу периода жизни, когда формируется сверх-Я, у исследователей психоаналитической ориентации нет единого

мнения. Сам Фрейд считал его достаточно поздним образованием, и такого же мнения придерживались его последователи, например, Хартманн и Левенштейн, полагая, что для достижения критического хорошо структурированного уровня сверх-Я человек должен уже обладать определенной самостоятельностью, иметь опыт разрешения конфликтных ситуаций. М. Кляйн, напротив, настаивает на раннем формировании суперэго в младенческий период посредством интроекции пугающих и наказывающих родительских фигур. Эта интроекция – необходимый результат проекции орально-садистских импульсов младенца на родителей.

В «Недовольстве культурой» Фрейд постулировал, что социальный порядок обеспечивается табу и ограничениями, лимитом удовлетворения влечений, а главными репрессивными силами здесь выступают силы суперэго, стимулирующие чувство вины. Сверх-Я посредством переживания вины оказывается связанным с культурными идеалами и побуждает индивидов отказываться от «первичного нарциссизма» «его величества младенца».

Поскольку суперэго не осознается, то выделение его функций затруднено. Базовые действия суперэго включают самонаблюдение, инициирование включения психологических защит, формирование суждений о себе. Исходя из них можно сформулировать пять основных направлений функционирования этого феномена: 1) функция носителя совести (внутреннего цензора, контролера желаний); 2) функция самонаблюдения как необходимое условие контролирующей совести; 3) функция формирования и носителя идеального Я; 4) функция представителя моральных ограничений, налагаемых культурой и обществом; 5) функция стимулятора стремления к самосовершенствованию и самореализации.

Развитое, работоспособное суперэго – это хорошо сбалансированная система разнонаправленных стремлений, выстроенная в определенную структуру. Основные компоненты суперэго: 1) интроекты – интернализированные директивы, наставления и запреты, представляющие «чувство присутствия другого» и связи с ним, даже когда рядом никого нет; 2) идеалы – представления, несущие типичные и желаемые стандарты или способы существования,

основанные на переживаниях радостных эмоций, возникающих при похвале, поощрении, любви. Идеальные объектные представления формируются из ранних детских впечатлений от родителей, которых ребенок видит совершенными и всемогущими. Идеалы всегда чрезмерны и приукрашены фантазиями об исполнении желаний, а также воспоминаниями об опыте взаимоотношений, вызвавших радость. Это ранние образы всемогущества, совершенства, чудесного являются весьма стойкими и становятся стандартами, с которыми субъект может соотносить себя. Идеалы варьируются в соответствии с полом, особенностями культуры и социальной группы и вносят свой вклад в то, что мы называем совестью, а она, в свою очередь, служит защите цивилизации.

Источниками идеальных представлений можно считать: 1) идеальные объектные представления – представления о любимых лицах, внушающих восхищение или страх; 2) хороший, устраивающий или идеальный образ самого ребенка, внушаемый ему родителями; 3) первоначальный нарциссизм ребенка, его фантазии о всемогуществе и самодостаточность младенческого эго; 4) текущая реалистическая самооценка, своих потенциальных возможностей в первую очередь.

В неопределенности сверх-Я, отождествленное с культурой, не выполняет больше подавляющую функцию по отношению к Оно и Эго. Суперэго представляет собой положительное условие, запускающее процесс компенсации и таким образом помогающее человеку преодолеть свое несовершенство. Среди представителей неопределенности значительное внимание к проблеме суперэго проявляет Э. Фромм, который трактует человека как «незавершенное существо», находящееся в беспрестанном поиске развития, даже если условия этого мира складываются не в пользу благоприятного окончания данного поиска. Концепция человека Э. Фромма фокусируется на важности внутренних духовных потенциалов человека и его ответственности за свою судьбу, двигателем которых и является суперэго, помогающее человеку осознать свое высокое предназначение «быть» в отличие от «иметь». Бессознательные противоречия человеческого духа, спонтанно возникающие и разрешаю-

щиеся в течение всей жизни, дают человеку шанс измениться в направлении совершенства.

Психоаналитические трактовки сверх-Я подогрели интерес современных исследований к идеям суперэго как «сверхкультуры» и «сверхсознания». Так, например, идеи интеллектуально-нравственного террора, осуществляемого идеологами «новых левых» 60-х гг. прошлого века, предлагали разрушение капитализма путем ниспровержения «старой» системы ценностей внутри самого субъекта. Постмодернистские трактовки общества потребления на место сверх-Я ставили стихийные рыночные силы, интериоризованные потребителем и манипулирующие им. Культурно-антропологические теории обратились к инструментализму и конструктивизму в объяснении этнических феноменов, полагая этническую идентичность результатом неосознаваемого человеком воздействия политических и культурных факторов.

М. Мамардашвили, предположил наличие «сверхчеловеческого», предельного для человека состояния, которое задает отношение между человеком и миром, где человек создает сам себя в качестве человека. «Личностные основания» мыслей людей означают выход человека за пределы природных качеств, культуры и общества. «Трансцендирование» у М. Мамардашвили позволяет выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия вне зависимости от их временных изменений, то есть самоосуществляться.

Е. А. Батюта

Список рекомендуемой литературы

Вальверде К. Философская антропология [Электронный ресурс] // Антропологии XX века. – URL: http://society.polbu.ru/valverde_antropology/ch20_all.html (дата обращения: 30.06.2016).

Спектр антропологических учений. Вып. 2 / отв. ред. П. С. Гуревич. – М., 2008.

Тайсон Ф. Суперэго: теоретический очерк / Ф. Тайсон, Р. Тайсон // Психоаналитические теории развития. – Екатеринбург, 1998.

Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ / З. Фрейд. – М., 2009.

Фрейд З. Недовольство культурой / З. Фрейд. – М., 2013.

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА. СУЩЕСТВОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Сущность человека в категориальном плане противопоставляется существованию человека, эти категории могут быть определены только друг через друга. Еще в начале XX в. немецкий историк философии Ф. Хайнеман разделил все философии на две группы. Одни, названные им «эссенциалистскими», допускали, что у человека есть заранее определенная сущность, которая предопределяет все его поступки. Значит, человек не свободен в своем жизненном выборе, он не может свободно выбирать, как ему поступить в той или иной ситуации. Его сущность выбирает за него. Человек не несет ответственность за свой выбор. Например, марксизм определяет сущность человека как «совокупность общественных отношений». Это значит, что человек всегда таков, каким его воспитало общество. Если сущность человека биологическая и он «неопределившееся животное» (Ф. Ницше), то за свои «животные» поступки он тоже не может нести ответственность. В эссенциализме сущность человека признается первичной, а его существование (жизнь каждого индивида в его мире) – вторичной.

И только философии, названные Ф. Хайнеманом «экзистенциалистскими», исходят из того, что никакой заранее предопределенной «сущности человека» нет. Каждый человек в каждой важной жизненной ситуации осуществляет свой собственный выбор и несет за него полную ответственность. Таким образом, индивидуальная жизнь человека в мире – его «существование» – формирует то, чем станет человек. Каждый человек отвечает полностью за каждый свой поступок, а из таких его поступков и занимаемых позиций и складывается его сущность. Человек делает сам себя. Это и выражает одно из принципиальных положений экзистенциализма: «Существование [человека] предшествует сущности [человека]» (Ж. П. Сартр). Именно для того чтобы подчеркнуть, что экзистенциализм требует исходить из существования, из живой

жизни человека, в которой он руководствуется только собственным выбором, экзистенциализм называется также «философией [человеческого] существования».

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

История философии : учеб. пособие / А. В. Перцев, В. Т. Звиревич, Б. В. Емельянов, О. Б. Ионайтис, Е. С. Черепанова, В. И. Кудрявцева, Ю. В. Циплакова, Т. В. Крапивина ; под общ. ред. А. В. Перцева. – Екатеринбург, 2014.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе [Электронный ресурс] // Моя библиотека марксизма. – URL: <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Feuerbach/lfeuerbach.html> (дата обращения: 30.09.2016).

Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 319–344.

СУЩЕСТВОВАНИЕ ПОДЛИННОЕ И НЕПОДЛИННОЕ

Существование неподлинное – термин, введенный в философию представителями экзистенциализма. У основоположника экзистенциализма С. Кьеркегора оно описывается с помощью понятия «мода», которой стало подвержено все – и одежда, и мысли, и убеждения. Неподлинное существование противопоставляется подлинному или собственному существованию, при котором человек проявляет свою уникальность в отношении к миру, свободно выбирает свое отношение к миру. Поскольку в западной философии после И. Канта не принято всерьез говорить о «мире-как-он-есть-на-самом-деле», о «мире-самом-по-себе», человеческое существование всегда представляет собой конструирование мира. Человеку надо выбирать, примет ли он тот образ мира, который сформирован не им и навязан ему, либо он сформирует, свободно выбирая, свой образ мира и свою стратегию поведения в нем.

Человек начинает свою жизнь в неподлинном существовании, живя навязанной ему (несобственной) жизнью. Эту жизнь ему навязывают традиции, старшие, начальники, даже его собственное тело. Переживание зависимости своей жизни от внешних факторов и составляет неподлинное существование человека. Экзистенциализм представляет собой учение о том, как от такого неподлинного существования человек переходит к подлинному, собственному.

У С. Кьеркегора неподлинное существование представляет собой, во-первых, жизнь человека, поглощенного удовлетворением навязываемых ему потребностей (ибо представление о счастье навязывает ему общество, определяя, какие потребности ему надо удовлетворить, чтобы считаться достойным членом общества). Такую жизнь, всецело поглощенную поиском наслаждений, воплощает Дон Жуан. Но привычные наслаждения перестают быть наслаждениями, превращаясь в рутину. Человек превращается в своего рода наркомана, который вынужден непрерывно повышать дозу наслаждений, искать все новые и новые, а в результате утрачивает себя, попадая в зависимость на этой, эстетической стадии существования. Во-вторых, человек ведет неподлинное существование и тогда, когда он считает смыслом своей жизни исполнение общественного долга. Это тоже лишает его индивидуальности, делая рабом общественного мнения, моральных и правовых установлений. Полностью выявить свою уникальность человек может, только общаясь с Богом.

У М. Хайдеггера неподлинное существование есть все, что подвержено моде, и описывается безличными предложениями «говорят», «носят», «поют». В таких предложениях нет субъекта, но в немецком языке он заменяется искусственным его заместителем – *man*. М. Хайдеггер превращает эту лингвистическую конструкцию в субъект, который определяет моду на все, – он делает из нее существительное, добавляя артикль. Теперь *das Man* – суперсубъект, который определяет в обществе моду на все. В русском языке это передается выражениями «есть мнение», «принято полагать», «считается».

У Ж. П. Сартра подлинным существованием считается только существование человека в мире проектов – мечтаний, которые, как он надеется, позволят ему выразить собственную уникальность. Так, о человеке больше говорит не то, что он работает официантом, а то, что он мечтает прыгнуть с парашютом. (Аналогичный проект – «утиная охота» в одноименной пьесе А. Вампилова, охота, на которую все время мечтают уехать из рутины герои пьесы, но так и не уезжают.) Реализованная мечта превращается в тягостную действительность, которая оседает новым грузом на человеке. Он вынужден влачить свое прошлое, свою нынешнюю жизненную ситуацию, свое тело, – переживание этого и есть его неподлинное существование.

Существование подлинное – противоположность неподлинному существованию. Оно начинается тогда, когда человек набирается мужества стать самим собой и начинает реализовывать в своем жизненном выборе собственную индивидуальность. Это его жизнь, которая является его подлинной, собственной жизнью. Экзистенциалисты по-разному понимают, в чем состоит подлинное существование. Так, у С. Кьеркегора оно состоит в диалоге городского отшельника, изолировавшего себя от всех прочих людей, с Богом. Человек непрерывно вопрошает Бога, выражая свою уникальность в таких вопросах, и однажды обнаруживает в своей душе ответ, до которого он никогда не мог бы прийти сам.

У К. Ясперса подлинным существованием может быть, во-первых, подлинная коммуникация – задушевное общение с близкими людьми, в ходе которого не осуществляются определенные извне социальные роли, а одна экзистенция – «живая душа» – раскрывается навстречу другой. Во-вторых, подлинное существование состоит в общении с Запредельным, с Трансценденцией, которое являет себя в «шифрах трансценденции», ими выступают все достижения подлинной человеческой культуры.

У М. Хайдеггера подлинное существование – это существование человека при Бытии, в качестве «пастыря», хранителя Бытия. Дом Бытия – в языке. Вслушивание в язык народной культуры (частью которой является и культура высокая) позволяет человеку

услышать зов Бытия и откликнуться на него. Тогда его подлинное существование станет Бытием, явленным в данном конкретном месте, к примеру, Толстой есть Бытие, явленное в Ясной Поляне. Бытие есть, в сущности, деперсонализированное понятие Бога. Подлинное существование человека выражается в том, что он понимает себя и других как воплощения одного и того же Единого, Всеобъемлющего. (Встреча с человеком, посвященным в тайны Бытия, воспринимается как встреча с посланцем Бытия, которое что-то хочет сказать тебе, посылая этого посланца. В свою очередь, твой ответ такому посланцу – это ответ Бытия, явленного в тебе, ему. Так Бытие ведет диалог с самим собой.)

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор ; пер. с дат. – Изд. 2-е, доп. и испр. – М., 2010.

Сартр Ж. П. Тошнота : пер. с фр. Ю. Я. Яхниной / Ж. П. Сартр. – М., 2014.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М., 1993.

Ясперс К. Философия. – Кн. 3 : Метафизика / К. Ясперс ; пер. А. К. Судакова. – М., 2012.

ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ

Тело без органов – понятие-метафора, введенное в обиход авторами двухтомника «Капитализм и шизофрения» Ж. Делезом и Ф. Гваттари. В свою очередь, Делез и Гваттари позаимствовали эту метафору из театральной практики А. Арто. Употребляемое вначале как техническое понятие в одной из постструктуралистских концепций, на сегодняшний день оно стало одним из ключевых концептов постантропологии.

Человек в его традиционном понимании (первобытность – Древний мир – Средние века) и в понимании философов Нового времени, согласно Делезу и Гваттари, представляет собой обусловленный обществом искусственный конструкт, в котором индиви-

дуальное «Я» (сознание, психика, душа) подчинено общественным правилам, жестким установкам и нормам. Такое «Я» представляется страдающим паранойей, весь социальный мир и культура – аппаратом насилия, в котором «Я» вынуждено подавлять свои желания и страдать.

В противовес насквозь паранойяльному миру «нормальной» общественной жизни и практики для Делеза и Гваттари действующее телесное существо изначально определяется не через способность мыслить, но через способность «желать». Желательное тело постоянно стремится выйти за свои пределы, хаотично соединяясь со случайными неструктурными или структурными сочетаниями предметов, «обломками» окружающей реальности. Эти динамичные, постоянно меняющиеся хаотичные соединения являются *коннективными синтезами*, а система, в которой желательное тело находит себя, – *желательным производством*, цель которого производить все новые и новые синтезы. Пространство желательного производства представляет собой универсальную реальность Id (фрейдского «Оно»), которое царит повсюду. Желательное производство не имеет центра, на всех его участках, то тут то там, появляются новые коннективные синтезы, то есть удовлетворяются желания-фантазмы. Ярким примером здесь является шизофреник, психика которого направлена на максимальное количество воспроизводства случайных связей.

Внутри желательного производства и располагается тело без органов – «скользящая, матовая, напряженная поверхность», «аморфный, недифференцированный ток», «вздохи и крики»¹⁰⁶. Тело без органов, с одной стороны, присоединяет к себе «органы», детали, которые образуют коннективные синтезы при удовлетворении желаний, но, с другой стороны, испытывает страдание от этих присоединений. Также через коннективные синтезы тело без органов ощущает действие власти, «Бога, который его загрязняет и душит, организуя» «пытки», «гвозди в плоть»¹⁰⁷. Таким образом тело без органов

¹⁰⁶ Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 24.

¹⁰⁷ Там же.

испытывает одновременно влечение, сладость, участвуя в реализации желаний, а с другой – испытывает страдание и боль умирания. По аналогии с концепцией З. Фрейда можно сравнить тело без органов с дуалистичным влечением к наслаждению и смерти внутри бессознательного.

Таким образом, тело без органов, являясь условием любого соединения, само этих соединений изначально лишено. Это чистая субстанция, «неподвижный двигатель»: «Полное тело без органов – это само непроизводительное, стерильное, непорожденное, непотребляемое. Антонен Арто открыл его там, где оно было, без формы и без образа»¹⁰⁸.

Тело без органов существует одновременно в индивидуальном и общественном модусах. Оно является базой, вокруг которой организуются желания. Так, капитал – тело без органов капитализма. Общество («социус») – тело без органов общественной жизни.

Тело без органов вместе с прикрепленным к нему динамичным хаосом коннективных синтезов внутри желающего производства и является для Делеза и Гваттари изначальной конструкцией, из которой формируется мир жизни. В этой конструкции они выделяют два свойства – проактивное *фантазмирование* (производство фантазмов) и реактивное *переживание насилия и страданий* от окружающего желающего производства. В результате этих двух сил и возникает устойчивое социальное окружение, которое формирует фантазмы, насильно создавая организм, иерархию, социальные статусы и «Я». Таким образом, человек есть фикция, результат насилия, побочный продукт желающего производства; чтобы стать свободным и уменьшить страдание, необходимо отказаться от своего «Я», устойчивого социального окружения и обнаружить в себе подлинную реальность, сделаться телом без органов.

Этому процессу освобождения посвящен знаменитый раздел («плато») второго тома работы «Капитализм и шизофрения» («Тысяча плато», 1980) под названием «Как сделаться телом без органов?». Человек должен последовательно прислушиваться к тем разрушительным импульсам, которые в нем есть для того, чтобы

¹⁰⁸ Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. С. 22.

расколоть свое социальное «Я». В результате классический, обусловленный биологической и общественной практикой человек исчезнет, превратившись в постчеловека.

Согласно «Тысяче плато» существуют разрушительные, раскалывающие практики осторожные эксперименты, позволяющие подойти к телу без органов: через ипохондрию (найдя свое «ипохондрическое тело»), паранойю («что-то извне разрушает меня и восстанавливает меня»), наркотики, шизофрению, мазохизм.

При этом необходимо соблюдать осторожность, указывают Делез и Гваттари. Приближение к телу без органов без соблюдения осторожности может привести к преждевременной смерти. Поэтому авторы «Тысячи плато» не забывают говорить об «инъекциях осторожности»: «...Оно ждет вас, это – некий опыт, неизбежное экспериментирование, уже заверщенное в тот момент, когда вы его предприняли, и незавершенное, ибо вы не предприняли его. Или же оно может быть ужасающим, может привести вас к смерти. Оно – как нежелание, так и желание. Оно – вовсе не понятие, не концепт, а скорее практика, совокупность практик. Тело без органов, мы не достигнем его, мы не можем достичь его, мы всегда приближаемся к нему, оно – предел. Мы говорим: так что же это такое – Тело без органов – но мы уже на нем, ползая как паразит, двигаясь на ощупь как слепец или бегая как безумец, путник пустыни или кочевник степи. Именно на нем мы спим, бодрствуем, на нем мы сражаемся, бьемся или терпим поражение, на нем мы ищем свое место, узнаем собственное неслыханное счастье или невероятные крушения, на нем мы проникаем и проникаемы; на нем мы любим»¹⁰⁹.

Таким образом, «стать Телом без органов» означает начать процесс медленного, последовательного разрушения социальных и биологических практик, связанных с повседневным и духовным человеческим опытом (со всем тем, что вызывает паранойю). Однако делать это стоит так, чтобы получать от данного процесса удовольствие и наслаждение. Приближаться к Телу без органов означает также

¹⁰⁹ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Кн. 2 : Тысяча плато. Екатеринбург ; М., 2010. С. 249.

постепенно избавляться от привычных практик субъективации, пользования языками и кодами (означивания), социальных иерархий, стратификации, функциональности. Но главный враг Тела без органов, в котором объединены и коды, и иерархии, и функции, – организм. Избавляясь от социальных функций, нельзя исключить и функцию организма: «Что это означает... перестать быть организмом? Как объяснить, до какой степени это просто и что мы делаем это каждый день. С какой необходимой предосторожностью, искусством дозировок, а также с опасностью, передозировкой. Мы действуем не ударами молота, а с помощью очень тонкого напильника изобретаем саморазрушения, не смешивающиеся с влечением к смерти. Демонтирование организма никогда не являлось самоубийством, оно скорее открывает тело соединениям, предполагающим целиком всю сборку, циркуляции, конъюнкции, ступенчатость и пороги, переходы и распределения интенсивности, территории и детерриторизации, измеренные с ловкостью землемера. В пределе демонтирование организма не труднее, чем демонтирование других страт – означивания и субъективации»¹¹⁰. Приближение к телу без органов является одной из важнейших процедур в шизоанализе.

Ю. В. Циплакова

Список рекомендуемой литературы

Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург, 2007.

Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург, 2010.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ

Т о л е р а н т н о с т ь – способность переносить внешнее раздражение или воздействие; психологическая устойчивость в ситуации разногласия или разнообразия, терпимость к чужим взглядам,

¹¹⁰ *Делез Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Кн. 2 : Тысяча плато. С. 266.

поступкам, образу жизни; гражданская добродетель, заключающаяся в том, чтобы не подавлять чужое мнение или образ жизни, даже если такое мнение или образ жизни вызывают моральное неодобрение, ради сохранения свободы выбора в обществе и обеспечения прав личности; характеристика государственной политики, запрещающей подавление официальными или иными обладающими властью лицами нравственного, религиозного, политического выбора в обществе. Понятие толерантности, таким образом, может охватывать три аспекта: 1) толерантность как психологическая установка индивида; 2) толерантность как нравственная ценность, на которую индивиды ориентируются в своем индивидуальном поведении; 3) толерантность как общественная норма, закрепленная в законодательстве или признанная таковой социумом.

П. Николсон выделяет несколько составляющих элементов толерантности: а) отклонение мнения, поступка или образа жизни от предполагаемой нормы; б) общественная значимость или важность для окружающих такого мнения, поступка, образа жизни; в) сознательное и обоснованное неодобрение или моральное осуждение отклоняющегося мнения, поступка или образа жизни; г) обладание властью для подавления или ущемления свободы придерживающихся неодобряемого мнения или образа жизни; д) воздержание от применения власти для подавления; е) справедливость того, что власть и сила не применяются для подавления инакомыслия. Такая формулировка позволяет отличить толерантность от безразличия (либо по отношению к незначительным отклонениям, либо по отношению к неморальным отклонениям) и от «уважения, принятия и признания» (игнорирующих элемент неодобрения или морального осуждения в толерантном отношении), а также подчеркнуть всю парадоксальность толерантности: осуждение, не переходящее в подавление.

В иных изложениях смысла толерантности, например, в Декларации принципов толерантности, принятой ЮНЕСКО в 1995 г., которая принимает «терпимость» в качестве основного термина для перевода *tolerance* на русский язык, происходит отождествление с «принятием»: «Терпимость означает уважение, принятие

и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности. ...Терпимость – это не уступка, снисхождение или потворство. Терпимость – это прежде всего активное отношение, формируемое на основе признания универсальных прав и основных свобод человека» (Ст. 1 Декларации). Такое объявление терпимости активной позицией и отождествление терпимости и принятия не только озадачивает лингвистически, но и кажется совершенно утопическим: в разнообразии и разногласии современного мира всегда будут взгляды, практики, образы жизни, которые многие не смогут «уважать, принимать, ценить». Однако, признавая, что уважение или принятие всех и всяческих мнений, поступков и образов жизни нереалистично, можно справедливо требовать уважения к самим людям, которые придерживаются неодобряемых мнений или образа жизни. Мы можем уважать право других людей на собственный выбор, пусть даже, по чьему-то мнению, ошибочный или аморальный.

Такой перенос внимания с неодобряемых мнений, поступков, образа жизни на самих людей, которые имеют право на собственное мнение, право вести свою жизнь в соответствии со своими собственными убеждениями позволяет понять, как возможно толерантное отношение и почему толерантность можно считать активной жизненной позицией. Здесь чрезвычайно важным оказывается определение границ толерантности. Нарушение прав личности, которые и служат моральным оправданием толерантности, то есть попрание личных свобод, не может составлять объект толерантного отношения. Однако следует иметь в виду, что толерантность принадлежит скорее сфере межличностных отношений (моральное неодобрение), чем сфере правового регулирования (кара за правонарушение). Более того, важно подчеркнуть, что речь идет о моральных различиях; не следует распространять толерантность на то, что не является моральным выбором личности (расу, национальность и до некоторой степени пол, сексуальную ориентацию, физическое и психическое здоровье), в отношении всех этих свойств и качеств индивидуальности можно говорить только о принципах равного уважения и справедливости.

Самым очевидным примером толерантного отношения является веротерпимость, когда придерживающиеся той или иной религии люди могут считать инаковерующих заблуждающимися или порочными, но не применяют насилия или иной способ принуждения для обращения их в свою веру, для препятствования в соблюдении ритуалов и норм иной религии. Дж. Локк считал, что при соблюдении общих правил общежития (права на жизнь, свободу и собственность) несправедливо применять силу к убеждениям людей, даже если мы считаем их ложными или порочными: во-первых, поскольку насилие не может изменить убеждений; во-вторых, поскольку сила не делает властителя правым в вопросах морали; в-третьих, поскольку насильственная смена убеждений не сделает человека более моральным, заслуживающим поощрения со стороны людей (или Бога).

Р. Форст выделяет четыре исторически существовавшие модели толерантного отношения: а) в ситуации явного большинства или обладания всеми ресурсами власти некоторой группой господствующий слой людей может попустительствовать существованию диссидентствующих на своих условиях (Нантский эдикт); б) при примерной равносильности разномыслящих групп может быть достигнут взаимный компромисс ради мирного сосуществования (Аугсбургский мир); в) несмотря на различия в убеждениях и образе жизни, представители разномыслящих групп обоюдно уважают и признают друг друга равноправными в общем социально-политическом целом (секуляризм Французской Республики); г) члены сообщества высоко ценят разнообразие и принимают убеждения, отличные от собственных убеждений и образа жизни как необходимый и значимый элемент совместной жизни или даже считают чужие убеждения не лишенными некой доли истинности и моральной привлекательности.

Исторические формы толерантности могут меняться, а принципы, которые обосновывают справедливость толерантного отношения, в разных контекстах могут быть различными. Так, можно исходить из признания ограниченности своих познаний, скептицизма, который выражается в сдерживании своего практического

осуждения взглядов и образа жизни других людей. Можно счесть некоторую ценность более значимой (например, ценность мирного сосуществования, ценность свободы выбора, ценность прав и свобод личности), чем собственное несогласие или осуждение конкретного мнения или поступка. Можно попытаться обнаружить в плюрализме некое фундаментальное единство человеческой природы и начать ценить разнообразие, которое и делает нас особенными. Можно, наконец, просто признать естественность и даже биологическую необходимость разнообразия форм проявлений человеческого для более продуктивного выживания вида и процветания сложных сообществ. Однако в современных мегаполисах, в глобализированном мире толерантность оказывается необходимой адаптивной способностью, позволяющей сохранять верность собственным моральным убеждениям и в то же время не впадать в воинствующий фанатизм.

А. С. Меньшиков

Список рекомендуемой литературы

Forst R. Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs / R. Forst. – Suhrkamp Verlag, 2003.

Декларации принципов толерантности ЮНЕСКО [Электронный ресурс]. – URL: http://www.unesco.org/webworld/peace_library/UNESCO/HRIGHTS/124-129.HTM#one; http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml (дата обращения: 30.06.2016).

Николсон П. Толерантность как моральный идеал / П. Николсон // Толерантность. Исследования. Переводы. – Екатеринбург, 2001.

Уолцер М. О терпимости / М. Уолцер. – М., 2000.

Хомяков М. Б. Проблема толерантности в христианской философии / М. Б. Хомяков. – Екатеринбург, 2000.

Хомяков М. Б. Толерантность: Парадоксальная ценность / М. Б. Хомяков // Журн. социологии и соц. антропологии. – 2003. – Т. 6, вып. 4.

ТОСКА

Философский смысл это понятие, обычно описывающее угнетенное психологическое состояние, связанное с невозможностью вновь обрести утерянное счастье, обрело стараниями экзистенциалистов. Согласно Н. Бердяеву экзистенциальная тоска есть переживание разрыва между экзистенцией и трансценденцией. Однако, в противоположность скуке, при которой этот разрыв представляется непреодолимым, тоска предполагает надежду человека преодолеть этот разрыв.

Человек конечен, а трансценденция бесконечна. Человек в философии романтизма, а затем и в философии экзистенциализма, стремится слиться с Бытием, причаститься к его целостности и раствориться в ней. (Аналогичные чувства испытывает верующий, стремящийся слиться с Богом.) Однако суэта неподлинности постоянно мешает этому. Человек погрязает в делах этого мира. Чтобы избавить его от плена суетности, нужно сильное средство, каким и выступает тоска. Экзистенциалисты описывают постепенное нарастание тоски: вначале она проявляет себя как неизвестно чем вызванное печальное настроение, которое приходит и уходит, затем такое настроение превращается в меланхолию и продолжается непрерывно. Крайняя степень его, при котором окружающий суетный мир вызывает тошноту, «нудоту», и есть переживание тоски. В тоске человек чувствует себя, во-первых, чуждым суетному, неподлинному миру; во-вторых, покинутым и заброшенным трансценденцией (Богом, Бытием, Небесами...); в-третьих, страстно стремящимся преодолеть возникший разрыв, которого не было в состоянии откровения-просветления. Самое яркое выражение тоски – восклицание Христа на кресте: «Эли, эли! Лама савахфани?» (Мф. 27, 46), передаваемое как «Боже, Боже мой, вонми ми, вскую оставил мя еси?».

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Воробьева И. А. Психологическое содержание представлений о тоске / И. А. Воробьев // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2012. – № 2(34). – С. 160–165.

Св. Евангелие от Матфея [Электронный ресурс] // Библия Онлайн [интернет-портал]. – URL: <http://www.bibleonline.ru/bible/rus/40/27/> (дата обращения: 30.09.2016).

ТРЕПЕТ

Трепет – религиозное переживание, выражающее качественную пропасть между совершенным (Божественным) и несовершенным (человеческим) существованием; соединение крайней степени страха, изумления и восхищения.

В философский оборот понятие трепета входит главным образом за счет трактата С. Кьеркегора «Страх и трепет» («Frygt og Bæven», 1843), в котором, наряду с другими его текстами, проблематизируется формирование индивидуального религиозного сознания. Название текста отсылает к Священному Писанию, а именно к посланиям апостола Павла: «и был я в немощи и в страхе, и в великом трепете» (1 Кор. 2:3); «со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Флп. 2:12). Обращаясь к ветхозаветной повести об Аврааме и Исааке, С. Кьеркегор вскрывает парадоксальную сущность человеческой религиозности.

С. Кьеркегор ставит вопрос об экзистенции как страстном и заинтересованном единичном существовании человека. Именно страстность отношения человека к своему существованию, продиктованная тем, что религиозный человек всегда мыслит себя в перспективе завершения собственной жизни и обретения ее качественного содержания, выражена в трепете по отношению к абсолютному (Божественному). Характер отношения к собственному существованию С. Кьеркегор описывает в виде трех «стадий»: эстетической, этической и религиозной. Эти стадии не иллюстри-

руют последовательный процесс развития самосознания человека, однако каждая из них по-своему подготавливает религиозное мироотношение.

Существование «эстетического» человека с его рассеянным на внешние впечатления мирозерцанием, не имеющим центра в его собственной личности, способствует постижению человеком его действительного положения как временного существа, переживающего по данному поводу страх, отчаяние и тоску, которые с этих пор становятся содержанием его самосознания. «Этический» человек подготавливает себя к тому, чтобы осуществить собственную свободу через выбор себя не в то или иное отношение к окружающим событиям, а совершить абсолютный выбор себя как существа, находящегося в перспективе неминуемой смерти, в отношении к абсолютному источнику собственного существования. Именно содержание этих двух стадий существования дает почву для парадоксального «скачка» веры, качественно перестраивающего человеческое существование в религиозную позицию.

Огромное значение для религиозного сознания С. Кьеркегор отводит экзистенциальному опыту, который создает необходимую напряженность существования. «Исходной точкой для достижения абсолютного становится переживание страха и отчаяния» по поводу направленности существования к смерти, а трепет выражает сам парадоксальный «скачок» соприкосновения с божественным¹¹¹. С. Кьеркегор рассматривает трагическую перспективу свободы человека; трансцендентный характер Божественной истины исключает возможность причастности к ней посредством человеческих стараний. Человек в своем существовании оказывается предоставлен самому себе (автономен, а потому непоправимо греховен), поэтому переживание трепета является наиболее естественным и глубоким содержанием религиозного мироотношения. П. А. Флоренский не только видит в переживании трепета истинный корень религии, но и связывает чувство трепета с изумлением, сходным

¹¹¹ См.: *Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М., 2010. С. 243–244.

с изумлением, о котором говорил Аристотель как о начале всякого познания и философии. Познанию предшествуют соприкосновение с предметом интереса и потрясение, вызванное тем неведомым, что открывается в этом соприкосновении.

А. А. Сысолятин

Список рекомендуемой литературы

Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев ; сост. и вступ. ст. В. Н. Калюжного. – М., 2011.

Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни / С. Кьеркегор ; пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М., 2014.

Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор ; пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М., 2010.

Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах / П. А. Флоренский. – М., 2012.

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления / Л. Шестов. – СПб., 2011.

УДОВОЛЬСТВИЕ (И НЕУДОВОЛЬСТВИЕ)

Уд о в о л ь с т в и е (и н е у д о в о л ь с т в и е) – чувство, переживаемое в результате удовлетворения потребности. Получение удовольствия предполагает, что «Я» человека проецирует свои желания на тот набор ощущений, который способен снять ощущение напряженности, вызванное этой проекцией. Личность и ее желания способны превратить во внутреннее самоудовлетворение, самоощущение даже то, что не очень соответствует полной реализации потребности, при этом внешние условия этого самовнушаемого удовлетворения могут не играть существенной роли. «Эпицентром» удовольствия оказывается «Я», переживающее удовольствие как комфортное, целостное восприятие собственного образа, без рефлексии над происходящим и самоанализа. Обычно удовольствие кратковременно, дискретно и поэтому вызывает у человека стремле-

ние к повторению и разнообразию удовольствий. Удовольствие также может рассматриваться как опыт удовлетворения потребностей, и в этом случае оно приобретает социально-культурную окраску, считается интериоризованными социокультурными императивами, задающими практики переживания удовлетворенности.

Стратегии удовольствия формируются культурой и отражают целостные самопредставления человека определенной культурной общности, характеризуют комплекс его витальных и духовных ценностей. Индивидуально и культурно окрашенные практики удовольствия тем не менее основаны на общих для всех людей и культур стратегиях: свободы, жизни, смерти, еды, сексуальности, гигиены, визуальной и звуковой гармонии, избирательности вкуса и запаха, движения, коммуникации, смеха, боли и т. д.

Опыт переживания удовольствия осмысливался в философии и антропологии в идеях гедонизма и аскетизма, начиная с Эпикура и заканчивая новейшими идеями постмодернизма и постпостмодернизма, постулирующими фрагментацию удовольствия и превращения его в гедонистический дискурс и потребительские иллюзии.

Механизмы удовольствия анализировали представители психоаналитической традиции. В своем знаменитом труде «По ту сторону принципа удовольствия» З. Фрейд считает принцип удовольствия (немедленного удовлетворения бессознательных потребностей) основным инструментом регуляции психической деятельности. Человек бессознательно стремится получать неограниченное наслаждение и избегать неудовольствия, с которыми связаны чередование перенапряжения и его разрядка. Принципу удовольствия противостоит принцип реальности, выраженный в учете реальных условий и возможностей удовлетворения влечений. Но в конечном счете принцип реальности все равно действует в поддержку принципа удовольствия, лишь откладывая достижение цели получения наслаждения до возникновения благоприятной ситуации. В работе «Неудовлетворенность культурой» Фрейд формулирует человеческое понимание счастья и жизненной цели как стремление к отсутствию боли и неудовольствия, с одной стороны, и переживанию сильных чувств наслаждения – с другой. Радикальный способ достижения удовольствия заключается в ограничении первичных

позывов, как этому учит восточная мудрость и проводит в жизнь практика йогов. Если это удастся, то мы, конечно, отказываемся и от всех иных форм деятельности (приносим в жертву жизнь) и лишь другим путем достигаем того же счастья покоя.

Другая методика защиты от страданий видится Фрейдю в сублимации первичных позывов (в переключении психической энергии). Человек, восприимчивый к обаянию искусства, не может недооценивать этого источника наслаждения и утешения. Однако, замечает Фрейд, легкий наркоз, в который погружает нас искусство, не может дать нам большего, чем мимолетное отвлечение от тягот жизни; и оно недостаточно сильно, чтобы заставить нас забыть реальное несчастье. В психоаналитической концепции Ж. Лакана три категории удовлетворения: 1) фаллическое наслаждение; 2) прибавочное наслаждение и 3) наслаждение Другого. Для Лакана наслаждение – это не энергия бессознательного, получающая разрядку, это «зияние в бессознательном», иллюзия контроля над желаниями в действиях, преодолевающих желания. Удовольствие, по Лакану, отличается от наслаждения тем, что удовлетворение в этом случае переходит в Реальное, это опыт Реального, и поэтому оно само может вызывать страдание, боль, в этом смысле наслаждение травматично. Это парадоксальное удовольствие, причиняемое удовольствием (Жижек).

Большое внимание удовольствию уделяют исследователи потребительского общества, находя в нем основной мотив желаний современного человека, а также эстетика, ставящая удовольствие в основание вкуса, герменевтика, теоретики моды и современной литературы.

Е. А. Батюта

Список рекомендуемой литературы

Барт Р. Удовольствие от текста / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1994. – С. 462–518.

Литвак М. Е. О наслаждении и удовольствии [Электронный ресурс]. – URL: http://webinary.com.ua/publ/stati_dlja_kazhdogo/o_naslazhdenii_i_udovolstvii_m_e_litvak/6-1-0-889 (дата обращения: 30.05.2016).

Назио Х.-Д. Пять уроков по теории Жака Лакана / Х.-Д. Назио. – М., 2014.

Сурова Е. Э. Стратегии удовольствия [Электронный ресурс]. – URL: http://elib.org.ua/philosophy/ua_show_archives.php?archive=0217&id=1109148965&start_from=&subaction=showfull&ucat= (дата обращения: 30.05.2016).

Татаринцева Е. А. Отношение к понятиям «удовольствие» и «наслаждение» в разные исторические эпохи / Е. А. Татаринцева // Аналитика культурологии. – Вып. № 27. – 2013.

Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд. – М., 2014.

Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности / М. Фуко. – СПб., 2004. – Т. 2.

ЧЕЛОВЕК

Человека на протяжении всей его истории больше всего интересовал он сам. И в этом нет ничего удивительного. Все знания, добытые человеком, прямо или косвенно являются знаниями о нем самом. Каждая из наук имеет свое представление о человеке. Даже физика (в лице А. Эйнштейна) примысливает «наблюдателя» к своим картинам мира.

Некоторые философы, следуя давней традиции, полагают, что все «точные» науки являются «частными», «специальными», а потому философия должна сводить их частичное знание о человеке в единое целое, в общее представление о «человеке в целом». При этом как бы само собой разумеется, что философия, «обобщающая» все знания, должна руководить всеми «частными» науками (ведь частичность всегда была признаком ущербности, только целостность есть признак совершенства и здоровья). Именно поэтому «специальные» науки (в том числе «специальные» науки о человеке) всегда относились к философии предубежденно, предвидя ее посягательства на главенство. Сегодня это выразилось в бунте неповиновения, когда каждая наука норовит быть сама себе философией. Однако вся такая «сама себе философия» может быть изложена в тоненькой брошюрке и имеет такую же ценность,

какую имела бы, например, написанная философом брошюрка о квантовой механике.

Представление об «объекте» и «предмете» исследования, в том числе и применительно к человеку – как «более широком» и «более узком», восходит к тому стилю мышления, который соответствовал традиционному обществу с его натуральным хозяйством. В традиционном обществе основой был крестьянский двор, где в условиях натурального хозяйства производилось все: в нем обеспечивали себя питанием, изготавливали одежду, строили жилище и подсобные помещения, воспитывали детей и т. п. Глава такого натурального хозяйства один представлял его в целом, зная все, что в нем происходит, и умея делать все, что в нем делается. У него была монополия на знание и понимание всего в целом. Остальные члены патриархальной хозяйствующей семьи знали только свой участок работы, то есть имели знание частичное и одностороннее. Тот же принцип переносился и на общество в целом. Всю истину знал король или царь, «отец народа», а остальные обладали лишь частичным знанием.

В обществе, где сложилось развитое и глубокое разделение труда, сопровождаемое самой узкой специализацией, уже нет и не может быть единого «обобщенного» представления о каком-то «объекте», которое бы сочетало в себе все «предметные» знания о нем. Как отмечалось в отечественной философии еще в 70-е гг., то знание о человеке, которое дает эстетика, может быть лишь чисто внешним образом соединено с тем знанием, которое дает о нем паразитология.

В сущности, эта точка зрения была выражена еще И. Кантом. Согласно его учению каждая из наук сама складывает свой предмет из опыта, пользуясь такими категориями рассудка, как «часть – целое», «принадлежность – отдельное существование» и т. п. Если я, например, выбираю сегодня частью элементарную частицу, а целым – атом, то у меня получается квантовая механика. Если я выбираю частью атом, а целым – молекулу, то у меня получается химия. Если я выбираю частью клетку, а целым – какой-то орган либо выбираю частью орган, а целым – организм, либо выбираю частью

организм, а целым – стаю животных данного вида, у меня получаются разные науки. У них свои подходы, свои понятия, а потому они разговаривают на разных языках и без сложных согласительных процедур не понимают друг друга.

Если я исследую человека физически (взвешиваю, измеряю объем и т. п.), у меня получается одна его научная картина. Если исследую его химически (беру анализы), получается совсем другая картина. Если исследую его биологически (как особь биологического вида «человек», безотносительно к сфере его социальных занятий), получается третья картина. И так далее. Но это не «стороны» одного и того же человека «в целом». В человеке нет ничего физического, химического, биологического, социального, эстетического, паразитологического и т. п. Все это есть только в подходе ученого и в его способе видеть человека.

Представим себе, что некий властвующий субъект, например губернатор или президент, собрал совещание «по человеку вообще», выслушал представителей всех отдельных наук по очереди, а потом разругал их за частичное, одностороннее видение человека, тогда как требуется целостное его видение. Едва ли кто-то из участников одобрил бы такое совещание, скорее счел бы его бесполезным.

Но значит ли это, что философия умерла, поскольку ее «обобщения» никому не требуются в мире, где все определяют *специалисты*? Уже И. Кант ответил на этот вопрос. Он сказал, что люди во все времена задавали четыре вопроса, так и не получив на них непротиворечивых ответов за два с половиной тысячелетия без малого: «Как устроен мир в целом? Что представляет собой Бог? Что представляет собой душа? Что такое свобода?». Даже если сегодня запретить людям задавать эти вопросы, говоря, что нашего ума недостаточно, чтобы по-научному ответить на них, люди все равно будут ставить их перед собой. Причем у каждого, даже необразованного, человека есть свои ответы на эти четыре вопроса. Любая бабушка из глухой деревни расскажет вам, как ведет себя душа до и после похорон, как ведет себя Бог, как устроен мир и сколько свободы «надо давать» человеку.

И. Кант заметил, что эти вопросы (которыми ныне занимаются, наряду с философией, теология и психология) для чего-то нужно решать каждому человеку. Они, по Канту, не имеют научного значения, потому что не опираются на опытные данные. Но они имеют какое-то психологическое значение для человека.

К. Ясперс, философ и психиатр, убедительно доказал, что человек впадает в тяжелый невроз, если у него нет представления о мире в целом и своем месте и возможностях в нем. На самом деле перед нами не четыре отдельных вопроса, а четыре взаимосвязанных, потому что все они объединяются вопросом «Что такое человек?». Так называемые «мировоззренческие дисциплины» предлагают каждому человеку своего рода карту-схему мира с указанием его местоположения. Можно представить ее наглядно в виде тех схем, какие установлены в лесопарках, – там изображен план лесного «мира» и стрелочкой указано: «Вы здесь».

Философия рисует такой же общий план мира в том виде, который способен воспринять человек, и добавляет к нему описание врагов и дружественных сил, после чего описывает выбор, который должна сделать «душа», и действие, которое свободно должен произвести человек. (В отсутствие философии или в случае ее намеренного уничтожения такой план для человека рисует теология, но общечеловеческой теологии не бывает, вернее, она одинаково преследуется конфессиональными теологиями.) Таким образом, только философский разговор о человеке и его месте в мире позволит вести диалог и искать взаимопонимание представителям различных конфессий, а также представителям различных наук, различных национальных менталитетов, что жизненно необходимо в современном мире.

А. В. Перцев

Список рекомендуемой литературы

Звиревич В. Т. Античная антропология: от героя-полубога до «вечного человека» / В. Т. Звиревич. – Екатеринбург, 2011.

История философии : учеб. пособие / А. В. Перцев, В. Т. Звиревич, Б. В. Емельянов, О. Б. Ионайтис, Е. С. Черепанова, В. И. Кудрявцева,

Ю. В. Циплакова, Т. В. Крапивина ; под общ. ред. А. В. Перцева. – Екатеринбург, 2014.

Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

ЦИНИЗМ

Появление этого термина традиционно связывается с деятельностью философской школы *киников*, которую основал Антисфен Афинский (ок. 450 – ок. 360 г. до н. э.) в гимнасии Киносарг при храме Геракла. (А. Ф. Лосев переводит это название как «Зоркий пес», И. М. Нахов – «Белый пес», Д. Антисери и Дж. Реале – «Резвые собаки».) Ученик Антисфена Диоген Синопский (ок. 400 – ок. 325 г. до н. э.), который стал настоящим символом кинизма, называл себя собакой (греч. κύων).

Отношение к киникам было неоднозначным, поскольку, с одной стороны, являясь сократической школой, базовым принципом провозглашалось стремление к добродетели, а с другой стороны, осуществление этого принципа происходило через отказ от традиций и отрицание общественных правил. Считается, что это стало возможным, потому что Антисфен, будучи греком только наполовину (рожден от фракиянки), легче преодолел разрыв с религиозными и социальными нормами. Эпатажного «искателя человека» Диогена прямо называют «отцом практического кинизма». Кроме того, почитание подвигов Геракла предполагало применение усилия и некий вызов – «решительный разрыв с общественным образом жизни, ибо высшим достоинством и ценностью объявлялось то, от чего все шарахались»¹¹². Таким образом, киническая оппозиция стала индикатором несостоятельности властных установок античного полиса в период кризиса, а контркультурные акции Диогена – оригинальным средством обратить внимание сограждан на несоответствие провозглашаемых принципов и реальной действительности.

¹¹² Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1 : Античность. СПб., 1994. С. 78.

Античные киники демонстрировали своим образом жизни новые способы достижения добродетели, которые впоследствии были восприняты и другими философскими школами периода эллинизма: аскеза (презрение к наслаждениям), автаркия (самодостаточность), апатия (безразличие), анадея (свобода действия), аполитичность (выражение антигражданской позиции).

Глобальное определение кинизма сформулировал В. Т. Звиревич как «призыв к естественности и свободе, стесненной, по мнению некоторых людей, требованиями общества, цивилизации, что является вечной проблемой, своей для каждого времени».

По мнению Т. Гомперца, кинизм оказал положительное влияние на западную культуру тем, что благодаря ему была введена новая мера оценки, «идеал ограничения потребностей, простоты и естественности, идеал, который, освободившись от присущих ему вначале примесей, стал прочным достоянием культурного мира»¹¹³.

Несмотря на положительный смысл кинического учения в целом, крайности в отрицании, имморализм, извращение основных постулатов кинического мировоззрения привели к деградации кинизма. Деятельность псевдокиников, спекулирующих на популярности кинической философии, изменение социополитической ситуации повлияли на постепенное угасание интереса к этому специфическому образу жизни к IV в. н. э., однако кинические импульсы, видоизменяясь, периодически возникали в разные исторические эпохи – вплоть до наших дней.

Современное слово «цинизм» (лат. *cynismus*), изначально появившееся из-за латинской транслитерации греч. *κυνισμός* (кинизм), приобрело самостоятельное значение в процессе исторических трансформаций. С одной стороны, его содержание включает в себя негативные аспекты кинизма, с другой – появляется смысл, как это ни парадоксально, противоположный исходному значению.

И. М. Нахов проводит различия между *кинизмом* как историческим комплексом идей и действий со своей спецификой и *цинизмом* как социально-нравственным феноменом, свойственным

¹¹³ Гомперц Т. Греческие мыслители. Минск, 1999. С. 674.

«обществу, построенному на неравенстве и принципах социальной несправедливости»¹¹⁴.

Он отмечает этапы возможного разделения этих понятий по смыслу через призму исторических событий, в результате формулируется первое противостояние: кинизм протеста – цинизм власти.

В первоначальном историческом смысле термин «цинизм» еще употребляется в Средние века, но уже в Новое время интерпретируется в двух значениях: школа киников, негативное социально-этическое явление. Начиная с XVII в. на Западе происходит постепенное внедрение этой лексемы в литературный и бытовой языки, а к XIX в. она широко употребляется в негативном значении.

Таким образом, современное словоупотребление предполагает разделение терминов «кинизм» и «цинизм», что, однако, не всегда отражается в словарях. Обычно определение цинизма дается опосредованно, через понятия добродетели и морали: отрицание добродетели; пренебрежение к нормам общественной морали, нравственности. Однако вызовы современности требуют обновления и поиска новых дефиниций этого понятия.

Немецкий философ и культуролог Петер Слотердаjk подробно исследует феномен цинизма в работе «Критика цинического разума» (1983), используя несколько подходов:

1) с помощью интуитивного подхода цинизм можно трактовать как «просвещенное ложное сознание»¹¹⁵;

2) исторический подход позволяет квалифицировать цинизм как инструмент господствующей культуры, с этой позиции происходит разделение на цинизм и кинизм, которые являются противоположностями и предстают формами борьбы высокой и народной культур;

3) при феноменологическом подходе цинизм является результатом полемики сознаний. Слотердаjk выделяет шесть основных ценностных сфер (военную, политическую, сексуальную, врачебную,

¹¹⁴ *Нахов И. М.* Кинизм и цинизм. Отжившее и живое // Живое наследие Античности. Вопросы классической филологии. М., 1987. Вып. 9. С. 74.

¹¹⁵ *Слотердаjk П.* Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. С. 28.

религиозную, познавательную) и последовательно рассматривает противоборство в них цинического и кинического сознания.

Анализируя современность, Слотердайк П. приходит к выводу, что цинизм является результатом неудачи просветительства, которое столкнулось с реальной практикой рыночной экономики и связанным с нею «плюрализмом истин», это противостояние просвещенного и обыденного сознания. Таким образом, современный цинизм становится характеристикой разорванного сознания, которое следует формуле «Делать худшее, зная лучшее»¹¹⁶.

Можно различать цинизм люмпен-пролетарских слоев, цинизм среднего класса и цинизм властвующих элит.

Джон Ролстон Сол считает цинизм своеобразной версией скептицизма, которая разрушает связи между логикой и здравым смыслом. Это приводит к тому, что «логика оказалась свободной, как в старые времена – пригодной для слепого самооправдания, или исключительно эффективной в дискуссии, вне зависимости от смысла аргументов»¹¹⁷. По его убеждению, цинизм является отличительным признаком современных элит, для которых характерен глубокий пессимизм в отношении человека. Таким образом, пессимизм является потайным дном цинического.

В понимании И. М. Нахова современный цинизм – это «ложь, софистически выдающая себя за правду и используемая исключительно в личных, корыстных целях»¹¹⁸.

Цинизм допускает множество различных описаний – в зависимости от того угла зрения, под которым он рассматривается.

С точки зрения экономики цинизм можно трактовать как естественное порождение современной потребительской цивилизации, которая с целью стимуляции потребления создает культ неограниченных удовольствий, дискредитируя такие моральные требования, как умеренность, забота о других, исполнение долга.

¹¹⁶ Слотердайк П. Критика цинического разума. С. 28.

¹¹⁷ Сол Дж. Р. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе / пер. с англ. А. Н. Сайдашева. М., 2007. С. 163.

¹¹⁸ Нахов И. М. Кинизм и цинизм. Отжившее и живое. С. 243.

С точки зрения психологии цинизм есть стремление принизить все высокое, опустив его на плоскость физиологии.

С социальной точки зрения это откровенное предпочтение индивидуального – общественному, корпоративного – общечеловеческому.

С точки зрения культуры цинизм – демонстративное пренебрежение к высокой культуре и предпочтение массовой культуры, связанной с культом телесных наслаждений.

С антропологической точки зрения цинизм – это проявление недоверия, нигилизм, заикленность на своих убеждениях, гипертрофированный эгоцентризм.

Тотальное закрепление цинизма в общественном сознании становится характерной чертой современности.

Положительный аспект цинизма заключается в наличии критического потенциала, позволяющего испытывать на прочность принятые в обществе ценности. Поскольку цинизм деструктивен, он необходим для преодоления догм, для сопротивления доведенному до абсурда консерватизму.

В. Янкелевич отмечает, что цинизм – это способ высказать вслух то, что другие думают, но не решаются озвучить. Такое свойство объединяет античный кинизм и цинизм, отличие заключается в том, что в полисе киник был фигурой редкой и выдающейся, а современный циник – это усредненный характер в обществе, по мнению Слотердайка. Выделяя общность кинизма и цинизма, он указывает на присущие им самосохранение в период кризиса и крайний реализм без моральных тормозов. Однако, в отличие от античного, современный цинизм нацелен на достижение жизненных благ, без оглядки на средства. Ключ к преодолению цинизма – киническая дерзость, ироническая позиция по отношению к потребностям, ограничение желаний и власти.

В. И. Кудрявцева

Список рекомендуемой литературы

- Гомперц Т.* Греческие мыслители / Т. Гомперц. – Минск, 1999.
Звиревич В. Т. Древняя и средневековая философия: цикл лекций : учеб. пособие / В. Т. Звиревич. – Екатеринбург, 2015.

Лазертский Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых / Д. Лазертский. – М., 1979.

Нахов И. М. Кинизм и цинизм. Отжившее и живое / И. М. Нахов // Живое наследие Античности: Вопросы классической филологии. – Вып. 9. – М., 1987.

Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1 : Античность / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб., 1994.

Слотердайк П. Критика цинического разума / П. Слотердайк. – Екатеринбург, 2001.

Сол Дж. Р. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе / Р. Дж. Сол ; пер. с англ. А. Н. Сайдашева. – М., 2007.

Янкелевич В. Ирония. Прощение / В. Янкелевич. – М., 2004.

ШЕЛЕР МАКС

Шелер Макс (1874–1928) родился 22 августа 1874 г. в Мюнхене. В 1894 г. окончил гимназию, в 1894–1895 гг. изучал медицину, психологию и философию в Мюнхенском университете, потом перевелся в Берлинский университет, где изучал социологию и философию у Г. Зиммеля и В. Дильтея. В 1899-м стажировался в университете Гейдельберга и прошел габилитацию в Йене, в этом же году Шелер официально принял католичество. В 1900–1905 гг. работал в Йенском университете в звании приват-доцента. В январе 1902-го впервые встретился с Э. Гуссерлем в Галле, так началось увлечение Шелера идеями феноменологии. В 1912 г. в «Журнале по психопатологии» публикуется его работа «О ресентименте и моральной оценке». В 1913–1928 гг. вместе с А. Пфендером, М. Гейгером и А. Райнахом редактирует «Ежегодник по философии и феноменологическим исследованиям». В 1919-м Шелер становится одним из директоров Института социологии и социальных наук, а также профессором Кельнского университета. В 1921 г. выходит сборник его работ «О вечном в человеке». В 1922-м публикуется работа «Современная немецкая философия».

В 1927 г. Шелер в Дармштадте в «Школе мудрости» сделал доклад «Особое положение человека», затем переработанный в знаме-

ниту работу «Положение человека в космосе». В 1928 г. Шелер получил приглашение на должность профессора философии и социологии Франкфуртского университета и переехал во Франкфурт. Умер во Франкфурте-на-Майне 19 мая 1928 г.

Макс Шелер является основателем философской антропологии. Задачу ее создания он полагал первостепенной для своей эпохи: философская антропология должна быть фундаментальной наукой о сущности человека, о законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, а также определять исследовательские цели естественно-научных, медицинских, археологических, этнологических и социальных наук о человеке.

Шелер стремится исследовать сущность человека и отмечает, что до сих пор философия не смогла выработать единую идею человека. Основной отправной точкой для понимания человека, по Шелеру, является одушевленность всего живого. Все живое наделено *переживанием*. Самое общее определение жизни у М. Шелера – «порыв» (темное, слепое влечение), по аналогии с концепцией А. Бергсона. Сначала порыв бессознателен. Инстинкты животных – это специализированные формы порыва. Уже у высших животных имеется практический интеллект.

Сущностный принцип, который образует собственно человека, для Шелера находится вне жизни, является противоположным жизни. Это дух. Центром духа является личность. Личность – активное, действующее начало, предполагающее иерархическую упорядоченность духовных актов.

Центральным определением человека как духовного существа является экзистенциальная несвязанность. Это свобода от принуждения, давления, зависимости от органического и от жизни. Человек может сдерживать свои инстинкты и изменять действительность своими действиями. Здесь Шелер показывает важность теории З. Фрейда о сублимации и называет человека «аскетом жизни», но он против рассмотрения происхождения духовной жизни полностью из либидо. Человек поэтому не привязан к окружающему миру, у него есть *мир*. У животного есть только окружающая среда,

специфичная для вида. Животное воспринимает в мире только вредное или полезное. Человек разрывает этот круг, являясь духовной личностью. Он непосредственные впечатления делает «недействительными» (проводит феноменологическую редукцию и приходит к *сущностному созерцанию*, отвлекаясь от существования). Это идеация. Шелер приводит показательный пример с Буддой, который увидел одного нищего, одного больного и одного умершего и сделал вывод обо всей сущности мира как страдания.

Важным аспектом понимания человека для Шелера является критика декартовского противопоставления *res extensa* и *res cogitans*. По Шелеру тело и душа в человеке едины, поскольку у духа нет своей энергии, ее он достигает благодаря порыву.

Для Шелера также основной характеристикой человека являются самосознание и его система ценностей, которые определяют его отношения с миром и с самим собой. Так, различение добра и зла, переживание любви, чувство уважения не менее важны для человека, чем познание.

Шелер выделяет три вида знания, доступного человеку. Во-первых, знание ради господства над природой. Это знание позитивных наук, которое открывается через поиск пространственно-временной связи окружающих явлений. Во-вторых, сущностное знание, которое свободно от установки на господство и нацелено на поиск первофеноменов. Сущностное знание исследует высшие предпосылки позитивных наук, оно образует «сущностную аксиоматику» математики, физики, биологии, психологии и т. д. В-третьих, метафизическое знание. В этом знании важную роль играет философская антропология, поскольку «все формы бытия зависят от бытия человека. Весь предметный мир и способы его бытия не есть “бытие в себе”, но есть встречный набросок, “срез” этого бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации человека»¹¹⁹. Человека Шелер понимает, таким образом, в контексте метафизики, как микрокосмос – с одной стороны, поскольку все сущностные генерации бытия пересекаются в бытии чело-

¹¹⁹ Шелер М. Философское мировоззрение // М. Шелер. Избр. произведения. М., 1994. С. 11.

века, а с другой стороны, макрокосмос – открытость Божественному. Для Шелера человек не раб и не слуга Бога, а со-ратник, осуществляющий совместно с Богом мировой процесс.

Ю. В. Циплакова

Список рекомендуемой литературы

Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 31–95.

Шелер М. *Ordo amoris* / М. Шелер // Трактаты о любви. – М., 1994. – С. 77–100.

Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. – СПб., 2011.

ЭГО

Э г о (др.-греч. *Εγώ*, лат. *ego* – я) – термин, означающий центр сознания и самосознания человека, субъект, противостоящий объекту («не-Я»). В психоаналитической парадигме считается идентичным сознанию и его процессам, выступая как организованная в соответствии с «принципом реальности» часть психики. В метапсихологической и философско-антропологической литературе термины «Эго» и «Я» иногда синонимичны, иногда же значительно отличаются друг от друга, а порой обладают двойным смыслом. Часто Эго в качестве «Я» (собственной личности человека, противостоящей объекту) сопоставляется с Эго – психической системой, противостоящей другим подструктурам личности. В современных теориях психоанализа некоторые авторы избегают использования концепции Я как понятия, противоположного объекту (О. Ф. Кернберг), а некоторые, наоборот, склонны к «психосоциальному» «межличностному» пониманию Эго (Э. Эриксон), сближая психоаналитический подход с социологическим.

Наиболее активно термин «Эго» начинает употребляться в рамках самой известной «структурной модели» психики по Фрейдю, которая вводит три базовых компонента личности – Id («Оно»),

Ego («Я») и Superego («сверх-Я»). Фрейд использует метафоры «демон» и «тиран» по отношению к «Я» для «Оно» и «Суперэго». Эго в этой триаде – «слуга» трех «господ»: Id, Superego и реальности, то есть буфер между «Оно» и реальностью. Эго защищает человека от реальности и приспособливает его к ней. Видимо, поэтому в структуре Эго большую часть занимают защитные механизмы, а меньшую – сознание и самосознание, его высшая часть.

Э. Якобсон рассматривает «систему Эго» как совокупность а) «я» (целостной личности), б) репрезентаций «я» и в) объекта. В процессе развития образа себя ранние репрезентации «я» и объекта ассоциируются с приятным и неприятным опытом, таким образом, появляются репрезентации «плохого Я» и «хорошего Я», «плохого» и «хорошего» объекта. Якобсон использует термины «смысл себя», «чувство идентичности», «самоосознание» и «самоощущение» как взаимозаменяемые.

Главная функция Эго – адаптация, в которой Х. Хартманн выделяет три ступени: 1) первичная адаптация к «среднеожидаемому окружению», в которой человек раскрывается как биологическое существо; 2) познание и обучение, где, благодаря организующей и направляющей силе Эго, человек рационализирует свое поведение и приспособливается к среде, даже преобразуя ее; 3) высшая форма, «инсайт», принятие человеком самого себя и происходящего с ним. Дж. Сандлер в дальнейшем утверждает: формирование репрезентаций «я» и объекта приводит к активному восприятию объекта, что защищает человека от наплыва неорганизованных стимулов среды и потому продуцирует некое «чувство безопасности», которую Эго стремится сохранить. Эго, таким образом, занимается поиском удобных и безопасных способов удовлетворения потребностей, ориентируясь на внешний мир. К важным функциям Эго можно отнести и защиту от тех потребностей и желаний и, следовательно, отношений, которые актуализируют непереносимое неудовольствие. Задача Эго состоит в том, чтобы не допускать переживание неудовольствия и тем самым действовать соответственно принципу удовольствия.

Сформированные образы себя и объекта порождают «мир образов» – относительно самостоятельную подсистему Эго. Образ «Я» – это целостное представление человека о самом себе, которое объединяет не просто осознание своих отдельных черт и качеств, но и показатели его самоопределения («Кто я?», «Чего я хочу?», «Что я могу?» и т. п.). Образ «Я» формулирует стратегии взаимодействия с другими людьми и объектами, формы саморегуляции, отношение к партнерам по общению и в целом отношения с окружающим миром. Образ «Я», кроме того, обуславливает отношение к самому себе, самоуважение, любовь к себе и принятие себя. Собственное «Я» должно быть таким же объектом любви, как и другой человек, утверждал Э. Фромм. Образ «Я» обычно включает в себя: 1) «Я»-реальное: представление человека о себе самом; 2) «Я»-идеальное: представление о желаемом образе себя; 3) «Я»-зеркальное: представление о собственном образе в глазах других; 4) «Я»-фантастическое: представление человека о том, каким он мог бы быть в разных «измерениях» жизни.

Метапсихологические подходы также различают сферы функционирования образа «Я»: 1) когнитивную, охватывающую образы своего внешнего вида, умственных способностей и склонностей, личностных качеств, позиции или статуса в группе; 2) эмоциональную, отражающую отношение к себе; 3) оценочную, направленную на свою значимость, социальную роль, авторитет и т. п. Все эти сферы формируются и развиваются в общении и деятельности людей. Сложное взаимодействие всех сторон образа «Я» практически задает целенаправленность и деятельный характер существования человека.

Выходя за рамки метапсихологических трактовок Эго, философы вводят понятие «трансцендентальное (феноменологическое) Эго», отвлекающееся от частных наук, особенно от биологии, антропологии и экспериментальной психологии, которые редуцируют «Я» до «Я-психологического», до внутреннего опыта и опыта жизни в обществе. Трансцендентальное Эго не является частью мира: существует мир или не существует, Я есмь (Ego sum) остается. Если «притвориться», что мир не существует, тогда феномено-

логическое эпохе сводит «естественное человеческое Я» к трансцендентальному Эго, которое придает все свои экзистенциальные Я-значения объективному миру. На этой стадии бытие сводится к трансцендентальному Эго и его мыслям. Эпохе позволяет человеку понимать себя как «чистое Я» со свойственной ему жизнью чистого сознания, где все, что является «миром», существует для него, то есть представляет для него ценность, воспринимается в индивидуальном опыте, переживается, вспоминается, желается, как писал Э. Гуссерль в «Картезианских размышлениях». Человек раскрывается как чистое Эго, когда при помощи феноменологической редукции превосходит свой естественный опыт и когда он нацелен на свое существование в той мере, в какой оно является сознанием этого мира.

Точки зрения на происхождение Эго разрабатывались в рамках психоаналитического подхода. Первая – это идея о том, что в период раннего развития Эго отделяется от Id, представляя собой «поверхность бессознательного», или от недифференцированной матрицы, объединяющей Эго и Id, и концентрируется вокруг системы восприятия и осознания. Вторая – это мнение, что Эго образуется в результате интернализации, то есть перевода во внутренний план, репрезентаций объектов, «схваченных» инстинктами. Третья, альтернативная, концепция утверждает, что Эго развивается в моменты фрустрации, при травматических переживаниях. Такие переживания создают смешанные «Я-объекты» – репрезентации, обусловленные агрессией. Со всех трех позиций развитие Эго представит как метаморфоза Я и объект репрезентаций, когда множественные, противоречивые, изначально неинтегрированные репрезентации, соединяясь, превращаются в целостное Эго и в концепции объектов.

Эго соотносят с рядом близких к нему понятий, таких как Я-концепция, витальное Я, самосознание, духовное Я.

1) *Я-концепция* – определяется как «динамическая система представлений человека о самом себе». Другими словами, это совокупность всех представлений индивида о себе, которая сопровождается их постоянной оценкой. Я-концепция – уникальный для каждого результат социального взаимодействия и индивиду-

ального психического развития, при этом она относительно устойчивое, но постепенно эволюционирующее явление, она играет самостоятельную роль в жизни каждого человека. Окружающий мир, представления о других людях воспринимаются нами сквозь призму Я-концепции, формирующейся как во время социализации, так и при воздействии некоторых соматических индивидуально-биологических факторов. Я-концепция возникает в процессе самовосприятия, самонаблюдения, самоанализа человека, расчленения отдельных конкретных образов своего Я на составляющие. Человек выделяет свои внешние и внутренние характерные черты и представления о своей сущности, в итоге появляется понятие о себе. Я-концепция отвечает у человека за формирование ощущения самоидентичности. В жизни личности Я-концепция играет тройственную роль: она способствует достижению внутренней согласованности личности, определяет интерпретацию ее опыта и является источником ожиданий. Таким образом, Я-концепция представляется как вариация Эго, отвечающая за оценки и ожидания человека.

2) *Витальное Я* – близкий по смыслу к понятию «Эго» термин К. Яспера. В «Общей психопатологии» К. Ясперс отмечал, что человеческое существование всегда представляет собой нечто большее, чем некое абстрактное единство тела и души. Он предостерегал против «абсолютизации единичных целостностей», поскольку ни одна из них «не может быть идентифицирована с человеком как таковым», а пытаясь достичь понимания психофизической взаимосвязи в форме общего принципа, мы неизбежно впадем в метафизику, которая в конечном счете не может не свестись к абсурду. По своей природе человек является существом незавершенным, законы его существования невозможно объяснить при помощи обобщенных схем и догматических построений, поэтому Ясперс прибегает к использованию феноменологического метода, анализируя области душевных переживаний личности. Для обозначения совокупности телесных ощущений и психологических переживаний, находящихся на границе между «вегетативными событиями» и «психическими феноменами», Ясперс вводит понятие «витальная личность» или «витальное эго», отмечая

подвижность границ между Я и телом. Эта концепция развития Я не слишком сильно отличается от подходов психоаналитиков к интeрализации инстинктов в структуре Эго.

3) Самосознание многие исследователи называют центральной частью Эго. Понятие самосознания является одним из центральных в метапсихологической и философской литературе, между тем определение этого феномена представляет собой проблему. Каждый человек создает систему образов своего Я, существующих в разных измерениях: в текущий момент, «в идеале», в перспективе и т. д. В этом случае человек выступает и как субъект, и как объект для самого себя. Сущность самосознания исследователи трактуют следующим образом: это регулятивный принцип человеческой жизни, самоконтроль духа, знание и отношение к объективной реальности и постоянное ощущение в ней самого себя. Самооценка тесно связана с уровнем притязаний личности, с желаемыми показателями самооценки личности, проявляющимися в степени трудности целей и задач, которые человек ставит перед собой и пытается достичь.

4) Абрахам Маслоу считал, что ядро человека составляют «гуманоидные» духовные потребности, обуславливающие существование *духовного Я*, ответственного за понимание добра, нравственности, доброжелательности и стремление к ним. Большинство людей не обращают особого внимания на Я-духовное, но у любой личности в структуре Эго Я-духовное существует. В основе духовного Я лежат базовые экзистенции, сакральные смыслы, стержневые проблемы бытия, а возможным интегративным единством «духовного Эго» является смысл жизни. Экзистенциальная психология, смыкающаяся с философией в этом вопросе, выделяет четыре основные экзистенциальные проблемы: смерть, свобода, одиночество, бессмысленность.

Исследования Эго привлекают внимание к различным аспектам его функционирования. Так, говорят о «сильном» и «слабом» Эго, имея в виду степень адекватной оценки реальности, толерантности к фрустрации и контролю над импульсивными влечениями, способности к концептуализации и использованию абстрактного

мышления. Сила Эго включает в себя способность справляться со стрессом, различные хобби, увлечения и чувство юмора, а слабость Эго заключается в недостаточности всех упомянутых способностей.

Понятия «целостное» и «расщепленное» Эго отражают возможности человека в области психологической защиты путем перемещения части себя или объекта в «поле» бессознательного; при этом «отколовшаяся часть» ощущается человеком как однозначно «плохая» и не признается своей, часто связываясь с отрицанием и проекцией. Популярность темы расщепленного Эго выражается и в том факте, что о нем говорят в четырех разных смыслах: а) как о «диссоциации», полном расщеплении личности на две части; б) для обозначения состояния Эго при сексуальных перверсиях и аномальностях, особенно при фетишизме; в) для описания рефлексивного само-осознания в общении, например, пациента с психоаналитиком; г) для описания процесса развития Эго и его защиты.

Истинное и ложное Эго также активно обсуждаются в современной философской и психоаналитической антропологии. Как указывает Д. Винникот, само по себе понятие истинного (подлинного) или ложного (неподлинного) Я издавна использовалось в философских и религиозных системах, но в наши дни приобрело новые оттенки смысла. Подлинное Я отражает потенциал развития человека при оптимальных внешних условиях и правильном стиле воспитания, собирает вместе фрагменты опыта переживания себя, что дает человеку возможность сохранять некий внутренний «стержень». Ложное Я характеризуется конформизмом, чрезмерной гибкостью и податливостью по отношению к внешнему миру, в результате чего человек может (при сильном подлинном Эго) удачно идти на компромисс, защищаясь от внешней среды, а может и, наоборот, раствориться в своем ложном Я и пребывать в постоянном переживании нереальности и пустоты.

Конец XX в. ознаменовался ростом интереса к концепциям символической смерти Эго – «эгоцида», принесения индивидуального Эго в жертву коллективной Самости. Издревле практикуемые в обрядах инициации, ритуалы символической смерти позволяют

человеку решить двоякую задачу: во-первых, пережить трансформацию личности в сложных обстоятельствах; во-вторых, пережить осознание собственной смертности. К. Г. Юнг считал эгоцид последствием эгоцентризма – состояния «инфляции», раздутости Эго, претендующего на центральное место в психической организации человека.

Таким образом, Эго можно представить неким «полем сознания» человека, которое способно расширяться, однако имеет свой предел. Эго основывается на соматическом и психическом фундаментах: совокупности внутренних ощущений тела, некоторые из них осознаны и ассоциированы с Эго, а некоторые расположены ниже порога сознания. Эго формируется в процессе жизни, возникая из противоречий и столкновений физического компонента Я с окружающей средой и утверждает человека в виде субъекта, который трансформируется в течение жизни в ходе постоянных столкновений с внешним и внутренним миром. Эго индивидуально, неповторимо и единично. Стабильность его относительна (хотя оно может в какой-то период времени поддерживать свою идентичность), а изменчивость абсолютна, причем изменения могут вести как к патологии, так и к личностному развитию и росту. Эго переживается как субъективная свобода, «свобода выбора», и способствует адаптации человека. Но свобода воли наталкивается и на различные препятствия вовне, и на бессознательно протекающие процессы во внутреннем мире человека, являющиеся для него такими же объективными препятствиями, как и препятствия внешние.

Будучи центром поля сознания, Эго тем не менее не является центром личности. Оно всего лишь часть личности, но не вся личность. По мнению К. Г. Юнга, психические явления в их целостности невозможно постичь с помощью интеллекта, ибо в их состав входят не только значения, но и ценности, а последние зависят от интенсивности сопутствующего эмоционального, чувственного тона. Эго удовлетворяется, когда «желает знать» и «хочет быть», то есть стремится быть активной силой в формировании жизни человека.

Е. А. Батюта

Список рекомендуемой литературы

Винникот Д. Искажение эго в терминах истинного и ложного Я / Д. Винникот // Моск. психол. журн. – 2006. – № 1. – С. 5–19.

Кернберг О. Ф. Тяжелые личностные расстройства: стратегии психотерапии [Электронный ресурс]. – URL: http://bookap.info/psyanaliz/kernberg_tyazhelye_lichnostnye_rasstroystva_strategii_psihoterapii/gl63.shtml (дата обращения: 30.05.2016).

Корягин К. В. Эгоцид: феномен, понятие, проблема и практика / К. В. Корягин, А. Б. Орлов // Вопр. психологии. – 2015. – № 1. – С. 157–158.

Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа / Ж. Лакан // Семинары. – М., 1999. – Кн. 2.

Маслоу А. Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб., 2007.

Мур Б., Файн Б. Психоаналитические термины и понятия [Электронный ресурс]. – URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Mur/25.php (дата обращения: 30.05.2016).

Философский энциклопедический словарь. – М., 1989.

Фрейд З. Недовольство культурой [Электронный ресурс]. – URL: http://modernlib.ru/books/freyd_zigmund/nedovolstvo_kulturoy/ (дата обращения: 30.05.2016).

Фрейд З. Я и Оно / З. Фрейд. – М., 1998.

Ясперс К. Общая психопатология [Электронный ресурс]. – URL: http://www.goldbiblioteca.ru/online_psihologiya/online_psistr7/640.php (дата обращения: 30.05.2016).

ЭКЗИСТЕНЦИЯ

Термин «экзистенция» получил несколько вариантов трактовки:

1. *Экзистенция* – от позднелат. *ex(s)istentia*, от лат. *ex(s)isto* – существую. Именно поэтому «экзистенция» (как «*существование*») в Средние века противопоставлялась термину «*эссенция*» («*сущность*»).

2. Термин «экзистенция» в его современном значении происходит от лат. *ex-sistere* – выходить за пределы, ведь человек как экзистенция устремлен к трансцендентности (бытию). Понятие «экзистенция» вписано в триаду категорий: *ничто – экзистенция – трансцендентность*. В латинском языке в паре глаголов *esse*

и *existere* – *быть* (*быть в себе*) и *существовать* (*быть вовне*) – заложен онтологический дуализм, а в русской ментальности *существование* этимологически связано с *сущностью*, «эссенцией», «онтологическим центром». М. Хайдеггер (в предисловии к труду «Что такое метафизика?») называет экзистенцией (*Existenz*) «особый вид бытия, и в особенности бытия того сущего, которое удерживается открытым для открытости бытия и удерживается внутри самой этой открытости»¹²⁰.

Исследование экзистенции неотделимо от признания ее первоначальной «зависимости» от глубинных оснований, онтологически проявляющихся как *внутренне-внешние*. В философии Сёрена Кьеркегора было разработано учение об антитезе *экзистенции* и *эссенции* (понятийно выраженной сущности). Датский мыслитель утверждал, что экзистенция – это «внутреннее», которое переходит во «внешнее», предметное (то есть «неподлинное») бытие. Экзистенция – это *бытие-между* (*inter-esse*), ей свойствен несамостоятельный, промежуточный, зависимый характер. Можно сформулировать два варианта такой зависимости: во-первых, в отношении к *абсолютному* Бытию, *божественной* трансценденции (Н. Бердяев, К. Ясперс, Г. Марсель, П. Тиллих), а во-вторых, в отношении к Ничто, «*отрицательной*» трансценденции (Ф. Ницше, М. Хайдеггер). При этом зависимость экзистенции проявляется только в актах существования человека (нигилизма, веры и др.).

Обретение экзистенции – это смысложизненный, фундаментальный, решающе-жизненный выбор самодетерминации (как освобождения от внешней детерминации). Три стадии этого движения, согласно С. Кьеркегору: 1) *эстетическая* – детерминация внешним – ориентация на наслаждение; 2) *этическая* – рассудочная самодетерминация через долг (абстрактный моральный закон); 3) *религиозная* – иррационально-страстная самодетерминация через страдание как принцип существования.

По М. Хайдеггеру, отношение между экзистенцией и эссенцией, имеющее силу для всех родов сущего, в случае с человеком

¹²⁰ Хайдеггер М. Что такое метафизика? / пер. с нем. В. В. Бибихина. 2-е изд. М., 2013. С. 77.

меняется, и тогда человек в своей эссенции (сущности) выступает как экзистенция (существование). *Экзистенция*, в трактовке М. Хайдеггера, есть *мы сами*, и поскольку у нас, как у *образцово сущего* нет *что* (то есть наличной вещиности), а есть *кто* (мы экзистируем), *то мы есть экзистенция*¹²¹. Экзистенция – это *неналичное, сущностно-несубстанциальное бытие каждого человека как уникального в модусах возможностей*¹²². Это реализация проективности человеческой судьбы, интимно-личностная вариативная *судьбинность*, потенциальное и актуализируемое *существование*. Экзистенция – это *существование человека именно как человека во всей проблематичности, трагичности собственного бытия*¹²³.

В экзистенциалистской онтологической триаде: *мир* (повседневное, неподлинное, обезличенное существование) – *бытие-в-мире* (экзистенция, личностное интенцированное к сущности существование) – *бытие* (потустороннее, трансценденция), экзистенция – есть «*бытие-в-мире*», «*интенциальное бытие*», поскольку в интенции к бытию (*в «окликании бытия»*) – обретается подлинность экзистенции, и это возможно через прыжок *в/через* бездну бытия, которое есть условие, то есть самоуглубление, погружение в себя для совершения открытия трансцендентного измерения.

Экзистенциальная онтология является фундаментально-стержневой для всех ипостасей человека – природной, социальной, культурной, одновременно присутствующих в повседневности его бытийствования. Поэтому *экзистенциальное* есть одновременно и залог (основание), и поле для проявления уникальной, глубинной, естественной подлинности человека, которая выявляется в процессе раскрытия *экзистенции*, бесконечно вероятностно-вариативной внутри нее самой, испытывающей внешнее воздействие «*мира*»

¹²¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 114–117.

¹²² См.: Гагарин А. С. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. 2015. № 12(62), ч. 2. С. 71.

¹²³ См.: Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. С. 15.

(первый элемент из экзистенциальной триады) и при этом устремленной, интенцированной к *трансцендентному* (третьей части). В описании *экзистенциального*, прорывающегося внутри повседневности в результате поиска «себя сущностного» в «себе обезличенном и неподлинном» и трагически-сложного преодоления неподлинных состояний бытия-в-мире (скуки, тоски, тошноты, сплина и др.), растворяются категориально-понятийные подходы, слабеют жесткие субъект-объектные схемы, переформируются аксиологические и детерминистские принципы в предельно обостренные автономно-уникальные напряженные отношения Я и Бога, Я и ничто, Я и другие, Я и не-Я. Следовательно, *экзистенциальное* – это пространство, в котором разворачиваются все измерения экзистенции, и этот процесс ее раскрытия есть процесс вероятностный, потенциальный, реализуемый прежде всего при наличии *воления человека*.

Онтологическое «преодоление» психологизма осуществляется следующим образом: онтология переживания базируется на *интенции к трансценденции*. Экзистенция «принципиально», то есть фундаментально, открыта для трансценденции. Можно образно представить оригинальную «пластичность» и «ситообразность» экзистенции под воздействием трансценденции. Исследуя «пограничные ситуации», совершенно неустранимые из существования индивидов, Карл Ясперс определил сущность экзистенциальной философии как мировоззренческую рефлексию бытия человека, выходящего за свои пределы: «Человек – это возможная экзистенция, которая ориентируется в мире как сознание вообще и через мир соотнесена с трансценденцией...»¹²⁴ Ж. П. Сартр, наоборот, переносит центр активности с трансценденции на само Я (ведь «Бог умер»), и поэтому у Сартра экзистенция актами свободы дырявит бытие, как сыр. Обе эти картины являются равноприемлемыми: первая – «в присутствии» трансценденции и экзистенции, вторая – «в отсутствие» трансценденции (если «Бог умер»). Онтологическая предпосылка трансцендирования (то есть интен-

¹²⁴ Ясперс К. Философия. Кн. 1 : Философское ориентирование в мире. М., 2012. С. 75.

ции экзистенции на трансценденцию) заключена, по Сартру, в следующих основаниях человеческого бытия: 1) *смертности* (конечности) экзистенции, а следовательно, 2) *временности*. Экзистенциальная *временность* есть личностная *историчность* (которая проявляется в *ситуативности* – «заброшенности Я») и *будущность*. Таким образом, модусы конечности – это *временность*, *историчность*, *ситуативность* экзистенции.

Трансцендирование как фундаментальное определение экзистенции предполагает интенцирование за пределы самого существования, устремленность экзистенции за собственные границы – к трансценденции как к абсолютному бытию, к которому человек устремлен вовне самого себя, и постигаемому в экзистенциальном опыте.

Л. Бинсвангер, исследуя личность во всей полноте и уникальности ее существования (*экзистенции*), познание через погружение в себя, определял экзистенцию как всю полноту и уникальность существования личности, наличие «жизненного плана», открытости будущему. У Н. Аббаньяно экзистенция (способ бытия, присущий только человеку) тождественна свободе, является в совместном бытии людей, в отношении к миру, к людям и пронизана риском и ответственностью. Экзистенция – единственно возможный горизонт проблемы свободы, фундаментальный выбор бытия, вопрошание бытия. Экзистенция как отношение к бытию включает: 1) *трансцендентность бытия* («бытие-за» конечностью человека); 2) преодоление человеком собственной конечности (для воссоединения с бытием). Н. Аббаньяно считает, что недостаточность экзистенции для самой себя (недостаточность как симптом *коэкзистенциальной* экзистенции) является фундаментальным смыслом рождения и смерти как границ экзистенции (как элементов, определяющих ее конечность). Рождение (как возможность коэкзистенциального отношения) и смерть (как возможность исчезновения этого отношения) выражают «*коэкзистенциальную*» природу экзистенции и являются «*коэкзистенциальным фундаментом существования*». Рождение и смерть необходимо осознать

как границы в их позитивном значении, «помогающие» организовать трансцендирование экзистенции к *коэкзистенции*¹²⁵.

Экзистенцию, таким образом, следует определить следующим образом:

– непосредственное бытие как существование, как интенция к сущности (*онтологическое измерение или экзистирование как онтологизация*);

– осуществляемое в напряженном *о-пределении* границ, то есть их удержании/пересечении (*топологическое измерение или экзистирование как топологизация*);

– постигаемое интуитивно в его интенциональности (*феноменологическое измерение или экзистирование как феноменологизация*);

– экзистенция устремлена к трансценденции (*трансцендентное измерение или экзистирование как интенцирование к трансценденции*)¹²⁶.

Трансцендирование выступает как фундаментальное определение экзистенции и предполагает интенцирование за пределы самого существования, устремленность экзистенции за собственные границы к трансценденции как к абсолютному бытию, к которому человек устремлен вовне самого себя и которое постигается в экзистенциальном опыте.

По нашему мнению, человеческая экзистенция представляет собой *интенциональное «бытие-в-мире»*. Это *существование человека именно как человека во всей проблематичности и трагичности собственного бытия*¹²⁷, в постоянном удержании в волевом напряжении всех аспектов самосуществования. Онтологическая триада: «мир – бытие-в-мире – бытие» интерпретируется через принцип интенциональности, где она формулируется следующим образом: *мир* (неподлинное, повседневное, обезличенное существование) – *бытие-в-мире* (интенцированное к сущности существо-

¹²⁵ См.: Аббаньяно Н. Метафизика и экзистенция // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб., 1998. С. 49–50.

¹²⁶ См.: Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. С. 13.

¹²⁷ См.: Там же. С. 15.

вание личности как экзистенция) – *бытие* (трансценденция как по-стороннее). Когда интенция направлена *на мир*, проявляется заброшенность, неподлинность существования людей. В интенции *на бытие* (на «окликание бытия», как писал М. Хайдеггер) обнаруживается подлинность экзистенции.

Обретение *подлинного бытия* возможно только через экзистенциальный прыжок *в* или *через* бездну бытия, который есть условие погружения в себя, самоуглубления для открытия внутри себя трансцендентного измерения бытия. Это самоуглубление, как раздвигание границ Я (выход за пределы занятого только собой Я, за его эгоизм), присуще учениям Ж. П. Сартра и А. Камю (отрицание сознанием бытия, «просверливание» в нем метафизических «дырок» как совершение актов свободы), а также концепции Г. Маркузе («*Великий Отказ*») и утверждение *себя как всех*.

Экзистенция, говоря топологически, есть единственно возможный горизонт проблемы свободы, фундаментальный выбор бытия, вопрошание бытия. Следовательно, экзистенция как отношение к бытию, выраженное через интенциональность (прежде всего к трансценденции, заданной «поверх» других объектов интенции), включает в себя, во-первых, утверждаемую в результате всех манифестаций экзистирующего субъекта трансценденцию бытия (как «бытия-за» конечностью человека); во-вторых, превосходение, преодоление человеком своей конечности (для «подлинного» воссоединения с бытием). Впрочем, тут первое и второе постоянно меняются местами¹²⁸.

Н. Аббаньяно говорил о недостаточности экзистенции, содержащей в себе в качестве границ фундаментальные смыслы рождения и смерти как определяющие ее конечность элементы. В *рождении* (как возможности *коэкзистенциального* отношения) и *смерти* (как возможности исчезновения этого отношения) выражаются коэкзистенциальная природа экзистенции и коэкзистенциальный фундамент существования. В их позитивном значении рождение и смерть следует осознать как границы, обуславливающие транс-

¹²⁸ См.: Гагарин А. С. Концепция интенциональности в экзистенциальной философии. С. 41.

цендирование экзистенции к коэкзистенции¹²⁹. Следовательно, *коэкзистенция* может быть определена как глубинный, подлинно человеческий (высший трансцендентный) смысл бытия; она является достижением интенцирующей экзистенции, разворачивающейся и реализуемой в пространстве структурируемой феноменологической топике.

Сущностно-топологически экзистенция определяется философами с акцентуацией на разные векторы феноменологической интенции. У Хайдеггера «экзистенция» – «*бытие-впереди-самого-себя*» (проецирование себя в будущее), у Г. Марселя – это *личностный*, сугубо человеческий способ существования, у К. Ясперса – экзистенция обнаруживает себя в «*пограничных ситуациях*» (предполагающих необходимость выбора и принятия решения. Ясперс пишет, что человек в качестве свободы «*заклинает бытие как его скрытую трансцендентность*», которая выступает «*смыслом этого пути*»¹³⁰. У Н. Аббаньяно – экзистенция как отношение с бытием есть *трансценденция к трансцендентности*, то есть индивид формируется только в экзистенциальном акте трансценденции, являющейся абсолютной открытостью. М. К. Мамардашвили писал, что трансцендирование происходит на деле в бытии человека, без него нет бытия человека как человека. М. К. Мамардашвили подчеркивает, что хотя по смыслу трансцендирование есть «*выхождение*», преодоление себя, это не означает собственно выход *куда-то*, так как вне мира нет таких предметов, к которым «*выходят*». Ясперс, вслед за Гуссерлем, для прояснения значения трансценденции, использует понятие «горизонт». Горизонт обнимает собой все сущее и постоянно отодвигается по мере того, как мы приближаемся к нему, поэтому Ясперс называет его *объемлющим* (Umgreifende). Непрерывно переступая границы существующего горизонта, мы непрерывно трансцендируем, но никогда не можем достигнуть последней границы. Мы можем философски прояснить горизонт, но не можем его предметно познать.

А. С. Гагарин

¹²⁹ См.: Аббаньяно Н. Метафизика и экзистенция. С. 49–50.

¹³⁰ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 379.

Список рекомендуемой литературы

Аббаньяно Н. Метафизика и экзистенция / Н. Аббаньяно // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. – СПб., 1998.

Гагарин А. С. Концепция интенциональности в экзистенциальной философии / А. С. Гагарин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 12(62), ч. 3. – С. 39–42.

Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени / А. С. Гагарин. – Екатеринбург, 2001.

Гагарин А. С. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии / А. С. Гагарин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. – 2015. – № 12(62), ч. 2. – С. 70–73.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М., 1997.

Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библихина. – 2-е изд. – М., 2013.

Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Ясперс К. Философия. Кн. 1 : Философское ориентирование в мире / К. Ясперс. – М., 2012.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

Э к з и с т е н ц и а л ы как понятие (нем. Existenzial от позднелат. ex(s)istentia, от лат. ex(s)isto – существую) связано с понятием «экзистенция», причем не в средневековой трактовке, когда «экзистенция» как «существование» противопоставлялась термину «эссенция» («сущность»). Термин «экзистенциалы» соотносится с термином «экзистенция» в его современном значении, которое философы связывают с лат. ex-sistere – выходить за пределы, ведь человек как экзистенция устремлен к трансцендентности (бытию).

Термин «экзистенциалы» введен М. Хайдеггером в работе «Бытие и время» (1927) как понятие особого рода для постижения

экзистенциальной целостности, не разделенной на субъект и объект. У Хайдеггера экзистенциалами являются «бытие-в-мире», «бытие-с-другими», «бытие-к-смерти», «страх», «решимость», «расположенность», «понимание», «забота», «речь» и др. Хайдеггер в поздних работах сближает экзистенцию со словом «экстазис», трактуя ее как близкую к экстазу устремленность бытия вовне, связанную с конечностью человеческого существования.

Экзистенциалы выступают проявлениями одной из фундаментальных ипостасей человека – экзистенциальной (наряду с природной, социальной, культурной). Экзистенциалы доступны только для самоощущения и являются формой предельной органичности самому бытию при всей глубокой трагичности своего проявления.

Экзистенциалы – способы выявления сущностных характеристик Я, самости. Они предполагают и позволяют в регистре интимного (интенцированного на самого себя) переживания постичь собственную само-данность (произвести самоидентификацию с аутентичным Я) и организовать потенциальную и актуальную смыслодержательную (ценностную) самозаданность как сущность, самость¹³¹.

Осмысление человеком собственной самости происходит в модусах экзистенциалов: «отрицательных» экзистенциалов – одиночества, страха и смерти и «положительных» экзистенциалов – любви, веры, надежды, смысла жизни и др.

Основные характеристики экзистенциалов:

- они несводимы к ценностному;
- «сопровождают», не сливаясь, обыденное, выступают как средство самозащиты от самого себя;
- преобразуют *внешнее*, произвольное во *внутреннее*, органичное человеку;
- выступают залогом, условием познания подлинности бытия, адекватности человека самому себе и самопознания, самоопределения, самопроектирования и самореализации;

¹³¹ См.: Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. С. 12–20.

– они есть зеркало и полигон потенциальных особенностей человека.

Введение экзистенциалов в философско-антропологический обиход позволило осуществить теоретически-исследовательский и мировоззренческий переход от исходного психологического измерения к исходному личностно-онтологическому.

«*Конкретная*» онтология экзистенциалов проявляется как новая метафизика страха, одиночества, тоски, свободы, отчаяния, смерти, скуки, тошноты – как трансценденталий, определяющих человеческое бытие.

Гносеология экзистенциалов проявляется в том, что через «*про(пере)живание*» экзистенциалов как смысложизненных оснований осуществляется познание Я, собственных глубин феноменологической топики.

Аксиология экзистенциалов, утверждающаяся как бы «вопреки», «помимо» экзистенциального бытия, проявляется в превозможности человеком самого себя.

Экзистенциалы – это и *способы существования* человека, и *сущностные основания* существования – ценностные узлы, квинт-эссенции смысла, целей, стремлений, «плавающие опоры», которые задают параметры существования в мире абсурда.

Отличительная черта экзистенциалов – потенциальность парадоксального трагизма (трагического парадокса, абсурда, алогичности бытия). Поэтому средствами их описания выступают параболы, метафоры, символы и др. Наиболее полно экзистенциалы исследованы в экзистенциализме, где экзистенциал «встречается» с собой, здесь трансценденция укоренена в экзистенции как устремленность за пределы самого человеческого существования, как поиск бытия, который выявляется человеком в процессе «вовлеченности» в собственную конечность.

Хайдеггер определял экзистенциалы как «не предметы», а «*темы*», в которые их может превратить исследователь экзистенциального бытия. Априоризм Хайдеггера выразился в постулируемой им озабоченности человека сущностью бытия, то есть «*заботы*» и ее компонентов – экзистенциалов как сил, конституирующих «Я».

Экзистенциалы у Хайдеггера соотносятся с Dasein¹³² как предикаты (а не категории), поскольку Dasein – это заботящееся о себе бытие, которое есть наша суть, есть то, что мы сами именуем человеком. Экзистенциалы у Хайдеггера – это формы, посредством которых может проявиться для Dasein человеческого бытия *онтическая* реальность, то есть реальность *сущего*, предметно-чувственного мира в отличие от *бытия* – условия возможности сущего.

Основания экзистенциалов можно охарактеризовать следующими особенностями:

– *изначальная предикатность, некатегориальность, безосновная предметность экзистенциалов;*

– *принципиальная не-структурованность, не-иерархичность экзистенциалов;*

– *сущностная антиномичность, со-присутствие взаимоисключающих, полюсно-напряженных («пограничных») ситуаций, выражаемых экзистенциалами (жизнь-смерть и др.);*

– *постоянная оппозиция объективистскому детерминизму (все происходит/утверждается в потенциальности вопреки необходимости);*

– *про-живание экзистенциалов как проверка цельности (построение целостности) Я (утверждение права Я на существование);*

– *напряженное, трагическое самооткрытие аксиологического значения-измерения экзистенциалов (само экзистенциальное бытие не ценностно, однако оно инициирует аксиологические усилия человека, то есть бытие экзистенции, испытываемое «на верность» глубинному ценностному ядру личности);*

– *важность присутствия и взаимосвязи внешне случайных деталей, вырастающих до символов, одновременно возносящихся над обыденностью и проникающих в экзистенциальную суть повседневности¹³³.*

¹³² Dasein в русских переводах: «бытие-вот», «присутствие» (В. В. Бибихин), «здесь-бытие» (А. В. Михайлов), «сиюбытность» (Н. О. Гучинская) и др.

¹³³ См.: Гагарин А. С. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии. С. 71.

Аналитика экзистенциалов, среди которых в современной философии и культуре важную роль играют экзистенциалы одиночества, смерти и страха, позволяет раскрыть фундаментальные характеристики экзистенции.

Экзистенциал одиночества. Одиночество выступает как проблема существования и разворачивания Я в границах феноменологической топики. В феноменологической топике для человека содержится экзистенциальный, синтетический, витально-ментальный ориентир. Человек всегда ищет. Фундаментальный глубинный смысл одиночества проявляется через поиски самостного центра своего бытия, центра личности¹³⁴. Одиночество концентрирует смысложизненную проблематику в едином топосе (месте), то есть в «центре-точке» Я, окруженном индивидуальными границами. В качестве условий своего проявления этот экзистенциал содержит дистанцирование личности (свободное уединение, закрепление и утверждение ее автономности) и вынужденное одиночество. В регистре интенцирования на самого себя он позволяет через переживание постичь собственную само-данность, произвести самоидентификацию с аутентичным Я, выявить и организовать потенциальную и актуальную смыслодержательную (ценностную) самозаданность человека. Одиночество есть способ выявления сущностных характеристик Я, его самости.

Экзистенциал одиночества предстает и как итог внутренней самооценки человеком своих отношений с миром и людьми, и как осознание распада духовных и социальных связей, фиксирование ситуации «человек против людей и всего мира». В социальном срезе одиночества сплетены в тугой узел его внешние и внутренние причины – утрата, разрушение полноценных общественных связей, покинутость человека, социальный вакуум и психологическая пустота, заполняемая иллюзиями. Онтологическое значение и необходимость одиночества как экзистенциала человеческого бытия состоит в «расчистке» феноменологической топики от неприемлемых явлений и предметов повседневности и фокусировке внимания

¹³⁴ См.: Гагарин А. С. Концепция интенциональности в экзистенциальной философии. С. 40.

на вещах, явлениях и процессах, приобретающих в ситуации уединенности иной, символический, конкретно-онтологически значимый и – главное – личностно-созидательный смысл¹³⁵.

Экзистенциал смерти. Основание экзистенциала смерти находится внутри сущностного бытийного конфликта – между осознанием неизбежности смерти и желанием продолжения жизни. Постигание и осмысление смерти как экзистенциала – сложная и парадоксальная философская задача. Человек – единственное существо, которое знает о своей конечности и смертности. Но при этом человеку не дано получить «настоящий» опыт смерти, хотя смерть и окружает его со всех сторон, напоминая о себе трагическими примерами, фактами и уходом близких людей. Конкретный индивид не может очутиться по ту сторону опыта смерти. «Эмпирия» смерти рассыпается, не успев начаться, в момент перехода от «теории» к «практике». Опыт смерти оказывается невозможен без самого субъекта такого «эксперимента» (хотя похожий опыт может быть вынесен и учтен из «пограничной ситуации» после клинической смерти). Смерть таинственна: отношения человека к этому экзистенциалу не могут быть выстроены как отношения субъекта и объекта, как «чистое» познание, как открытие отвлеченной от жизни истины, как активистская экспансия разума в сферу непознанного. Смерть, с одной стороны, вынесена в будущее, а с другой – присутствует «здесь и сейчас», воспринимается как угроза «оттуда», «извне», из иной топики, из другого, будущего времени. Если рассуждать феноменолого-топологически, то смерть связана с утратой всего, что входит в орбиту границ человеческого – рода *homo sapiens*, прирученных существ, близких людей и, наконец, самого Я. Смерть, согласно данной логике, это вторжение, экспансия, агрессия изначально не-определенного и неопределимого, того, что находится за пределами Я и одновременно проникает внутрь Я.

Личность отвечает на эти вызовы интенцированием вовне и отраженно-сублимационно-деятельностно внутрь себя самого. Смерть как экзистенциал является средством самоидентификации,

¹³⁵ См.: Гагарин А. С. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии. С. 71.

а также мотивации, мобилизации и актуализации внутренних потенций экзистующего человека. Человек экзистенциально идентифицируется через смерть – изменчивое «зеркало бытия», в котором отражается и тут же дробится на осколки он сам. Теряя свое, близкое и интимное, люди обретают опыт постижения смерти, накапливая окрашенные трагическим теплом воспоминания об ушедших людях. М. Хайдеггер описывает смерть как переходящую «границы всякой ограниченности», перекрывающую «вершины всякой завершенности», безысходности человека перед угрозой личного исчезновения «постоянно и по существу», а не только тогда, когда приходит время умирать: «Поскольку человек есть, он стоит в неотвратимости смерти»¹³⁶. Поэтому смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни. Смерть – «конец» бытия-в-мире. Это не нечто еще не наличное, не сходящая к минимуму последняя недостача, но, скорее, предстояние. Смерть есть возможность бытия, которую человек всякий раз должен взять на себя самого. Она есть конец пребывания в бытии индивида. Смерть, насколько она «есть», по существу «есть» всегда моя. Смерть как экзистенциал включается в тотальный предел (витальный, чувственный, духовный), который требует личностного отношения, преодоления, творческого самосозидательного процесса. Она является «зеркалом», в которое глядится человек в стремлении к самоидентификации¹³⁷.

Экзистенциал страха. Страх – сущностный экзистенциал человеческого бытия, который концентрирует внимание на «возвратной интенции», обращенной не только «от Я», но и «к Я» со стороны неких сил, субъектов, сущностей, таящих угрозу целостности человека, сотрясающих основы его существования, разрывающих покровы повседневности (это прежде всего страх смерти). Экзистенциал страха осуществляется как обязательное условие бытия, которое проявляется во внутреннем напряжении, возникающем при столкновении двух интенций: личностной – «от Я» и иной,

¹³⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 168.

¹³⁷ См.: Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. С. 40–49; Его же. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии. С. 72.

не-личностной – «к Я». Этот процесс осуществляется двояким образом: во-первых, при пассивном отношении к миру как покорном приятию, непринципиальном непротивлении; во-вторых, при активном отношении к миру (противостоянии) как противоположности, антипода и условия мужества, мужественного аскетизма. Синтетическим вариантом этого отношения выступает опора на трансцендирующее «начало мудрости» (в христианстве это «Страх Божий»), то есть начало открывающегося знания, познания «абсолютной» истины как процесс постижения истины Абсолюта. Страх принципиально отличается от боязни, связанной с чем-то определенным, конкретным и в перспективе локализуемым. Страх выступает как экзистенциал, содержащий в своей глубинной сущности беспочвенность и предметную неопределенность и представляющий собой выходящее наружу чувство тревожности как таковой¹³⁸. Страх лишает личное бытие возможности самопонимания «в формате» обыденного, «неподлинного» мира и соответствующих представлений. Страх отбрасывает личное бытие к тому, чего оно страшится, к его собственной способности-бытия-в-мире¹³⁹.

Экзистенциалы одиночества, смерти и страха существуют и проявляются в диалектической взаимосвязи. Тесно связаны между собой смерть, осознанная как своя конечность, и одиночество, осознанное как поиски своего центра личности. Осмысление смерти может происходить только в одиночестве, а пребывание в одиночестве приводит к мысли о смерти и очищает эти мысли от «неподлинного». Одинокая смерть – это всегда индивидуальная смерть. Связь одиночества и страха – фундаментальная, онтологическая. Страх лежит в основании одиночества и является его конституирующим фактором. Он обнаруживается и «в центре» одиночества (в глубинах самости), и «по краям» одиночества, в момент активности Я, в ходе экспансии, продвижения «вовне». Страх – «внут-

¹³⁸ См.: *Большов О. Ф.* Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 91–92.

¹³⁹ См.: *Гагарин А. С.* Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. С. 49–56; *Его же.* Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии. С. 72–73.

ри» Я и «вовне» Я, страх приходит «извне» в Я (то есть в мое одиночество). Это страх быть одиноким, остаться совсем одному. Страх быть отвергнутым людьми толкает человека обратно в одиночество и не дает покинуть его пределы. С другой стороны, этот же страх побуждает искать и находить смысложизненные опоры одинокого бытия – с его постижением высших истин, с его психологически-компенсаторной, культурно-креативной, философско-универсалистской функциями.

Одиночество выступает как защита, ценность, основание и условие творчества, культуры и философии. По М. Хайдеггеру, смерть обращена к человеческому присутствию как одинокому. Безотносительность смерти уединяет «вот-бытие» человека в нем самом¹⁴⁰. Это одиночество есть экзистенциальный способ существования людей. В результате страх смерти (одинокой и личной), лежащий в основании постижения собственной человеческой конечности, заставляет индивида преодолевать негацию коллапсирующего одиночества и «заселять» внутреннее пространство Я (феноменологическую топику) необходимыми двойниками, собеседниками, Другими (их следами-образами и иными «полномочными представителями»). Полное и абсолютное одиночество предполагает внутреннюю пустоту, «не-заселенность» собеседниками, двойниками, свидетелями божественного присутствия (посланниками). Таким образом, в ходе анализа экзистенции философская антропология исследует отношение человека как самости к бытию (полноте бытия) и отношение бытия как «сущности сущего» (трансценденции) к самому человеку, тем самым открывая глубинные основания экзистенциалов – смылосодержательных и ценностно значимых феноменов человеческого бытия¹⁴¹.

А. С. Гагарин

¹⁴⁰ См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 263.

¹⁴¹ См.: *Гагарин А. С.* Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии. С. 71–73.

Список рекомендуемой литературы

Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов. – СПб., 1999.

Гагарин А. С. Концепция интенциональности в экзистенциальной философии / А. С. Гагарин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. – 2015. – № 12(62), ч. 3. – С. 39–42.

Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх: От Античности до Нового времени / А. С. Гагарин. – Екатеринбург, 2001.

Гагарин А. С. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии / А. С. Гагарин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. – 2015. – № 12(62), ч. 2. – С. 70–73.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М., 1997.

Учебное издание

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Актуальные понятия

Учебное пособие

Под общей редакцией
Черепановой Екатерины Сергеевны

Заведующий редакцией *М. А. Овечкина*
Редактор *Т. А. Федорова*
Корректор *Т. А. Федорова*
Компьютерная верстка *Г. Б. Головина*

План изданий 2017 г. Подписано в печать 20.04.17
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Уч.-изд. л. 17,1. Усл. печ. л. 18,83. Тираж 50 экз. Заказ 84.

Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Тел.: + (343) 350-56-64, 350-90-13

Факс +7 (343) 358-93-06

E-mail: press-urfu@mail.ru

